

KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ V. KELÂM ANABİLİM DALI EĞİTİM-
ÖĞRETİM MESELELERİ ve KOORDİNASYON TOPLANTISI

ve

“KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ” SEMPOZYUMU

15-17 Eylül 2000

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

(BİLDİRİLER)

Editörler:

Orhan Ş. KOLOĞLU

U. Murat KILAVUZ

Kadir GÖMBEYAZ

BURSA 2003

MU‘TEZİLE’NİN AHLÂK SİSTEMİNDE BİLGİ NESNESİ OLARAK DEĞERLER

Yrd. Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ*

Mu‘tezilî kelâmcıların geliştirdikleri ya da ortaya attıkları ahlâk nazariyesi genel ahlâk düşüncesi tarihi içinde önemi inkâr edilemeyecek bir halkayı oluşturmakta ve İslâm düşüncesi tarihi içinde de özel bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda onların, özellikle asıl konumuzu teşkil eden bilgi nesnesi olarak değerler problemine¹ ve dolayısıyla da dış âlemde ister tecrübi (olgusal) alanda olsun, ister mantık ve matematik ilkeleri kapsamında olsun, isterse değer içerikli kavramlar kategorisinde olsun, bütün bu konularda nesnel bilgi elde etmenin imkânı bulunduğu ilkesinden yola çıkarak, din gönderilsin ya da gönderilmesin iyi ya da kötü bazı nesnel değerlerin (hakikatlerin) aklın bilinebilirliği tezine büyük bir önem verdikleri dikkati çekmektedir.

Rasyonalizm, XVIII. yüzyıl İngiliz ahlâk felsefecilerinden itibaren Immanuel Kant ve onun öğrencilerine, daha sonra G. E. Moore ve W. D. Ross gibi daha yakın dönemlerde yaşamış sezgicilere değin, çağdaş Batı ahlâk felsefesinde etkin bir rol oynamıştır. İyi ve zorunlu gibi terimlerle göndermede bulunulan eylemlerin ve niyetlerin değerlerinin nesnel ya da gerçek, ama gayr-i tabii olduklarına ve onların, kendileriyle duyu verilerinin karakterlerini ya da zihnî durumlarımızı bildiğimiz eylemlerden türce farklı olan akli etkinliklerle kavranacaklarına olan inançları ortak unsurlar arasında yer almıştır. Bu kısa tavsiften/betimlemeden hareketle, çağdaş rasyonalizmin ana hatlarıyla Aristocu ahlâk felsefesi geleneğini takip ettiğini söylemek mümkündür. Hiç kuşkusuz bir kimse Orta Çağ Hristiyan tabii hukuk nazariyeleri yoluyla onun izini sürebilirdi.²

Aynı zamanda klâsik İslâm’da da akılcı ahlâk felsefesinin varlığına, iyi, kötü, vâcib, adalet, zulüm gibi bir takım kavramların nesnel tabiatı üzerinde ısrarla duruşlarıyla, uzun bir müddet Mu‘tezile kelâmcılarınca aşına olduğu görülmektedir. Burada çağdaş Batı felsefesinde olduğu gibi, tabiatçı ahlâk felsefesine değil de, Şâfi‘î hukuk felsefesinin dışında Eş‘arîler tarafından geliştirilen voluntarist (seçici) nazariyeye karşı bir tavır takınılır. Bu nazariyeye göre, eylemin değerinin ilâhî emirlere bir itâat olarak tanımlanması ve buna bağlı olarak vahyin dışında veya bu ya da şu şekilde vahye dayalı sünnet, icmâ ve kıyasın haricinde doğru ve yanlış bilmenin imkânsızlığı öngörülmektedir.³ Ahlâkî gönüllülük nazariyesi, Eş‘arî, Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî gibi birtakım kelâmcıların eserleri yoluyla tanınmıştır. Öte yandan Mu‘tezile’nin ahlâk nazariyesi, çoğunlukla hasımları olan İslâm mezhepleri tarihi müellifleri Eş‘arî, Bağdâdî ve

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Majid Fahry, *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill, Leiden 1991, 31.

² George F. Hourani, “The Rationalist Ethics of ‘Abd al-Jabbâr”, *Reason and Tradition Islamic Ethics* içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 98.

³ Muhammed b. İdris eş-Şâfi‘î, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Kültür Yayınları, İstanbul 1388/1969, 205-206; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, (Basılmamış Doktora Tezi), O. M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999, 56-58, 65.

Şehristânî'nin verdikleri kısa açıklamalardan tetkik edilebilmiştir. Fakat Mu'tezile'nin ahlâk nazariyesinin Muğnî, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, el-Muhît bi't-Teklîf, Resâ'ilü'l-'Adl ve't-Tevhîd, el-Mesâ'il fi'l-Hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn, el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl gibi, son zamanlarda basılan kendi eserlerinden incelenmek suretiyle daha sağlıklı ve tutarlı bir biçimde tesbit edilebileceği ve değerlendirilebileceği kanaatini taşımaktayız.

Çağdaş felsefî ahlâkın başlangıçları, İngiltere'de, Cudwort, Samuel Clarke ve Shaftesbury'nin eserleriyle, aşağı yukarı XVII. asrın son zamanları içine yerleştirilir. Onların eserlerinde ortak olarak paylaşılan husus, ahlâkî yargılar için objektif bir temel bulma çabasıdır. Böyle bir çabanın, ekseriyetle, Hobbes'in mükellefiyetin politik temeline ilişkin nazariyesi ve kilise çevrelerinde ifade edilen teistik subjektivizm olmak üzere aynı çağda zuhur eden iki tip subjektivizm akımına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış olduğu görülmektedir.⁴

Eski Yunan felsefesinde ahlâk alanında anlam ve bilgi sorunları, özet olarak Sofistler'le Socrates ve Platon arasında geçen tartışmalarda ön plana çıkmaktadır. Socrates ve Platon'un, etik terimlerin tanımları, bir ideler nazariyesi ve ona uygun bir bilgi nazariyesine dayanan objektif bir ahlâk felsefesi bulma gayretlerini harekete geçiren saik, Sofistler'in arasındaki subjektivist nazariyelerin egemenliğini sürdürmesi olgusu olmuştur.⁵ Aristotle'nun zamanına kadar bu çekişmeler varlığını ve etkisini sürdürmüştür. Bu bağlamda O'nun ahlâk felsefesi üzerine en temel sorunları ele aldığı eserindeki yumuşatma ameliyesi kayda değer bir noktadır.⁶

İslâm öncesi döneme baktığımızda, Eski Yunan ve Hellenistik ahlâk öğretilerinde vurgulanan öğenin daima mutluluk olduğu göze çarpmaktadır. İlk Çağ'da ahlâk anlayışlarında "en yüksek iyi" diye de tavsif edilen mutluluk amaç edinilmiş, bu amaca ileten ya da götüren araç değerler iyi olarak telâkkî edilmiştir. Bir başka deyimle, temelinde hazcılık ve faydacılık öğeleri yatan bu ahlâk anlayışında asıl amaç mutlu olmak veya mutluluğa ulaşmaktır.⁷

Orta Çağ İslâm dünyasında ortaya atılan ahlâk nazariyelerini de her şeyden önce "mutluluk" ahlâkî eksenine oturtmak mümkündür. İslâm kelâmcıları arasında tartışma konusu olan ve birbirine karşıt gibi görünen iki nazariyenin geliştirilmesine neden olan temel âmil, mutluluğa ileten ya da götüren birer araç değer olarak, genel bir deyimle iyinin ve kötünün kaynağının Allah'ın emir ya da nehiylerine dayanıp dayanmaması problemidir. Aslında ahlâk felsefesinin en eski ve en önemli problemlerinden biri olan bu meseleye, ilk kez Platon tarafından Euthyphron adlı gençlik diyalogunda dikkat çekilmektedir.⁸ Öyle görünüyor ki söz konusu tartışmayı kesin bir çözüme kavuşturmadan askıda bırakmakla birlikte, "dindarlık özünde iyi olduğu için, Tanrı onu sevmekte ve

⁴ George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, 146.

⁵ Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara 1987, 52-53.

⁶ Bu konuyla ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.

⁷ Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, 21-22.

⁸ Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul 1958, 12-20.

beğenmektedir” görüşünü tercih etmiştir. Buna göre, Euthyphron, dindarlığı tanrıların sevdiği ve beğendiği bir şey; dinsizliği ise tanrıların sevmediği ve hoşlanmadığı bir şey olarak nitelendirdiğinde, Platon O’na, “Dindarlık, özünde dindarlık olduğu için mi tanrılar tarafından beğenilir, yoksa o, tanrılar tarafından beğenildiği için mi dindarlık olur?” şeklinde bir soru yöneltir. İşte bir çok filozof ve teologu uğraştıran Platon’un bu sorusundan yola çıkılarak, “bir şey, Allah istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Allah onu istemektedir?” şeklinde dile getirilebilen Euthyphron dilemması ile başlayan değerlerin mahiyeti (tabiatı) ve özü tartışması, her ne kadar tarihsel açıdan yakın bir münasebet kurabilmek için elimizde kesin ve yeterli deliller olmasa da, İslâm dünyasında İslâm fakih ve kelâmcıları üzerinde gizli ve üstü örtülü bir biçimde farklı izler ve tesirler bırakmıştır. O halde bir şey özünde/zâtında mı iyidir, yoksa insana yarar sağladığı için mi iyidir? Buna bağlı olarak, işte tam bu noktada Eş’arî kelâmcıların değerlerin varlık nedenini tamamiyle Allah’ın iradesine bağladıkları, nesneler dünyasında cevher-araz metafiziğine dayanan süreksizlik, kesintililik ve imkân (cevâz) doktrinlerinin bir ürünü olarak⁹ özünde değişmesi mümkün olmayan hakikatler bulunmadığını ve bunların tümüyle ilâhî âdet ile kayıtlı bulunduğunu, bu arada beşerî düzeyde duygu, düşünce, inanç, ilgi, amaç, yarar ve çıkar gibi motifleri sürekli vurgulayarak değerlerin belirlenmesinde kişinin zihnî tutumunun büyük bir rol oynadığını gerekçe gösterdikleri, özellikle bu alanda subjektivist unsurların ön plâna geçtiği iddiasını öne sürüp nesnel değerleri kabul etmedikleri halde, Mu’tezilî kelâmcılar ve bir ölçüde Mâtürîdîler ise, değerleri varlık nedeninin, daha başından itibaren tek başına Allah tarafından hem nesneler âlemine hem de insan zihnine yerleştirilmiş, konulmuş ve ekilmiş olmaları kaydıyla, özlerinden ve tabiatlarından kaynaklandığını savunmuşlar, dolayısıyla bu noktada Eş’arî kelâmcıların aksine, bir şeyin özünde iyi ya da kötü olduğu ilkesinden hareket ederek, değerlerin nesnel hakikatini temellendirmeye ve Allah’ın adalet ve hikmet sıfatlarıyla¹⁰ bu nesnel hakikatleri teminat altına almaya gayret göstermişlerdir. O halde Allah’tan kaynaklanması zorunlu olan bu türden bir nesnelcilik, deyim yerindeyse, “ilâhî nesnelcilik” diye tavsif edebiliriz. Dolayısıyla İslâm kelâmcılarının değerlerin mahiyeti veya tabiatı problemini - İslâm fıkıh ve kelâmında kendisini gösteren, klâsik bir deyimle husün ve kubuh meselesini - tartışma konusu haline sokmalarını bu anlayış çerçevesinde değerlendirmekte yarar olduğunu ifade edebiliriz.

Orta Çağ İslâm dünyasında fakihler tarafından kapalı bir biçimde başlatılan, ancak Allah’ın mutlak kudret ve hâkimiyeti ve kulun O’na olan mutlak bağımlılığı ve teslimiyetini Kur’ân’ın birincil ilkesi olarak sayan Eş’arî kelâmcılarınca nazarî temelleri atılan ahlâk nazariyesine “ilâhî öznelcilik” adı verilmektedir. Bu nazariye öznelcidir; çünkü bizâtihi fiillerin

⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, 254-257.

¹⁰ Ahmed Mahmûd Suphî, *Fî ‘İlmi’l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li-Ârâ’i’l-Firaki’l-İslâmiyye fî Usûli’d-Dîn, Dâru’n-Nehdati’l-‘Arabiyye*, Beyrut 1405/1985, c. I (Mu’tezile), 141-144; Muhammed Ammâra, *el-Mu’tezile ve Müşkiletü’l-Hürriyyeti’l-İnsâniyye*, el-Mü’essesetü’l-‘Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, Kahire 1988, 48; İlhamî Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, 54-56.

karakterinde nesnel olan herhangi bir şeyi inkâr ederek, fiillerin değerini arzu etme ve etmeme, emretme ve nehyetme, tasvip etme ve etmeme, beğenme ve beğenmeme gibi, onları belirleyen bir yargıç ya da gözlemcinin bazı zihnî tutum, davranış, düşünce görüş ve kanılarıyla irtibatlandırır. Bu nazariye, ilâhî (teistik)dir; çünkü değişik türlerden beşerî etkinliğin aksine, bir özne olarak karar veren ve belirleyen varlık, sadece ilâhî varlıktır. Aynı zamanda bu nazariye, alışılmış bir biçimde "ahlâkî seçicilik (ethical voluntarism)" diye de tavsif edilir, çünkü iyi ve kötü gibi değer kavramlarının Allah'ın irâdesi ve ihtiyârı esas alınarak anlaşılması gerektiğini savunur. Buna göre, iyilik, kötülük, adalet, zulüm gibi bir takım ahlâkî değerlerin Allah'ın irade ettiğinden başka herhangi bir anlamları yoktur. Bir başka deyişle, fiillerin ahlâkî bir değer kazanması, ancak ilâhî irâde ile mümkündür.¹¹

Asıl konumuzu ilgilendiren ve yukarıda temel hareket noktaları tavsif edilen ilâhî öznelciliğe karşıt ahlâk nazariyesi ise, Mu'tezile ve bir ölçüde Mâtürîdî mezhebine bağlı kelâmcıların - özellikle Semerkandlılar'ın - geliştirdikleri ahlâkî nesnelciliktir.¹² Mu'tezile âlimleri, ilâhî lûtfâ bağlı olarak çalışan aklî bir sezgiyle, Allah'ın varlığı ve birliği de dahil olmak üzere, doğru ve zorunlu olan birçok dinî ve ahlâkî hakikati (değeri) bilebileceğimiz konusunda ısrarlı tutumlarını sürdürmekte ve genellikle iyi ve kötü vasfını -Allah'ın daha başından itibaren nesnelerin özüne yerleştirmiş olması kaydıyla- onları tabiatına (zâtına) atfederler. Aslına bakıldığında, Mu'tezile kelâmcılarının dış âlemdeki nesnelerle insan zihni arasında bir uyumun ya da eşgüdümün¹³ bulunduğunu öne sürdükleri anlaşılmaktadır. Yani Mu'tezile kelâmcılarının bu noktada dış âlemin hakikatinden hareketle/kalkarak ahlâkî değerlerin nesnellliğini savunmaya çalıştıklarını belirtebiliriz. Çünkü Allah, aynı zamanda görünen âlemdeki nesnelerle ilgili iyi ya da kötü değerlerin bilgisini genel bir kanun (ilke) olarak insanın zihnine de yerleştirip ekmiştir.¹⁴ Dolayısıyla iyi ya da kötü değerler, nesnellliğini zorunlu olarak Allah'ın yaratmasından aldığı için, bu tür bir öğretiyi, günümüzde anlaşılan anlamından biraz farklı olarak, tabir yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" olarak nitelendirmenin daha uygun düşeceği

¹¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, 12-13.

¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, 100, 137, 178, 184, 201, 217-218; Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456), *Şerhu'l-Müsâyere*, Çağrı Yay., İstanbul 1400/1979, 158; Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâdî (ö. 1098 / 1687), *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, thk. Y. Abdürrezzâk, Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ Elbâbî el-Halebî ve Evlâdih, Kâhire 1368/1949, 75-80; 'Abdürrahîm b. 'Alî Şeyhzâde, *Nazmü'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id fî Beyâni'l-Mesâ'il*, el-Matba'atü'l-Edebiyye, Kahire 1317/1899, 32-33; Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984, 143-146; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara 1983, 174.

¹³ İnsan zihni ve evrenin eşgüdümü, dolayısıyla da ikisi arasında eşbiçimli bir münasebet bulunduğu konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Klein, "Kategorilerin Gelişimi Üzerine", *Felsefe ve Psikopatoloji*, çev. Özgür Karaçam, der. M. Spitzer & B. A. Maher. Gendaş A. Ş., İstanbul 1998, 340-341.

¹⁴ Beşerî etkinlik alanında ahlâkî fail olarak insana iyi olan ile kötü olanı keşfedebilecek ve bilebilecek tabî'î (fitrî) bir yetinin/yetenegnin bahşedildiği şeklindeki Mu'tezilî faraziye için bkz. R. M. Frank, "Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mu'tazila", *Studia Islamica*, XXXIII, G.-P. Maisonneuve-Larose, Paris 1971, 7.

kânaatini taşımaktayız. Bu arada hemen şunu belirtelim ki, aynı zamanda Mâtürîdî de, Allah'ın insanı, doğruya ve nesnel hakikate ulaşmasını sağlayacak istidâd ve kabiliyetlerle donatarak yarattığı gibi, nesneler dünyasını ya da tabiatı da onun doğruya ve hakikate ulaşmasına vesile olacak delillerle dolu olarak yaratmış olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla dış âlemin üzerinde çok fazla durup, realist bir yöntem izleyen Mâtürîdî'nin de, dış âlemin nesnel hakikatine büyük bir önem verdiğinden yola çıkarak, değerlerin nesnelliğini savunduğunu söylememiz mümkündür.¹⁵

Orta Çağ İslâm dünyasında ahlâk felsefesi ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, büyük ölçüde birbirine bağlı iki sorun üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu sorunlar, “iyi, kötü, adalet, zulüm, doğru sözlülük, yalan gibi ahlâkî değerlerin ontolojik (nesnel ya da öznel) statüleri ile söz konusu ahlâkî değerlerin bilgisinin kaynağı (vahiy ya da akıl) nedir?” sualleridir.¹⁶ Aslına bakıldığında, bu sualler, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Euthyphron tartışması ya da dilemması denilen sualle son derecede yakından ilişkilidir. Biz ise bu çalışmamızda daha çok bilgikuramsal açıdan değerlerin kaynağına ilişkin ikinci sorunun cevabını aramaya çalışacağız.

Mu'tezilî kelâmcıların, Allah'ın mutlak adalet sahibi bir varlık olduğunu, dolayısıyla Allah'ın asla zulüm işlemeyeceğini, O'nun aslında yalnızca iyi olanı yapacağını ve kötülük işlemekten münezzeh olduğunu savunmak amacıyla ahlâkî nesnelcilik anlayışına temayül gösterdiklerini belirtmekte fayda vardır. Çünkü onlar, insanların hür iradeleriyle yaptıkları iyi ya da kötü amellerine ve fiillerine bağlı olarak iyiliklerin mükâfatlandırılması ve kötülüklerin cezalandırılması eyleminin, Allah'ın adaletinin bir gereği olduğunu ve bunun ilâhî lûtfu mazhar olarak çalışan ya da iş gören sezgici bir akılla (yetkin akılla) zorunlu olarak bilinebileceğini öne sürmektedirler. Böylece Eş'arîlerin aksine, Mu'tezilîler ve Mâtürîdîler'in, din gönderilmese bile, Allah'ın daha başından itibaren kendisine verdiği kabiliyet, istidâd, kudret, irâde ve seçme gücüyle hür irâdeye sahip bir varlık olarak insanın fiillerinden ötürü sorumlu ve mükellef olduğu tezini temellendirmeye çalıştıkları ve bir eylemin ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için hür irâdenin gerekli ve vazgeçilemez bir koşul olduğunun altını çizdikleri müşahade edilmektedir.

IX. asırda Mu'tezilî kelâmcıların, İslâm mezhepleri tarihi müellifleri tarafından Cebriyye ve Eş'arîler'e atfedilen belli bir nazariyeye tepki göstermek suretiyle karşı çıkıp, özel bir kelâmî çerçeveye uygun nispeten deontolojik bir doğru ve yanlış nazariyesi ortaya atmış oldukları görülmektedir.¹⁷ Hiç kuşkusuz ahlâk felsefesinde rasyonalist ekolü temsil eden Mu'tezile, ahlâkî hükümleri aklî ilkelere dayandırmayı gerçekleştirmiştir.¹⁸

Mu'tezile kelâmcıları, İslâm'ın ilk gerçek ahlâkçıları olarak addedildiler. Onlar, sadece temel ahlâkî sorunlara tutarlı cevapları

¹⁵ Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde realist bir yol izlediği konusunda bkz. Hanîfî Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M. Ü. İ. F. Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, 51-53.

¹⁶ George F. Hourani, “Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics”, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 124.

¹⁷ Majid Fahry, *Ethical Theories in Islam*, 46.

¹⁸ Ahmed Mahmûd Suphî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1992, 41-44.

formülleştirmeyle kalmadılar, aynı zamanda özellikle kelâmî çevrelerde daha sonra zuhur edecek tüm ahlâkî gelişmelerin de esasını belirleyici bir rol oynadılar.¹⁹ Bu bağlamda husûn, kubuh, yarar (nef' ya da menfa'at), salâh, zarar, nimete şükretme, nimete nankörlük etme, sıdk, kizb, adalet, zülüm gibi değer içerikli birtakım temel ahlâkî kavramların etrafında dönen tartışmalara yön vererek bu kavramların mahiyetini açıklığa kavuşturmaya ve ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla da ahlâkî nazarîleştirme çabalarında büyük bir rol oynadıkları inkâr edilemeyecek bir olgudur. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ise, daha çok ilâhî öznelcilik anlayışına bel bağlayarak Mu'tezilîler'e karşı tez mahiyetinde bir ahlâk nazariyesi geliştirmeye ağırlık verdiklerini ifade edebiliriz. Yani Mu'tezilîler, İslâm kelâmında ilk kez ahlâk felsefesiyle ilgili şumûllü bir taslak sunma başarısını gösterebilmişlerdir. Şu kadar var ki ahlâkî değer kavramlarının tabiatı ile ilgili tartışmaların Ehl-i Sünnet kelâmcılarının eserlerinde de görüldüğü gibi- kelâm kitaplarının içinde yer yer serpiştirilmiş bir vaziyette sunulduğu da dikkatimizden kaçmamaktadır.

Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid ya da şâhidle gâibe delil getirme (istidlâl) ilkesine²⁰ sınıksız tutunan Mu'tezilî ahlâk nazariyesi, daima beşerî ve ilâhî düzey/alan arasında gidip gelmektedir. İnsanın ahlâk felsefesi büyük ölçüde ilâhî adalet (theodicy) anlayışı²¹ hizmetinde ya da emrine amade olarak geliştirilmiştir. Fakat, beşerî ahlâk felsefesini bizzât kendisiyle doğru olarak yeniden kurmak mümkün olsun diye, Abdü'l-Cebbâr'ın hakkında konuştuğu düzey hep açık/anlaşılr kılınmıştır. Ayrıca Mu'tezile'nin, temel ahlâkî terimlerin nesnelliğini savunmak suretiyle, bunları hem beşerî fiillere hem de Allah'ın fiillerine yükleme ve uygulama konusuna büyük bir önem verdikleri müşahade edilmektedir. Bir başka deyişle, Mu'tezilî bir nazariye çerçevesinde değer kavramları insanın fiilleri ile aynı anlamda olmak üzere Allah'ın fiillerine de yüklenebilir ya da izafe edilebilir.²²

Kısaca belirtmek gerekirse, Mu'tezilî kelâmcılara göre, iyilik, kötülük, adalet, zulüm, hikmet, sefeh, salâh-aslah, sıdk, kizb, övgü (medh), yergi (zemm), sevâb, ikâb gibi ahlâkî hakikatler ya da değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptirler. Eylemleri ya da davranışları ahlâken iyi ya da kötü kılan nesnel özellikler ya da nitelikler vardır. Bir eylemin ahlâken iyi veya kötü olması, Allah'ın onu emretmesi ya da nehyetmesiyle değil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özelliklerden dolayıdır. Hatta Allah'ın bir davranışı emretmesi veya nehyetmesi, yine daha başından itibaren Allah'ın özüne yerleştirdiği söz konusu davranıştaki bu özelliklere bağlıdır. Onlara göre, ilâhî emirler ya da nehiyeler bir şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü vâcib kılmaz, ancak bunlara delâlet eder. Hatta Mâtürîdîler'in bile bu noktada Mu'tezile'ye katıldıklarını, ancak onların vacib ya da haram kılma selâhiyetini tümüyle ilâhî emirlere ya da nehiyelere dayandırdıklarını belirtebiliriz. Şu halde Allah'ın iradesinden

¹⁹ Majid Fahry, *Ethical Theories in Islam*, 31.

²⁰ Kâdî 'Abdül-Cebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid 'Azmi. ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire 1965, 167-168; Muhammed 'Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 208-209.

²¹ Hasan Hanefî, *mine'l-'Akîde ile's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988, III (el-'Adl), 5-10.

²² George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", 101; R. M. Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Mu'tazila", 12.

bağımsız, nesnel bir varoluşa sahip olan iyi ya da kötü gibi ahlâkî değerler, Mu'tezilî kelâmcılar ve bir ölçüde Mâtürîdîler'e göre, genellikle insan aklı (kemâlî'l-akl) sayesinde bilinirler.

Mu'tezile için bilgi, objeleri bir bilme etkinliğidir. Böylesi bir bilgi, varlık, karakter, sıfatlar, nitelikler, değerler, haller, vaziyetler, eşya ve olayların koşulları hakkındaki bir kavrama ve kanaattir. Ebû Hâşim ve onu izleyenlerce bilgi, genellikle sağlam bir kesinlik duygusu (sükûnu'n-nefs) gerektiren bir inanç (itikâd) olarak kabul edilir.²³ Aynı zamanda bilgi, gerçekten bir şeye olduğu gibi inançtır.²⁴ Mükemmelliğini olgun tecrübeyle kazanan, evrensel/genel olarak müşterek bilginin birikmiş bir toplamından ibaret olan akıl,²⁵ hem ortak duyulur nesnelerin ve temel ahlâkî ilkelerin bilgisi olarak sezgisel hem de tecrübeyle kazanılmış diye tavsif edilir. Dolayısıyla onlarca bu mahiyete sahip akıl da, inceleme, usamlama, akli kullanma, muhakeme etme ve fiil için bir temel ve basamak teşkil eder. Aslında akıl, genel olarak, fiile göre değil de, teklîf bağlamında tanımlanır. Mu'tezile, ahlâkî bir fâil olarak insanın özerkliğinin/muhtar oluşunun sağlamlığını/bütünlüğünü iddia etmek için, ona beşerî etkinlik alanı içinde neyin iyi ve neyin kötü olduğunu keşfetmek ve bilmek için tabii/doğuştan bir yetenek ya da kabiliyetin bahşedildiğini kabul eder. Yani aklının kemâlî veya tam etkinliği içinde, o insana, kendileri vasıtasıyla diğer genel ve özel bilgiyi temel alarak, özel eylemlerin iyi veya kötüsünü aklen belirleyebileceği genel ahlâkî ilkeler verilir. (Kısaca söylemek gerekirse, onlara göre, insan, kendisine özgü iyiyi aramak için doğuştan bir arzu/istek, eylemde bulunmak için doğuştan bir kudret ve iyi ile kötünün temel ölçütünü doğuştan bir kavrayışa sahip bir varlık olarak tasavvur edilir.)²⁶

Değer deyince, insan için önem taşıyan, onun için geçerli olan, insan hayatında istenilebilir ya da arzulanabilir her şey anlaşılır. Değerler büyük ölçüde ihtiyaçlara bağlıdır.²⁷ Buna göre, her nesne istenir, özlenir, bir ihtiyacı karşıladığı ölçüde değerlidir demek mümkündür. Değeri belirleyen büyük çapta bazı şeylerden mahrum bulunma olgusudur. Meselâ, vaktini boşa harcayan bir kimse iş iştenden geçtikten sonra zamanın kıymetini daha iyi anlayacaktır.

²³ Kâdî 'Abdül-Cebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Mü'essetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme. Kahire 1962. XII (en-Nazar ve'l-Ma'ârif), 13 vd.; Ebû Mansûr 'Abdül-Kâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429 / 1037). *Kütübü Usûli'd-Dîn*. Matba'atü'd-Devle. İstanbul 1346/1928. 5; Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Mekhûl en-Nesefî. *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salamé, Dimaşk 1993. I/4; Ebû'l-Yûsûf Muhammed b. Muhammed 'Abdül-Kerîm el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük. Kayhan Yayınları, İstanbul 1980, 14.

²⁴ Kâdî 'Abdül-Cebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr ve 'Abdül-Halîm en-Neccâr, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-'Ilm ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, Kâhîre 1965, XI (et-Teklîf), 5-6, 70.

²⁵ Kâdî 'Abdül-Cebbâr, *el-Muğnî*. XI (et-Teklîf), 380, 384; a. mlf.. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdül-Kerîm 'Osmân, Mektebetü Vehbe. Kahire 1408/1988, 90.

²⁶ R. M. Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Mu'tazila". 6-7.

²⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*. Kürsü Yayınları. Ankara tsz., 218; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997. 93.

Değer, bir ölçüt olarak olanla olması gereken ayırımını ihtiva eder ve her zaman iyi, güzel, faydalı gibi olumlu ya da kötü, çirkin, zararlı gibi olumsuz bir şey olarak görünür.

Değerleri genellikle dinî, ahlâkî, hukûkî ve estetik diye kategorilere ayırmak mümkündür.²⁸ Özellikle ahlâkî davranış konusunda değer, bir kimsenin çeşitli insanları, insanlara ait nitelikleri, istek ve niyetleri, eylem ve davranışları değerlendiren kendisine başvurduğu standart bir 'ölçüt', ya da 'mihenk taşı' anlamına gelmektedir. Meselâ, Ali iyi bir insandır. Niçin? Çünkü insanlara elinden geldiğince yardım elini uzatmakta ve beşerî düzeyde insanlara yardım elini uzatmak iyi bir davranış örneği olarak karşılanır.

Düşünce tarihine bakınca, çeşitli felsefî ekollerin ahlâkın dayandırılması gereken temel değerler konusunda farklı görüşler ortaya attıkları görülür. Buna göre, biçimsel olarak (formel olarak) ahlâkî değerleri bilmenin imkânı ve yolu ile ilgili olarak konumuza ışık tutması bakımından düşünce tarihi boyunca başlıca dört tutumun ortaya çıktığı²⁹ söylenebilir: 1) Mutlaklık: Ahlâkî değerlerin göreceli olmayıp, yani, kişiden kişiye, çağdan çağa ve toplumdan topluma değişmeyip, mutlak, gerçek, değişmez ve ezeli-ebedî gerçekler olduğunu, uymamız ve kesinlikle hayata geçirmemiz gereken mutlak hakikatler ya da doğrular olduğunu, böylesi doğruların tikel durum, koşul, yer ve fertlerden hiç bir sûrette etkilenmediğini savunan bir anlayışı temsil eder. 2) Nesnellik: İyilik, doğruluk, adalet, gibi bir takım değerlerin ya da değer ölçülerinin, dış dünyada insandan ya da onlara ilişkin kavrayışımızdan bağımsız olarak var olduğunu, dış dünyada varolan bu değerlerin, insan tarafından bilinebileceğini, değerlerin insanların ahlâkî yargı ve eylemlerini belirleyen temel ilkeler olarak kullanılma durumunda olduğunu, dış alemde nesnelerle eylemlerin, kendi özlerinde insandan bağımsız olarak varolan bir nitelikten ötürü, iyi ya da değerli olduğunu, kişiden kişiye, kültürden kültüre değişmeyen nesnel gerçeklikler ya da hakikatlere karşılık geldiğini dile getirir. 3) Öznellik: İyilik, doğruluk, adalet gibi değerlerin nesnel bir gerçeklikleri bulunmadığını, kişisel duygular, inançlar, kanaatler, tavır ve gerçeklik yorumlarından başka bir şey olmadığını, dolayısıyla bu değerlerin bilinmesinde bilen öznenin özel zihin hallerinin önemli bir rol oynadığını ve onların dış dünyada nesnel bir temeli bulunmadığını ifade eder. 4) Görecelik: Değerlerin, bir çağdan diğerine, bir toplumdan diğerine farklılık arz ettiğini, değerlerin kişinin çevresi, kültürü ve mizacı tarafından belirlenen kişisel ve toplumsal tercihlere göreli olduğunu öne sürer. Ayrıca görecelik, mutlak olana karşıt olarak bir bağıntıdan oluşan, yalnızca bir ilişki sayesinde, ilişkiden dolayı varolabilen bir şey anlamına da gelir.

²⁸ Joseph M. Bochenski, *Felsefe Düşünmenin Yolları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ark Yayınevi, Ankara 1994, 66.

²⁹ Bediâ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994, 49-50; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, 124; Erdal Cengiz, "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu", *Doğu Batı*, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, 34. Ahlâk ve değerlerin, düşüncelerimizi, toplumsal ve bireysel davranışlarımızı etkileyen, hatta fizikî nesneler dünyasına bakışımızda rol oynayan özel bir bilgi türü olması konusunda bkz. Şafak Ural, "Epistemolojik Açıda Değerler ve Ahlâk", *Doğu Batı*, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, 41-44.

Şunu hemen belirtelim ki, Eş'arî kelâmcılarının ahlâkî alanda değerlerin durumunu açıklamaya çalışırken genellikle öznellikten ve görecelikten hareket ettiğini,³⁰ Mu'tezile kelâmcılarının ise, ahlâkî bilgi objelerini kendi sistemleriyle uyumluluk gösterecek bir biçimde, daha ziyade nesnellik, mutlaklık ve görecelik ekseninde örneklerle izah etme yöntemini tercih ettikleri müşahade edilmektedir.

İnsanların her bir tür ahlâkî önermeyi nasıl bildiklerinin izahlarıyla birlikte, sırasıyla ahlâk felsefesinde insanların bilebileceği farklı türden ahlâkî önermeler ve her biriyle bağlantılı daha başka bir kaç alâka noktasının gözden geçirilmesi suretiyle, Mu'tezilî ahlâk nazariyesinin, çok açık bir biçimde ana hatları ya da taslağı çizilebilir.³¹

Kâdî 'Abdül-Cebbâr'ın, ahlâk alanındaki bilgiye konu olan objeleri yeterince açık bir biçimde üç guruba ayırdığı görülmektedir: Birincisi; değer terimlerinin tanımları. İkincisi; eylem sınıflarının değerleri: a) Değeri belirleyen illetlere sahip bulunan sınıflar; sözelimi, zulüm, zulüm olduğu için daima kötüdür; adalet, adalet olduğu için daima iyidir; yalan, yalan olduğu için daima kötüdür; doğru sözlülük, doğru sözlülük olduğu için daima iyidir. b) Diğer yönlerle mukabil ölçülebilen bir illetin; meselâ ilk bakışta zulüm olan acı çektirmenin kısmî yönleri (vech) olan sınıflar. Üçüncüsü; belirli (hususî) eylemlerin değerleri.³²

1. Değer Terimlerinin Tanımları:

Mu'tezilî ahlâk nazariyesinde, en genel değer kavramları, övgü (medh) ya da yergiyi (zemm) gerektiren terimlerle tanımlanabilen iyilik ve kötülük terimleridir. Mu'tezile'nin değer terimlerine ilişkin sistemi, adeta hepsi birbirleriyle oldukça düzenli bir biçimde bağlantılı ve ilişkili olan belli başlı değer terimlerinin tanımlarından meydana gelen bir şebekeyi andırır.

Bu tanımların en çarpıcı özelliği, bütün yüklemelerin hak edilen şeyin övgü ya da yergiyle bir ilişkisinden ibaret olmasıdır.

Bilgi ile doğru arasındaki karşılıklı ilişki, Mu'tezile kelâmcılarının bu akılcı tezinin dayanak noktasını oluşturmaktadır. Onlar bir yandan Ahmed b. Hanbel (ö. 241 / 855) ve O'nu izleyenlerce, öte yandan da Cehm b. Safvân (ö. 128 / 745) ve genellikle Cebriyeciler'ce yapılan gelenekçi itirazlar karşısında, doğru ile yanlışın tabiatının aklen belirlenebileceğini ve bunun son tahlilde Kur'an'da geçen ilâhî buyruklardan bağımsız olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Mutezilîler, doğru ve yanlış ilişkisi için iki ahlâkî kategorinin yardım görmemiş akılla tek başına bilinebileceğini ve akılcı bir yöntemle onların geçerlilik nedeninin gösterilebileceğini tesbit etmeyi amaçlamışlardır.

³⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, nşr. Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Beyrut 1966, 63; a. mlf., *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, Kahire 1385/1966, 80-86; Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdî'l-Kerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (trç.), 371-373; Fâhrü'd-Dîn er-Râzî, *el-Erba'in fî Usûli'd-Dîn*, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1986. I/346-349; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, M. Ü. İ. F. V. Yayınları, İstanbul 1996. 135.

³¹ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", 101.

³² George F. Hourani, "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", 132.

Mu'tezile, hem kâdir hem de amaçlı (kasdî)/bilinçli olan bir faile nispetle/oranla fiilin tabiatını dikkate alarak işe başlar. Bu ilişkide, açık bir biçimde kendisinden insan eylemini anladığı bu tipteki bir eylemin belirleyici nedenini bulur. Bundan dolayı, onun vukua geldikten sonra öylece var edildiğinin bilindiği ve eylemin gerçek/fiili ve mevcut statüsünün tanımın içerisine sokulmaması gerektiği esasına dayanarak, eylemin daha önce yokken varlık alanına çıkan, yani sonradan olan (muhtes) bir varlık (kâin) olarak tanımlanmasını reddeder. Bir başka deyimle zamanda belirleme özünü değil, ârizîdir. Buna mukabil, eylem iradeli ve müktedir bir fail tarafından tasarlandığı üzere, onun önemini vurgulayan bir amacı gösteren bir âmile baş vurarak tanımlanmalıdır. Bu faille ilişki gerçekte/fiilen söz konusu eylemin ahlâkî niteliğini belirler. Çünkü bütün eylemler değil de, sadece hasen ve kabîh veya övgüye ve yergiye lâyık olarak tespit edilene ve son tahlilde failin iradesinden kaynaklanan zaid bir niteliğe sahip olanlar ahlâkî açıdan belirlenirler.³³

Tanımların bir başka dikkat çekici özelliği de, kötülük kavramının birinci sırada yer almasıdır. Bu izlenen usûl, gelişigüzel bir tavsif olmayıp, ancak kötülüğün tanımının müsbet bir konu, terk eden değil de, işleyen kimse (fâ'il) ve müsbet bir yükleme sahip olmasına dayanan, Mu'tezililerce yaygın olan bir ele alış tarzını yansıtır. 'Abdü'l-Cebbâr, X. ve XI. asırlarda İbn Sînâ, Miskeveyyh ve diğer filozoflarca benimsenen Yeni Eflatuncu sistemde olumsuzluğa/yokluğa bağlı olarak kötülüğün tanımlanmasına karşı çıkar. Çünkü tıpkı Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi, Mu'tezilî düşünürler de, kötülüğü dış âlemde nesnel bir olgu olarak algıladılar. Ancak İslâm kelâmcıları arasında ayrılık, dış dünyada vukua gelen kötülüklerin insana mı yoksa Allah'a mı izâfe edileceği meselesinden kaynaklanmaktadır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının aksine, Mu'tezilîler, beşerî düzlemde kullar tarafından işlenen kötülükleri asla Allah'a isnad etmezler. Dolayısıyla İslâm kelâmcılarına göre, nesneler âleminde hem olumlu hem de olumsuz, bir başka deyimle iyi ya da kötü değer nitelikleri yer almaktadır. Buradan hareketle, Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi, Mu'tezilîlerin de nesneler dünyasındaki kötülükler karşısında gerçekçi bir tutum sergiledikleri, yani onları nesnel gerçekliği olan birer olgu olarak gördükleri sonucuna varabiliriz.³⁴ O halde Mu'tezilî ahlâk nazariyesinde önemli bir yer tutan kötülüğün anahtar bir kavram olarak sayıldığı belirtmekte yarar vardır.

³³ Kâdî Abdülcabbâr, *Kitâbu'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî ve İbrahim Medkûr, el-Mü'essestü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1382/1962, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 6 vd., VI/II (el-İrâde), 65 vd.

³⁴ Mu'tezile kelâmcılarının adalet ilkelerinin bir gereği olarak dış âlemde doğal kötülük ve ahlâkî kötülük ayırımına gittiklerini belirtmekte yarar vardır. Onlar beşerî düzlemde ahlâkî kötülüklerin işlenmesinden ötürü sorumluluğu tümüyle insana isnad ederken, doğal kötülükleri Allah'a bağlamalarının temelinde Mecûsiler'in düalizm anlayışlarına bir tepkiyi dile getirme çabası yatmaktadır. Çünkü Mecûsiler'e göre, dünyada meydana gelen çeşitli hadiselerin kaynağı birbirine zıt hayır ve şer kuvvetlerin, bir başka deyişle meleklerin ve şeytanların faaliyetleri olarak telâkkî edilmiştir. Tânrı Ahura-Mazda ve emrindeki melekler bütün canlıları iyiliğe ve güzele sevkettiği halde, Angra-Mainyu ve emrindeki şeytanlar da kötülüğe ve yanlış yola yöneltmektedirler. Dünyada bu iki kuvvet, mutlak hâkimiyeti sağlamak için birbirleriyle mücadele halinde bulunurlar. Bunlar bazen aydınlık ve karanlık olarak yan yana getirilirler. Bu durumda aydınlığın efendisi tanrı

Kâdî 'Abdû'l-Cebbâr'ın tanımları tartışma konusu yaparken izlediği yöntemden, O'nun, sözlük anlamlarıyla ilgilendiği ve bunun söz konusu edilen yöneme pekâlâ uygun olan tanımını bulmak için yaşayan mutad dili kullanma yöntemi olduğu anlaşılmaktadır.³⁵ 'Abdû'l-Cebbâr, genel olarak zorunlu bir bilgiyle bilindiğini öne sürdüğü iyi ve kötü niteliklerinin tanımlarında övgü, yergi ve lâayık olma (istihkâk) kavramlarının önemli bir rol oynadığı hususunda şu ifadelere yer verir:

1. Kötü: Fâili zemme lâayık olur. Terk eden bir kimse ise zemme ya da medhe lâayık olmaz.

2. Hasen: Fâili zemme lâayık olmaz. Bir yandan iyi ve övgüye değer, öte yandan kötü ve yergiye değer arasındaki karşılıklı ilişki, Mu'tezile'ye güzel eylemleri üç gruba ayırma imkânı verir.³⁶

a) Mubah: Bu eylemi yapan da terk eden kimse de ne medhe ne de zemme lâayık olur. Meselâ, soluk alıp vermek ve bir yiyeceği yemek bu tür bir eylem kapsamında telâkkî edilir.³⁷

b) Tafaddul ya da nedb: Fâil medhe lâayık olduğu halde, terk eden kimse zemme lâayık olmaz.

c) Vâcib: Yapılmadığı takdire failinin yergiye lâayık olduğu, yapıldığı takdirde övgüye lâayık olmadığı bir fiildir. Terk eden kimse yergiye lâayık olur. Vâcib ise, dar anlamda ve geniş anlamda olmak üzere iki kısma ayrılır: Belirli bir eylemi terk etme birinci anlamda vâcibdir; meselâ, emâneti geri verme ve Allah'ı bilmeye ileten aklı inceleme (nazar) gibi. Eylem ve onun türünü terk etme ise ikinci anlamda vacib olarak ifade edilir; meselâ, failin kendisinin ödemeyip, emrettiği bir kişinin bocunu ödemesi halinde yergiye lâayık olmadığı vacib geniş anlamda/belirli olmayan vacib kapsamında değerlendirilir.³⁸

Gerçekten, iyiliğin zâid niteliğinin bilgisinin, bütün Mu'tezilîler tarafından sezgisel bir kesinlik konusu olduğu dile getirilir. Abdülcebbâr'ın

Ahura-Mazda iken, karanlığın efendisi şeytan Angra-Mainyu'dur. (John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, the University Press, Cambridge 1970, 271-272; Ekrem Sarıçioğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Kardelen Kitabevi, İsparta 1999, 108-109). Aynı zamanda birbirine zıt niteliklere sahip olan iki gücün varlığı ve birbirleriyle olan sonsuz rekabeti temeline dayanan gnostik bir düalizm anlayışı Sâbiî teolojisinin en çarpıcı karakteristik özelliğidir. Buna göre, bir yanda ışığı, aydınlığı, hayatı verimliliği, mükemmelliği ve iyiliği temsil eden ışık âlemi ve buna ait olan unsurlar, öte yanda ise karanlığı, kötülüğü, yokluğu, çirkinliği, eksikliği ve kuraklığı temsil eden karanlık âlemi ve buna bağlı olan unsurlar yer almaktadır. (Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler Sâbiîler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, 67-68). Oysa Mu'tezile'nin adalet ilkesinin bir gereği olarak dualizm anlayışından kaçınmak amacıyla doğal kötülükleri Tanrı'ya isnad ederken, sorumluluk anlayışlarını temellendirebilmek için ahlâkî kötülükleri Allah'ın kendisine bahşettiği seçim gücüne sahip bir varlık olarak insana atfettiklerine tanık olmaktadır.

³⁵ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", 101-102.

³⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 31-36.

³⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 31-32.

³⁸ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 43-47; a. mlf. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 42; a. mlf., *el-Muhîr bi't-Teklîf*, 23.

ortaya koyduğu üzere, kimileri, güzellik ve çirkinliğin, estetik olarak, yani kendisiyle bir resmin/tablonun bilindiği aynı yolla bilindiğini iddia ettiler.³⁹ Halbuki, söz konusu iki sınıf arasında bir kıyaslama yapılamaz. Çünkü bir resim/tablo, diğerlerinin değil de, bir kısmının hoşuna gitmeyen bir anlamda çirkindir ve tümüyle subjektif olan böyle bir hoşlanmama duygusu iyilik ve kötülük kriterleri olan bir övgü ya da objesi değildir. Cebrîler ve Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün ilâhî buyruk ve yasak tarafından belirlendiğini öne sürdüler. Bununla beraber, böylesi bir sav, buyurma ve yasaklama eylemin iyilik ve kötülüğünün aslî menşei olduğu takdirde, yasaklanan ve buyrulan herhangi bir eylem, ister Allah olsun, isterse bir başka varlık olsun, yasak veya buyruk koyanın statüsünü nazar-ı dikkate almadan, sırf bu yüzden, iyi ve kötü olacağı ileri sürülerek/gerekçesiyle reddedilir. Oysa böyle bir şey, iyiliği ve kötülüğü büsbütün keyfî bir hale sokacağı için muhal/imkânsızdır. Gerçekte eylemin Allah'ın buyruk ve yasağına uygun bir obje olması, sadece ve sadece o eylemin özünü (zâtî) iyilik ve kötülüğünden ileri gelir.⁴⁰ O halde Mu'tezile'ye göre, tıpkı diğer idrak nesneleri gibi böyle bir özünü iyilik veya kötülük de bizce zorunlu olarak bilinir. Her kim bu bilgiden kuşku duyarsa, zorunluluğu inkâr eder, dolayısıyla da onun inkârı dikkate değer görülmez.

Bu sezgisel ahlâkî bilginin önemli bir hususiyeti, onun otonom (müstakil) ve kendi kendini geçerli kılan/doğrulayan bir karaktere sahip olmasıdır. O, ne kazanılmış ne kendisini destekleyecek dedüktif (istidlâlî) bir kanıtı ne de dinî vahyin iznini gerektirir. Daha doğru bir deyişle, Allah'ın bilgeliği ve O'nun mesajını insanoğluna ulaştıran Hz. Peygamber'in doğru sözlülüğü gibi dinî hakikatin nedenleri aklen bilinmedikçe, Abdülcebâr tarafından Kur'ân ve hadislerle aynîleştirilen vahyin hakikati daima kuşkulu olarak kalır.

Kâdî 'Abdül-Cebbâr, tanımlar hakkında tartışmaya girerken, yanlış bir tanımın, tanımlama ile aynı saha üzerine uzanmayarak veya apaçık yanlış olan unsurları (ferdleri) içererek (tazammun), söz konusu tanımlamada başvuru usûlle nasıl uyuşmadığını göstermek suretiyle yaşayan normal/mutad dilin metinlerine başvurur.⁴¹ Meselâ, yarar (nef'), haz ya da sevinç veya her ikisine birden ileten her şey için kullanılan bir ifadedir. Böylece, yarar onlardan daha geniş bir anlama sahiptir, çünkü bir insan hazlara ve sevinçlere ilettiği takdirde, kendisine doğrudan doğruya zararı dokunan bir şeyden yararlanabilir. Ayrıca bir başka misal vermek gerekirse, şayet kötü, sadece yasaklanmış (mahzûr) anlamına gelseydi, herhangi bir yasak koyan kimse bir eylemi kötü yapar ve Allah tarafından emredilen ve bir insan tarafından yasaklanan bir eylem aynı anda hem vâcib hem de kötü olurdu, bir başka deyişle aynı eylem iki zıt nitelik taşırdı.⁴² Şayet bu itirazı önlemek için kötünün tanımı Allah tarafından yasaklanmış ile sınırlandırılrsa, aynı tipteki diğer itirazlar hâlâ varlığını sürdürür. Bu sebeple, şayet Allah

³⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, VI/1 (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr). 19 vd.

⁴⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, VI/1 (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr). 102-103.; a. mlf., *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Mustâfa es-Sekâ, Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâ'ih, Kahire 1385/1965, XIV (el-Aslah), 153 vd.

⁴¹ Kâdî 'Abdül-Cebbâr, *el-Muğnî*, VI/1 (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 7; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, 27, 39.

⁴² Kâdî 'Abdül-Cebbâr, *el-Muğnî*, VI/1 (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 102.

Kendisi için gerçekte kötü olacak olan zulmü işleyecek olsaydı, yine de, O'nun namına Kendisine o zulmü işlemenin yasaklandığını söylemeyiz.⁴³ Şayet Allah kula dinî inanç ve bilgiyi veya bir nimet verene şükürü ya da âdil olarak davranmayı yasaklayacak olsaydı, tanıma göre, bütün bu eylemler kötü olurdu. Halbuki böyle bir şey saçma/anlamsızdır.⁴⁴ Öyle görünüyor ki, Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, genellikle Orta Çağ İslâm dünyasında son derecede yüksek bir mertebede bulunan edebî Arap kültüründe dil hakkında eşine ender rastlanan bir bilgiçlik tavrı ya da örneği sergilemektedir. Öyle ki, sözgelimi, semantik (kelimelerin anlamlarıyla ilgili) gelişmenin farkında oluşu, belli çevrelerde 'yasaklanmış'ın nasıl kötüye denk olarak kullanılmaya başladığını açıkladığı bir metinde örneklerle gözler önüne serilir.⁴⁵ Görüldüğü kadarıyla, Mu'tezilî ahlâk sisteminde tanımlar illetlerden ayırdedilip ele alınmaktadır.⁴⁶

2. Eylem Sınıflarının Değerleri:

Eylem sınıflarının değerlerinden bir eylemin doğal cinsleri, öldürme, acı çektirme gibi vb. kastedilmektedir.

a) Mu'tezilî ahlâk felsefesinde ele alınan ikinci tipteki önermeler, tanımlardan ayrı olan genel hakikatler, yani hangi eylem sınıflarının tanımları sağladığı/tanımların şartlarını yerine getirdiği konusundaki ifadelerdir. Mu'tezilî kelâmcılar, bir tanım ile dille ilgili olmayan gerçeğin genel bir ifadesi, sözgelimi, "iyi"nin, "övgüye lâyık olan her şey" anlamına gelmesiyle "Adalet daima iyidir" önermesi arasındaki mantikî ayrılığın farkında bulunmaktadırlar. Her ne kadar bir Mu'tezilî kelâmcı olarak 'Abdü'l-Cebbâr, analitik ve sentetik önermelerle ilgili daha sonraki dönemlerde Batı felsefe geleneğinde görülen⁴⁷ tarzda ayırımlara gitmese de, ikinci önermede adaletin iynin özü değil, ama bir fiili iyi yapan nedenler (grounds)den sadece biri olduğu halde, birinci önermede konu ve yüklem aynı öze ait olduğunu bildiği söylenebilir.⁴⁸ Dolayısıyla Mu'tezilî ahlâk kelâmında, iyi ve kötü değer kavramlarını analitik a priori olarak vasıflandırmak mümkündür. Daha doğru bir deyişle, 'Abdü'l-Cebbâr, en yüksek değer terimleri iyi, kötü, vâcib'ten herhangi biriyle onların illetleri adalet, zulüm, yarar (nef'), nimete şükür vb.'nin arasındaki analitik ilişkiyi göstermeye çalışmaz. Ancak akıl sahibi herhangi bir kimse iyi ve kötü değerleri apaçık ya da açık-seçik olarak (bedâhet), yani a priori olarak bildiği halde, "Doğru sözlülük iyidir", "Adalet iyidir", "Yalan kötüdür", "Zulüm kötüdür" gibi böylesi önermeleri sentetik olarak telâkkî ettiğini söylememiz mümkündür. Aslında hemen belirtmek gerekirse, Mâturîdî kelâmcılar bu

⁴³ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, VI/I (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), 28.

⁴⁴ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, VI/I (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), 104.

⁴⁵ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, XII (en-Nazar ve'l-Ma'ârif), 95-96.

⁴⁶ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, 29.

⁴⁷ Kant'ın analitik ve sentetik yargılar ayırımı için bkz. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, 74-75; Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, 66-67.

⁴⁸ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", 102-103.

türden önermelerin aklî bedâhetle bilinebileceği noktasında Mu'tezile'den pek de farklı düşünmemektedirler.⁴⁹

Kötü, yergiye lâyık olma gibi eylemler hakkındaki değer yargılarına göre tanımlanırken, zulmün zarar verme, bir başkasının eşyasını çalma vb. gibi bizzât eylemin karakteristiklerine/özelliklerine uygun olarak tanımlandığı belirtilebilir. Ayrıca, kötü kavramı daha geniş bir anlam taşıdığı halde, zulüm o kötünün illetlerinden sadece birisidir.⁵⁰

'Abdü'l-Cebbâr, "Zulüm daima kötüdür" gibi genel ahlâkî hakikatleri herkesin doğrudan doğruya sezgisel akılla bilebileceğini defalarca beyan eder.⁵¹ İşte bunun, bütün ahlâkî hakikatlerin sadece vahiy kanalıyla bilinebileceği yolundaki iddialarında ilâhî öznelciliğe bir Mu'tezilî olarak karşı çıkışında onun için can alıcı bir nokta olduğunu ifade edebiliriz. 'Abdü'l-Cebbâr, akıl sahibi bir kimsenin zulüm ve nankörlüğün kötülüğü ile adalet ve minnetin vucûbu gibi doğrudan doğruya bildiği şeyleri, vahiy kanalıyla öğrenmeye ihtiyaç duymadığını söyleyerek, bazan olumlu ve olumsuz bir açıklamayı birleştirir.⁵²

"... Nesnenin bir niteliğe (kötülüğe) sahip olmasına neden olan şey değişiklik gösterebilir..., yalan söyleme, yalan söyleme kötü olduğundan dolayı kötüdür; zulüm, zulüm kötü olduğu için kötüdür; nimete nankörlük etmek, nimete nankörlük etmek kötü olduğu için kötüdür; güç yetirilemeyen ödevlerle yükümlü tutmak kötü olduğu için kötüdür; kötüyü irade, bilgisizlik, kötüyü emretme, abes, bu niteliklerle taşıdığı için kötüdür..."⁵³

'Abdü'l-Cebbâr'ın ahlâk nazariyesine göre, bu tipteki hükümler sırf biçimleriyle gerçekte daima doğru olan mutlak genel önermelerdir. Aslına bakıldığında, Mu'tezilî genel kanaata göre, bu türden mutlak sûrette genel geçer önermelerin bazı yer, zaman, şartlara bağlı ve ilintili olarak ihlâl edilmeleri onların iyiliği ya da kötülüğünün özüne hiç bir zaman zarar vermez. Bu sınıfla ilgili olarak zulmu örnek olarak vermek gerekirse, şartlar, fâilin zihnî durumu (tutumu), onun içinde yaşamını sürdürdüğü toplumun ahlâkî kuralları, hattâ (farazî olarak) vahyin emirleri ne olursa olsun, zulüm hep kötüdür. Yalan söyleme, faydasız/abes eylemler, nimete şükretmeme, bilgisizlik, kötüyü isteme, kötüyü emretme, güç yetirilemeyen şeyleri teklîf etme gibi başka birkaç mutlak kötülük nedenlerinden daha söz edebiliriz. Bunlara mukabil, mutlak iyilik nedenleri arasında genel olarak adl, yarar (nef'), fayda (salâh), doğru sözlülük, iyiyi istemeyi saymamız mümkündür.

Böylesi hakikatler, her akıl sahibi kimsenin doğrudan doğruya bilebileceği aklî aksiyomlar (postulatlar) statüsüne dahildir. Aslında anlatılan bu hususların, Mu'tezilî ahlâk felsefesine bir ölçüde sezgicilik hüviyeti kazandıran şeyler olduğu söylenebilir.⁵⁴

⁴⁹ Bu türden hükümlerin özünde iyi ve kötü olduğu, hiç bir sûrette değişikliğe uğrayamayacağı her iyi olan şeyin aklen iyi ve her kötü olan şeyin aklen kötü olduğu konusunda bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100, 178, 200-201.

⁵⁰ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ebû'l-Alâ 'Affî, Matba'âtü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1382 / 1962, XIII (el-Lûtf), 309-310.

⁵¹ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 57-58; XIII (el-Lûtf), 301-302, 308.

⁵² Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, XIV (el-Aslah), 152.

⁵³ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 61.

⁵⁴ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", 103.

Ancak şunu hemen belirtelim ki, Orta Çağ İslâm dünyasında düşünce geleneğine baktığımızda, Ebû'l-Hüze'yl el-Allâf (226 / 841 veya 235 / 850), İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (231 / 854), Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Abdillâh el-İskâfî (240 / 854), Ebû'l-Kâsım 'Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî (319 / 931) gibi bir grup Mu'tezile kelâmcısının, fiillerin iyiliği ve kötülüğünün, onların zâtlarını gerektiren sıfatlardan ötürü değil, o fiillerin sıfatlarından dolayı olduğunu öne sürerler. Onlar hem iyilik hem de kötülükte bunu mutlak surette gerektiren hakikî sıfatları ispat etmeye çalışırlar. Bir başka deyimle, onların, fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zâtî bir sıfat olduğunu savundukları görülmektedir.⁵⁵

'Abdü'l-Cebbâr da, ahlâkî mutlakçılık (ethical absolutism) anlayışını el-Ka'bî'nin benimsediğini kaydeder. Bu görüşe göre, öldürme (katl) vb. bazı eylem türleri özlerinde/zâtlarında kötüdürler ve dolayısıyla da bu gruba giren bütün eylemler, şartlar ve durumlar ne olursa olsun, kötüdürler.⁵⁶ Bu anlayışa göre, bir eylemin kötü oluşu, eylemin kendisi, yani, onun "zâtî sıfat"ı (es-sıfatü'z-zâtiyye) olan bir öldürme sıfatı olmasından ileri gelir. Katl eyleminde olduğu gibi, haksız (suçsuz) yere adam öldürme ile ölüm cezasında (kısasta) olduğu gibi, meşru bir nedenle (meselâ hak etme gerekçesiyle) adam öldürme arasında özü (zâtî) itibarıyla hiç bir ayrılık yoktur. Çünkü birer öldürme eylemi olarak her iki fiil de özü itibarıyla sert bir takım araçlarla hayatı sona erdirmeyi ifade eder.⁵⁷

b) Yukarıda tavsif ettiğimiz önermeler, bir eylemin zulüm, abes, yalan, nankörlük olduğunu bildiğimizde, o eylemin kötü olduğunu ve bir eylemin adl, nimete şükretme, nef' ve salâh olduğunda iyi olduğunu bildiğimiz için, değer mahsulü nihâî ve mutlak hükümlerdir. Ancak bu illetlerden bazıları, bilhassa zulüm, her biri sadece ilk bakıştaki (sûret itibarıyla) bir değere sahip olan, husûsî/belirli hallerde bir başka yön tarafından daha ağır basılabilen muhtelif yönlerden (vucûh) mürekkep ve karmaşık bir vaziyette bulunur. Meselâ, bu eylem (zulüm) bir yandan, tek bir eylem vechi olduğu takdirde, kötü olacak olan acı vermedir, öte yandan aynı zamanda hakedilmiş bir cezadır, dolayısıyla da insanların hakedilen şeyi elde etmeleri gerektiği (ilkesi) iyidir. İşte burada hakedilen şey yönü daha ağır basmaktadır, bu yüzden de bütün eylem zulüm olmamaktadır.

Her ne zaman vukua gelirlerse gelsinler, iyi ya da kötü olan birkaç eylem çeşidinden farklı olarak, çoğu durumlarda bir bütün olarak eylemin değerini belirleyebilmeden önce, o eylemin değişik yönlerini (vech) düşünmek zorunda kalırız. Hüküm verme sürecinde atılacak ilk adım, yalın (mücerred) olarak alındığı takdirde, her bir yönün değerini bilmektir. Meselâ, acı özünde, yani, gelecekte elde edilecek yararlar için zorunlu bir davranış olmadığı ve zulme karşılık âdil bir ceza olmayıp, sadece yararsız bir acı çekme olduğu takdirde, kötüdür. Bir başka deyimle, sezgici ahlâk anlayışına göre, "acı ilk bakışta kötüdür", denilebilir.⁵⁸

⁵⁵ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr. *el-Muğnî*, VI/1 (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 31: a. mlf.. *el-Muhîr bi't-Teklîf*, 236-239; Mîhrî Hasan Ebû Sa'de, *el-İtticâhü'l-'Akli fî Müşkileti'l-Ma'rîfe 'inde'l-Mu'tezile*, 295-296.

⁵⁶ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, 64.

⁵⁷ George F. Hourani, "Juwayni's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", 131.

⁵⁸ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", 103-104.

'Abdû'l-Cebbâr'ın bu bağlamda anlatmak istediği şey, kendilerinde değere uygun birkaç unsurun birden varlığı ve gücüne bağlı olarak, belli eylemlerin bazan iyi, bazan da kötü olmalarıdır. Meselâ, acı, haddizâtında, yani başka herhangi bir ilgili yön olmaksızın sadece yararsız acı çekme olduğu zaman, kötüdür. Hakedilmeksizin acı verilirse, bu, evleviyetle kötüdür; öte yandan acı hakedildiği, bir takım menfaatlar sağladığı veya diğer müsbet şartları sağladığı zaman, iyidir.⁵⁹ Bir başka örnek vermek gerekirse, zulüm, ne kendisinden fazla bir menfaat sağlayan ne de kendisinden daha büyük bir zararı defetmeyi amaçlayan, hakedilmeyen ve söz konusu bu iyi yapan yönlerden herhangi birine sahip olmayan herhangi bir zarar olarak tavsif edilmektedir.⁶⁰ Böyle bir şey, zararın ilk bakışta zulüm dolayısıyla kötü olduğunu ve gerçek bir zararın ilk bakıştaki dengeleyen yönlerin varlığı ile haklı kılınabileceğini söylemenin bir yoludur.

Bu yönlerden herhangi birinin ilk bakıştaki değerini, meselâ bir adl eyleminin adl olarak iyi olduğunu bilmenin, akıl ve vahiy olmak üzere iki yolu vardır. 'Abdû'l-Cebbâr'a göre, entellektüel âlimler için bilim ve sanatlara yönelik araştırmalarında meşakkat çekmenin iyi olduğunu vasıtasız olarak/doğrudan doğruya biliriz.⁶¹ Bu olgu, acının bazan iyi olduğunu teyit etmek için zikredilir ve böylece o acı, ilk bakıştaki değerler alanında yer alır. Bu çeşit ahlâkî bilginin vasıtasız olarak elde edilmesi sezgici bir nazariyeden beklenen bir tutumdur. Çünkü bu nazariyede, ikincil derecedeki genel hakikatlerin kendilerinden çıkartılabildiği, faydacılığınkiler gibi, asla birleştirici nitelikte olmayan ilkeler yoktur.⁶²

Abdû'l-Cebbâr için, böylesi ilk bakıştaki ahlâkî hakikatleri bilmenin mutad yolunun doğrudan sezgicilik vasıtasıyla olduğu görünmektedir. Çünkü kazanılmış bilgi, genel ahlâkî hakikatlerin bilgisiyle hemen hemen aynı türdendir.⁶³

İkinci tipteki önermelerin ikinci alt başlığına giren belirli/husûsî bir grup fiil, sadece vahiy kanalıyla elde edilir. Bunlar, namaz, hacc ve oruç gibi taabbüdî/ibadet eylemlerini içerirler.⁶⁴ Beşerî akıl yardımı görmemiş ya da yardım almamış olsaydı, onları yararsız ve meşakkat verici bulmuş olurdu. Onları insana yararlı, yani ilk bakışta iyi olarak, diğer şeyleri ise eşit olarak, bilebilmemiz sadece vahiy yoluyla olmaktadır. Onların bu türden iyilik sınıfına sokulmasına, bizzat Kur'ân'ın da bildirdiği ve beyân ettiği gibi, ağır basan meşakkat durumlarında bu normal ve sürekli dinî farîzaların terkedilebileceğini ifade eden zarûret prensibiyle delalet edilmektedir.⁶⁵ Diğer belirli eylem sınıfları gibi, ibâdet eylemleri de, ne kadar istisnâî şartlarca geçersiz kılınırlarsa kılınırlar, ilk bakışta vâcib olma eğilimlerini sürdürürler.⁶⁶

⁵⁹ Kâdî 'Abdû'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, XIII (el-Lutf), 229, 284-286.

⁶⁰ Kâdî 'Abdû'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, XIII (el-Lutf), 298, 306, 312-315, 318, 321-323.

⁶¹ Kâdî 'Abdû'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, XIII (el-Lutf), 281.

⁶² George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, 33.

⁶³ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", 103-104.

⁶⁴ Kâdî 'Abdû'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, XVII (eş-Şer'ıyyât), 95: a. mlf., VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 64-65; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 566.

⁶⁵ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", 104.

⁶⁶ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 33.

Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve nübüvvetin akılla ispat edilebileceğini iddia eden Mu'tezile kelâmcıları, aklın bilemeyeceği din, ba's ve mucâzât gibi konuların vahiy kanalıyla öğrenilebileceğini savunur. Mu'tezile usûlcülerinden biri olup, 'Abdü'l-Cebbâr'ın muasırı olan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de, bilgiye konu olan şeylerin (malûmât), ya sadece akılla, ya sadece dinle ya da hem akıl hem de dinle öğrenilebileceğini belirtir. Dinin bildirmesine bağlı bulunan Allah'ın varlığı, sıfatları, kötülük işlemeyeceği gibi konular akılla bilinen meseleler kapsamına girer. Hem din hem de akılla bilinenler, Allah'ın birliği gibi nübüvvetin doğruluğuna bağlı olmayan konulardır. Sadece din kanalıyla bilinen hususlar ise, biraz daha spesifik olarak algılanabilecek ve değerlendirilebilecek şer'î maslahatlar ile mefsedetler ve taabbüdî emirlerden oluşur. Namazın vücûbu, beş vakit oluşu, Ramazan ayında oruç tutma, içkinin haram oluşu, vb. meseleler bu kategoride değerlendirilirler.⁶⁷ Aslına bakıldığında, böylesi bir yaklaşım tarzı, daha sonraki kelâmcılarınca benimsenmiş bir tutumu yansıtır. Özellikle Mâtürîdîler'in akıl ve vahyin kaynaklığı konusunda farklı bir tutum sergilemedikleri söylenebilir. Bu anlamda Mu'tezile öncülük edip yolu açmış bulunmaktadır. Mu'tezile'nin akli kullandığı asıl alan tabiat ve insanla ilgili cevher, araz, cisim, nefis, irâde, ihtiyâr, fiil ve istitâ'at gibi meselelerden ibarettir. Akılcılığın öne çıktığı bir diğer alan da, ahlâkî boyutu bulunan eşyâ ve fiillerdeki iyi ve kötü, hayır ve şer nitelikleridir.⁶⁸ Mu'tezilî anlayışa göre, insan bunları bilme yeti, istidâd, kabiliyet ve kapasitesiyle dünyaya gelmiş bir varlıktır. Çünkü Allah, daha doğuştan itibaren insan zihnine iyi ile kötüye ilişkin genel ilkelerin bilgisini yerleştirip, onun zihnini buna uygun bir tarzda techiz etmiştir.

Aklın insanlar için Allah'a şükretmenin zorunlu olduğu sonucuna ileteceği doğrudur, ama bu şükrü gerçekleştirebilme vasıtası olan ibadet şeklini (ritual) bilmeye iletemez. Ebû Hâşim'e göre, namaz ve hac gibi ibadet şekli akıl yoluyla değil, sadece vahiy kanalıyla bilinebilir. İbâdet şeklini açıklayan Peygamber'dir ve Peygamber neyi söylerse, onun doğru olması gerekir.⁶⁹ Ebû Hâşim'e göre, peygamberlere ihtiyaç duyulur, çünkü onlar daha genel bir manâda aklen bilinebilen hususların ayrıntılarını açıklamaya gelirler.⁷⁰

'Abdü'l-Cebbâr, akıl dinî ödevin ana hatlarını sezmek için kullanılırken, ayrıntıları ve detayları kavrayamayacağını öne sürer.⁷¹ Gelecekte Kıyamet/Hüküm Günü'nün vuku bulacağını aklın sezebileceği doğru olmasına rağmen, o vakit insanlara verilecek ödül ve cezaların tam tabiatını belirlemeye kabiliyetli değildir. 'Abdü'l-Cebbâr, bu ayrıntıların sadece vahiy yoluyla bilinebileceği görüşündedir.⁷² Aynı zamanda el-Cübbâ'î'nin fikri de bu doğrultudadır.

⁶⁷ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. eş-Şeyh Halîl'u'l-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrût 1403/1983, II/227-228.

⁶⁸ M. Sait Özervarlı, "Mu'tezile Akılcılığı", *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansları 2*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, 105-106

⁶⁹ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 563; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Atlanta, Georgia 1997, 187.

⁷⁰ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, 22.

⁷¹ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, 12, 31.

⁷² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Keylânî, Beyrût 1406/1986, I/45.

Önde gelen Mu'tezilî kelâmcılardan takdîm edilen açıklamalar, her şeyin akılla bilinmeyeceği görüşünü teyit etmektedir.⁷³ Akıl genel ifadelerle bilinebilen şeylerin ayrıntılarını aydınlık hale getirmek için vahyin yardımına ihtiyaç duyar. Aynı zamanda, akıl kanalıyla bilinebilen bu şeyleri tasdik etmek, bir başka deyimle, aklî vâcibi şer'î vâcib ve aklî haramı şer'î haram olarak tesbit etmek için de vahye ihtiyaç duyulur. Ebû Hâşim'e göre, peygamberler akıl yoluyla bilinebilen şeyi tasdik ederler. Daha doğru bir deyimle nebevî din aklî dini doğrular, tamamlar ve kemâle ermesini (olgunlaşmasını) sağlar.⁷⁴

'Abdû'l-Cebbâr, vahye dayalı din ile tabîî aklın oluşturduğu ahlâkî yargılar arasındaki olası uyumsuzluk sorununu göz önünde bulundurur. O, bazen şer'î atın getirdiği farzların, tek başına aklın bize bildirdiği ödevlerden ayrıldığını kabul eder. Meselâ, namaz ibâdeti şer'an iyidir, ama zahirde yarsız olarak kötüdür.⁷⁵ Dolayısıyla 'Abdû'l-Cebbâr, Allah'ın, kendisiyle sadece onların gerçek iyiliklerini vahyettiği emirle dinî teklifleri iyi yapmadığını açıklığa kavuşturmakta son derecede dikkatli davranır.

Böylece vahiy, beşerî akılla çatışmadan onun eksikliklerini tamamlar. Vahiy, tabiatında kötü olacak şeyi iyi ya da iyi olacak şeyi de kötü yapmaz. Dolayısıyla Mu'tezilîler'in akıl ile vahyin uyduğu ilkesine büyük bir bel bağladıkları anlaşılmakta ve her iki kaynağın da iyi ve kötü değerlerini elde etmede iki önemli vasıta olduğunun altını çizmektedirler.⁷⁶

Mu'tezile'ye göre, ahlâk kurallarının tespiti konusunda vahyin rolü ya aklen bilineni doğrulamak, teyit etmek ve güçlendirmek yahut akla tamamlayıcı bilgiler vermek suretiyle onu olgunlaştırmaktır.⁷⁷

Ayrıca Mu'tezile'ye göre, ahlâk alanında ahlâkî vazîfeler ve kuralların sosyal hayata geçirilmesinde vahyin, teşvik edici ve yaptırım gücü olan bir fonksiyon icra ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Allah, ahlâkî vazîfelerini yerine getirenlere ödül va'd ederken bu vazîfelerin gereğini yapmaktan kaçınanları da ceza ile tehdit etmektedir. Aslında Mu'tezilîler, Allah'ın va'd ve va'idinden asla dönmeyeceği eksenine oturtulan va'd ve va'id ilkelerinden yola çıkarak, vahyin ödül ve ceza motifleriyle teşvik edici bir rol oynadığını vurgulamaya çalışmaktadırlar.⁷⁸

İslâm rasyonalistleri olarak, Mu'tezilîler, aklın, Allah'ın varlığı ve toplum içinde insanoğlunun üzerine düşen ahlâkî vazîfeleri ve sorumluluğu ispat edebileceğini savunmaktadırlar. Aynı zamanda onlar, ilâhî irâdesini

⁷³ Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *Şerhu'l-Müsâyere*, 153.

⁷⁴ Albert Nasrî Nâder, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Matb'atü'r-Râbîta, Bağdâd 1951, II/42; Hasan Hanefî, *mine'l-'Akide ile 's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988, IV (en-Nübüvve-el-Me'âd), 45.

⁷⁵ Kâdî 'Abdû'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 64; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, 33.

⁷⁶ Kâdî 'Abdû'l-Cebbâr, *el-Muğnî*, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), 53.

⁷⁷ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, 99-101.

⁷⁸ Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden üçüncüsü olan Va'd ve va'id hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kâdî 'Abdû'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 123, 611-514; George F. Hourani, "Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology", *Ethics in Islam* içinde, nşr. Richard G. Hovannisian, Undena Publications, Malibu, California 1985, 75.

vahyetme fiilinde, Allah'ın, Kendisini kabul eden ve Kendi vahyi ve peygamberlerinden kanunları ve dinî ayinleri, Kıyamet/Hüküm Gününde Kendisini hoşnut edecek fiillere ittiba etmeyi/sarılmayı öğrenenlere büyük bir menfaat ve yarar sağlayacağı akîdesine bel bağlamaktadırlar. Aslında Mu'tezilîler Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğu, asla kötülük işlemeyeceği ve üzerine düşen ödevi/vâcibi ihlâl etmeyeceği, din ve teklifle alakalı hususlarda kullarını onlardan daha iyi gözeten olduğu ilkesinden hareketle, vahyin, Allah'ın var olduğunu bilebilen beşerî aklî yetinin üstünde ve ötesinde ilâhî olarak sağlanmış bir yarar ve salah olduğu akîdesini ispat ederler.⁷⁹

3. Belirli (Husûsî) Eylemlerin Değerleri

Son olarak üçüncü tipteki ahlâkî önermeler, belli (husûsî) önermelerdir, yani bir kimse tarafından belirli şartlar altında belirli bir zaman ve mekânda yapılan hususiyeti olan, yani özel yanı bulunan eylemin doğru, yanlış ya da vâcib, vb. olması savına dayanır. Bu tipteki önermeler pratik hayatta çok büyük önem taşır, çünkü pratik hayatta verdiğimiz kararların hepsi, belirli anlamda özel ya da husûsî kararlardır.

Kendi bağlamlarında belli eylemlere ilişkin sebepler deyince, haketmeme, bir yarar olmaksızın acı çektirme gibi vb. anlaşılır. Belli bir eylemin değerini göstermek için, ona bağlanabilecek sebepleri belirlememiz, sonra onları hep birlikte tartmamız gerekir.

Yargı usûlleri, husûsî önermenin altına girdiği alt sınıfın mahiyetine göre, ikinci tipteki önermelerin alt sınıflarından mantıkî olarak çıkar. Böylece onlar oldukça kolay bir biçimde açıklanma imkânına kavuşurlar.

(a) Şayet söz konusu husûsî eylem, mutlak kaideler içerisine giren eylemlerden biri ise, bunun için sadece tek bir kıyasa gerek duyarız. Meselâ:

Yalan söyleme daima kötüdür.

Bu eylem yalan söylemedir.

O halde bu eylem kötüdür.

(b) Şayet eylem hiçbir mutlak kural altına girmeyen bir eylem olursa, onun ilk bakışta/etapta değişik yönlerini birlikte tartmak ve ağır basan faktöre göre karar vermek zorunda kalırız. Meselâ, bir eylem, bir kimseye doğrudan doğruya çok fazla acı verir ve acı da hak edilmemiş olur, ancak başka pek çok kimseye ise son derecede büyük yarar sağlar. Öyle görünüyor ki, ancak acı ve istihkâk olarak birbirinden tamamen farklı böylesi faktörleri ölçme problemi, sadece sezgiciler için değil, Mu'tezilîler için de güç bir meseledir.⁸⁰

Şayet eylem, vahiy kanalıyla emredilen özel (spesifik) türden bir eylem olursa, bu gerçeği öğrenmek için dine başvurmak suretiyle işe başlarız. Yine bu muhtemelen, bize sadece ilk bakışta (sûret itibâriyle) bir değeri verir. Zira aşırı derecede meşakkat veya zarar durumlarında hatta Kur'ân kaynaklı mükellefiyetlerin ya da farîzaların bile kendisiyle askıya alınabileceği zarûret akîdesine/öğretisine göre,⁸¹ eylemin ilk bakışta öteki

⁷⁹ Kâdî 'Abdû'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 132-133; Richard C. Martin. Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, 12, 92-93.

⁸⁰ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", 105-106

⁸¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, 33.

yönlerini de daima göz önünde tutmak zorundayız. Böylece bu tür durumlarda, vahyin buyruğu dahil, ilk bakışta bütün faktörleri tartmak suretiyle tekrar özel/husûsî bir karar verilir. Sonuçta bu tabii/mutad şartlarda yürürlükte olacak bir durumdur. Meselâ, Kur'ân'dan buna bir örnek vermek gerekirse, Bakara Sûresi (II) 173. âyetinde ölü eti (leşi), kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvan mutlak surette haram kılınmıştır. Ancak bir kimse elinde olmayan sebeplerle haram olan bir şeyi yemek zorunda kalırsa, açlıktan ölmek ve hayatta kalmak için, başkasının hakkına saldırmamak ve haddi aşmamak şartıyla zarûret miktarınca yiyebilir. Böyle davranmakta dinen bir sakınca ya da beis yoktur, bir başka deyimle bu kimse günah işlemiş sayılmaz. Zaten 'zarûretler mahzurları mubah kılar/ortadan kaldırır' ilkesi de önemli bir kaide olarak fıkıh usûlünde ifadesini bulmuştur.⁸² Dolayısıyla bu noktada koşullara bağlı ve ilintili olarak görecelik anlayışı doğrultusunda mutlaklık ilkesinin ihlâl edildiğini, ancak bu durumun mutlaklık ilkesini tümüyle ortadan kaldırmadığını ifade edebiliriz.

Sonuç

Anlaşıldığı kadarıyla, Eş'rîler'in aksine, Mu'tezilîler'e göre, iyi ve kötü değerleri, değişmesi mümkün olmayan nitelikler taşırlar. Onlara göre iyi ya da kötü değerlerin mutlak ve nesnel olarak varlık nedeni, kadîm bir varlık sadece Allah'tır. Mu'tezilî kelâmcılar, değerlerin varlık nedeninin, daha başından itibaren tek başına Allah tarafından hem nesneler âlemine hem de insan zihnine yerleştirilmiş ve konulmuş olmaları kaydıyla, zâtlarından ve tabiatlarından kaynaklandığını ispatlamaya çalışmışlardır. Öyleyse Mu'tezile'nin ortaya attığı ve zorunluluğunu tamamıyla Allah'tan alan bu türden bir nesnelcilik anlayışını tabir yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" diye tavsif etmek mümkündür. Bu bağlamda dış âlemin değerler alanı da dahil nesnel hakikatine sınıksız tutundukları için, Allah'ın âdil ve hikmet sahibi bir varlık olduğunu, dünyevî ve dinî alanda kulları için en iyi olanı (aslah) yapmak zorunda olduğunu, bütün eylemlerinin iyi olduğunu, asla kötülük işlemeyeceğini ve Kendi Zâtına zorunlu olan vâcibi asla çiğnemeyeceğini, dolayısıyla bizi yanıltmayacağı ve aldatmayacağını öne sürerek nesnelci görüşlerini temellendirmeye ve nesnel hakikatleri bu arada özellikle de değerleri güvence altına almaya çabalarlar.

Sonuç itibarıyla, Mu'tezile mezhebinin bilgi-değer arasında bir münasebet kurarak din gönderilsin ya da gönderilmesin değerler alanında akıl sahibi bir kimsenin (kemâlî'l-akl) birtakım ahlâkî değerleri nesnel olarak bilme imkânı bulunduğunu savunmaktadır. Çünkü onlara göre adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü gibi birtakım değerlerin bir kısmı zorunlu bir bilgiyle genel olarak (mücmel) bilindiği halde, faydalı yalanın kötülüğü ve zararlı doğrunun iyiliği gibi diğer bir kısmı da kazanılmış bilgiyle ayrıntılı olarak (mufassal) elde edilirler. Zorunlu bilgi vahye dayanmaz, çünkü Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekten önce gelmektedir. Bu yüzden zorunlu olarak bilinen ahlâkî hakikatlerin doğruluğu, inansın ya da inanmasın akıl sahibi herkes tarafından müştereken tasdik edilirler. Mu'tezile'nin bu bağlamda özellikle Hint Brahmanlarını örnek olarak

⁸² Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukûku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 1986, 322-324.

verdiği dikkatimizi çekmektedir. Mu'tezilîler ahlâkî değerleri bilmenin mutlaklık, nesnellik ve görecelik olmak üzere üç yolu bulunduğunu savunmaktadır. İyi ve kötü birtakım değer terimleri (deyim yerindeyse analitik a priori olarak) ile nihâi ve mutlak sûrette "Adalet daima iyidir", "Zulüm daima kötüdür" gibi ahlâkî hükümlerin ya da önermelerin (sentetik a priori olarak) zorunlu bir bilgiyle bilindiği halde, husûsî eylemlerin değerlerinin ancak kazanılmış bir bilgi yoluyla elde edileceğini belirtmektedir. Ayrıca Mu'tezilîler Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşma ile dinî bilgileri de kazanılmış bilgi kapsamında değerlendirerek vahyin; âhiret ahvâli, uhrevî ödül ve cezaların şekli ve müddeti gibi nakle dayalı inanç esasları ve namaz, oruç, hacc vb. ibadetlerle ilgili hukûkî hükümler getirdiğini kabul etmekte ve böylece aklın uzanabileceği alana bir sınır getirmektedir. İşte bu nedenledir ki, İslâm akılcıları olarak Mu'tezile'nin savunduğu akli mutlak olarak değil de, kısmî akılcılık olarak değerlendirmekte yarar bulunduğu kanaatindeyiz. Çünkü onlar vahyin akli sadece tamamlayıp olgunlaştırdığı ilkesine sınıksız tutunmaktadırlar.

Mu'tezile'ye göre, iyi ya da kötü değerleri bilmede hem akıl hem de vahiy iki asıl kaynaktır. Daha doğru bir deyişle, bu ahlâk anlayışında, değerler alanının bilinmesinde ve açığa çıkarılmasında akıl ve vahiy ikilisi, önemli birer vasıta olarak telâkkî edilmektedir. Aklen bilinebilen bazı hakikatleri vahiy sadece doğrulamakta ve teyit etmektedir, aklen bilinmeyen hususları ise açığa çıkarmaktadır. Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Mu'tezile'ye göre, Allah, daha doğuşundan itibaren insan zihnine iyi ve kötüye ilişkin genel ilkelerin bilgisini yerleştirip ekmiş ve onun zihnini buna uygun bir tarzda techiz etmiştir. Dolayısıyla din gönderilsin ya da gönderilmesin, insan Allah'ın kendisine bahşettiği yeti ve kabiliyetlerini yerli yerinde ve verimli kullanmak suretiyle yetkin akılla (kemâlî'l-akl) dinî ve ahlâkî birtakım iyilik ve kötülükleri bilebilir ve bir ahlâkî değerler sistemi oluşturarak ahlâkî ve erdemli bir hayat tarzı sürdürmeye muvaffak olabilir.

BİBLİYOGRAFYA

'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, *Kitâbu'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî ve İbrahim Medkûr, VI/I (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr) ve VI/II (el-İrâde), el-Mü'essesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1382/1962.

'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, *Kitâbu'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr ve 'Abdü'l-Halîm en-Neccâr, XI (et-Teklîf), el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, Kâhire 1965.

'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, XII (en-Nazar ve'l-Ma'ârif), thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Mü'essetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, Kahire 1962.

'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, XIII (el-Lutf), thk. Ebû'l-Alâ 'Afîfî, Matba'tü Dâri'i-Kütübî'l-Mısıriyye, 1382/1962.

'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, XIV (el-Aslah), thk. Mustafa es-Sekâ, Matba'atü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâ'ih, Kahire 1385/1965.

'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, XVII (eş-Şer'ıyyât), thk. Tâhâ Hüseyin - Emîn el-Hûlî, Matba'atü Dâri'l-Kütüb, Kâhire, 1382/1963.

'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid 'Azmî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire 1965.

'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdü'l-Kerîm 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988.

AKARSU, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.

AMMÂRA, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsâniyye*, el-Mü'esasetü'l-'Arabıyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Kahire 1988.

ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.

el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr 'Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, Matba'atü'd-Devle, İstanbul 1346/1928.

el-BASRÎ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II, thk. eş-Şeyh Halîlu'l-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1403/1983.

el-BEYÂDÎ, Kemâlüddîn Ahmed, (ö. 1098 / 1687), *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâtü'l-İmâm*, thk. Y. Abdürrezzâk, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Kâhire 1368/1949.

BİRAND, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara 1987.

BOCHENSKI, Joseph M., *Felsefece Düşünmenin Yolları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ark Yayınevi, Ankara 1994.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.

BOWKER, John, *Problems of Suffering in Religions of the World*, the University Press, Cambridge 1970.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999.

CENGİZ, Erdal, "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu", Doğu Batı, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, 124.

EBÛ SA'DE, Mihrî Hasan, *el-İtticâhü'l-'Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rife 'inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1413/1993.

EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *İslâm Hukûku Metodolojisi (Fıkh Usûli)*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 1986.

FAHRY, Majid, *Ethical Theories in Islam*, E.J. Brill, Leiden 1991.

FRANK, R.M., "Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mu'tazila", *Studia Islamica*, XXXIII, G.-P. Maisonneuve-Larose, Paris 1971.

el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mihakkü'n-Nazar*, nşr. Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Beyrut 1966.

el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ' el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, Kahire 1385/1966.

GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Son Gnostikler Sâbiiler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.

HANEFÎ, Hasan, *Mine'l-'Akîde ila's-Sevra*, III (el-'Adl); IV (en-Nübüvve-el-Me'âd), Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988.

HEIMSOETH, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, 74-75.

HOURLANI, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971.

HOURLANI, George F., "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

HOURLANI, George F., "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", *Reason and Tradition in Islamic Ethics içinde*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

HOURLANI, George F., "Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology", *Ethics in İslam içinde*, nşr. Richard G. Hovannisian, Undena Publications, Malibu, California 1985.

IZUTSU, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâleddîn, *Şerhu'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1400 / 1979.

KAZANÇ, Fethi Kerim, *Gazzâlî Önceşi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, (Basılmamış Doktora Tezi), O.M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999.

KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.

KLEIN, Peter, "Kategorilerin Gelişimi Üzerine", *Felsefe ve Psikopatoloji*, çev. Özgür Karaçam, der. M. Spitzer & B. A. Maher, Gendaş A. Ş., İstanbul 1998.

MARTIN, Richard C., WOODWARD, Mark R., ATMAJA, Dwi S., *Defenders of Reason in Islam*, Atlanta, Georgia 1997.

el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.

NÂDER, Albert Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, Matb'atü'r-Râbita, Bağdâd 1951.

en-NESEFÎ, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Mekhuî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I, thk. Claude Salamé, Dimaşk 1993.

en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Reşîd, *Dîvânü'l-Usûl*, thk. 'Abdü'l-Hâdî Ebû Rîde, Mısır 1969.

ÖZCAN, Hanîfî, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M. Ü. İ. F. Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

ÖZERVARLI, M. Sait, "Mu'tezile Akılcılığı", Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansları 2, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 25-27 Nisan 1997.

el-PEZDEVÎ, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed 'Abdü'l-Kerîm, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980.

PLATON, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul 1958.

er-RÂZÎ, Fahrü'd-Dîn, *el-Erba'in fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Kardelen Kitabevi, Isparta 1999.

SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1992.

SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, *Fî 'İlmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li 'Ârâ'i'l-Firaki'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn*, I (Mu'tezile), Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1405/1985.

eş-ŞÂFÎ'Î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Kültür Yayınları, İstanbul 1388/1969.

eş-ŞEHRÎSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdi'l-Kerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, nşr. Muhammed Keylânî, Beyrut 1406/1986.

eş-ŞEHRÎSTÂNÎ, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfréd Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (tr.).

ŞEYHZÂDE, 'Abdürrahîm b. 'Alî, *Nazmü'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id fî Beyâni'l-Mesâ'il*, el-Matba'atü'l-Edebiyye, Kahire 1317/1899.

TAYLAN, Necip *Mantık Tarihçesi Problemleri*, M. Ü. İ. F. V. Yayınları, İstanbul 1996.

TRITTON, A. S., *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara 1983.

URAL, Şafak, "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlâk", Doğu Batı, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara (tr.).

VELİYYUDDÎN, Mir, "Mu'tezile", çev. Altay Ünaltay, İslâm Düşüncesi Tarihi, I, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

YILDIRIM, Cemal, *Matematiksel Düşünme*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.