

# HÜSÜN-KUBUH BAĞLAMINDA KELÂM'IN AHLÂK KURAMLARI

*Araştırma Makalesi*

Mustafa Bilal Öztürk\*

Makale Geliş: 14.11.2021

Makale Kabul: 14.12.2021

## Öz

Kelâm ilminin temel araştırma sahası: Varlık, bilgi ve ahlâktır. Tanrı-evren, Tanrı-insan, insan-doğa ve diğer canlılar ve insan-insan irtibatı bu bağlamda önemlidir. Anılan irtibatları tesis etmek, hüsün-kubuh meselesini çözümleneye bağlıdır. Hüsün-kubuh sorunu; ahlâkın kökenini ve mahiyetini incelemektedir. Ahlâkın temelinde öznenin iradeli ve özgür eylemleri vardır. İradenin eylem ile ilişkisi kurularak değerler araştırma alanına alınmalıdır. Değerlere köken arayışı onu işlevsel kılmak içindir. Teorik değerleri pratik değerlere aktarmak için değerlerin kökeni bulunmalıdır. Değerlere köken arayışı sonucunda karşımıza öznel ve nesnel değerler olmak üzere iki teori çıkacaktır: Öznel değerler kuramı özneye bağlıdır, nesnel değerler kuramı ise öznenin bağımsızdır. Kelâm düşüncesinde birinci yaklaşımı sahiplenen Eş'arî'dir. İkinci ise Mu'tezile tarafından benimsenmektedir. Eş'arî öğretide ahlâkî değerlerin kaynağı Tanrı'dır. Bu yaklaşımda ilahi kudretin hakkı ile ilahi hikmetin hakkı aynı oranda teslim edilmemiştir. Ancak özneye bağımlı hususların tamamının daima değişkenliği üzerinde ayrıca düşünmek

---

\* Dr. Araştırma Görevlisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye, e-mail: mbilal.ozturk@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6879-2620.

Atıf için; Öztürk, Mustafa Bilal. "Hüsün-Kubuh Bağlamında Kelâm'ın Ahlâk Kuramları". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 2 (2021): 403-438. DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2021.7.2.05>

gerekmektedir. Varlık veren ve varlığı belirleyen Tanrı'nın ahlâkı da belirlediğini savunan Eş'arî dizgenin, görelilik/rölativite akımıyla eşitlenmesi ayrıca sorgulanmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ahlâk, Kuram, Hüsün-Kubuh, Çözümlemek.

### **Moral Theories of Kalâm in The Context of Goodness-Evil (Hüsün-Kubuh)**

#### **Abstract**

The main research area of kalâm science: Existence, knowledge and value. In this context, God-universe, God-human, human-nature and other creatures and human-human connection are important. Establishing the aforementioned contacts depends on resolving the issue of good (hüsün)-evil (kubuh). The Good-evil problem is to investigate the origin and nature of morality. On the basis of morality, there are voluntary and free actions of the subject. Values should be taken into the research field by establishing a close relationship between will and action. Searching for origins in values is to make it functional. In other words, in order to transfer theoretical values to practical values, the origin of the values must be found. As a result of the search of origins in values, we will encounter two theories subjective and objective values. Subjective values theory depends on the subject. The theory of objective values is independent of the subject. It is al-Ash'arî who adopts the first approach in theological (kalâm) thought. The second one is adopted by Mu'tazila. The source of moral values in the Ash'arîte doctrine is the subject God. In this approach, the right of divine power and divine wisdom are not given the same proportion. However, it is necessary to think separately on the fact that all subject-dependent issues are always variable. The equalization of the Ash'arî system with the relativity current, which maintains that God, who gives existence and determines existence, also determines morality, should also be questioned.

**Keywords:** Kalâm, Morality, Theories, Goodness (hüsün)-Evil (kubuh), Resolve.

## GİRİŞ

Müslüman düşüncesinde varlık, bilgi ve değer konuları, kelâm ilminde incelenmektedir. Kelâm ilmi, ahlâkı her yönüyle değil, temelleri bakımından konu edinmektedir. İyi-kötü gibi ahlâkî değerlerin mahiyeti, sınırı, kapsamı ve kökeni nedir, ahlâk için genelgeçer bir ölçü ve ölçüt bulunabilir mi? Ahlâkî sorumluluk kaynağı nedir? gibi çeşitli sorular etrafında kelâmcılar ahlâk kuramlarını kurmuşlardır.<sup>1</sup> Değerlerin, ahlâk ilkelerinin herhangi bir iradeden bağımsız tek başlarına kıymetleri var mıdır veya değerlerin istisnasız tamamı iradeye mi bağlıdır? Yoksa öznelerden ve onların iradelerinden bağımsız nesnel değerler mevcut mudur? Varlık bakımından mevcut olmasa bile bilgi bakımından istisna gözetmeksizin özne ve öznelerden bağımsız ahlâkî değerler kurgulanabilir mi?

Müslüman düşüncesinde irade bağımlı öznel değerler yaklaşımını Eş'arîler,<sup>2</sup> iradeden bağımsız nesnel ahlâk anlayışını Mu'tezile benimsemiştir.<sup>3</sup> Bu çalışmada sorgulanacak husus, bilinen bilgi teorileri ile sözü edilen ekollerin uyumluluğu olacaktır. Mesela temel ahlâk ilkelerini emir ve yasaklara bağlı kılmak adına değerleri

<sup>1</sup> Kelâm merkezli ahlâk çalışmaları hakkında panoramik anlatım için bkz. Hümeyra Özturan, "İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme", *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler* içinde, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Yay., 2016), 32. Ayrıca İslâm ahlâk teorileri hakkında geniş bilgi için bkz. Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri: Ethical Theories in Islam*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yay., 2004), 55.

<sup>2</sup> Eş'arî ahlâk yaklaşımı "İlâhî öznelcilik" olarak adlandırılmıştır. Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile'nin Ahlak Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler", (Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Eylül 15-17, 2003), 187. Ayrıca bkz. Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekskeninde Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27, sy. 3 (2016): 296.

<sup>3</sup> Hulusi Arslan, "Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mutezile ve Eş'arîlik", *Hikmet Yurdu* 9, sy. 17 (2016): 16.

değişken yapıda anlayan iradeci Eş‘arî teorinin, rölativist bilgi anlayışı eşitlenmesi üzerinde durulmalıdır. Buradaki iradeyi en geniş anlamı ile almak gerekmektedir. İradenin içine uzlaşmaya dayalı üretilmiş örf, tarih, tecrübe, toplum, dil, din, devlet, yasa gibi belirleyiciler girebilir. İrade ile oluşturulan değerler anlayışı görelî ve görecelidir. Zamana ve mekâna göre değişkenlik gösterebilir; zira evrensel, mutlak ve statik değildir. Peki, Eş‘arî’nin hüsün-kubuh problemine karşı takındığı iradeci tavır gerçekten sofist bir yaklaşıma zemin hazırlar mı?

Dinî emirleri ahlâkın temeline koymayan bunun yerine iradelerden bağımsız özcü ve nesnel ahlâkî ilkeler öğretisini savunan Mu‘tezile bu türlü düşünce biçimi ile gerçekten dini yok mu saymaktaydı? Veyahut dine karşıt ve dine rağmen bir ahlâk inşa mı etmekteydi? Yoksa ahlâkî ilkeleri zaman ve mekândan, her türlü kişisel statüden soyutlayarak dini emirleri temellendirecek bir zemin mi hazırlamaktaydı?

Yukarıdaki sorulara bir bakış açısı hazırlamak adına kelâm ilminin önemli ekollerinden Eş‘arî ve Mu‘tezile’nin etkileşimi üzerinde durmak yerinde olacaktır. İki ekol arasında etkileşimin ileri boyutlara ulaştığı müteahhir dönem kelâmcılarının eserlerine bu çalışmada ağırlık verilecektir. Bu çerçevede Mu‘tezile ahlâk anlayışını yeniden kurgulamak için Kādî Abdülcebâr’dan (öl. 415/1025), Mu‘tezilî düşünüş biçimini Kur’an tefsirine başarı ile yansıtan isim Hâkim el-Cüşemî’den (öl. 494/1101) ve Mu‘tezilî-Zeydî kelâmın öncülerinden Fahreddin Râzî’den (öl. 606/1210) haberdar bir isim olarak Yahya b. Hamza’nın (öl. 749/1348) eserlerinden istifade edilmiştir. Mu‘tezile’nin bir ekol olarak zayıflamasına yol açan ve Eş‘arî yaklaşımını onlara karşı yetkince savunan ve temellendiren Fahreddin

Râzî'nin eserleri dikkate alınmıştır. Görüleceği üzere çalışma müteahhir dönemde telif edilen kelâm kitaplarına ağırlık verecektir.<sup>4</sup>

### 1. Nesnel ve Öznel Ahlâk Teorilerinin Karşılaşması: Mu'tezile ve Eş'arî Etkileşimi

İnsanın kendisiyle ve kendi dışındakilerle ilişkisinde, pratik davranışlarının gerisinde bir zemin bulunmaktadır. Bu zemin; insanın tüm davranışlarına eşlik eden, onu harekete geçiren ve hareketsiz kalmaya sevk eden gizli bir ruh gibidir. İnsanlar toplumsal yaşamlarını hak ve sorumluluklar bağlamında hukuk kurallarına göre düzenlemişlerdir. Ancak hayatın kendisine bakıldığında hukukun, her insan davranışını düzenleyecek bir güç olmadığı görülecektir. İşte bu boşluğu ahlâk ve ahlâk kuramlarının doldurması beklenmektedir. Fakat hukukun işletilmesinde gözetilen hak ve sorumluluk standardına benzer bir ölçüt ahlâk için ne olacaktır? Gerçekten de insanlar bir ahlâk kuramından hareketle hayatlarını yaşıyor değillerdir. Tam aksine genelde insanlar, hayatın içine yaşamlarını kesintisiz sürdürürken tecrübe edilen tek tek davranışların toplamından oluşan bir gelenek oluşturmaktadır. Bu geleneğin üzerine düşünen insan, bir ahlâk kuramı geliştirme yoluna gitmektedir. Kuramlar belirli birer kurallar, ilkeler manzumesidir. Hayatın kendisinde olduğu gibi burada da önce pratik yaşamakta, sonra teori inşa edilmektedir.<sup>5</sup>

Her nasıl insan hayatı, varlık felsefesinden ayrı düşünülemezse öyle de hayatı ve ahlâkı bilgi felsefesinden ayırmak

<sup>4</sup> Mütakaddim dönem kelâm düşüncesindeki ahlâk tartışmaları için bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2007), 10.

<sup>5</sup> Mu'tezile'de sorumluluk kavramı üzerine kurulan ahlâk kuramı için bkz. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi* (Bursa: Emin Yay., 2013), 75.

mümkün gözükmemektedir. Müslüman düşünürlere sorulacak olursa, ahlâkın standardını belirleyen iki köklü ekol ile karşılaşılır: Mu‘tezile ve Eş‘arî. Mu‘tezile’nin ahlâk anlayışını değerlere karşı geliştirdikleri epistemolojileri belirlemiştir. Buna göre temel iyileri ve kendinden iyi fiillerdeki değerleri, insan akıl zorunlu olarak bilmektedir. Berâhime, Sâibe gibi Tanrı’yı kabul ederken,<sup>6</sup> dünya tarihi açısından süreklilik arz eden peygamberlik müessesine karşı çıktıkları için<sup>7</sup> dinlere radikal biçimde karşı duranlar dâhil olmak üzere insanların tamamı iyi, kötü vb. temel değerlerde hemfikirdir.<sup>8</sup> İman etmek, doğru sözlü olmak, emaneti iade etmek, borcu geri ödemek, ihsan, nimet veren şükür etmek temel iyilerden sayılmaktadır. İnsan eylemlerin konu olabilecek diğer tüm tali/ikincil değerler, temel/birincil iyi değerlerle açıklanabilmektedir.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Dehri’ye Tanrı ve peygamberi kabul etmemektedir. Ancak Berâhime’nin kişi Tanrı inancını kabul ettiğini görmek için bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3: 635. Berâhime’nin peygamberlik irtibatı hakkında bilgi için bkz. Norman Calder, “Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik”, çev. Süleyman Akkuş, *Marife: Bilimsel Birikim [Marife: Dini Araştırmalar Dergisi]* 3, sy. 1 (2003): 186.

<sup>7</sup> Berâhime kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı sadece Hz. Adem’i peygamber kabul ederken, diğerleri sadece Hz. İbrahim’in nübüvvetini kabul etmiştir. Sâibelerden bir kısmına göre ise sadece Hz. Şit ve İdris peygamberdir. Sayılan zümrelere göre insan iyi-kötüyü bildiği için ayrıca bir peygamberin insanların akli ile bulabileceği iyi-kötüyü onlara öğretmesine veya bildirmesine gerek yoktur. Bu nedenle peygamberlik bunlar için gereksizdir. Akıl, peygamberin vaziyesini yerine getirecek salahiyettir. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3: 425. Berâhime’nin hüsün-kubuh meselesi hakkındaki görüşleri için bkz. Orhan Şener Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy. 1 (2004): 171. -özellikle 55. dipnot-

<sup>8</sup> Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî Yahyâ b. Hamza, *İkdü’l-leâlî fi’r-red ala Ebi Hâmid el-Gazzâlî*, thk. Hanifi Seyyid Abdullah (Kahire: Dârül-Âfâki’l-Arabiyye, 2002), 119.

<sup>9</sup> Mu‘tezile ahlak düşüncesinin kökenlerine dair bir araştırma için bkz. George Fadlo Hourani, “Mu‘tezilî Etik Akılcılığın İslâmî ve İslâmî Olmayan Kökenleri”, *İslâm Ahlâk Metafiziği* içinde, ed. ve çev. İbrahim Aslan (İstanbul: Endülüs Yay., 2020), 178.

Kelâmcılara göre beşerî bilgiler iki temele ayrılmaktadır. Bunlardan ilki ve diğer bilgilerin garantörü olan, aracısız ve kanıtsız bedihi bilgilerdir. İkincisi ise düşünerek elde edilen nazarî bilgilerdir. Aklın zorunlu olarak bilmesine karşılık gelen zarûrî, bedihi, evvelî, iptidâî ve ilksel kavramları Mu'tezile'nin yaklaşımını anlamlandırmak için hayati rol oynamaktadır.<sup>10</sup>

Ahlâkî değerleri bedihi saymak Mu'tezile'ye özgü, düşünce tarihinde eşine ender rastlanır orijinal bir tavidir. Tamamen açık ve seçik olan bu bedihi bilgilerin özelliklerini tanımak, değerleri bedahet seviyesinde gören anlayışı anlamak açısından önemlidir. Özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi ve yeter sebep ilkesi gibi bilgilerin tamamı bedihi bilgilerdir. Bir insan, Ahmet'in Ahmet olduğunu ilave bir kanıtla gerek duymadan bilmektedir. Çünkü bedihi bilgiler kanıtla ihtiyaç duymaz; çünkü kanıtlanamazdır, kanıtı yine kendisidir. Kanıt getirmek yerine insan bedihi bilgiler konusunda ancak uyarılabilir, daha fazlası yapılamaz. Her türlü nazarî kanıtın temeli, bedihi bilgiye dayanmalıdır.

Nazarî bilgilerin gerekçeleri bir noktadan sonra bedihi bilgide son bulmalıdır, aksi halde hiçbir bilgi bilinemez hale gelecektir. Her türlü bilginin garantörü bedihi bilgilerdir. Bedihi bilgiler tartışmasız kesindir ve tartışmaya açıldığında sofistik seviyeye geçilmiş demektir. Bedihi bilinen bir bilgide hata, yanlış imkânı yoktur. Örneğin parçanın bütününden küçük olması, bedihi bir bilgi olup insan bunun hiç düşünmeksizin kesin bir bilgi olduğunu bilir. Bedihi veya zorunlu bilgiler; insan aklının temelini oluşturur ve insan aklının minimum çalışma prensipleridir. Bedihi bilgiler aslına bakılırsa artmaz,

<sup>10</sup> Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 6. baskı, 2009), 91.

eksilmezdir, gelişim ve değişime açık değildir. İnsanın bedaheten bildiği bir önermeye karşı delil ile itiraz edilmez. Diğer ifade ile zarûî bilgilere nazarî bilgiler veya temsil ile karşı çıkılamaz. Zarûî bilgilerin devre dışı kalması aklî ve adlî dengenin kaybedildiği hastalıklı olma durumu veya safsata ile eşdeğerde görülmektedir.<sup>11</sup> İnsanların minimum müştereklerde buluşmalarının temelinde bedihi bilgiler yer almaktadır. İnsanlar arası bedihi bilgilerdeki eşitsizlik; farkında olmama hali, dikkatsizlik, soyutlama eksikliği, alışkanlık ve ülfet noksanlığı veya konuşulan dili anlamamak, yani tarih ve kültür birliğinin sağlanmamış ile açıklanmaktadır.<sup>12</sup>

Mu‘tezile’ye göre gözlem (*müşâhedât*) ve deneyim (*mücerrebât*) aracılığıyla elde edilen somut zarûî bilgilerle, akıl ve haber vasıtası ile elde edilen soyut zarûî bilgileri inkâr etmek aynıdır, her ikisi de yanlıştır. Her nasıl akıl ve haber vasıtasının sonuç verdiği soyut zarûî bilgileri kabul etmeyen biri sofist sayılıyorsa öyle de somut zarûî bilgilerin inkâr kişiyi sofist sayılmaktadır. Fakat Mu‘tezile’nin bu aşamadan sonra kelâmî düşünce alanına ilave ettiği en özgün yön ahlâkî değerlerin de zarûî kapsamına alınması hamlesidir. Buna göre akıl-mantık ilkelerine, tabiat kanunlarına karşı çıkmak ile ahlâk yasalarına karşı çıkmak aynı kefedede değerlendirilmiştir. Bilindiği üzere akıl-mantık ilkelerini kabul etmeyen biri ile münazara edilmemektedir.

<sup>11</sup> Eş‘arî gelenek ve Fahreddin er-Râzî, ahlâkî önermelerin bedihi olduğunu asla kabul etmez. Onlara göre ahlâkî önermelerin tamamı nazarîdir, insanların asırlar boyu tarihsel tecrübesi nazarî ahlâkî önermelerin, bedihi sayılmasına yol açmıştır. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önermelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı* içinde, ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yay., 2016), 211.

<sup>12</sup> Sa‘düddin Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id* (Dımaşk: Mektebetü Dârü’l-Dekkâk, 2007), 39.



Benzer biçimde ahlâk yasalarını kabul etmeyen biri ile de temel iletişim ve diyalog yolu kapanmıştır.<sup>13</sup>

Denilebilir ki mantık ilmi için özdeşlik ilkesinin epistemolojik değeri ne ise Mu'tezile için özellikle birtakım fiillerdeki temel değerler de odur.<sup>14</sup> Bu doğrultuda “yalan kötüdür” önermesi bedihi olduğu için herhangi harici bir kanıtı gerek yoktur. Temel ahlâkî değerlerdeki bedihi bir önerme için Eş'arî gibi kanıt aramaya kalkışan biri aslında diğer ikinci derece tali iyileri de anlaşılmaz kılacaktır.<sup>15</sup> Çünkü bu, özdeşlik ilkesini kabul etmeyen birinin sonuçsuz olacak biçimde matematik işlemlerini doğrulamasına benzemektedir. Keza üçgenin iç açılarının yüz seksen olduğunu kabul etmeyen biri, hiçbir zaman hipotenüsün uzunluğunu hesaplayamayacaktır. Aynı şekilde “emaneti iade etmek iyidir” önermesini kabul etmeyen biri için vefanın iyi değerli olması hiçbir zaman anlamlı olmayacaktır.

Daha yakın bir örnek verilecek olursa “nimet veren şükür iyidir” önermesini kabul etmeyen biri için Tanrı'ya ibadet hiçbir zaman iyi değerde görülmeyecektir. Başka bir örneğe göre “doğru sözlü olmak iyidir” önermesini önceden bilmeyen birine peygamber ne kadar doğru söz ve mucize getirirse getirsin o kişi peygamberin doğru sözlü olmasının iyi ve değerli olduğunu anlamayacaktır, bilemeyecektir. Her

<sup>13</sup> Kādî Abdülcebbar Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 3: 303.

<sup>14</sup> Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2: 427. Kādî Abdülcebbar'ın ahlâkî önermeler bağlamında akıl ve bilgiyi evvelî akıl ve tecrübî akıl olarak ikiye ayırdığı iddia edilmektedir. Buna göre matematiksel önermeler evvelî akıl ile ahlâkî önermeler ise tecrübî akıl ile elde edilmektedir. Yunus Öztürk, “Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20, sy. 2 (2020): 1478.

<sup>15</sup> Her kötünün bilinmesini sağlayan bir asıl vardır ve bu asıl zorunlu olarak bilinmektedir. Kādî Abdülcebbar Hemedânî, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-ta'dîl ve't-tecvîr* (Kâhire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962), 6: 64.

nasıl mantık ilminin temel ilkelerine karşı gelen birinin doğru düşünmesi olası değilse temel ahlâkî değerlere karşı duran biri için artık hangi kaynaktan gelirse gelsin değerlerin bir anlamı olmayacaktır. Binanın temeli yıkıldığı için katın veya çatının duracak yeri kalmamıştır.

Temel iyilerin değerlerini bilmek için akıl, birtakım kıyaslar hazırlamaz, kıyasları oluşturan zorlu öncüller sıralamaz, öncüller üzerinde düşünmek için uğraşmaz. Hiçbir ön hazırlık yapmaksızın insan, “zulüm kötüdür” önermesi ile karşılaştığında, konu ile yüklemi anladığı andan itibaren sonuç için bir an bile düşünmeden bu önermeyi onaylamaktadır.<sup>16</sup> Üstelik ahlâkî temel, iyi-kötü değerleri nazarî olacak olsa, bunlar hiçbir şüphe ve kuşkudan uzak kalamazdı. Ayrıca hiç kimse adalet ve zulmü, insafı, düşmanlığı, yardım etmenin değerini kanıt ile öğrenmemektedir.<sup>17</sup> Bilindiği üzere nazarî bir bilgi üzerinde insanların ittifak etmesi neredeyse imkânsız iken, zarûrî bilgilerde ise ihtilaf etmek mümkün değildir. Bu ise temel değerlerin zarûrî olarak tanındığını göstermektedir.<sup>18</sup> Tüm bu anlatılanlara ek olarak temel değerlerden yoksun insana ve insan topluluğuna rastlamak mümkün değildir. Şayet temel ahlâkî değerler nazarî olacak olsa bu nazarî bilgilere ulaşamamış insanın veya insanların bulunması gerekirdi ki böyle bir insan türünün olmadığı iddia edilmektedir. Hiçbir eğitim almamış, herhangi bir akıl yürütme uğraşısında, düşünme zahmetinde

<sup>16</sup> Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd fî şerhi Meâlimi'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Hişam Hanefî Seyyid (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008), 378.

<sup>17</sup> Yahyâ b. Hamza, temel değerlerin tekrar edilerek sonradan öğrenildiğini, akıl ve fitratin değerlerden yoksun olduğunu, bunların insanlar tarafından meşhur önermeler şeklinde kabul edildiğini iddia eden İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozofların yaklaşımını eleştirmektedir. Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 377.

<sup>18</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 378.

bulunmamış insanlar dahi temel iyilerin değerinin farkındadır.<sup>19</sup> Bunlar göstermektedir ki temel değerler zarûrî olarak insan aklına, fitratına kazanmıştır.

Her kim özdeşlik ilkesini yok saymak ile safsataya düşüyorsa, benzer biçimde “doğruluk iyidir” önermesinin ahlâkî değerini yadsımak ile aynı duruma düşmüş olacaktır. Öyleyse değişmez değerleri benimseyen Mu‘tezile için her türlü değer değişkenliğini savunan Eş‘arî öğretisi sofistیک bir tavidir.

Kelâm sistemine bağlı düşünürlerin hemen hemen hiçbirisine göre doğrudan veya dolaylı olarak her türlü ispat faaliyetinin temelinde yerleştirilen özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri Tanrı'nın ilim, kudret ve iradesine ters görülmemiştir. Bilgi ve varlık alanındaki bedahet fikri Tanrı'nın kudretine hâlel getirmez, bilakis onu destekler ve pekiştirir iken aynı tutum değerler alanında gözetilmelidir. Mu‘tezile haklı olarak varlık ve bilgi alanında sorunsuz işleyen ve bedîhî-nazarî ayırımına dayanan klasik epistemik tavrın değerler alanında sürdürülmesi taraftarıdır. Sonuç olarak bedihi bilinen temel iyi-kötü gibi ahlâkî değerler özneye göre değişkenlik göstermemelidir.<sup>20</sup>

Bilindiği üzere varlık ve bilgi alanlarında işletilen bedahet fikri kabul edilmediğinde her türlü bilgi nazarî seviyeye düşürülecektir. Her bilginin nazarî olması demek, herhangi bir bilginin sonsuza kadar kanıtlanamamasına yol açacaktır. Herhangi şeyin veya türün var olduğunu ispat etmek için öncelikle bir varlığı aynı anda hem var, hem

<sup>19</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 379.

<sup>20</sup> Varlık anlamının bedihi olmasından hareketle ahlâkın metafizik temelinde de kanıtlanamamasına yol açacaktır. Ömer Türker, “Var Olma Çabası Olarak Ahlâk”, *Ahlâkın Temeli* içinde, ed. Ömer Türker (Ankara: Nobel Akademik Yay., 2016), 114.

yok sayılmayacak olması gerekmektedir. Hiçbir şey bilinemez, bilinse bile başkasına aktarılamaz görüşünü benimseyen sofistlerin bu tavrını egale etmek için tasarlanan bedihi bilgilerin kabulü hayati öneme sahiptir.<sup>21</sup> Aksi halde düşün faaliyetinin ardından şu veya bu şekilde elde edilen bilgilerin tamamından kuşku duymak kaçınılmaz olacaktır. Her nasıl varlık ve bilginin temeline bedahet bilgisi yerleştiriliyor ve bu ilahiyat merkezine konuluyor, aynı şekilde değerlerin temeline de bedahetle bilinen birtakım temel iyiler yerleştirilmelidir. Değerler alanını temellendirebilmek ve olası herhangi bir kargaşaya ve keşmekeşe yol açmamak için değerlerin bedahetini benimsemekten başka çare ve çıkar yol yoktur.

Mu'tezilî kelâmcıların ileri sürdüğü üzere ahlâkî temel değerler tüm insanların hemfikir ve bu değerleri bilme yolunun zarûrî bilgiler sayesinde olduğu dikkate alınırsa Eş'arîlerin bu yolu din ile kimi filozofların bunları istikra ve araştırma yolu ile bazı filozofların da şöhret yolu ile öğrenildiği iddialarını nereye koymak gerekmektedir? Hatırlanacağı üzere bedihi, zarûrî bilgilerde tüm akıllar ortak olmalıdır. Burada bu ortaklık bozulmuş gözükmemektedir, itirazını Mu'tezilî düşünürler dikkate almıştır. Ancak yapılan itirazlar Mu'tezile'ye göre değerlerin bilinip, bilinmemesine değil, bilginin temeline yerleştirilmek istenen yol ile ilgilidir. Dolayısıyla itiraz sahipleri bile adalet-zulüm, doğru-yalan gibi davranışların değerlerini bilmekte hemfikirdirler. Onların itirazı bilgiye değil, bilinenin yolunadır. Bilginin sebepleri tartışılabileceği gibi sonuçları da tartışılmıştır,<sup>22</sup> bunlar değerlerin

<sup>21</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 31.

<sup>22</sup> Mesela Mu'tezile ekolüne mensup Ka'bî mütevatir haberin nazarî bilgi vereceğini savunarak bu yanlışla düşmüştür. Ancak onun bu yanlış, mütevatir haberin zarûrî bilgi vermesine engel olarak görülmemiştir. Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 381.

bedahetine zarar vermez. Sonuç itibari ile kimse adaletin kötü olduğunu temellendirmeye girişmemiş, sadece adalettaki iyi değerine ulaşırken izlediği yol farklılaşmıştır.<sup>23</sup> Yolun farklılaşması kesinlikle sonucu değiştirmemiştir.

Mu‘tezile matematik önermeler ile ahlâkî değerlerle ilgili önermeler arasındaki derece farkını kabul etmektedir. Ancak onlara göre derece farkının var olması bir şeyi zarûrî bilgi seviyesinden düşürmemektedir. Örnek olarak kişinin iç gözlemini, kendisinde gelişen ve değişen durumları bilmesi onun dış gözleminden (*müşahedât*) daha güçlü ve daha açık-seçik bildiği kesindir. Ancak bu açıklık farkı dış gözlemlerin bedihi olarak bilinmesini engellememektedir. Elbette “iki sayısı birden büyüktür” matematik önermesi ile “yalan kötüdür” ahlâkî önermesi aynı derecede olmayabilir, bu ama farklılık birinin bedahetine kusur getirecek boyutta değildir.<sup>24</sup> Fahreddin er-Râzî ahlâkî yargıların bedahetini savunan Mu‘tezile ile girdiği polemiklerden belirli orandan etkilenmiştir. Onun yaptığı değerlerin üçlü tasnifi bu etkiyi bariz kılmaktadır. Elbette sözü edilen etkilenme tamamen Mutezilî görüşü kabul etmek anlamında değildir. Ancak hem kendi pozisyonun tahkim etmek hem de yaşamın kendisi ile çelişmemek adına böylesi bir geri adım taşımış olabilir. Buna göre değerler başka hiçbir istisnası olmaksızın üç dereceye ayrılabilir. İlki (i) tabiata uygunluk ve aykırılıktır. İkincisi (ii) kemal ve noksanlık

<sup>23</sup> Mu‘tezile ahlak kuramının temelini adalet ilkesiyle sıkı irtibatı için bkz. Murat Akın, “Mu‘tezile’ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18, sy. 1 (2018): 72.

<sup>24</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 382.

sıfatıdır. Üçüncüsü (iii) ise metafizik değerdir.<sup>25</sup> Fahreddin er-Râzî üçlü tasnifi farklı kitaplarında başka kelimelerle ifade etse de anlamları hep aynıdır. İlk iki değer bedaheti kabul edilmiştir,<sup>26</sup> tartışma noktası metafizik boyuta çekilmiştir. Çünkü yaşanan hayata bakıldığında insanın bir acıyı kötü sayması için din bildirimine ihtiyaç hissetmemektedir.

Tasnifin kendisine bakıldığında ilki somut, ikincisi soyut, üçüncüsü ise metafizik değerdir. Bu tasnifle Eş'arî öğretisi, bir yönüyle Mu'tezile'ye yaklaştırılmıştır. Meseleyi salt teolojik bir bağlama kaydırarak Fahreddin er-Râzî sofistlik ithamından kurtulmaya çalışmıştır. Aksi halde yaşanan hayatın ve realitenin gerçekliği inkâr edilmiş olacaktır.

## 2. Ahlâkî Değerlerdeki Bedahet

Varlık, bilgi anlayışlarındaki farklılıklar değer alanını belirleyici öneme sahiptir. Varlığa veya bilgiye dair bakış açısındaki tümünden ahlâkî önermelerin kaynağını ve kesinliğini belirlemektedir. Bu nedenle kişilerin, ekollerin ahlâk düşüncesinin araştırılması, onların varlık ve bilgi perspektiflerinin araştırılmasına bağlıdır. Bedihi-nazarî bilgi ayrımının değerler alanına yansımaları ahlâkî önermeler üzerine uygulanarak anlatılabilir. Buna göre “yalan kötüdür” önermesinin değerini bilen ve yalana muhtaç olmayan hiç kimse yalan söylemez. Mu'tezile ahlâkî değerlerin bedahetini ortaya koymak için uyarı, tembih kabilinden meşhur iki örnek kurgulamıştır. Bu örneklerden biri,

<sup>25</sup> Fahreddin Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûli'l-fıkh* (Beyrut ve Riyad: Müessesetü'l-Risâle, 3. baskı, 1997), 1: 130. Ayrıca bkz. Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl* (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2010), 3: 247.

<sup>26</sup> Râzî kimi başka kitabında ilkini lezzet-surur, ikincisini elem-gam olarak açıklar. Râzî'nin metnini şerh eden bir çalışma için bkz. Şerefüddin Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim fî uṣûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Me'ârif, 2011), 412.

doğru ve yalan karşısında eşit ödülü alacak olan insandır, diğeri ise boğulan birini gören kişinin bunun iyiliğini düşünmeksizin onu kurtarmaya girişmesidir.<sup>27</sup> Örnekler tafsil edilirse, herhangi bir kişi doğru ve yalan olması dışında her yönden eşit iki sözden biri ile karşı karşıya bırakılır ve hangi sözü seçerse seçsin ödülü kazanacağı söylenir. Yalan da söylese, doğru da söylese kişi ödülü kazanacaktır.<sup>28</sup> Kişi açısından yalan ve doğru söz olmak üzere iki farklı yürünecek yol olsa da varılan sonuç bakımından eylemin faydası eşit olacaktır.<sup>29</sup>

Mu'tezile'ye göre genel tasviri yapılan bu durumdaki her kişi faydası eşit olacağı için doğru söz söylemeyi yeğleyecektir. Herkesin doğru sözü seçmesinin gerekçesini Mu'tezile temel ahlâkî değerlerin insan aklına içkin, yerleşik ve kazanmış olduğuna yormaktadır. Doğrunun iyi olmasından ve dahası doğru eylemin özünde bulunan iyi değerinden dolayı kişiler bu seçeneği seçmeye çoğunlukla meyyaldirler. Zira doğru eylemi iyi kılan husus burada elde edilen fayda değildir, çünkü faydalar eşitlenmiştir. Dolayısıyla doğru söze eğilim fazla olması, doğru sözün iyi olduğunu göstermektedir.

Kurguya dayalı ikinci örnek ise kudretli kralın, etrafta hiç kimsenin bulunmadığı çölün ortasına hasbelkader düşmüş vaziyette iken, ölüm ile burun buruna gelmiş zayıf bir insana yardım etmesidir.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Yahyâ b. Hamza, *İkdü'l-leâli*, 121.

<sup>28</sup> Zarûrî bilginin kanıtlanamaz oluşunu göz önüne alan kimisi bu örneğin, zarureti kanıtlamaya girişen bir istidlal olduğunu söyleyerek eleştirmiştir. İlaveten doğru ve yalanın nasıl olup da aynı anda birbirine eşitlenebileceğini sorarak, örneğin yetersizliğini dile getirmiştir. Ebü'l-Feth Muslihüddin Musa et-Tebrîzî İbn Emir el-Hac, *el-Kâmil fi usûli'd-din fi ihtisâri's-şâmil fi usûli'd-din*, thk. Cemal Abdünnâsir Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 2: 734. Tüm bu zorlamalı örnek arayışları, aslında değerlerin nazarî oluşunu desteklediği ileri sürülmüştür. İbn Emir el-Hac, *el-Kâmil*, 2: 736.

<sup>29</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 368.

<sup>30</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 368.

Güçlü kralın aklı, kalbi ve gönlü böylesi bir insanı ölümden kurtarmaya meyletmektedir. Kurtarılacak insan hiçbir dine inanmayan bir kişi olabilir, böylece kralın sevap beklentisi ile yapmadığı ortaya çıkmaktadır. Kurgudaki çöl, ıssız ve تنها bir yer olması nedeniyle özellikle seçilmiştir. Zira etrafta kimseciklerin olmaması, kralın davranışındaki karşılık beklentisini ortadan kaldırmak içindir. Böylece takdir beklentisi nedeniyle kralın zayıf insana yardım etmesinin önüne geçilmiştir.<sup>31</sup> Kim bilir kral, fakir ve kör kişiyi kurtarmak için belki riske girecektir; ancak o yine kişinin kurtarılmasını gönlünden geçirecektir. İşte sözü edilen gönülden geçiriş, sağduyunun sesidir. Tüm bunlar, kurtarmanın aklen iyi değerinde bir davranış olmasını göstermektedir.<sup>32</sup>

İlkeleri açıklamak ve kuvvetlendirmek için Mu‘tezile tarafından üretilen kurguya dayalı örnek dahi müteahhir dönem Fahreddin er-Râzî gibi Eş‘arîler tarafından eleştirilmiştir.<sup>33</sup> Usullerin çatışmasında çare bulunmayınca çıkar yol olarak getirilen örnekler sorgulanmıştır. Bu bağlamda Mu‘tezile için hiçbir menfaati olmadığı halde masum bir insanın kurtarılmasına olan eğilim, başkalarına yardım etmenin veya ihsanın özünde iyi olduğunu göstermektedir. Fakat Eş‘arîler için bu olay ihsanın aklen ve özünde iyi olduğunu göstermez. Bilakis olayda saklı kalmış birtakım itibarlar devrededir. Buradaki ihsan davranışının iyi olmasını sağlayan itibar ise kurtarma lezzetinin elde edilmesini ve hayırların genişlemesini istemeye dönük arzudur. Bu arzu yanında,

<sup>31</sup> Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2010), 3: 283.

<sup>32</sup> Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye min 'ilmi'l-ilâhi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987), 3: 342.

<sup>33</sup> Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar ve Kübra Şenel (Ankara: Nobel Yay., 2016), 93.



kendisini başkasının yerine koyarak, bir gün o zor duruma düşünen kendisi olacağına dair korkusu kurtarma eylemine girişmenin sebebi olmuş olabilir.

İkincisi ise insan doğasının kendisini başkasının yerine koyma ve duygudaşlık (*empati*) üzerine kurulmuş olmasıdır. Zor durumda kalmış bir insana yardım etmek isteği, insanın kendisini onun yerine bir an için koymasındır. Onun için başkasına yardım etmenin itici güdüsü kim bilir ileride insanın aynı duruma düştüğünde kendisine yardım edilmesi isteği olabilir. Hasta bir insanın çok zor bir durumuna tanıklık eden insan hayalinde hemen kendisini onun yerine koyar; ya ben bu durumda olsaydım ne olurdu? şeklinde düşünür. Sağduyunun veya vicdanın bastırılmaz sesi<sup>34</sup> ve gönlün acı duyması hep insanın hemcinsine beslediği hassasiyetine (*rikkat-i cinsiyye*), kendini onun yerine koymasına bağlıdır.<sup>35</sup> İşte bu duygudaşlık ve duygusallık sayesinde insan, başkasını zor durumdan kurtarmak sorumluluğunu kendisinde hissetmekte ve bu eğilime sahip olmaktadır.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Osman Demir, “Vicdan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 43 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 100. Kâdî Abdülcebbar bağlamında vicdanın temel, hâtırın ise onu tetikleyen bir etken olduğunu tespit eden bir çalışma için bkz. Osman Demir, “Kâdî Abdülcebbar’da İlahî Uyarıcı ya da Vicdan: Hâtır Kavramı Etrafında Bir İnceleme”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* içinde, ed. Yunus Cengiz ve Selime Çınar (Ankara: Nobel Yay., 2018), 165.

<sup>35</sup> İnsanın doğuştan ve doğası gereği ihsana meyyal olduğunu vurgulamak için kullanılan “*rikkat-i cinsiyye*” tabiri Fahreddin Râzî’nin beslendiği ana düşünce akımının öncülerinde görülmektedir. İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye [fi’l-erkani’l-İslâmîyye]* (Beyrut: Dârü’s-Sebilü’r-Reşad & Dârü’n-Nefâis, 2003), 173. Ayrıca bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 94. Krş. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi’l-ilmî’l-uşûl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 48. Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl* (Dımaşk: Dârü’l-Fikr el-Muâsir, 3. baskı, 1998), 69.

<sup>36</sup> İyiye sevk eden bir güç olarak vicdanın sesinin, Eş’arî ahlâk düşüncesini temsil eden Fahreddin er-Râzî’de bir karşılığı olmadığı belirtilmektedir. Yunus Cengiz, “İhsanın Ahlâkî Motivasyonu: Fahreddin er-Râzî Açısından Bir Çözümleme”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* içinde, 207.

Eş'ariler insanın çift tabiatını dikkate alarak örnekteki farklı insan doğasına sahip insanların başka davranışlar sergileyeceğini ileri sürmüştür. Buna göre kimi insanlar yumuşak huylu, kibar, nazik mizaçlı iken kimileri de katı kalpli, sert yürekli olur ve asla başkalarına merhamet göstermek eğiliminde olmazlar. Fahreddin Râzî taş yürekli diye tabir edilen yöneticilere tesadüf ettiğini aktarmıştır. Mazoşist mizaca sahip insanlar sadece öldürmekten, saldırmaktan ve başkalarına zarar vermekten hoşlanmaktadırlar.<sup>37</sup> Dolayısıyla Eş'arî öğretilerde ahlâkî değerlerdeki bedahet en azından metafizik düzeyde kabul görmemiştir.

### 3. Eylemlerin Değer Alanı: Tabiat ve Tarih Ayrımı

Tabiatı yaratan Tanrı, tarihi de yaratmakta mıdır? Ahlâkî değerlerin anlam bulduğu alan, insan sorumluluk ve tarihtir. Mu'tezile'de doğal durumlar Tanrı'ya, itaat ve isyan (*masiyet*) eylemi ise insana aittir. Hayat-ölüm, hastalık-sağlık, gece-gündüz, doğanın kendisinden kaynaklı bolluk-kıtlık olayları ilâhî fiillerdir.<sup>38</sup> Tabir yerinde ise tabiat Tanrı'nın, tarih insanın eylemidir. Tanrı hastalık-sağlığın veya gece-gündüzün yaratıcısı ve hakiki failidir. O'nun dışında hiç kimse bunlara güç yetiremez. Tabiat olaylarının dışında kalan eylemler ve eylemlerin değerleri ise insanındır. Anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile'de doğa olayları, *tabiat* ile insanın yaptıkları *tarihi* birbirinden keskin bir biçimde ayrı tutulmaktadır. Doğada gerçekleşenler, doğa olayları olması bakımından değer yüklü değildir. Diğer ifadeyle doğadaki hiçbir hâdise iyi veya kötü değildir. İyi ve kötü değerleri insan ve insanın yapıp ettikleri ile ilgilidir. Peki, Mu'tezile'de

<sup>37</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 3: 351.

<sup>38</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 2019), 2: 1642.

Tanrı iyi fiil yapmaz mı? Genel anlamda iyiliklerin asıl kaynağı Tanrı değil midir?

Eş'arî düşüncede doğa olaylarını, insana ait itaat ve isyanı dahası her şeyi yaratan Allah'tır. Mu'tezile sistemi ise kötülüklerin yaratılmasını insana iyiliklerin yaratılmasını Tanrı'ya vererek değerlerin öznelere nispet edilmesinde istisnaya gitmektedir. Fakat iyi ve kötü değer olması açısından aynıdır. O zaman burada istisna gözetmek bir çelişki değil midir? Mu'tezile kötülükleri insana, iyilikleri ise Tanrı'ya has kılarken iyiliklerin kötülüklerden farklılığına işaret etmektedir. Buna göre iyiliklerin Tanrı'ya nispet edilmesi ile kötülükleri nispet edilmesi başkadır.<sup>39</sup> Tanrı iyilikleri emretmiş, iyiliklere yönlendirmiş, izin vermiş, yol açmış ve teşvik etmiştir. Ayrıca itaati terk edenleri cehennem ile ikaz etmiştir. İşte bu açılardan itaat bağlamındaki insanın iyilikleri Tanrı'ya bağlanabilmektedir. Kötü değeri ise nispetin bu şartlarını taşımamaktadır.<sup>40</sup> Tanrı kötülükleri emretmemiş, insanı onlara yönlendirmemiştir. Tanrı'nın emretmediği bir şeyi O'nun eseri veya O'ndan görmek bir yanılıdır. Bu nedenle insanın yaptığı iyilikleri, dolaylı olarak Tanrı'dan saymak doğru iken insanın eylediği kötülükleri dolaylı olarak bile Tanrı'dan görmek yanlıştır.

Değerlerin öznelere nispet edilmesinde gözetilen şartlar, Kur'ân'a uygun mudur? Dahası “Allah her şeyin yaratıcısıdır”<sup>41</sup> ayetinin Mu'tezile'ye göre yorumu nedir? Allah her şeyin

<sup>39</sup> Osman Demir, “Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar”, *İslam Ahlâk Literatürü* içinde, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Akademik Yay., 2. baskı, 2015), 182.

<sup>40</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2:1645.

<sup>41</sup> Dört ayette bu ifade geçmektedir: Enam: 6/102; Rad: 13/16; Zümer: 39/62; Gâfir: 40/62.

yaratıcısıdır.<sup>42</sup> İnsan fiilleri bir şeydir. Öyleyse insan fiillerini yaratan Allah'tır. Mu'tezile buradaki ilk iki önermeyi kabul etmekle birlikte sonuca karşı çıkmaktadır. Çünkü ayetteki "her şeyi yaratan" nitelemesi bir övgü ifadesidir. Eş'arîler'in iddia ettiği gibi bireysel küfrü, insanların işlediği kötülüğü ve toplumsal çirkinlikleri yaratmak övgü vesilesi değildir.<sup>43</sup> Buna göre övgü içeren her şeyi Allah yaratmıştır, yaratılanlarda övgü şartı yerine gelmedi ise onları Tanrı'ya izafe etmek yanlış olacaktır. Bilindiği üzere yaratmak kusursuz, mükemmeldir. Yaratmanın kendisinde gizli-açık kusur, aksaklık, eksiklik ve yanlışlık olamaz.

#### 4. Değerlerin Mahiyeti: Kötüyü Kötü Yapan Nedir? Kötü Neden Kötüdür?

Mu'tezile'nin *Basra Okulu* eylemlerin bağlamına göre değişebilen değerlerini dikkate alan bir yaklaşım geliştirmiştir. Buna göre fiilin yönü onun değerini belirleyicidir. Fiillerin yönleri vardır: Zulüm, yalan ve kötülük gibi. Bu yönlere sahip fiillerde kötü değeri bulunmaktadır. *Bağdat Okulu* ise daha katı ve değişime kapalı değerler anlayışına sahiptir. Onlara göre kötü ve iyi eylemin kendisinden kaynaklanmaktadır. Eylemin kendinde bulunan bir özden dolayı değer (*li-aynihi*) eylemle bütünleşik haldedir.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Orhan Şener Kologlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhîmi'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yay., 2010), 225.

<sup>43</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3: 2346.

<sup>44</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl* (Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018), 67. Kâdî Abdülcebbar bağlamında Mu'tezile'de ahlâkî değerlerin varlıksal ve bilgisel zemindeki ayrımlarına dikkat çeken bir çalışma için bkz. Yunus Cengiz, "Kâdî Abdülcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı* içinde, 28.

Müteahhir Mu'tezile kelâmcıları katı, değişime kapalı ve özcü ahlâkî değerleri savunan Bağdat Okulunu eleştirdiler. Çünkü eylemin yönü ve bağlamı dikkate alınmadığı takdirde değerlerin değişkenliği fark edilmiştir. Sözelimi tüm yönlerden soyutlanan iman etmek veya secde etmek eylemi tek başına değeri belirlemek için yeterli değildir. Eylemin iyi değeri alması için yönünün mutlaka belirtilmiş olması gerekli görülmüştür. Tek başına iman etmek değil, bir Allah'a iman etmek iyidir, şeytana secde etmek kötü, Allah'a secde etmek iyi olmaktadır. Öyleyse mutlak eylemler ahlâkî değerlerden yoksundur. Değerin verilmesi için eylem ile birlikte eylemin yönü de gösterilmiş olmalıdır.<sup>45</sup>

Mu'tezile'nin içinde bir zümre olarak beliren ve Eş'arî'ye benzeyen *İhşidiyye* açısından eylemlerin değerleri iradeye bağlı görülmüştür. Ancak bu yaklaşım açıklama zayıflığından dolayı benimsenmemiştir. Zira zulmü irade kötü etmiş değildir. Herhangi bir irade olmasa bile zulüm tek başına kötüdür.

Mu'tezile kelâmcılarının Eş'arîleri ifade için kullandıkları *Mücebbire*'ye göre değerlerin kaynağında emir ve yasak bulunur. Emir ve yasaklar eylemlerin değerlerini belirlemektedir. Öznenin statüsü, değerlerin durumunu belirlemektedir. Değerlerin belirleyicisi özne varlıktaki hiyerarşik konumudur. Özne Tanrı ise O'nun hiçbir fiili kötü değerli olamaz.<sup>46</sup> Teslim edileceği üzere Tanrı hiçbir otoritenin veya sorumluluğun altında değildir. Kötü değerli eylemler sorumlu varlık insan ile ilgilidir. Mu'tezile için aynı eylemin değerini öznenin varlıksal statüsüne bağlı olarak değiştirmek doğru değildir.

<sup>45</sup> Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 67.

<sup>46</sup> Ernst Mainz, "Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi: Mu'tazilite Ethics", çev. İsmail Koçak ve Bilal Kır, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6 (2016): 156.

Ahlâkî değerler alanında asıl önemli olan eylemin niteliğidir, hangi eylem sorusu merkezidir, yoksa eylemi kimin işlediği o eylemin değerini değiştiren bir etken değildir, olmamalıdır. Zulmü kim işlerse işlesin onun değeri kötü olmaktan çıkmaz ve çıkarılamaz. Bir cismin siyah ve beyaz olmasına öznenin etkisi olmadığı gibi eylemlere değer atfederken öznenin kim olduğunun bir önemi olmamalıdır.

Nesnel değerler yaklaşımını benimseyen Mu‘tezile’nin değerler alanında özneyi merkeze alarak ilâhî emir öğretisini savunan Eş‘arîlere teolojik bir eleştirisi daha vardır. Şayet bir eylem bir yasaklamadan ötürü kötü ise bir emirden dolayı da iyi olmalıdır. Tanrı’ya dışarıdan emreden biri olamayacağı için O’nun fiillerini iyi görmenin yolu kapanmış olacaktır. Çünkü bir eylemin iyi olması için öncelikle onun bir emre konu olması gerekmektedir.<sup>47</sup> Böylece Tanrı’nın fiillerini iyi ve iyiliğin kaynağı görmenin temellendirilmesini engellediği gerekçesi ile Mu‘tezile, Eş‘arî yaklaşımı yanlış bulmuştur.

Mu‘tezile için emirle iyiyi eşitleyen Eş‘arî öğretisi ulûhiyetle uyumlu olmadığı gibi yaşanan hayat ve gerçeklikle de uyumlu değildir. Çünkü eylemi kötü kılan emir ise kötüyü bilen emri de bilmesi gerekir. Hâlbuki insan toplulukları dini emirleri dikkate almaksızın pek çok kötü değerli eylemleri bilmektedir. Eylemi kötü kılan ana unsur emir olsaydı, kötüyü bilen bir kişinin onun din tarafından emredildiğini bilmesi gerekirdi. Takdir edileceği üzere yalan ve zulmün kötü olduğunu bilen insan bunların din tarafından yasaklandığını bilmeyebilir. Öyleyse ahlâkî eylemlerin değerlerinin kaynağı dini emirler değildir. Dinî emir ve yasaklar, eylemin özsel değerlerinin yapısal unsuru arasında yer almaz. Yalanın kötü olması dinî yasaklara

<sup>47</sup> Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 68.

bağlı olacak olsa yalan yasağını insanlara bildiren peygamberin doğruluğu kanıtlanamaz. Çünkü doğrunun ve doğru sözlü olmanın iyi olduğu bilinmediği sürece peygamberin doğru sözlü olmasının bir anlamı olmayacaktır. Ahlâkî değerler, dini emir ve yasaklara bağlandığı için peygamberin kendi doğruluğunu ispat edebileceği bir zemini kalmayacaktır.

Tevhit özünde iyi, şirk özünde kötü değilse şirke davet eden kişi ile tevhide çağırın kişi değerler bakımından aynı kefeye konulacaktır. Üstelik Tanrı'nın yalancı peygamber göndermesinde, yalancının elinde gerçekleşen mucizede bir tuhafılık görülmeyecektir.<sup>48</sup> Ahlâkî değerlere güven kalktığında peygamberlere güven kalmayacaktır. İman, itimat, itaat ve güven kalmadığında ise peygamberlerin iyilikleri karşısında firavunların mükâfatlandırılmasının, firavunların kötülükleri nedeni ile peygamberlere azap edilmesinin hiçbir sakıncası olmayacaktır.<sup>49</sup> Dolayısıyla bazı emirlerin iyi, bazı yasakların kötü olduğunu bilmek için öncelikle temel değerlerin veyahut kendinde iyi değerlerin bilinmesi zorunlu bir şarttır. Aksi halde bedaheti olmayan nazarîyat inşa edilmeyecek ve ahlâkî değerlerin temellendirilmesi engellenecektir.<sup>50</sup>

Peki, Tanrı'nın fiilleri neden iyidir? Eş'arî düşünce için Tanrı malik olduğu için fiilleri iyidir. Bir kısım Eş'arî bunu, Tanrı için hiçbir yasak olmamasına bağlamaktadır. Mu'tezile'ye göre ise tam tersine ilâhî fiiller, Tanrı'nın malik olmasından ötürü değil, aksine eylemlerinin iyi olmasından ötürü hikmetlidir.<sup>51</sup> Bir eyleme değer

<sup>48</sup> Yahyâ b. Hamza, *İkdü'l-leâli*, 122.

<sup>49</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs* (Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1995), 48.

<sup>50</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 365.

<sup>51</sup> Kologlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 227.

verirken esas olan mülkiyet değil, o eylemin kendisidir. Bunun ilâhî ve beşerî planda istisnası yoktur, olmamalıdır. Aksi takdirde Tanrı'nın yalancı peygamber göndermesi veya yalancıyı destekleyen mucizenin zuhur etmesi iyi görülür ki bunun yanlışlığı yine dine değil, akla bağlıdır. Beşerî düzeyde de eylemin değeri mülkiyet belirlemez. Belirleyecek olsa mülkiyet sahibi kişinin her yaptığı doğru olurdu. Fakat bunun savunulacak bir tarafı yoktur. İyinin iyi olmasını sağlayan etken mülkiyet olsaydı, mülkün asıl sahibi Allah olması bakımından insanların eylemlerinin tamamı mülkiyet noksanlığı nedeniyle kötü olurdu.<sup>52</sup>

### 5. Kötülük ve Kudret İrtibatı

Müslüman düşüncesinde kötülük bağlamında tartışılan diğer önemli bir mesele ise kötülüğün ilâhî kudret ile ilişkisidir. Kötülüğün anlam çerçevesi çizilir çizilmez bu kez Tanrı'nın bunlara yönelik kudreti sorgulanmıştır. Mu'tezilî düşüncenin ayırıcı vasıfları arasında Tanrı'nın adaetli ve hikmetli olması vardır.<sup>53</sup> Buna göre Tanrı iyilik yapar, kötülük kesinlikle yapmaz. Kötülüğü irade etmez, onu hiç kimseye emretmez ve kötülüğe asla razı değildir.<sup>54</sup> Fakat Müslüman düşünce ekollerine göre Tanrı ile kötülük irtibatı realite/vakıa/oldu bakımından böyledir. Ancak burada bunun vukuu değil, imkânı tartışılmaktadır. Evet, Tanrı hiç kötülük yapmamıştır, ama bunu hiç yapmayacağına akıl tek başına karar verebilir mi? Yoksa dine, peygambere müracaat zorunlu olarak gerekli midir?

<sup>52</sup> Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 69.

<sup>53</sup> Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 95.

<sup>54</sup> Muzaffer Barlak, *Husün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 86.



Öte yandan yaşanan hayatta pek çok kötülük var iken ve insanlar bu kötülöklere maruz kalırken nasıl olur da Tanrı'nın fiillerinin tamamı iyi ve değerli olur? Mu'tezile burada suret ve hikmet ayrımına başvurur.<sup>55</sup> Bir şeyin görünen sureti ve manzarası kötü olabilir iken aynı şey hikmet açısından iyi olabilir. Böylece ilâhî fiillerin tamamının iyi değerinde olması hikmet yönündendir. Bir şey manzara bakımından kötü, hikmet bakımından iyi olabilir. Keza bunun tersi de mümkündür. Sözelimi total taklidi yaparak yürümek, görünüş açısından kötü iken bu kişinin başkasına yardım etmek için böyle yürümesi hikmet açısından iyi olabilmektedir.<sup>56</sup>

Ebü İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845), Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Ebü Osmân el-Câhiz (ö. 255/869) gibi erken dönem Mu'tezilî kelâmcılarına göre Allah; zulüm etmek, yalan söylemek ve aslahı bırakıp aslah olmayanı yapmak ile nitelenemez. Tanrı'nın kudreti ile yapılan kötülöklere irtibatı yoktur. Yani insanların maruz kaldıkları kötülöklere doğrudan veya dolaylı Tanrı'ya nispet edilmesi yanlıştır.<sup>57</sup> Çünkü Tanrı'nın kudreti kötülök işlemeye asla ilişmez. Onlar teoride geliştirdikleri bu söylemi, yaşanan din ve toplum hayatına uygulamışlardır. Buna göre onlar, Allah'ın müminlere ve çocuklara azap etmesini ve onları cehenneme atmasını imkânsız görmüşlerdir.<sup>58</sup> Onların bu yaklaşımı, “Tanrı kötülök yapamaz” şeklinde yorumlanmıştır.<sup>59</sup> Bu nedenle olacak ki Muhammed b. el-Hüzeyl el-

<sup>55</sup> Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 215.

<sup>56</sup> Semih Dügaym, *Felsefetü'l-kader fi fikri'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü't-Tenvîr, 1985), 283.

<sup>57</sup> Hülya Alper, “Maturidi'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11, sy. 1 (2013): 22.

<sup>58</sup> Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn an ihtilâfi'l-musallîn*, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 3. baskı, 1980), 555.

<sup>59</sup> Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 69.

Allâf [Ebü'l-Hüzeyl] (ö. 235/850), erken dönem Mutezile yaklaşımını ılımlı hale getirmek teşebbüsünde bulunmuştur. Allah'ın zulüm, yalan ve kötülüğe güç yetirebileceğini, zulmedebileceğini, yalan söyleyebileceğini vurgulamak durumunda kalmıştır. Bunlara güç yetirebildiği halde Tanrı bunları asla yapmamıştır ve yapmayacaktır.<sup>60</sup> Sonuç itibariyle Allah hikmeti ve rahmeti gereği kötülük yapmaz, bunları yapması muhaldir.<sup>61</sup> Mu'tezilî yaklaşıma sahip pek çok kelâmcı Tanrı'nın zulüm ve yalana kudreti olduğunu ancak bunları yapmayacağını onaylamıştır. Çünkü insan için eksiklik görülen bu tür değersiz davranışlar, Tanrı için de eksiklik göstergesidir. Mükemmel Tanrı bu eksikliklerden uzaktır.<sup>62</sup>

Mu'tezile'ye göre Tanrı'nın kötülük yapmayacağını genel olarak temellendirmesinde bilgi eksikliği ve muhtaçlık vardır.<sup>63</sup> Kötü fiili yapmanın altında, cehalet ve ihtiyaç şeklinde iki temel gerekçe yatmaktadır. Cehalet ve muhtaçlık Tanrı için geçersizdir.<sup>64</sup> Diğer bir söylem ile Tanrı kötünün kötü olduğunu bilmekte, ayrıca o kötülüğe ihtiyacı olmadığını da farkındadır. Bu iki nedenden dolayı Tanrı asla kötüyü seçmez ve sahte peygamberi onaylamak için mucize göstermez.<sup>65</sup>

Görüldüğü üzere Mu'tezile, yeryüzünde işlenen kötülüklerin, Tanrı ile her türlü irtibatını koparmak yoluna gitmektedir. Onlar, ilâhî

<sup>60</sup> Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, *Kazıyyetü 'l-hayr ve 'ş-şer ledâ müfekkiriyyi 'l-İslam: Usûluha 'n-nazariyye - cevânibuha 'l-metafizikiyye - âsârüha 't-tatbikiyye: Dirâse ilmiyye li-mes'ûliyyeti 'l-insân fi 'l-İslâm* (Kahire: Dâru Kuba, 2006), 225.

<sup>61</sup> Eş'arî, *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn*, 555.

<sup>62</sup> Eş'arî, *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn*, 556.

<sup>63</sup> "Utanmıyorsan dilediğini yap" ve "ben güzel ahlâkı tamamlamaya geldim", benzeri hadîsler Mu'tezile'yi desteklemektedir. Yahyâ b. Hamza, *İkdü 'l-leâlî*, 123.

<sup>64</sup> Muhammad Salih Muhammad Sayyid, *al-Khayr wa-al-sharr 'inda al-Qadi 'Abd al-Jabbar* (Kahire: Dar Kuba, 1998), 129.

<sup>65</sup> Cüşemî, *Uyûnü 'l-mesâil*, 69.

fiiller ile beşerî fiilleri tamamen birbirinden ayrı kategoriler şeklinde tasavvur etmişlerdir. İnsanın eylemlerini kendisine nispet etmek için her türlü yolu denemişlerdir. Beşerî eylemin asıl öznesi olarak insandan başkasını asla kabule yanaşmamışlardır. Bunun aksini çağrıştıran tüm ifade tarzlarından olabildiğince uzak kalmışlardır. Yaratıcılık vasfını insana vermek pahasına da olsa bu irtibattan asla vazgeçmemişlerdir. Son kertede eylemin, insana nispetini tahkim etmek uğruna “kul kendi fiilinin yaratıcıdır” cümlesini kurmak durumunda kalmışlardır.

## SONUÇ

İnsanla ilgili davranışların ve ahlâkî eylemlerin tamamının temelinde “kâr-zarar” gözü ile bakan ve böylece uluhiyet makamının bunlardan uzak oluşunu gerekçe göstererek değerleri iradeye bağlayan Eş‘arî öğretinin safsata ile eşitlenmesinin doğruluğunu tartışmak gerekmektedir. İlâhî emir teorisi olarak isimlendirilebilecek iradeci ahlâk yaklaşımında iman, ihsan, itimat, ibadet gibi her türlü değer temelinde “kâr-zarar” güdüsü yerleştirilmiştir. Dolayısıyla Eş‘arî yaklaşıma göre insanla ilgili her şey, temelde kendisi bakımından değer yüksüzdür.

İnsan eylemlerinin cisimleşmiş hali tarih alanına değer yükleyen ve onu değer yüksüz tabiat alanından çıkaran Tanrı'nın vahyidir. Tanrı dikkate alınmadığında değer yüksüz tabiatın yapısı ile tarih eşitlenmiş olacaktır. Sonuç itibari ile herhangi bir kişiye, eyleme ve nesneye değer yükleyen Tanrı'nın kendisidir. Tanrı'ya göre veya Tanrı için iyi-kötü diye bir değer ayrımı yoktur. Değerlerin derecelendirilerek ayrılması Tanrı'nın dışında kalan muhtaç ve eksik varlıklar için geçerlidir. Ulûhiyet, her türlü ihtiyaç ve noksanlıktan uzak olduğundan beşerî

değerleri onun için geçerli saymak yanlıştır. Eş'arî bakış açısında Tanrı dahil her şeyi değerler bakımından nötr hale getirmek dini temellendirmek için kullanılmış, değerler dünyası ilâhî emirlere endekslenmiştir. Böylelikle Tanrı'nın ahlâkî ilkelere bağımlı sayılmasının önüne geçilmiştir. Eş'arî düşünceye göre Tanrı sorumlu olan değil, sorumluluk yükleyendir. Tanrı'nın ahlâkî değerlere veya kurallara riayet etmesi bir zorunluluk değil, tercihtir.

Mu'tezile'ye göre Eş'arî, yukarıda anılan değersizleştirme faaliyeti ile dinin temellendirilmesinin önüne geçmiştir. Çünkü Allah'a kötülük atfeden nübüvveti temellendiremeyecek ve Tanrı anlayışını oluştururken işletilmesi gereken tenzih ilkesine dahi riayet edemeyecektir. Onlara bu tavır, insan eylemlerinin yanında Tanrı'yı, Tanrı'nın fiillerini ve dini emir ve yasakları değersizleştirmiştir. Mu'tezile'de ahlâkın temeline koyulması gereken din değil, akıl olmalıdır. Çünkü bir şeye temel olacak diğer bir şeyin ondan farklı olması gerekir. Ahlâkın temeline dini koymak, bir şeyi kendisi ile temellendirmek gibi bir yanlışa yol açacaktır. Ahlâkın temeline akıl yerine din konulacak olursa bu büyük bir çelişki olacaktır. Ahlâkın temelini dinde, dinin temelini de ahlâkta aramak kısır döngüye dönüşecektir. Dolayısıyla dini emir ve yasakları temellendirmenin tek yolu ahlâkı akıl üzerine inşa etmekten geçmektedir. Tanrı için bir şeyi iyi görmemek, iyiliğin kaynağı olan Tanrı anlayışına terstir. Mu'tezile'ye göre olması gereken değer yüklü Tanrı, tarih ve tabiat anlayışıdır.

Son tahlilde varlık ve bilgi alanlarını teolojiye bağımlı olarak açıklamak, kelâm ilmini varlık ve evren araştırmasından uzaklaştırmadığı gibi aynı şekilde değerleri teolojiye bağlayarak

açıklamak da hüsün-kubuh meselesini ahlâk felsefesinden uzaklaştırmaz. Aksi halde Tanrı'yı aramak insanı aramaktan uzaklaşmak demek olur ki bu yanlıştır. Çünkü Tanrı'yı aramak birey ve toplum olarak insanı, yaşanmış tecrübenin birikimi olarak tarihi ve yaşam alanı olan evreni keşfederek bulmaktan geçmektedir.

## BEYANNAME

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## YAYINCI NOTU

Makalede ifade edilen tüm iddialar yalnızca yazar(lar)a aittir ve bu yazar(lar)ın bağlı kuruluşlarının veya yayıncının, editörlerin ve hakemlerin iddialarını temsil etmeyebilir.

Makalede değerlendirilebilecek herhangi bir ürün veya üreticisi tarafından ileri sürülebilecek herhangi bir iddianın onaylanması yayıncı tarafından garanti edilmemektedir.

## KAYNAKÇA

Akın, Murat. “Mu‘tezile’ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18, sy. 1 (2018): 55-76.

- Alper, Hülya. “Maturidi’nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11, sy. 1 (30 Ocak 2013): 17-36.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”. *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı* içinde, ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz, 187-213. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Arslan, Hulusi. “Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mutezile ve Eş’arilik”. *Hikmet Yurdu* 9, sy. 17 (2016): 9-19.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Calder, Norman. “Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik”. Çeviren Süleyman Akkuş. *Marife: Bilimsel Birikim [Marife: Dini Araştırmalar Dergisi]* 3, sy. 1 (2003): 181-94.
- Cengiz, Yunus. “İhsanın Ahlâkî Motivasyonu: Fahreddin er-Râzî Açısından Bir Çözümleme”. *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* içinde, ed. Yunus Cengiz ve Selime Çınar, 197-223. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Cengiz, Yunus. “Kâdî Abdülcebbar’da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı”. *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı* içinde. ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz, 1-41. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Cüleynid, Muhammed es-Seyyid. *Kazıyyetü’l-hayr ve’ş-şer ledâ müfekkiriyyi’l-İslam: Usûluha’n-nazariyye - cevânibuha’l-*

- metafizikiyye - âsârüha't-tatbikiyye: Dirâse ilmiyye li-mes'ûliyyeti'l-insân fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru Kuba, 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri)*. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2019.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs*. Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1995.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye [fi'l-erkani'l-İslâmiyye]*. Beyrut: Dârü's-Sebilü'r-Reşad ve Dârü'n-Nefâis, 2003.
- Demir, Osman. “Kâdî Abdülcebbâr'da İlâhî Uyarıcı ya da Vicdan: Hâtır Kavramı Etrafında Bir İnceleme”. *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* içinde. ed. Yunus Cengiz ve Selime Çınar, 139-168. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demir, Osman. “Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar”. *İslam Ahlâk Literatürü* içinde. ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, 179-198. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. baskı, 2015.
- Demir, Osman. “Vicdan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43:100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Dügaym, Semih. *Felsefetü'l-kader fî fikri'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dârü't-Tenvîr, 1985.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn an ihtilâfi'l-musallîn*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 3. baskı, 1980.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlâk Teorileri: Ethical Theories in Islam*. çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktaşâd fî'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 3. baskı, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstaşfâ fî 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Hourani, George Fadlo. "Mu'tezilî Etik Akılcılığın İslâmî ve İslâmî Olmayan Kökenleri". *İslâm Ahlâk Metafiziği içinde*, düz. ve çev. İbrahim Aslan, 175-218, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Emir el-Hac, Ebü'l-Feth Muslihüddin Musa et-Tebrîzî. *el-Kâmil fî usûli'd-din fî ihtisâri's-şâmil fî usûli'd-din*. 2 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Kādî Abdülcebbar Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-ta'dîl ve't-tecvîr*. 6. cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.
- Kādî Abdülcebbar Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.



- Kazanç, Fethi Kerim. “Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27, sy. 3 (2016): 280-310.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Mu'tezile'nin Ahlak Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler”. *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu*, 185-208, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Eylül 15-17, 2003.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. baskı, 2009.
- Kologlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhîmî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Kologlu, Orhan Şener. “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy. 1 (2004): 159-94.
- Mainz, Ernst. “Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi: Mu'tazilite Ethics”. çev. İsmail Koçak ve Bilal Kır. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6 (2016): 143-59.
- Özturan, Hümeyra. “İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme”. *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler* içinde. ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, 1-41. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Öztürk, Yunus. “Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20, sy. 2 (2020): 1453-83.
- Râzî, Fahreddin. *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûli'l-fıkh*. 6 cilt. Beyrut ve Riyad: Müessesetü'l-Risâle, 3. baskı, 1997.

- Râzî, Fahreddin. *el-Meâlibü'l-âliye min 'ilmi'l-ilâhi*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2010.
- Sayyid, Muhammad Salih Muhammad. *al-Khayr wa-al-sharr `inda al-Qadi `Abd al-Jabbar*. Kahire: Dar Kuba, 1998.
- Shihadeh, Ayman. *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*. çev. Selime Çınar, Kübra Şenel. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâ'id*. Dîmeşk: Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007.
- Türker, Ömer. "Var Olma Çabası Olarak Ahlâk". *Ahlâkın Temeli* içinde, ed. Ömer Türker, 107-117. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Yahyâ b. Hamza, Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî. *et-Temhîd fî şerhi Meâlimi'l-adl ve't-tevhîd*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008.
- Yahyâ b. Hamza, Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî. *İkdü'l-leâlî fî'r-red ala Ebî Hâmid el-Gazzâlî*. Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2002.

## EXTENDED ABSTRACT

### MORAL THEORIES OF KALÂM IN THE CONTEXT OF GOODNESS-EVIL (HUSUN-KUBUH)

It is difficult to find a directly written literature on self-contained moral philosophy in Islamic thought. Instead of independent moral philosophy texts, it is necessary to go on issues that have been researched in specific contexts. For example, texts in disciplines such

as Islamic philosophy, kalām and usûl fiqh can be applied. Because, under the roof of these disciplines, some basic subjects of moral philosophy are covered. The husn/goodness-kubuh/evil title of the kalām books offers a very rich material on this subject. The source and nature of moral values are investigated under the aforementioned title. Here, a close relationship is established between values and actions. The objective and subjective value of the action is being questioned. It points to the difference between God and human actions. Moral values and metaphysical causes of responsibility are emphasized. Then, the classification of the values related to the actions is made. According to this, values are divided into two as physical and metaphysical. There are two schools in Islamic thought, one of which bases the source of moral values on pure religion and the other on pure reason. While the Ash'arī school emphasizes that the values are dependent on the will of God, the Mu'tazila values are based on the human mind. In this article will be investigated the similarities and differences of relativity doctrine with Ash'arī school. On the other hand, in Mu'tazilī teaching, the source of moral values is reason. This approach has transcended the limits of reason and took God under (vucub ala Allah) responsibility. Equating the Mu'tazila with the objectivity system is open to research. The statement will be evaluated in this respect from Mu'tazilī's point of view. Building the theory of values in theological Kalām depends on solving the good-evil problem. The Good-evil problem takes into account the variables of God, religion, human, mind. In the relationship between God and man, the concepts of responsibility, fatality, prophethood, revelation, human acts and the hereafter become a direct issue. The source of responsibility is God the addressee is human.

However, the connection between responsibility God and man must be emphasized separately. Considering that God imposes responsibility on human beings, this brings along commandments, prohibitions, revelation, religion and prophet. If it is from man to God, these turn into the concepts of belief-blasphemy, worship, obedience-rebellion and prayer. In addition, the content dimensions of the offer/proposal should be examined to the final limits. The proposal should be compared to manpower. Whether or not to examine them will bring about different conceptions of God, man and religion. For this reason, although it depends on the science of kalām as a method, the schools of thought and research have been diversified. The approach of Ash‘arī and Mu‘tazila theologians (mutakallimūn) in the field of morality and value is directly dependent on their understanding of existence and knowledge. Attitudes in the matter of being in general and knowledge in particular have directly influenced the field of morality. This declaration will reevaluate the teachings of the theological schools in the context of the issue of husun-kubuh, in accordance with the matters described. The article is limited to the books of the late (muta‘akhhirīn) period of kalam thought. The article discusses the different possibilities and limitations offered by the moral approaches of the schools. Evaluates the strengths and weaknesses of mutual criticism.