

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM) ANABİLİMDALI

Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlakın Teolojik Temelleri

-Kadı Abdulcabbar Örneği-

Yüksek Lisans Tezi

İsmail KOÇAK

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Mahmut AY

AÜİF Temel İslam Bilimleri ABD

ANKARA 2013

ÖNSÖZ

İslam düşünce tarihinde “teolojik ahlak” hakkında ciddi bir edebiyat oluşturan önemli ekollerden biri, şüphesiz Mu'teziledir. Mu'tezile, düşünce tarihinde en tartışmalı konular olarak kabul edilen kader, irade, adalet, özgürlük, sorumluluk (teklif), iyilik, kötülük gibi ahlakın temel sorunlarını akılcı bir bakış açısıyla irdelemiştir.

Her ne kadar ahlak, Kelam İlminde bağımsız ya da müstakil bir konu olarak ele alınmasa da, Kelam'ın temel sabitlerinin her biri ahlaki bir boyut taşır. Özellikle ilahi adalet, insan fiilleri, ahiret gibi ilkeler ahlaki içeriğe sahiptir.

Bu çalışmada, Mu'tezile'nin son dönem düşünürlerinden Kadı Abdulcebbar bağlamında ahlak'ın teolojik olarak temellendirilmesi iki bölümde ele alınmıştır.

Birinci bölümde farklı temellere dayanan ahlak teorileri üzerinde durulmuştur. Bunu yapmamızın sebebi daha önce belirlenmiş çeşitli ahlak sınıflandırmalarını belirterek, bu sınıflandırmalar içinde Abdulcebbar'ın ahlak anlayışının yerini tespit etmektir. Farklı temellere dayanan ahlak teorileri olarak, Epikür (ö: M.Ö 341-270), Eş'ârî (ö: 941), Mâturîdî (ö: 944), Hume (ö: 1776), Kant (ö: 1804), Moore (ö:1965), teorilerini inceleyip, bunların sebep olduğu ahlaki problemlere işaret ettik. Bu ahlak teorilerini incelerken, onları, mümkün olduğunca objektif bir şekilde, oldukları gibi ortaya koymaya çalıştık. Bu teorileri incelerken gerek batılı gerek İslam âleminde seçtiğimiz düşünürlerin birinci el kaynaklarını esas aldığımızdan, mecbur kalmadıkça, ikinci el eserleri kullanmamaya çalıştık.

İkinci bölümde Allah-İnsan ilişkisinin temeli olan teklif sorununu ele aldık. Bu konuyu işlerken teklifin neliği ve rasyonel temelini ortaya koymaya çalıştık.

Devamında şeriatın ahlaki değerini ve ahlak için olmazsa olmaz insan'ın özgürlüğü meselesini ele aldık. Bu konuyu ele alırken özgürlük-ahlak ilişkisini ilahi adalet çerçevesinde değerlendirdik.

Bana “Mu'tezile kelam sisteminde ahlakın temelleri” konusunu öneren ve bu konuda bana zaman ayıran, destek veren ve kaynak temininde yardımcı olan, değerli Hocam ve danışmanım Prof. Dr Mahmut AY'a, Kelam alanında yetişmeme katkısı olan değerli hocalarım, Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Prof. Dr Muammer ESEN ve Prof. Dr. İlhami GÜLER'e sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Son olarak tezin yazımında bana destek veren, tezimin oluşumunda en çok payı olan eşim Asuman KOÇAK'a ve neşe kaynağım olan oğlum Muhsin Taha'ya sevgilerimi sunuyorum.

Ankara, Ocak 2013

İsmail KOÇAK

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR	1
GİRİŞ	2

I. BÖLÜM

AHLAKIN NELİĞİ

I. Kavramsal Çerçeve.....	10
1. Ahlak'ın Temeli	13
2. Ahlaki Eylemin Kaynağı.....	15
a. Teistik Deneyim	16
b. Sezgisel Yaklaşım.....	25
c. Rasyonel Yaklaşım	27
d. Seküler Yaklaşım.....	36
3. Ahlaki Olanı Bilme İmkânı	40
4. Ahlakın Objektifliği veya Sübjektifliği Sorunu	48

II. BÖLÜM

ALLAH- İNSAN İLİŞKİSİNİN AHLAKİ TEMELLERİ

II. Teklifin Neliği ve Rasyonel Temeli	60
1. Şeriat'ın Ahlaki Değeri	68
2. İnsanın Özgürlüğü	75
a. Özgürlük – Ahlak İlişkisi	75
b. İlahi Adalet.....	85
SONUÇ.....	99
KAYNAKÇA.....	102

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
b.	: bin, ibn
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
İÜHFİM	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
m.	: miladî
nesr.	: neşreden
no.	: numarası
s.	: sayfa
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
tahk.	: tahkik eden
tsz.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri, ve bunun gibi
vd.	: ve devamı
yy.	: yüz yıl

GİRİŞ

Ahlak konusunda, en eski ve önemli sorulardan biri, ahlakı; iyi veya kötü kavramlarını, tamamen Tanrı'nın emir ve yasaklarına göre mi tanımlayacağız, yoksa insan düşüncesine göre mi?

Gerçekten “ x, Tanrı istediği için mi iyidir? “ Bu soru ilk defa Eflatun tarafından sistemli bir şekilde tartışılmıştır. Euthyphro, “Tanrının sevdiği şey”i dindarlık, “Tanrının sevmediği, nefret ettiği şey”i dinsizlik olarak tarif ederken; Eflatun ise bunu “dindarlık, bizatihi dindarlık olduğu için mi Tanrı tarafından sevilir, yoksa o, Tanrı tarafından sevildiği için mi dindarlık oluyor?” şeklinde tartışmaya açar..¹

Hristiyan âleminde, William of Ockham (ö:1347) ve Protestan reformcuların büyük bir kısmı “ x, tanrı istediği için iyidir “, görüşünü savunmuşlar ve ahlaki iyi-kötü kavramlarını, Tanrının buyruklarına göre tarif etmişler. Diğer yandan Thomas Aquinas, (ö: 1274) insanın vahiyden bağımsız olarak neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebileceğini öne sürmüştür..²

Ahlak temellendirmesinin Müslüman teolojideki yansımalarından söz edebiliriz.

¹ Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratov, Sosyal Yayınları, İstanbul 2000, s.23, Aydın Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, T.D.V Yayınları, Ankara 1981, s.7

² Bourken, V.J., *History of Ethics*, İmage books, New York 1970, Vol.1, s. 143, 154-155; Aydın, Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1981, s.8.

Kelam ilminin ele aldığı varlık, bilgi ve insan iradesi gibi temel sorunlar, içerik açısından, ahlakın ilgi alanına girer. İnsan'ın bilme ve değer koyma gücünden hareketle, onun eylemlerin niteliğini belirleyen unsurların neler olduğu, kaynağı ve yetkinliği sorunu, vb gibi hususlar birer problem olarak kelam ilminde tartışılmıştır, bu bağlamda kelamın ahlak problematiği ile örtüşen bir alana sahip olduğu söylenebilir.

Ahlakın söz konusu olduğu yerde insan davranışları vardır. Bu davranışları insan özgür bir irade ile yapması ahlakı bir gerekliliktir. Zira bir davranışın ahlakı değerlendirmeye konu olmasının öncelikli şartı iradi olarak yapılmış olmasıdır.

Kelam ilminin içeriğini oluşturan konular, elbette tarihsel bağlamından ayrı düşünülemez. Kelam ilminin pek çok konusunda olduğu gibi ahlak problemini oluşturan konuların da bir şekilde siyasetle ilişkili olduğu aşîkârdır. Bunu Kelamın tartışma konularından bir kısmına, şu ya da bu şekilde, siyasi ve sosyal çalkantılardan etkilenmiş olduğunu görmek mümkündür.³ ve ahlak ile ilgili bunun en somut örneği kader meselesidir. Ahlak probleminin temelinin kader meselesi ile ilgili olarak kullanılan insan fiilleri kavramı teşkil eder.⁴

³ Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturidi ve Neseîfiye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M.E.B.

Yayınları, İstanbul, 1997, s.3; Bu konuda çok sayıda bilimsel çalışma yapılmıştır. Ahmet Akbulut'un "Sahabe Dönemi İktidar Kavgası" adlı çalışması İslam Kelamının ne denli siyasi olaylardan etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir. Bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001

⁴ Çağrı, Mustafa, " *Ahlak* " *DİA*, c.I, İstanbul, 1999, s.3

Kader inancı insanın irade hürriyeti, yükümlülüğü, sorumluluğu, gücü ve yetkinliği, iyiyi ve kötüyü bilme imkânı, iyi ile kötünün tabiatı, ceza ve mükâfat gibi konular İslam ahlak felsefesini etkilemiş ve ahlak felsefesinin oluşmasında çerçeveyi belirleyen temel konular olmuştur. Bu çerçevenin oluşmasında Mu'tezile'nin önemi büyüktür. Zira Onlar pek çok konuda olduğu gibi ahlak konusunda da önemli düşünsel faaliyetlerde bulunmuşlardır.⁵ Macid Fahri, Mu'tezile'nin İslam'ın ilk gerçek ahlakçıları olduğunu ifade ederek, Kelami çevrelerdeki son dönem ahlak gelişmelerinin de temelini attıklarını belirtir.⁶

Kelamda ahlak ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, büyük ölçüde birbirine bağımlı iki soru üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlar “iyi, kötü, adalet gibi ahlaki değerlerin ontolojik statüleri ile bu değerlerin bilgisinin kaynağı hakkındadır.”⁷

Mu'tezili ve Maturidi kelamcılara göre, iyilik, kötülük, adalet gibi ahlaki değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptirler. Davranışları ahlaken iyi veya kötü kılan objektif özellikler vardır. Bir davranışın ahlaken iyi veya

⁵ İlk Mu'tezililerin bütün gayretleri, dinî inançların aklî temellerini bulmaya yönelik olmuştur. Mu'tezililer Maniheiztlerin ve Dehrielerin İslam'a yönelik hücumlarına karşı İslam'ı savunmalarından dolayı övülmüşlerdir. Hatta Kelam İlmi de kısmen bu bağlamda doğmuştur. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Turhan, Kasım, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 2000, s.16

⁶ Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, Literal yay, İstanbul, 2004, s. 54

⁷ Hourani, Georg F, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, The University Press, Cambridge 1985, s. 2

kötü olması, Allah'ın onu emir veya yasaklamasıyla değil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özellikler sebebiyledir.⁸

Eş'ari kelamcılara göre ise, adalet, iyilik, kötülük gibi ahlaki değerlerin Allah'ın murad ettiği şeyden başka, herhangi bir manaları yoktur. Buna göre Allah tarafından emredilen, buyurudan davranışlar ahlaken iyi, yasaklananlar ise ahlaken kötüdür. İki teorinin arasındaki önemli fark, ileride de görüleceği gibi, Mu'tezile'nin Allah'ın adalet sıfatına, Eş'ariler ise kudret sıfatına ağırlık vermesinden kaynaklanıyor. Ayrıca her iki teori de, Kur'anı ayetlerin merkezi bir rolü vardır. Aralarındaki fark, ayetlerin farklı yorumundan da neş'et etmektedir. Eş'arililerin ortaya koyduğu ahlak teorisi beraberinde birtakım ahlaki problemler getirmiştir. Bu konuyu tezimizin ileriki bölümlerinde ele alacağız. Allah'ın kudret sıfatına halel getirmeden, insan hürriyetini de engellemeden büyük ölçüde çözüme kavuşturan ahlak teorisi kanaatimizce Mu'tezile tarafından geliştirilmiştir.

Herhangi bir değerlendirme ve araştırmada bulunan kişiler, aynı kavramları kullanmalarına rağmen, aynı şeyi anlamaya biliyorlar. Bunun sebebi ise kavramı farklı değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Aynı kavramdan söz etmelerine rağmen, aynı konuyu tartışmamaktadırlar. Biz bu incelememizde aynı konuyu tartışa bilme imkânını sunmayı hedefliyoruz. Bu bağlamda ilk bölümü zorunlu gördük. Zira Abdulcabbar'ın (h. 415/ m.1025) ahlakını değerlendirirken aynı konudan hareket etmeliyiz, temelimizin sağlam olması gerekmektedir.

Abdulcebbbar'ın ahlakı ile ilgili bir kaç eser ele alınmıştır. Bu tezlerde “aynı konunun” konuşulduğunu söylemek kanaatimizce sıkıntılıdır. Zira bu araştırmalarda,

⁸ Mâturidi, Ebu Mansur-i, *Kitabut- Tevhîd*, tahk. Fethullah Huleyf, Beyrut 1979, s.182-183; 201

Abdulcebbar'ın ahlakın kaynağı rasyonalist olduğu vurgulanmaktadır, fakat rasyonalist ne olduğu bazılarında tanımlanmamıştır, tanımlı yapanlarında bu fikirle özdeş olan Kant'ın(ö:1804) felsefesiyle ilişki kurmadan ele alınmıştır. Bu bağlamda Abdulcabbar'ın ve Kant'ın rasyonalistliği aynı gibi gözükmemektedir. Bunun böyle olmadığını, Abdulcebbar'ın kendine has bir ahlak sistemi kurduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Tezimizin temeli ahlak sorunu üzerine kuruludur. Diğer bir deyişle bizim incelememizde, ahlak merkezi bir yer tutmaktadır. Kadı Abdulcebbar'la ilgili yapılan çalışmalar bilgi, varlık, yöntem, irade vb gibi teolojik sorunlar üzerinde yoğunlaşmış görünmektedir. Böyle bir yol izlememizin sebebi ahlakı Abdulcabbar'a göre değil, Abdulcebbar'ı ahlaka göre değerlendirmektir. Bu bağlamda bir görüşün ahlaki olabilmesi için gerekli olan ilkeleri belirleyip, Abdulcebbar'ın bu ilkelere göre değerlendirmek tezimizin diğer bir amacıdır.

Abdulcebbar'ın ahlak teorisinden teolojik bir temele dayanması, ahlakı bilginin “ Kemâl-i Akl ” dan olduğunu savunmasındandır, zira bu Kemâl-i aklda sabit olan ahlak önermeleri de kişiye Allah tarafından doğuştan zorunlu bir bilgi olarak verilmiştir.

Abdulcebbar'ın “ rasyonalist “ olması vahyi redd etmesi anlamına gelmez. Çünkü O vahyi akılda sabit olan şeyleri keşf etme yolu olarak değerlendirmiştir.⁹

⁹ Abdulcebbar, *Mecmuu'l- bi't Teklif*, thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî, Mısır tarihsiz, s. 14, 235

Ahlaki araştırmalarda, tartışılan en önemli konulardan birisi de ilahi adalet meselesidir. Bu teolojik sorunda Allah'ın fiilleri, Allah –İnsan, Allah – tabiat dengelemlerinde ortaya çıkar.

Kelami gelenekte her zaman için en önemli sorun, Allah'ın kötülüğü yaratıp yaratmayacağı, onun çocuklara ve hayvanlara ızdırap çektirip ektirmeyeceğı ve ktlğn hakikati gibi meseleler olmuştur.

Çocukların ve masum insanların çekmiş olduğu ıstıraplar konusunda Abdulcebbar “yarar” ve “bedel” kavramlarına başvurmaktadır. Abdulcebbar bu iki kavrama önem vermektedir. Ona göre “ Allah'ın kulunu bir bedel karşılığında hastalandırması ve fiilini bu tarzda dilemesi mümkündür. ¹⁰ Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre Allah'ın kullarına ıstırap vermesi, bir bedel karşılığında olduğu için zülüm olmaktan çıkar ve ıstıraba maruz kalan kimsenin ulaşacağı iyi şeylerden dolayı güzel olur. ¹¹

Mu'tezile'nin ortaya koyduğu çözümleme mükellefler açısından bir rahatlık sağlasa da, mükellef olmayanların ektiğı sıkıntılara anlam vermek mümkün gözükmemektedir.

Eş'ariler ise diğer konularda olduğu gibi bu konuda da, ilahi hikmet ve adaletten ziyade, ilahi irade ve kudretin zarar görmemesini temel alırlar. Bu bağlamda, onlara göre ilahi adalet mülkünde dilediğı gibi hareket etmesinden

¹⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğn fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l- 'Adl*, C.13,s.387 edt. İbrahim Medkûr, Khire, tarihsiz, s.1. Kadı'nın en kapsamlı olan bu eserine bundan sonraki sayfalarda *el-Muğn* şeklinde işaret edilecek.

¹¹ Abdulcebbar, *el- Muğni*, 13, s. 389.

ibarettir.¹²Yani Eş'arı kelamcılara göre acı çektirmenin iyiliği ve kötülüğü failine göredir, ister ibret amacıyla olsun, ister bize zulüm için olsun fark etmez, eğer acı çektiren Allah ise iyidir, güzeldir. Görüldüğü gibi Eş'arilere göre Allah, imtihan amacı bile olmadan acı çektirebilmekte ve bu da ahlakı olabilmektedir.

Çalışmamız esnasında da görüleceği gibi bu problemin ilahi sistemi bir bütün olarak ortaya koymadıkça sağlıklı bir şekilde çözümlenmesi mümkün gözükmemektedir. Allah, şeytan dâhil akıl ve temyiz gücü verdiği her canlıya sorumluluk yüklemiş ve bu sorumluluğun yerine getirilmesi için, sevabı ve cezayı teşvik unsuru yapmıştır. Tüm bunların gerçekleşmesi için zor kullanılmış; akıl ve temyiz gücü herkesi sorumluluklarını yerine getirmekte özgür kılmıştır. Bu çetin problemin çözümünü aramak bu tezimizin önemli gayelerinden birisidir.

¹² Bakillani, Kadi Ebubekir Muhammed, *Temhid*, Beyrut, 1957 s. 103.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. Kavramsal Çerçeve

Ahlâk (اِخْلَاق) kelimesi, Arapça’da “yaratma, yaratılış ve yaratılmış” gibi anlamlara gelen *halk* (خُلُق) kelimesiyle aynı kökten gelen *hulk* (خُلُق) veya *huluk* (خُلُق) kelimelerinin çoğuludur. Kaynaklarda *huluk* kelimesinin, huy, seciye, tabiat, mertlik, din ve yaratılış anlamlarına geldiği belirtilmektedir. Buna göre *ahlâk* kelimesi lügatte, huylar, seciyeler, insanın mânevî yapısını belirleyen özellikler vb. anlamlara gelir.¹³ *Ahlâk* kelimesi Kur’ân’da geçmemekle beraber, *huluk* kelimesi, biri âdet ve gelenek, diğeri de ahlâk ve huy manasında olmak üzere iki ayette geçmektedir.¹⁴

Ahlak terimi, insan tabiatı hakkında, iyi ve arzu edilir şeyler hakkındaki değerlendirmeleri, yapılması ve yapılmaması gereken hususları belirleyen kuralları, bizi doğru veya yanlış bir hareket tarzını seçmeye sevk eden sebepleri kapsar.¹⁵

İslam düşüncesinde ahlak kelimesi çoğu zaman bir “meleke” veya “yeti” olarak da görülmüştür. Örneğin Gazali (Ö:1111) kelimenin açıklamasını şöyle yapar: “Ahlak, nefiste yerleşmiş bulunan bir yetidir (melekedir) ki, ondan fikri bir zorlamaya lüzum kalmaksızın filler kolayca ortaya çıkar.”¹⁶

Burada şuna dikkat çekmemiz gerekir ki “meleke”den kasıt, bir şeyin iyi ve kötü olduğu bilgisi değil, iyi ve kötüyü bulma potansiyeli, yani yetisidir. Tanımda

¹³ İbn Manzur, *Lisanu’l- Arab*, c. 10, Beyrut, s.86

¹⁴ Bkz: Şuarâ 26/137; Kalem 68/4.

¹⁵ Nowell, Smith, ”*Religion And Morality*” ed. by Edwards.c.vii, London, 1967, s. 150

¹⁶ Gazali, İhyâ’u ‘ulûmi’d-din, c. III, Mısır, 1302, s. 49

geçen ahlakın insan nefsine yerleşmiş meleke olması, ahlakın insan türüne ait ve insanın, nasıl bir varlık olduğunu belirleyen asli bir unsur olmasıdır.

İslam düşüncesinde ahlakı “hâl” olarak tanımlayanlar da vardır. İbn Miskeveyh (Ö:1030) bunlardan birisidir. Ona göre “ahlak, nefsin bir halidir ki bu hâl nefsi, düşünüp taşınmadan fillerini yapmaya sevk eder.”¹⁷

İnsan, sosyal bir varlık olduğundan, başkalarıyla ilişki kurması kaçınılmazdır. Bu ilişkinin güven ve mutluluk verebilmesi için belli başlı kurallara ihtiyaç vardır. Bu kurallara ahlak denmektedir. İnsanlar arası ilişkiyi davranışlar belirlediğinden, ahlak’ın, “davranış bilimi”¹⁸ olarak tanımlanması oldukça yaygındır.

Kelam ilminde ele alınan ahlak problemlerinin temelini, kader meselesiyle ilgili olmak üzere kulların fiilleri teşkil eder. Esasen kader ve ona bağlı olarak insanın irade ve ihtiyarı, adalet, hüsün ve kubuh, salah ve aslah gibi konular dolayısıyla yapılan tartışmalar sadece metafizik problemlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ahlakla ilgili temel düşünceleri de derinden etkileyen sonuçlar doğurmuştur. Kelam ilminde ahlak felsefesi ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, birbirine bağımlı iki soru üzerinde büyük ölçüde yoğunlaşmıştır. Bunlar: “iyi, kötü, adalet gibi ahlaki değerlerin ontolojik statüleri ile bu değerlerin bilgisinin kaynağı nedir?”¹⁹ sualleridir.

¹⁷ İbn Miskeveyh , *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, Tahkîk: İbnü'l-Hatîb, el-Matbaatü'l-Asriyye, 1978, s. 9; Çağrıci, Mustafa, *Gazali'ye Göre İslam Ahlakı*, İstanbul, 1982, s.38

¹⁸ Hartmann, Nicolai, *Ethik*, De Gruyter Yayınları, Berlin 1962 , s. 8

¹⁹ Hourani, George F, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s.2

Bir davranışın “ahlaki” değerlendirmeye konu olmasının öncelikli şartı iradi olarak yapılmış olmasıdır. İnsanın korktuğu zaman benzi sararır, utandığı vakit yüzü kızarır. Bu gibi irade dışı ve gelip geçici durumların meleke ile dolayısıyla ahlakla ilgisi yoktur. İnsan davranışlarının ahlaki değerlendirmeye konu olmasının üç sebebi olduğu söylenebilir:

- 1) *İnsanın iyi ile kötüyü ayırt edebilecek bir zihin yapısına sahip olması*
- 2) *İnsanların toplum halinde yaşamaları gerçeği*
- 3) *İyi ile kötüyü tercih edebilecek özgürlüğe (iradeye) sahip olması.*

Burada “irade” kavramının ahlaki davranış bakımından önemi açıktır. Zira insanın yükümlülüğü bunu gerektirmektedir. İnsanın iyi ile kötüyü ayırt edebilecek yetisi akıldır. Bu akılla karar verir ve vermiş olduğu bu karara göre övülür veya yerilir. Dolayısıyla insanın akıl sahibi olması onun hür olmasını gerekli kılar.

Bu durumda şu soruyu sormak anlamlı hale gelir, hangi şartlarda kendimizi hür, hangi şartlarda hürriyetimizden yoksun hissederiz? Eğer istediğim bir şeyi yapıyorsam, kendimi hür; yapamıyorum, engelleniyorsam, hür olmadığımı hissederim.

İstemek farklı seçeneklerin olmasını gerektirir ki “şunu istiyorum, şunu istemiyorum” diyebileyim. O halde hürriyet, çeşitli imkânlar karşısında bahis konusu olabilir.

Seçme, hürriyetin temel unsurlarından birisidir. Seçme, tesadüften farklıdır. Seçmede işin içine bilinç girer. İnsan bazı akıl yürütmelerden sonra seçim yapar.

Dolayısıyla insanın hür oluşu, onun irade sahibi oluşundandır.²⁰ Allah'ın bize sunmuş olduğu imtihan sahasında istemekten söz edebilir miyiz? Veya Allah'ın bizi imtihan etmesi tek taraflı bir antlaşmaya mı dayanıyor? Eğer cevap evet'se bu antlaşmayı nasıl bir ahlaki zeminde tartışabiliriz? Bu soruların cevabını “teklif” başlığı altında irdedeceğiz. Burada şöyle bir itirazda bulunabilinir. Bir davranışın ahlaki olabilmesi için hür ve irade sahibi olması gerekmez. Çünkü:”*Biz Tanrıya boyun eğmeliyiz, çünkü Tanrı iyidir, mutlak anlamda iyidir. Tanrı iyiliğin ta kendisidir, Tanrı, yalnızca iyiliği isteyip buyurmaktadır, hiçbir zaman kötü olanı değil*”²¹

Bu itiraz bağlamında boyun eğmek imtihanı ortadan kaldırmaktadır. Oysa boyun eğdimizde ödüle, eğmediğimizde ise ceza'ya tabi tutulmamız, bir seçenekte bulunmak zorunda olduğumuzu gösterir.

Kuran'ı Kerim'de “Allah onlardan razı olmuştur, kendileri de O'ndan razı kalmışlardır”²² buyurulmaktadır. Allah'ın hoşnutluğuna ulaşmak, O'nun hoşnut kalacağı davranışları yerine getirmek üzere belli bir düzeyde özgür olmayı gerekli kılar. İnsan için boyun eğmek bir seçenekte bulunmaktır. Bu da belirli bir özgürlüğü gerektirir.

1. Ahlak'ın Temeli

Ahlak, ilişkiler bağlamında ortaya çıkan bir gerçekliktir. Bu ilişki kişi ile kişi, kişi ile toplum veya insan ile Tanrı arasında olmaktadır. Düzenli bir sosyal yaşam,

²⁰ Öner, Necati, *İnsan ve Hürriyet*, Vadi Yayınları, Ankara 2005, s. 16

²¹ Heimsoeth, Heinz, *Ahlak Denen Bilmece*, Edebiyat Fak. Basım evi, İstanbul 1978, s. 19

²² Beyyine 98/ 8

davranış kurallarını, ilkeleri ve antlaşmaları gerektirir. İlkelerin, kuralların ve antlaşmaların mevcut olmadığı insan toplumu yoktur. İnsanın ahlaki değerlendirmeye konu olması, onun tabiatında aranması gerekir. İnsanın akıl sahibi olması, onun hür olmasını gerekli kılar. Şöyle ki: Canlılar içinde iradesi ile hareket edebilen yalnız insandır. İradeye göre hareket etmek demek; düşünüp taşınıp seçenekler karşısında seçim yapmak ve ona göre eyleme geçmek demektir. Yani iradi hareket, akli harekettir. Hürriyet ancak iradi harekette söz konusu olur. Öyle ise akıl sahibi olmak, hür olmayı gerektirir. Akıl sahibi olması yanında, her canlıda olduğu gibi insanda da tabi olarak bulunan kendini koruma içgüdüsü vardır. Bu içgüdüsü insanda bencillik duygusunu doğurabilir. Bencillik duygusundan dolayı, insan, kendisine verilen hür iradeyi kötü kullanabilir. Kuran, insanın ahlaki ilişkilerde arzularına uyma eğilimini “zayıflık” olarak niteler:

*“ Allah sizin tövbelerinizi kabul etmek ister. Arzularına uyanlar ise büyük bir sapma ile sizi de saptırmak isterler. Allah sizi hafifletmek ister. Zira insan zayıf olarak yaratılmıştır”.*²³ Bundan dolayı, bireylerin hürriyet haklarını kullanmada, bir nizam ve düzene ihtiyaç vardır, yani bir ahlaka ihtiyacı vardır.

İnsanın bu zayıf yanını karşılayan ondaki akıl ve ahlaki değer duygusudur. Zira ahlaki anlamda doğruyu bulabilme gücü insanda vardır. Eğer insan, kendini arzularının aşırılığından kurtarabilirse bunu yapabilir. Nitekim Kur'an şöyle der:

*“ Nefsini temizleyen kurtulmuştur”*²⁴

²³ Nisa 4/ 27-28

²⁴ Şems 91/9

İnsanın veya davranışlarının iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi, insanın kendi dışında birisiyle girdiği ilişkide söz konusu olmaktadır. “Bir insan kötü davranıyorsa onun davranışı başka birine veya bir insan grubuna karşı zararlı sonuçlar doğuracak demektir. İyi davranış ise, yine başkalarının hoşlanacağı ve bu yüzden insanlar arasında iyi geçinme imkânları yaratacak olan bir davranış manasına gelir.”²⁵

Dolayısıyla ahlaki iyi, aynı zamanda beraber yaşadığımız başka insanların hoşlandığı, ahlaki kötü ise bireye veya topluma zararlı sonuçlar doğuran şey olmaktadır. Her iki durumda da ahlaki değerlendirme, toplum hayatı söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır.

Özgürlüğün doğru kullanılması, sosyal yaşamın ortak iyi yönünde düzenlenmesi, bencilliğin sınırlandırılması ve kontrol edilmesi açılarından ahlaka ihtiyaç duyulmaktadır. İnsanın kendisine (kendi doğasına) yabancılaşmasını önlemek için de ahlaka ihtiyaç vardır.

2. Ahlaki Eylemin Kaynağı

Ahlakın temellendirilmesi (kaynağı) probleminden, ahlaki kural ve ilkelerin neye dayandığının araştırılmasını anlıyoruz. Bu konuda insanlık tarihi boyunca iki tutum ortaya çıkmıştır. Ahlaki davranışın doğruluğunu tayin eden yeteneğin, imkânın değişebilir olmasına rağmen, dünyanın her yerinde geçerli ahlak kurallarının varlığına ve bunun bilinebilirliğine inanan, yaklaşım ile İlkçağ Felsefesinde, her şeyin ölçüsü olarak insanı kabul eden, rölâivist yaklaşımdır. Bunun tabii sonucu olarak kültürlerden kültüre, toplumdan topluma, çağdan çağa, hatta fertten ferde

²⁵ Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1995, s.12

değişiklik arz edecektir.²⁶ Bu genel perspektifi dört ayrı başlık şeklinde özelleştirebiliriz:

- 1) *Vahye dayalı Temellendirme*
- 2) *Sezgiye dayalı Temellendirme*
- 3) *Akla dayalı Temellendirme*
- 4) *Seküler Temellendirme*

a. Teistik Deneyim

Ahlak konusunda, en eski ve önemli sorulardan biri, ahlakı; iyi veya kötü kavramlarının, tamamen Tanrı'nın emir ve yasaklarına göre mi tanımlanacağı, yoksa insan düşüncesine göre mi belirleneceği noktasında düğümlenmektedir. Burada şu ayrımın yapılması kaçınılmazdır: “Bir şeyin sadece Tanrı emrettiği için iyi oluşu ile Tanrının iyi'yi emretmesi”.

Birinci önermeye göre şunu söylemek mümkündür: Allah insanları sorumlu tuttuğunda insanlar da ona itaat ederse, Allah'ın onlara sevap vermesi gerekmez, isterse verir, isterse onları cezalandırır isterse onları diriltmez ve yok eder. Bütün kâfirleri affetse ve bütün mü'minleri cezalandırsa bu normaldir, bu O'nun için imkânsız değildir ve ilahi sıfatlarda herhangi bir çelişki de doğurmaz.²⁷

²⁶ Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, s.14-15; Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 31-32

²⁷ Gazzali, Ebu Muhammed, *el-İktisad Fi'l-İ'tikad*, Beyrut 1983, s. 116

İkinci önermeyi kabul edenler şöyle bir akıl yürümede bulunurlar:

Tanrı “x” i buyurur

Tanrının buyurduğu her şey iyidir

O halde “x” iyidir

Birinci önermeyi kabul edenler, ikinci öncülü hiç gerekli görmezler. Zira birinci öncül zaten değer ifade eden bir hükümdür. Bu görüşte olanlar sonucu dahi gerekli görmezler. Çünkü Tanrı’nın bir şeyi emretmesi, mü’minin gözünde, o şeyin yapılması için yeterlidir. Birinci önermeyi kabul edenlere göre : “x, Tanrı istediği için iyidir”.

Gerçekten “x, Tanrı istediği için mi iyidir?” Bu soru ilk defa Eflatun tarafından sistemli bir şekilde tartışılmıştır. Euthyphro, “Tanrının sevdiği şey”i dindarlık “Tanrının sevmediği, nefret ettiği şey”i dinsizlik olarak tarif edince, Eflatun, “dindarlık, bizzatihi dindarlık olduğu için mi Tanrı tarafından seviliyor, yoksa o, Tanrı tarafından sevildiği için mi dindarlık oluyor? şeklinde bir soru sorar.²⁸

Hristiyan âleminde, William of Ockham (Ö:1347) ve Protestan reformcuların büyük bir kısmı “x, tanrı istediği için iyidir” görüşünü savunmuşlar ve ahlaki iyi-kötü kavramlarını, Tanrının buyruklarına göre tarif etmişler. Diğer yandan Thomas Aquinas,(Ö:1274) insanın vahiyden bağımsız olarak neyin iyi neyin kötü

²⁸ Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratov, İstanbul 2000, s. 23, Aydın, Mehmet,

Kant ve çağdaş İngiliz felsefesinde Tanrı-ahlak ilişkisi, s.7

olduğunu bilebileceğini öne sürmüştür.²⁹ Vahye dayalı ahlak temellendirmesinin Müslüman teolojideki yansımalarından söz edebiliriz.

Ahlaki doğruyu veya iyiyi ne ile bilebiliriz sorusu, İslam düşüncesinde başlıca iki türlü cevaplandırılmıştır. Mu'tezile ve Maturidilik ahlakın objektifliğini savunarak ahlakı büyük ölçüde akıl ile temellendirirler. Eş'arilik ise vahiy ile izah eder. Mu'tezile'ye göre, vahyin haber verdiği bilgiler kesinlikle doğru olmakla beraber, adalet, doğruluk, zulüm ve yalan konuşmak gibi ahlaki fiillerin iyilik ve kötülüğü aklen kavranılır. Vahyin rolü, aklın bu fiiller hakkında verdiği hükümleri doğrulamaktan ibarettir. Çünkü Mu'tezile'ye göre ahlaki değerler fiillerin değişmez nitelikleridir. Oysa Eş'ârîye (Ö: m.941) göre ahlaki değerler, fiillerin değişmez nitelikleri değildir. İyi ve kötü gibi ahlaki kavramlar, ancak Allah'ın emir ve yasaklarıyla muhteva kazanırlar.

Daha önce de değindiğimiz gibi bir davranışın ahlaki olabilmesi için, hür irade ile gerçekleşmiş ve kasdi olması gerekir. İslam düşünce tarihinde cebr görüşünü ilk olarak savunan Ca'd b. Dirhem (v.118/736) ve Cehm b. Safvan'a (v.128/745) göre insanlar fiillerinde bir mecburiyet altındadırlar. İnsanlar kendi fiillerini meydana getirirken hür bir irade ve güce sahip değildirler. Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan ve "cebr" düşüncesini benimseyen diğer Cebriyye'ye göre Allah'ın dışında hiç kimsenin, ne fiili ne de ameli vardır. Ameller yaratılmışlara ancak mecaz yoluyla izafe edilebilir.³⁰ Daha önceki bölümde ortaya koyduğumuz ahlak ilkelerine uymadığından

²⁹Bourken, V.J. *History of Ethics*, Vol.1, s. 143, 154-155; Aydın, Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz felsefesinde Tanrı-ahlak ilişkisi*, s.8

³⁰ Şehristani, Ebi'l-Fettah Muhammed, *el-Milel ve Nihal*, Beyrut 2001, c.1, s.98

bu görüşü ahlaki bulmamaktayız. Zaten böyle bir görüş imtihan, cennet ve cehennem gibi kavramları anlamsız kılar.

Eş'ârî insan fiillerini zorunlu ve kazanılmış olarak ikiye ayırır. Bu iki tür fiiller Allah tarafından yaratılmıştır. Kazanılmış fiillerde iki fail bulunmaktadır. Fiil yaratma bakımından Allah'a kazanma yönünden ise insana ait kılınmıştır.³¹ Eş'ariye göre insan kazanılmış türden bir fiilde bulunmak istediğinde, Allah onda o fiili yapma ve icra etme gücünü yaratmaktadır.³² Bundan dolayı Eş'ari, insanın ahlaki sorumluluğunu, insanda yaratılmış olan kazanma gücü, yani kesb ile izah etmektedir.³³

Buraya kadar bir problem gözükmemektedir. Zira bir davranışın ahlaki olabilmesi için geçerli olan gerekçelerle uyum arz etmektedir. Fakat kesbi tanımlarken Eş'ârî nihai anlamda kesbin Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek insana tanıdığı seçme gücünü kaldırır. Zira Eş'ârî'ye göre Allah, insanda seçme gücünü yarattığı esnada, neyi seçeceğini de belirlemektedir.³⁴

Görüldüğü gibi bu düşüncenin cebriye düşüncesinden farkı yok gibi gözükmemektedir. “Allahtan başka fail ve Allahtan başka yaratıcı yoktur.”³⁵ sözü tezimizi haklı çıkarmaktadır. Bir davranışın ahlaki olabilmesi için gerekli olan insan hürriyetini yok saymaktadır. Eş'ârî düşünce ekolüne göre, Allah bir sebepten dolayı

³¹ Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l- Bidai*, Richard J.

Mc Carthy Neşri, Beyrut 1952, s. 39-40

³²Eş'ârî, *A.g.e.* s.42

³³Eş'ârî, *A.g.e.* s.55

³⁴ Eş'ârî, *A.g.e.* s.55

³⁵Eş'ârî, *A.g.e.* s. 38-39

bir fiil işlerse bu onun zatı için bir eksiklik anlamına gelir. Çünkü bu onda bir eksiklik bulunduğunu ve bu eksikliğin tamamlanması gerektiğini gösterir.³⁶ Kaldı ki onlara göre fiiller Allah açısından ahlaki bir değer taşımazlar. Kötüyü kendisi için değil insanlar için yaratmıştır. Kötü olan şeyin manası, konulmuş olan sınırları aşmaktır. Allah mutlak güce sahip olduğundan hiçbir otoriteye bağımlı olamaz. Dolayısıyla onun hiçbir fiili kötü olarak vasıflanamaz. Bu görüşte Allah'ın mutlak gücü merkezi bir yer tutmaktadır.³⁷ Bunun doğal sonucu olarak Allahın keyfiligi doğmaktadır.

Eş'ârî bunu kabul eder, zira ona göre; "Yalan, sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz iyi olurdu, eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı."³⁸ Görüldüğü gibi Eş'ari'nin ahlak teorisinde fiillerin ahlaken iyi-kötü diye vasıflandırılması ancak vahiy ile mümkündür. Dolayısıyla Allah'ın emrettiği iyi, yasakladığı ise kötü olmaktadır. Özetlersek Eş'ârî ahlak teorisinde ahlaki değerlerin kaynağı Allah'tır.

"X, Tanrı dediği için doğrudur" önermesi kabul edildiğinde ortaya şu problemlerin çıktığı söylenebilir.

"X Tanrı dediği için doğrudur" önermesini kabul edenlerin, otoriter olarak kabul ettikleri, ahlaki ilkeleri kendisinden aldıkları varlığın gerçekten Tanrı olduğunu nerden biliyorlar? Ayrıca "Bizden bir şeyler yapmamızı isteyen bir varlığın, şeytani bir güç değil de Allah olduğunu söyleyebilmemiz için, yapılması istenen şeylerin iyi

³⁶ Bakillani, Kadı Ebu Bekir Muhammed, *Temhid*, Beyrut 1957, s. 28-29

³⁷ Eş'ârî, *Luma*, s. 44, 99

³⁸ Eş'ârî, *A.g.e.* s. 71

olduğunun bizce de bilinmesi gerekir”.³⁹Dilin sözlük anlamından, gramer ekollerinin farklı yorumlarından kaynaklanan bir ‘zanniliği’ her dil bünyesinde barındırır. Dolayısıyla Allah’ın neyi buyurduğu hususu, yine akla dayanmaktadır. Kur’an’ın yorum tarihi bize, Allah’ın buyurduğu ile ilgili ahlaki doğruların belli bir oranda çeşitli ekollerin karar verdiği bir şey olduğunu gösteriyor.⁴⁰Ahlaki doğruyu Tanrının buyruğuna bağlamak, iyi ve kötünün sadece Tanrının gönderdiği naslarla bilebileceğimizi ve bu nasların bütün ahlaki problemlerin çözümünü içerdiğini iddia etmektir. Kur’an’ı ele aldığımızda, acaba Kur’an bütün problemlere çözüm sunuyor mu? Kuran bütün problemlere cevap veriyorsa neden kıyas’a, istihsan’a ve ictihad’a başvurmaktayız?

Ahlaki iyi ve kötülüğün sebebini, sadece Tanrı’nın buyruğunda ve yasaklarında görmek, keyfiliği de beraberinde getirmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bizim Tanrı ile ilgili bilgimiz onun gönderdiği kitap ve onun yaratmış ve yapmış olduğu fiillerde saklıdır. Tabiat onun fiillerindendir. Kur’ân’i ifade ile tabiat onun ayetlerindendir.

Tanrı istediği gerekçeyle istediği şeyi yapar ve böyle fiiller sırf Tanrı onları yaptığı için ahlaken meşru görülebilir denildiğinde, Tanrı farklı ölçüte tabi ise, nasıl bizim ahlaki olarak hayranlığımızın konusu olarak kalabilir? Tanrının koymuş olduğu en temel ahlaki ilkelerin, çiğnenmesi mümkün olan ilkeler olması, onun

³⁹ Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 15

⁴⁰ Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlakiliği sorunu*, s. 58

ilkelerinin abes ve değersiz olduğunu göstermez mi?⁴¹ gibi sorulara cevap verilmesi gerekir. Albert Hourani bu konu ile ilgili şöyle diyor:

“Eş’ari gibi ‘fail-i muhtâr’ taraftarı teologlar, Allah’ın insana benzer her türlü nitelikten uzak olduğu şeklindeki “ tenzih ” metoduna dayanarak Kur’an’da Allah’a atfedilen birçok ahlaki niteliklerin insani anlamlarıyla kesinlikle anlaşılamayacağını ileri sürdüler. Bu metod, Allah’ın adaleti ile kader teorisinin çelişkisini ortadan kaldırdığı gibi (teşbihten doğan) diğer sorunları da belki ortadan kaldırır. Çünkü Allah insani anlamda bir adalete değil, aşkın (trancendent) bir adalete sahiptir. Fakat bu manevranın faturası oldukça büyüktür. O da Allah’ın bu sıfatlarını anlamsızlaştırmak ve insanın dini sadakatine ve ahlaki duygularına olan etkisini yok etmektir. Bizim anladığımız anlamda bir adalete sahip olmayan bir Allah’a minnettarlık duymanın sadakati nedir? Bir motif olarak itaat için her şeyin kaybedildiği şey korkudur. Kur’an’ın Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkinin genel mesajı, kesinlikle bu değildir.

⁴¹ Eş’ari kelimcılara göre bu mümkündür. Kur’an “herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının sucunu yüklenemez” (6 En’am/164) ayetiyle, kişilerin kendi fiillerinden sorumlu olduğunu ve başkasının fiili ile ilişkili bir karşılık görmeyeceğini ifade eder. Bu ayete rağmen Eş’ari, müşriklerin çocuklarının babalarının günahından dolayı cezalandırılacağını kabul eder. (Eş’ari, Ebu’l – Hasan, el-İbane an Usûli-Diyane, Beyrut, 1991, s. 86-87) Böyle düşünmelerinin sebebi onların Allah tasavvurunda yatmaktadır. Zira Allah’ın bunu böyle yapmasında adaletsizlik yoktur, çünkü onlara göre Allah mülkünde istediği gibi tasarruf edebilmektedir ve bu da ahlaki olmaktadır. Görüldüğü gibi, Eş’ari Allah tasavvurunda Allah, koymuş olduğu ilkeleri çiğneyebilmektedir.

Kitabın genel bir bakış açısı bu yorumu desteklemeyecektir, çünkü o (Kur’ân) beşeri ahlaki sıfatlarla doludur ve bu sıfatlar, bazı şeylerin tamamen değişik anlamda kullanıldığına dair hiçbir mülahaza olmaksızın Allah’ın mükemmelliğinin yönleri olarak O’na isnad edilir. “Adl” kavramı eğer beşeri bir benzetmeyle idrak edilebilir bir anlam içinde anlaşılırsa ne kadar daha kolay ve ne kadar daha etkili olur.”⁴²

Eğer iyi, Tanrının buyruğundan başka hiçbir nedene dayanmıyorsa ve eğer Tanrı da istediğini buyuran bir varlık ise, o zaman bütün ahlak ilkeleri gelişi güzel bir şekilde ortaya konmuş olmaz mı? Dolayısıyla fiilleri insan tarafından anlaşılamayan bir Tanrının olup olmaması insan için pek fazla önemli değildir.

Diğer bir problem ise Tanrı’ya inanmayan biri yukarıdaki önermeyi kabul etmez, zira ona göre Tanrı yok ki onun dediği olsun. Yukarıdaki önermeyi kabul ettiğimizde böyle düşünen birileri ahlaksız olmaktadır. Durum gerçekten böyle midir?

Teistler’in çoğu, böyle olmadığını düşünmektedir. Çoğunluk, Tanrının bütün fertleri, doğuştan belli ahlaki ilkeleri anlama veya akıl yolu ile keşf etme yetisinde yarattığını iddia ederler. Dolayısıyla bu ilkelerin bütün insanlarda müştereken bulunduğunu ve bundan dolayı bir ahlaki dialogun mümkün olduğunu savunurlar. Bu çerçeveden bakıldığında Tanrıyı kabul etmeyen de ahlaki ilkeleri bulma imkânına sahiptir. O halde Tanrının gönderdiği kutsal kitapların insanlığın ahlaki hayatına getirdiği katkı nedir? diye bir soru anlamlı olur. Bu soruya şöyle cevap verebiliriz: *“arzulara uyarak oluşturulan rölativizmi ortadan kaldırma, ahlaki doğruyu davranışa dönüştürmede insanın gösterdiği kayıtsızlığı ortadan kaldırarak ahlaki*

⁴² Hourani, *Ethical Presupposition of the Quran*, s. 37

doğrunun, iyyinin maksimum düzeyde insan tarafından sürekli fülleştirmesini sağlamaktır.”⁴³

Mâturidi (ö: 944.) ahlak teorisinde, bir “kendinde” (li nefsihi) iyi veya “kendinde” kötü olanlar, bir de sonuçlarına ve ihtiyaca göre iyi veya kötü olanlar”⁴⁴ olmak üzere iki kısım vardır. Adalet ve doğruluğun iyiliği ile zulüm ve yalanın kötülüğü “li-nefsihi” kategorisine girer.⁴⁵ Bunların hiçbir şekilde değişikliğe uğraması mümkün değildir. Yani, adalet her durumda iyi, zulüm de her durumda kötüdür.⁴⁶ Bu bağlamda adaletin iyiliği aklen zorunlu, kötülüğü de aklen imkânsızdır. Öte yandan hayvanların kurban edilmesi⁴⁷ ikinci duruma girer. Zira bunların iyi olmalarında aklen herhangi bir zorunluluk yoktur. Görüldüğü gibi Mâturîdî açısından şeyler, tabiatlarında iyilik kötülük gibi doğal nitelikler taşımakta. Bu niteliklerin eşyaya nisbeti aklen zorunlu ya da imkansız ya da mümkün olmaktadır. Aklın zorunlu gördüğünü, vahiy başka türlü göremez; bu imkansız içinde böyledir. “Mümkün”de, vahiy belirleyicidir. Zira mümkün olan bir konuda, aklen bir zorunluluk yoktur. Mümkün olan böyle bir konuda peygamber, her durumda daha iyi olanı bildirir.

Bu bağlamda, adalet ve doğruluk gibi kendinden iyi olan ahlaki fiiller aklen zorunludur.

⁴³ Güler, *İlhami, İman Ahlak İlişkisi*, Ankara, 2003, s. 108

⁴⁴ Mâturidi, Ebu Mansur-i, *Kitabut- Tevhîd*, tahk. Fethullah Huleyf, Beyrut 1979, s.201

⁴⁵ Mâturidi, *Tevhîd*, s. 178, 201

⁴⁶ Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 100

⁴⁷ Mâturidi, *a.g.e.* s. 200

*Demek ki iyilik, kötülük gibi ahlaki değerler, Maturidi'ye göre, Allah'ın iradesinden bağımsız objektif bir varoluşa sahiptir ve insan bu değerleri, akıl ile kavramaktadır. Dolayısıyla temel ahlak ilkeleri, vahiyden önce akıl ile tesbit edilmektedir. Başka bir ifadeyle, aklen sabit olan temel ahlak ilkeleri ile vahiyle bildirilenler arasında tam bir uyum söz konusudur.*⁴⁸

Görüldüğü üzere, Maturidi'ye göre temel ahlak ilkelerini insan, akıl ile belirleyebilmektedir.

b. Sezgisel Yaklaşım

Birbirinden farklı sezgici ahlak teorileri olmasına rağmen, ahlakı değerleri sezgi yoluyla kavrama konusunda genel bir yaklaşımdan söz edilebilir. Moore'a (ö.1965) göre tüm anlam ve kavramlar basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır.⁴⁹ Bileşik kavramlar tanımlanabilirler. Çünkü tek tek sayılabilecek basit pek çok özellik ve nitelikleri vardır.⁵⁰ Örneğin at kavramı, tanımlanabilir, bunların parçalara ayrılması imkân dâhilindedir. Ancak bu durum teorik açıdan basit ve kendilerini daha basit bir kavramla açıklama imkânı kalmayınca kadar gider ve sonunda tanımlanamaz kavramlara ulaşır. Buna karşın basit, bölünemeyen basit bir şeydir. Moore iyi ve kötü'yü tarif edenleri eleştirmektedir. Çünkü ona göre “iyi” ve “kötü” tanımlanamaz. Zira ona “iyi” nasıl tarif edilmelidir diye sorulduğunda “iyi, tarif edilemez” demektir.⁵¹

⁴⁸ Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 122

⁴⁹ Moore, G.E, *Principia Ethica*, The University Press, Cambridge 1978, s. 6

⁵⁰ Moore, *a.g.e.*, s. 7-8

⁵¹ Moore, *a.g.e.* s. 6

Sarı renk basit bir kavramdır. Çünkü o artık daha fazla bölünemeyen basit bir kavramdır. Vurgulamak istediğimiz nokta “iyi”nin sarı gibi basit bir kavram olması hususudur. Nasıl sarı rengini bilmeyen birine bu rengin herhangi bir şekilde açıklamak imkânsız ise, aynı şekilde iyiyi bilmeyen kimseye de onu tarif etmek mümkün olmaz. Görüldüğü gibi Moore’a göre ahlak kavramları tarif edilemez. Zira ona göre bir ahlaki kavramı tarif etmek, onu başka bir kavramla aynileştirmek demektir. Moore’a göre bunu yapan “tabiatının yanılgısına (naturalistic fallacy) düşmüş olur”.⁵²

“Tabiatçının yanılgısı iyi gibi basit bir kavramı, başka kavramlarla aynileştirmek hatasına düşmektir”.⁵³ Moore’a göre “iyi”yi sadece tecrübî kavramlara indirgeyen değil, aynı şekilde Tanrı’nın iradesine veya başka bir metafizik teoriye dayandıranlar da “tabiatçılığın yanılgısına” düşmüşlerdir. Zira bunlar da “iyi”yi kendinden başka bir şeyle tanımlarlar; yani aynileştirirler.

Moore’a göre “iyi, tabii objelerin bir niteliğidir.”⁵⁴ Ama tabii bir nitelik (natural quality) değildir”. Yani “iyi” tabii objelerin tabii olmayan bir niteliğidir. İnsan bu niteliği, kendi ahlaki sezgisi ile doğrudan doğruya kavrar.

Moore’a göre ahlakın temel prensiplerinin apaçık olması gerekir. (sui generis) tabiri kendine özgü hiçbir istidlale gerek duymayan manasına gelir. “Bir önerme apaçıktır demekle, onun bize o şekilde gözükmelerini, doğru olmasının sebebi olarak

⁵² Moore, *Ethica*, s. 10

⁵³ Moore, *a.g.e.* s. 58

⁵⁴ Moore, *a.g.e.*, s. 41

görmeyiz. Çünkü apaçık bir önermenin doğruluğunu göstermek için, mantiki bir sebep aramamıza lüzum yoktur.”⁵⁵

Moore’a göre, ahlaki bir prensibin doğruluğunun veya yanlışlığının yegane ölçüsü “sezgi”dir. Dolayısıyla mantiki akıl yürütmeye ihtiyaç yoktur. Moore’un ahlak felsefesindeki esas tezi, “iyi”nin sezgi yoluyla keşfedilen, tabii olmayan basit bir nitelik olmasıdır. Moore’a göre ahlaki sezgi, ahlak prensiplerini koyan değil, keşfeden bir yetidir.⁵⁶ Dolayısıyla Moore’a göre ahlaki prensipler sübjektif değil objektiftir.

Moore’un değerleri apaçık olarak kavranan, tarif edilemez nitelikler olarak kabul etmesi ciddi bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Değerlerin apaçık olarak kavranması demek, herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymaksızın, doğru söylemin ahlaki bir yükümlülük olduğunun doğrudan görülmesi demektir.⁵⁷ Bu anlayış ise, ahlak konusunu bir tartışma alanı olmaktan çıkarmakta ve bu alanda ilgiye değer bir şeyin bulunmadığı izlenimini vermektedir. Zira ahlaki kavramların tanımlanamadığı, ahlak yargılarının temellendirilemediği bir teorinin, ahlak hakkında ciddi anlamda bir şey söylemesi çok zor gözükmektedir.

c. Rasyonel Yaklaşım

Akıl ile temellendirme denilince akla Kant (1724 -1804) gelir. Biz de akıl ile temellendirmede Kant’ı inceleyeceğiz. “Ahlak metafiziğinin temelden dirilmesi” adlı kitabının ön sözünde Kant, ahlak metafiziğinin “Aklımızda apriori olarak bulunan

⁵⁵ Moore, *a.g.e.*, s. 144

⁵⁶ Moore, *a.g.e.*, s. 56

⁵⁷ Mitchell, Basil, *Morality religious and Secular*, Clarendon Pres, Oxford 1980, s. 43

pratik prensiplerin kaynağını” araştırmakla ilgilendiğini söyler.⁵⁸ Kant’a göre deneyin temellerine dayanan felsefeye deneysel, öğretilerini yalnızca a priori ilkelerden çıkarıp sunana ise saf felsefe (ahlak) demektedir. Böylece iki bilgi kaynağımız olduğu gözükmemektedir; duygularla varılmış nesneler hakkındaki bilgimiz, birde ahlak bilgimiz.⁵⁹

Ahlak bilgimiz, davranışlarımızı belirlemekte ölçü konumundadır, yani bu bilgi olması gerekenin veya insanların nasıl davranması gerektiğinin bilgisidir. Zira Kant’a göre bir davranışın iyi olabilmesi ödeve (ahlaka) uygun olmasındadır.⁶⁰

Ahlaki sahada hüküm vermek için ölçü, Kant’a göre pratik akıldır. Pratik akıl, aklın pratik işleyiştir. Başka bir ifade ile “tek ve aynı olan bir akıl vardır, fakat tatbikatta (teorik ve pratik olmak üzere) ikiye ayrılır.⁶¹ Teorik işleyişinde kendi dışında başka kaynaktan gelen veriyle ilgilenir, yani duylarda verilen objeyi kavrar ve hüküm verir. Pratik işleyişte ise akıl objelerin kaynağıdır. Pratik akıl burada kendinden çıkan ahlak kanununa uygun kararlar veya ahlaki tercihler ile ilgilenir.⁶² Görüldüğü gibi Kant hiçbir deneye dayanmayan a priori bilgiye itibar eder.

⁵⁸ Kant, İmmanuel, *Grundleitung Der Metaphysik Der Sitten*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları 2002, s. 3

⁵⁹ Kant, *Mataphsik*, s. 3

⁶⁰ Kant, *Metaphsik*, s. 5

⁶¹ Heimsoeth, Heinz, *İmmanuel. Kant’ın Felsefesi*, çev. T. Mengüşoğlu, İstanbul 1986, s. 68

⁶² Kant, İmmanuel, *Kritik Der Reinen Vernunft*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. 1980, s. 16

Dolayısıyla Kant’a göre bütün tecrübî faktörlerden yüz çeviren bir ahlak metafiziğine ihtiyaç vardır.⁶³

Kant’a göre yükümlülüğün temeli saf akıl kavramlarında a priori olarak aranmalıdır. İnsanın tabiatında veya insanın içinde bulunduğu dünya şartlarında değil. “İnsana uygulandığında, onun kendi bilgisinden hiçbir şey ödünç almayan fakat ona, akli bir varlık olarak apriori kanunlar veren”⁶⁴ saf bir ahlak felsefesi kurulmalıdır. Demek ki ahlak kanunu, saf pratik akılda temellenmelidir. Bu hüküm, ahlaki prensiplerin nihai kaynağını, insanın özel şartlarına bakmaksızın, sadece akılda bulmayı ifade eder. Dolayısıyla bu hüküm, ahlak prensiplerinin nihai kaynağını, sadece akılda bulmayı ifade eder.⁶⁵

“İyi isteme” kavramı, Kant’ın ahlak teorisinde anahtar terimlerinden bir tanesidir. Daha “Ahlak metafiziğinin temellendirmesi” başlıklı 1. bölümün hemen girişinde “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.” der.⁶⁶ “İyi isteme” tabirini açıklarken Kant, onu herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan değil, sadece kendinde iyi olan (an sich gut) bir isteme kavramına dikkat çeker. “İyi istemi” iyi yapan şey nedir sorusuna Kant ödev kavramına müracaat eder. Zira Kant’a göre sırf vazifeden dolayı harekete geçen bir isteme “İyi isteme”dir.⁶⁷ Demek ki Kant’a göre ahlaki değeri olan

⁶³ Kant, *Metaphsik*, s. 3

⁶⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 4

⁶⁵ Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 34

⁶⁶ Kant, *Metaphsik*, s. 8

⁶⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 12

davranışlar ancak vazifeden dolayı yapılandır. Kant sahip olduğumuz bilgileri iki gruba ayırır.

1)Apriori

2)Aposteriori

Aklın deneyden almadığı ve doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı bilgiler, apriori; kaynağını deneyden alan ampirik bilgiler de Aposteriori bilgilerdir.⁶⁸

Ödevden dolayı yapılan bir eylem ahlaki değerini, onunla ulaşılabacak amaçta değil, onu yapmaya karar vermemizi sağlayan ilkede bulur. Dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin ilkesine bağlıdır.⁶⁹ Kant, istemenin ödevle bağlantısında insanın eylemlerini şu şekilde sınıflandırır:

1)Ödevle aykırı olanlar.

2)Ödevle uygun olanlar.

3)Ödevden dolayı olanlar.

Ödevle aykırı olanlara, ödevle çelişmekte olduklarından itibar edilmez. Ödevle uyumlu olanlar ise, görünüşte ödevle uyumludur fakat çıkar amaçlı olduklarından ahlaka konu olmazlar.

⁶⁸ Akarsu, Bedia, *Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1999, s. 21

⁶⁹ Kant, *Metaphisik*, s. 15

Burada dikkat edilmesi gereken husus ödevde uygun eylemlerin ödevden dolayı mı yoksa bencil bir amaçtan dolayı mı yapıldığını ayırt edebilmektir. Örnekle bunu aydınlatmaya çalışalım.

Yaşamını sürdürmek ödevdir, ayrıca herkesin buna doğrudan doğruya bir eğilimi vardır. Ama bunun için de insanların çoğunun yaşamlarına gösterdikleri çok kez endişe dolu dikkatin, yine de hiçbir iç değeri, maksimler'inin de hiçbir ahlaksal içeriği yoktur. Yaşamlarını ödevde uygun olarak koruyorlar, kuşkusuz, ama ödevden dolayı değil.⁷⁰ Görüldüğü gibi ahlaki değer taşıyabilmesi için fiil, sırf vazifeden dolayı yani ahlaki yükümlülükten dolayı icra edilmelidir. “İyi isteme” vazifeden dolayı yapılan fiillerde ortaya çıkar, sırf eğilimden veya arzudan dolayı yapılandan değil. Yani bir eylemi değerli yapan şey söz konusu eylemin bir eğilimden kaynaklanması değil, doğrudan doğruya ödevden gelmesidir.

Kant ödevin ahlak kanununa saygıdan dolayı davranmak manasına geldiğini söyler. “Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur”.⁷¹ Buradaki kanun, ahlak kanunudur. Ahlak kanununun esas kararları ise, evrensel olmasıdır. Demek ki “iyi isteme” vazifeden dolayı davranışta ortaya çıkar, vazife ise evrensel bir ahlak kanununa saygıdan dolayı ortaya çıkar.

Buraya kadar Kant'ın ahlak felsefesinin teorik yönünü ele aldık. Peki, ahlaki hayatta, bunları nasıl tatbik edebiliriz?

Bu soruyu cevaplamak için “maksim” ve “prensip” kavramlarının ne anlama geldiğini açıklamalıyız. Copleston'un da işaret ettiği gibi Kant'ın terminolojisinde

⁷⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 13

⁷¹ Kant, *Metaphisik*, s. 15

prensip, insanların davranışlarını belirleyen bir ölçüdür. Bu ölçü saf pratik akıldan temellendirilmiş objektif bir ahlak kanunudur. Maksim ise, iradenin sübjektif bir prensibin fiilen kendisine göre hareket ettiği bir prensiptir (ölçüdür).⁷²

“İstemenin elinden herhangi bir kanuna boyun eğmekten çıkabilecek bütün dürtüleri aldığımdan, ona bir prensip olarak hizmet edecek davranışların ahlak kanununa evrensel uyumundan başka bir şey kalmadı, yani Maksim’in aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım.”⁷³ Görüldüğü gibi maksimlerin, evrenseller formunu ihtiva edip etmediğini sormak durumundayız. Kant misal olarak dara düşmüş ve bu sıkıntıdan ancak yerine getiremeyeceği bir söz vererek kurtulabileceğini düşünen bir insanı ele alır. Bu kişi böyle bir sıkıntıdan kurtulabilmek için yalan söyler mi?

Eğer yalan söylerse maksimi, ona kurtulmak için yalan konuşmayı yetkili kılıyor demektir. Maksimler muhtelif cinsten olabilirler, ahlak kanununun objektif prensibine uyar veya uymayabilirler. Burada yapılması gereken, bu maksim’in evrensel bir kanun olması istenebilir mi?

Evrensel kılındığında bu maksim, dara düşmüş olan ve kurtulması için yalan söylemesi gereken herkesin yalan konuşabileceğini ifade eder. Böylesi bir evrensel kılma, Kant’a göre istenemez. Bu, yalan konuşmanın evrensel bir kanun olmasını istemek olur ki bu da verilen söze inanmayı imkânsız kılar.⁷⁴

⁷² F. Copleston, *A History of Philosophy*. c. VI, kısım II, Image Book, New York 1960, s.

⁷³ Kant, *Metaphsik*, s. 17

⁷⁴ Kant, *Metaphsik*, s. 18

Evrensel bir kanun olmasını isteyemeyeceğim, böyle bir maksimi reddetmeliyiz. Dolayısıyla sübjektif prensipleri olan maksimlerimizin evrensel bir kanun olmasını isteyip istemediğimizi sormalı ve evrensel kanun olmasını isteyemediğimiz maksimleri reddetmeliyiz.

Kant “buyruk” ile “emir” arasında bir ayrım yapar. “İsteme için zorlayıcı olduğu nesnel bir ilkenin tasarımına emir, bu emrin formülüne buyruk denir.”⁷⁵

Kant buyrukları hipotetik (şartlı) ve imperativ (şartsız olarak) ayırmaktadır. Bütün pratik yasalar hipotetiktir. Fakat ancak şartsız olarak buyrulan ahlak iyidir. Hipotetik imperativeler ise, ancak belli şartlar içinde geçerlidir. Şartlı buyrukta bir koşul söz konusu iken, şartsız buyrukta koşul olarak hiçbir amaç öngörülmemiştir. Bu tür buyruklara Kant “kesin buyruk” demektedir.⁷⁶

Şimdi ahlak sisteminde çok önemli yeri olan kesin buyruk hakkında Kant’ın görüşlerini ele alalım. Kesin buyruk “herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani başka herhangi bir amaç gütmeyen davranışı objektif, zorunlu olarak emreder ve mutlak (apodiktikal) pratik bir prensip olarak geçerlidir. O maksimlerin evrensel ahlak kanununa uymasını emreder. Bu sebepten şu şekilde ifade edilen tek bir kesin buyruk vardır: “Aynı zamanda evrensel bir kanun olmasını isteyebileceğin maksime göre hareket et”.

⁷⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 29

⁷⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 30

Daha sonra bu buyruğun başka bir formülünü şu şekilde verir: “Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.”⁷⁷

Kategorik imperativin diğer ilkesi de istemenin otonomluğu ilkesidir. Yani insanın istemesi, evrensel bağlayıcı olarak kabul ettiği ahlak kanununun kaynağıdır. İstemenin otonom olması demek, itaat edeceği kanunu bizzat kendisinin koyması demektir.⁷⁸ Bu çerçeveden hareketle insan hem yasa koyucu hem de yasaya boyun eğici durumundadır. Bu durum bizi “gayeler krallığı”(reichs der zwecke) kavramına götürür. Her akıl sahibi varlık, bu krallığın hem üyesi hem de kralı olabilir. “Evrensel Kanun Koyucu olarak bulunduğu ve koyduğu kanunlara kendisi de tabii olduğundan krallığın bir üyesi, “Kanun Koyucu” olarak başkasının bir istemesine bağımlı olmadığı zaman da kral olur”.⁷⁹

Kategorik imperativin son unsuru “insana saygı”dır. Kant’ın ifadesi ile “insanlığa her defasında kendi şahsında da sırf araç olarak değil aynı zamanda gaye olarak davranacak biçimde hareket et”. Kant bu kesin buyruğun nasıl mümkün olduğunu araştırır ve onun imkânının zaruri şartını, “hürriyet (Freiheit)” kavramında bulur. Fakat Kant’a göre hürriyet ispatlanamaz. Hürriyete itibar etmemizin sebebi, “istemenin” onu istemesindendir. Kant şöyle der: Akıllı bir varlığın istemesi için

⁷⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 38

⁷⁸ Kant, *Metaphsik*, s. 41

⁷⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 50-51

kendini hür olarak tasavvur etmelidir; böyle bir varlığın istemesi hür olmaksızın kendi istemesi olamaz”.⁸⁰

Demek ki hürriyet fikri, ispatlanamaz olmakla birlikte pratik olarak zorunludur, yani ahlakiliğinin zaruri şartıdır.

Pratik aklın postullarından hürriyeti ele aldıktan sonra şimdi bir başka postula olan ölümsüzlüğü ele alacağız. Bu postulaya geçmeden önce en yüksek iyi manasına gelen “Summun bonum” kavramı hakkında bilgi vermek zaruridir. Zira bu kavram anlaşılmadan diğer iki postula anlaşılamaz. “Summun bonum” herhangi bir şeyle kayıtlanmamış en yüksek iyi manasına gelir. Fazilet, kayıtsız şartsız en yüksek iyidir. Mutluluk da en yüksek iyi kavramında bulunur. En yüksek iyi, bütün olan, en üstün manasına gelir. Burada erdem, hep koşul olarak en üstün iyidir, çünkü en üstün iyinin ötesinde başka bir koşul yoktur. Mutluluk ise; hep ona sahip olan için, gerçi hoş bir şeydir, ama genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlaksal yasaya uygun davranışı koşul olarak var sayar.⁸¹

Fazilet ile mutluluk arasındaki bağ, pratik olarak zaruridir. Faziletin mutluluk meydana getirmesi gerektiğini kabul ederiz. Oysa tecrübî veriler, böyle bir bağın zorunlu olmadığını gösterir. Yani teori ile pratik çelişiyor gibi gözükmektedir. Kant bu problemde aklın ikinci postulası olan “ruhun ölümsüzlüğüne” müracaat eder. En yüksek iyi, pratik olarak ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla mümkündür. Bu bağlamda ruhun ölümsüzlüğü, ahlak kanununa ayrılmaz bağlı bir şey olarak, saf

⁸⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 66-7

⁸¹ Kant, *Venunft*, s. 121

pratik aklın bir postulatıdır.⁸² En yüksek iyi'yi gerçekleştirmenin şartı olarak “ölümsüzlüğü” koyan ahlak kanunu, aynı zamanda fazilet ile mutluluk arasındaki zorunlu sentetik bir bağın şartı olarak da, Tanrı'nın varlığını postula olarak koyar.⁸³

Tanrının varlığını akıl kabul eder ama bu kabul, bir iman işidir. O, vazife ile bağlantılı olarak pratik bir inançtır. Bu sebepten onun imkânını kabul ederiz.⁸⁴ Bununla beraber Tanrının varlığı, Mehmet Aydın'ın⁸⁵ da belirttiği gibi, ahlak kanununun genel geçerliği için değil, en yüksek iyi'nin gerçekleşmesi için şart koşulmuştur. Bu bağlamda Kant'ın ahlak felsefesinin merkezinde Tanrı değil, pratik aklın kumanda ettiği insan bulunmaktadır.

d. Seküler Yaklaşım

Seküler ahlak konusunda, duygu ile temellendirilen ahlak felsefesini inceleyeceğiz. Seküler ahlakı, din dışı ahlak olarak adlandırabiliriz. Bu konuyu ele alırken bu alanın iki büyük ismi olan Epikür (M.Ö. 341-270) ve Hume'un (ö:1776) görüşlerine yer vereceğiz. Epikür'e göre insanın dünyada gerçekleştirmesi gereken şey mutluluktur.

⁸² Kant, *Vernunft*, s. 135

⁸³ Kant, *a.g.e.* s. 135

⁸⁴ Kant, *a.g.e.* s.135-136

⁸⁵ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s.31

“Bizi mutlu kılacak şeyleri tatbik etmeye, kendimizi alıştırmak zorundayız. Çünkü eğer mutlu isek bu, her şeyimizin mevcut olması demektir. Fakat eğer değilsek, bütün davranışlarımız mutluluğu elde etmeye yönelmelidir.”⁸⁶

Mutluluğu elde etmek için iki şart vardır, bunlar “1- Ölüm ve Tanrı fikrinin, davranışlarımıza etki etmemesi. 2- Bütün arzularımız, kolayca tatmin edilebilir türden arzulara, yani, basit bir hayat için geçerli arzulara indirgenmelidir.”⁸⁷

Epikür’e göre ahlak’ın temeli hazdır. Ona göre haz a) tabii b) hem tabii hem zaruri c) ne tabii ne zaruri olmak üzere üç kısma ayrılır. Bilge kişi tabii ve zaruri hazzı elde etmek için uğraşmalıdır.⁸⁸ O’na göre, ahlaki tercihlerimizde ölçü olarak kabul edilen haz, gelip geçen anlık hazlar (pleasure of the moment) değil, sürekli olan hazlardır.

“Haz nihai gayedir derken, ne sefihlerin duydukları hazzı, ne de hayvanca hazları kast ediyoruz. Haz ile vücudun acıdan, ruhun da sıkıntıdan kurtulmasını anlıyoruz.”⁸⁹ Görüldüğü gibi Epikür’ün haz anlayışı, aşırılığa, zevk u sefa düşkünlüğüne değil, sade, sakın ve bağımsız bir hayata götürmektedir.

Hume (ö: 1776)da ahlakın temelini duygularla temellendirenlerdendir. O ahlakın, akıl ile temellendirilmesine karşıdır. Ona göre bunun iki sebebi vardır.

⁸⁶ Epicurus, ”*Letter to Menoeceus*”, Morality, Philosophy and Practice: Historical and Contemporay Reading and Studies, ed by A. Edel, E. Flower, F.W. O’connor, içinde, Randon House Inc., New York 1989, s. 81

⁸⁷ Taylor, A.E., *Epicurus*, London, 1911, s. 89.

⁸⁸ Taylor, *a.g.e.*, s. 81

⁸⁹ Taylor, *a.g.e.*, s. 82

Birincisi “yalnız başına akıl, istemenin herhangi bir fiili için asla sâik (motive) olamaz, ikincisi, akıl, asla tutkuya muhalefet edemez.”⁹⁰

Hume önermelerini şu örneklerle desteklemeye çalışır. Herhangi bir objeye yönelmemiz veya ondan sakınmamız, obje ile olan ilişkiye bağlıdır, dolayısıyla, ya objeyi elde etmeye veya ondan sakınmaya çalışırız.” Buradaki akıl yürütme, kişi ile obje arasında ilişkiyi keşf etmekten ibarettir. Dolayısıyla herhangi bir objeye olan yönelme veya ondan sakınma, akıldan dolayı değil, haz ve acı ihtimalinden dolaydır.”⁹¹ Görüldüğü gibi Hume’un sistemine akıl, yalnız başına herhangi bir davranışı meydana getirecek güçte değildir. Bu bağlamda Filozof, zikrettiğimiz ikinci önermenin doğruluğuna ulaşır. “Akl’ın yalnız başına herhangi bir davranışı meydana getirememesi veya ahlaki bir seçime sebep olamamasından şu sonucu çıkarıyorum: Akıl, herhangi bir tutku veya heyecan ile yapılmış bir tercihe mani olmaya muktedir değildir ve bu sonuç zorunludur.”⁹² Görüldüğü gibi Hume’a göre akıl, tutku gibi tesirli bir prensibe karşı koyamamaktadır.

Hume’a göre kişiyi herhangi bir davranışa sevk eden unsur, duygular ve tutkulardır. Hume akli dışlamaz, fakat ona göre akıl, tutkuya tabii kılınmıştır. Filozofa göre “akıl ve duygu, hemen hemen her ahlaki belirlenimde uyushurlar.

⁹⁰ Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. By L.A.Selby- Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975, s. 5.

⁹¹ Hume, *Treatise*, s. 414.

⁹² Hume, *a.g.e.*, s. 414 – 415.

Çünkü karakter ve davranışı ahlaken övülür ve yerilir kılan nihâi karar, tabiatın bütün türlerde evrensel kıldığı duygu üzerine dayanır.”⁹³

Görüldüğü gibi Hume’a göre bu haz evrenseldir. Hume’un ahlak felsefesinde insanların eğilimlerinden söz edilmektedir. Peki, kişinin beğenme duygusunu belirleyen amil nedir? Şeklinde bir soru kaçınılmaz olmaktadır. Bu sorunun cevabını Hume “faydalı olma” da bulur. Peki, kim için faydalı olan? Hume’a göre bunun cevabı “kamu menfaati” olmaktadır.⁹⁴ Zira ona göre “ ...sadece kendi menfaatimiz olamaz, çünkü bizim menfaatimiz, aynı zamanda dışımızdakileri de ilgilendirir. Bu sebepten eğer faydalı olma, ahlaki duygunun bir kaynağı ise bu daima kişinin kendi açısından düşünülmeyecekse, buradan toplumun mutluluğuna yardım eden her şeyi tercih edeceğimiz sonucu çıkar. Ahlaklılığının kaynağını büyük ölçüde izah eden prensip, işte buradadır.”⁹⁵

Hume kamu menfaati (public utility) ni, “Adaletin yegâne temeli” olarak görmüştür.⁹⁶ İnsanın kendi başına, zaruri ihtiyaçlarını bile karşılayamaması, onu şahsi menfaati için cemiyete girmeye zorlamıştır. Fakat bu mutlu bir cemiyet için yeterli değildir, zira mülkiyet haklarını tanzim eden uzlaşımın olmadığı takdirde cemiyette sıkıntılar ortaya çıkar. Bu sebepten mülkiyet haklarını sabitleştirmek için, cemiyetin bütün üyelerinin kabul edeceği bir uzlaşımın ihtiyacı vardır.”⁹⁷ Görüldüğü

⁹³ Hume, *a.g.e.*, Hume, tutku kelimesini her türlü duygu ve heyecanı içine alacak şekilde kullanmaktadır.

⁹⁴ Hume, *a.g.e.*, s. 499-500

⁹⁵ Hume, *Enquires*, s. 218-19

⁹⁶ Hume, *Treatise*, s. 489

⁹⁷ Hume, *Treatise*, s. 489-90

gibi Hume’a göre adalet fikri insan hayatındaki eksiklerinden dolayı meydana gelmektedir. Daha doğrusu eksikleri gidermek için meydana gelmektedir.

Hume’un ahlak felsefesinde “adalet” ve “adaletsizlik ” fitrattan değil, sun’i olarak eğitim ve beşeri uzlaşımından çıkmıştır.⁹⁸Fakat “adalet kuralları keyfi değildir, ama onları, tabiat kanunları gibi görmek de doğru değildir.⁹⁹

Adaletin temelini şahsi veya umumi menfaat duygusunda bulan Hume, “ahlaki yükümlük veya vazife duygusunu doğuran nedir?” sorusunu sorar ve sorunun cevabını “sempati” kavramında bulur.¹⁰⁰ Bunu da şu örnekle temellendirir. Başkasının mağdur olması, bizi her ne kadar şahsen mağdur etmese de, rahatsız etmektedir, zira onun mağdurluğu, cemiyete zarar veren bir olgu olmaktadır.¹⁰¹

Görülüyor ki Hume’a göre ahlaki yükümlülük, başkalarının haz ve acılarını paylaşma duygusundan kaynaklanmaktadır.

3. Ahlaki Olanı Bilme İmkânı

Ahlaki anlamda iyi ile kötüyü ayırma gücünün insanın doğasında var olup olmadığı tartışma konusudur. Doğru ile yanlış veya iyi ile kötüyü ayırma gücünün insanın akli yeteneğinde olduğunun en kuvvetli delili, Hourani’nin belirttiği, Kur’ân’ın birkaç semantik düzeltme ve yeniliğin dışında İslam öncesi ahlak dilini ve

⁹⁸ Hume, *A.g.e.*, s. 483

⁹⁹ Hume, *A.g.e.*, s. 484

¹⁰⁰ Hume, *A.g.e.*, s. 498

¹⁰¹ Hume, *Treatise*, s. 499-500

kavramları olduğu gibi kullanmasıdır.¹⁰² Burada önemli olan nokta ise, Kur'anın bu kavramları, vahye muhatap olmamış¹⁰³ bir toplumdan transfer etmesidir. Hourani tezini desteklemek için zulm, adl, kast, hayr, şerr, husn, birr, ma'siyyet vb. kavramların geçtiği ayetleri tahlil ederek, Kur'anın bu kavramları insanlarda mündemiç olduğunu varsayarak, insanlardan bunları yapmasını ortaya koymaya çalışır. Kur'anın şu ayetleri de ahlaki doğruyu görme gücünün insanda olduğunu ortaya koymaktadır. Şems süresinin 7-10 ayetleri bu konuda oldukça aydınlatıcıdır.

‘‘Nefsin (insanın özü olarak) şekillendirip düzenlenmesi’’nden maksat ona maddi ve manevi güçlerin yerleştirilmesi, her gücün yapacağı görevin tayin edilmesi ve nefise bu güçleri kullanacak organların verilmesidir. 8. Ayette fücür her türlü kötülüğü günah ve sapmayı; ayette fücûrun karşıtı olarak kullanılan takva ise burada doğruluk, iyilik ve hak yolda kararlılığı ifade eder.

Aynı ayette ‘‘elhome’’ fiilinin masdari olan ‘‘ilham’’, bu bağlamda fucûr ve takva kelimeleriyle birlikte değerlendirildiğinde, ‘‘Allah Teâla’nın insanın fitratına doğru ve yanlış, iyilik ve kötülüğü, günah ve sevabı bilme, tanıma, ayırt etme, birini

¹⁰² Hourani, George, E. *Ethical Presuppositions of the Quran* (Reason And Tradition in Islamic Ethics. Cambridge,1985 içinde)

¹⁰³ Yasin 36/6;Secde 32/3;Sebe’ 34/44; Fatır 35/24;Yasin süresinin 6 ayetini genellikle müfessirler ‘‘ataları uyarılmamış’’ ifadesiyle, Hz Muhammed’in ilk muhatap kitlesi olan Kureyş ve çevresindekilere yakın zamanlarda bir peygamber gönderilmemiş olduğuna işaret edildiği kanaatindedirler. (Taberi, Muhammed İbn Cerir, Cami’u’l- Beyan,1988,c.13,s.146; Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, Cami’ul’ -Ahkâm, Kahire, 1947, c. 22, s. 150)

veya diğeri seçip yapma gücü ve özgürlüğü vermesi”; dolayısıyla “insanın her türlü deney ve öğrenimden önce, a priorik olarak bu yeteneklerle donanmış bulunması” şeklinde açıklanabilir.¹⁰⁴

Böylece Kur’ân’ın insan anlayışının bir özeti sayılabilecek olan 7-8. ayetler, insanın ahlaki bakımdan çift kutuplu bir varlık olduğunu, iyilik veya kötülük yollarından dilediğini seçebilecek bir tabiatta yaratıldığını ve onun kurtuluş veya mahvoluşunun bu seçime bağlı bulunduğunu göstermektedir.

Adiyat suresinin 6. ve 7. ayetleri insanın ahlaki olanı ve olmayanı görme gücünün insanda var olduğunu gösterir. 6. ayette “insan gerçekten Rabbine karşı nankördür.” tespitini yaptıktan sonra 7. ayette “Doğrusu kendisi de buna şahittir.” denmektedir. Dolayısıyla rabbine karşı genellikle nankörce davrandığını bilen bir insanın nankörlüğün ne demek olduğunu da bilmesi gerekir. Bir başka ayet ise “Ad ve Semud milletlerini de yok ettik. Bunu, oturdukları işledikleri (kötü davranışlarını) güzel gösterdi. Onları doğru yoldan alıkoydu. Oysa kendileri bunu anlayabilecek durumda idi”.¹⁰⁵

Görüldüğü gibi son ayette de Allah şeytanın kötüyü güzel göstermesine aldanan insanı, onun bunu ayırt edebilecek güçte olmasını söylemekle tenkit eder.

¹⁰⁴ Kuran yolu Türkçe Meal ve Tefsir, D.İ.B.Y, 2010, s. 630

¹⁰⁵ Ankebut 29/38

*“Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı. Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”*¹⁰⁶

Bu ayet kanıt gösterilerek iyi ve kötünün insan aklınca bilinemeyeceği iddia edilir. Oysa söz konusu ayet gelecekle ilgilidir. Yani insanın o anda bilmediği, söz konusu olayın gelecekte doğuracağı sonuçlarla ilgilidir. Ancak insan bunu ileride bilebilir.

Mu'tezile vahiyden önce aklın kendi başına “iyi”yi ve kötüyü bilebileceğini ileri sürmüştür. Yani Mu'tezileye göre insan aklının ahlaki anlamda doğru olanı, iyi olanın ne olduğunu bilme gücü vardır.¹⁰⁷ Eşariler ise bunu reddederek ahlaki anlamda “iyi” ile “kötü”nün ne olduğunun sadece Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceğini ileri sürerler. Vahiyden bağımsız olarak, ahlaki değerleri kavrama gücü olmayan akıl, ancak vahiyle bildirilen hükümleri kavrayabilir.¹⁰⁸

Mu'tezile ve Maturidi ahlak teorilerine göre Allah'ın fiillerinin, özellikle insana ilişkin fiillerinin hiçbirisi hikmet, maslahat (insanın yararına) sebep ve illetten bağımsız değildir. Yani Allah abesle iştigal etmez. Eşariler ise, adaleti “Allah'ın ilmine ve iradesine uygun olarak kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesi” olarak tanımlamaktadırlar.¹⁰⁹ Bu noktada adalet, ahlaki konumdan uzaklaştırılarak ilahi

¹⁰⁶ Bakara 2 /216

¹⁰⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhû'l Usuli'l- Hamse*, s. 213

¹⁰⁸ Bakillâni, Ebu Bekir, *Temhid*, Kahire, 1947, s. 103

¹⁰⁹ Subhi Ahmed Mahmud; *el-Felsefetü'l- Ahlakiyye fi'l- Fikri'l- İslami*, Kahire 1983, s. 46-47.

kudrete ve iradeye bağlanmaktadır. Bu yaklaşım Tanrının iradesiyle ahlaki değerleri özdeş gördüğünden, birçok ciddi problemi de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Eş'ariliğin bu tutumu Allah'ın insana yönelik bütün ahlaki içerikli fiillerini "gelişi güzelliğe" dönüştürmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Eş'arilere göre "iyi" veya "kötü" halindeki bilgimiz, vahiy ile dir.

Eğer Eş'arilerin iddia ettikleri gibi "iyi" ve "kötü"yü bilme sadece Allah'ın buyruğu ile olsaydı, Allah, istedikleri ve yasakladıkları şeyler hakkında herhangi bir gerekçe göstermezdi. Oysa durum bunun tam tersidir. Vahiy yoluyla gelen buyrukların çoğu bir dizi gerekçelerle birlikte sunulmuştur.

Allah'ın bizi yaratırken "iyi"yi kötüden ayırma yeteneğini bize verdiğini yukarıda ifade ettik. Yani Allah bizi yaratırken ahlak duygusunu ve bilgisini fitratımıza yerleştirmiştir. Dolayısıyla bizim ölçütümüz bu fitrattır. Değerlendirmemiz bu ölçüte göre olmalıdır. Yani Allah bizi muhatap aldığında içimize yerleştirdiği bu fitrata göre konuşur. Bizi bu fitratın kaldırabileceği ölçüde sorumlu tutar ve bu fitrat doğruyu ve kötüyü bilebilecek kapasitededir.

Abdulcebbar; iyi ile kötü arasındaki farkın bilgisinin emir ve nehiyle bilinebileceğini savunan yaklaşımı temelinden reddetmiştir. Bunu onun şu ifadelerinde açıkça görmekteyiz.

" Bir şey neyh ile kötü olsaydı, insanların nehy edildiği her şeyin kötü olması gerekirdi. Bu ise, Allah'ın nübüvvet tarihinde kimilerine nehy ettiği kimilerine de emrettiği şeyleri "hasen-kabih" çelişkisine sokar. Bu nedenle kötü oluşun gerekçesi "nehy" olamaz. Allah'ın nehyi, nehy ettiği şeyde fesat bulunduğunu gösterir. Emir

ise emrettiği şeyde salah bulunduğunu gösterir. Yoksa hasen ve kötü oluşlarını değil.”¹¹⁰

Abdulcebbar burada iyi ve kötü oluş ile emir ve nehyi birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Çünkü O’na göre bir şeyi iyi ya da kötü yapan onun emredilmesi ya da nehy edilmesi değil, bilakis iyi ve kötü oluş makul yönlerdir. Böyle oldukları için de emir ve nehyden önce gelirler.¹¹¹

Bu noktada akıl ile vahiy arasında böyle bir ilişki kuran ve önceliği akla veren kişinin “rasyonalist” olarak nitelendirilmesi zorunludur. Bu bakış açısı ahlakı akıl ile temellendirmesi yönüyle kant’ın ahlak anlayışına yakındır.

Kant ile Abdulcebbar’ın benzer bir yönü, ahlaki hükümlerin akla dayandırılması noktasıdır. Abdulcebbar ile Kant ahlaki hükümlerin genel bilgisinin ve yasasının akla ve onun zorunlu bilgilerine dayandığı konusunda hemfikirdirler. Ancak Abdulcebbar ile Kant arasındaki bir farka işaret etmemiz gerekmektedir ki, o da Kant’ın ahlaki yargıların kaynağını nihai anlamda aklın kendisine sınır çizdiği iddiasıdır.¹¹² Abdulcebbar ise aklın, iyi, kötü ve vacip oluşla ilgili sahip olduğumuz bilgilerin doğuştan olduğunu, herkeste eşit şekilde bulunduğunu ve bunların Allah

¹¹⁰ Abdulcebbar, *el- Muğni* 6/ s.102

¹¹¹ Abdulcebbar, *a.g.e.* s. 59

¹¹² Bu durum bizi “gayeler krallığı” kavramına götürür. Her akıl sahibi varlık, bu krallığın hem üyesi hem de kralı olabilir. “Evrensel Kanun Koyucu olarak bulunduğu ve koyduğu kanunlara kendisi de tabii olduğundan krallığın bir üyesi, Kanun Koyucu olarak başkasının bir istemesine bağımlı olmadığı zamanda kral olur”.

tarafından yaratıldığını kabul etmektedir.¹¹³ Kant, “ahlakî aklın” kendi kendine sınır koyduğunu savunduğundan “otonomic”, Abdulcabbar, ahlaki hükümlerin kaynağı akıl olmasına karşın, bu hükümlerin verili olduğunu savunması anlamında “heteronomik” bir tutum sergilemişlerdir.¹¹⁴ Bu nedenle Abdulcebbbar’ın ahlaki teolojik, Kant’ın ki ise felsefidir.

Kant ile Abdulcebbbar arasındaki bu fark, Allah anlayışından kaynaklanmaktadır. Abdulcebbbar’da ahlak merkezi bir önem taşıırken Kant’ta en yüksek iyi’nin gerçekleşmesi için şart koşulmuştur. Kant, ahlak kanıtı yardımıyla varılan Tanrı kavramından tekrar geriye dönerek ahlak kanunlarını açıklamaya ve bu yolla ahlaki temellendirmeye çalışmanın meşruluğunu kesinlikle reddeder. Görülüyor ki Kant teolojik ahlaki tamamen reddetmektedir.

Abdulcebbbar’ın ahlak felsefesinde Allah merkezi bir önem taşır. Mensup olduğu Mu’tezile mezhebi, ilk ve önemli ilkesini tevhid olarak belirler. Abdulcebbbar’a göre Allah Kant’ın aksine nazar ile bilinebilir.¹¹⁵ Nazar düşünme anlamına gelen imkânını akıldaki kategorik bilgilerden alan bir akıl yürütmedir. Dolayısıyla akıl ile bilinebilmektedir.

Kant’ın ahlak felsefesinde a priori bilgi merkezi bir önem taşımaktadır. Zira, Tanrı’nın nasıl bir varlık olduğu hususu ancak bu bilgiyle anlaşılabilir. Peki, bu ölçünün kaynağı nedir? Öyle anlaşıyor ki Kant, bu ölçünün kaynağının ne olduğuna yeterince açıklık getirmemiştir

¹¹³ Abdulcebbbar, *el- Muğni* c. XII, s. 276-277

¹¹⁴ Aslan, İbrahim, *Kadı Abdulcebbbar’da Kelam Yöntemi*, s.276

¹¹⁵ Abdulcebbbar, *Şerhul Usuli’l Hamse*, s.39

Abdulcebbar'ın ahlaki hükümlerin kaynağının akıl olmasına karşın bu hükümlerin verili olması (yaradılışsal) fikrinin daha tutarlı görmekteyiz. Kant'ın felsefesinin temeli olan apriori bilgi ve istencin kaynağının açığa kavuşmaması Abdulcebbar'ın teorisini daha tutarlı kılmaktadır.

Kant, modern batı düşüncesinde ilk defa aklın, dolayısıyla bilginin fizikle sınırlı olduğunu ileri sürmüş ve bu bağlamda Tanrının bilgi konusu yapılarak temellendirilemeyeceğini savunmuştur. Abdulcebbar ise Kant'ın yaptığı gibi akli fizikle sınırlandırmamış, bilakis onu, metafiziği de içine alabilen bir delalet temeli yapmıştır.

Abdulcebbar'ın “rasyonalist” olması vahyi reddetmesini gerektirmez. Çünkü O, vahyi (şeriat) akılda sabit olan şeyleri keşf etme yolu (kâşif) olarak değerlendirmiştir. Abdulcebbar şer'i iyi ve kötülüklerin kategorik olarak bilinebileceğini söylemiştir ve bunu şu şekilde temellendirmeye çalışmıştır:

*“Allah veya Hz. Muhammed tarafından bir şey yasaklandığında, biliriz ki yasaklanan şeyde mefsedet olmamış olsaydı söz konusu yasaklama olmayacaktı. Yasaklanan şeyin mefsedet veya bir vacibin terki olması, bu yönün tafsiline ilişkin bilgisizliğe zarar vermez. Çünkü kategorik bilme, bu bağlamda tafsili bilmenin yerini alır.”*¹¹⁶

Görüldüğü gibi Abdulcebbar, “vucuh” olarak kötülerin bilgisinin kemal-i akıldan olduğunu savunmaktadır. Muhatap alınan kategorik bilgilerdir. Allah'ın göndermiş olduğu kutsal kitaplar ve peygamberlerin, insan akli tarafından

¹¹⁶ Abdulcebbar, *Mecmûul bi't Teklif*, s. 14, 235.

onaylanmış olması gerekir. Çünkü insan akılla Allah'ın fillerinin iyi olduğunu bildiği gibi onun emir ve nehiyelerinin de akılla iyi veya kötü olduklarını bilir. Bu çerçeveyi kullanan Abdulcebbar, iyi ve kötü oluş hükümlerinin emir ve nehiyden önce gelmesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır.

Abdulcebbar, bu görüşünü desteklemek için başka bir kanıt ileri sürer. Bu argü-manına göre, eğer iyi ve kötü, emir veya nehiy ile belirlenmiş olsaydı, emre ve nehye muhatap olmayan kişilerin, buluğa ermemiş çocukların emir ve nehyi bilmemeleri nedeni ile iyiyi ve kötüyü bilmemeleri gerekirdi. Oysa biz, bunun böyle olmadığını, bunların da iyinin ve doğrunun ne olduğunu emre ve nehye muhatap olmadan bildiklerini çevremizde müşahade etmekteyiz. Abdulcebbar delilini daha da güçlendirmek için emir ve nehyi tanımayan Dehrilerin bile kategorik ahlaki değerleri bildiklerini söylemektedir.¹¹⁷ Madem Allah'ın buyrukları, insan aklı tarafından daha vahiy gelmeden biliniyor, o halde Tanrının gönderdiği kutsal kitapların ahlaki hayata ne katkısı var? sorusu anlamlı olmaktadır.

4. Ahlakın Objektifliği veya Sübjektifliği Sorunu

Ahlaki değerlerin nesnelliği ve öznelliğini konu alan bu başlık, değerın göreceli mi yoksa genel geçer rasyonel bir temele mi sahip olduğu konusundaki tartışmayı içermektedir.

Bu konuda insanlık tarihi boyunca iki tutum ortaya çıkmıştır. Ahlaki davranışların doğruluğunu tayin eden yeteneğin, imkânın değişebilir olmasına

¹¹⁷ Abdulcebbar, *el- Muğni* c. 6, s. 19; Hourani, George, *Juwayni's Criticism of Mu'tazilite Ethics, Reason and Tradition Islamic Ethics içinde*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 124-134.

rağmen, dünyanın her yerinde geçerli ahlak kurallarının varlığına ve bunun bilinebilirliğine inanan mutlakçı yaklaşımla, İlkçağ felsefesinde, her şeyin ölçüsü olarak insanı kabul eden rölativist yaklaşımdır.

Bu değer rölativizmi, değer yargılarından her türlü sağlam geçerliliği kaldırdığı için, septisizm olarak görülebilir.¹¹⁸ Ona göre, bütün değerler rölatiftir; yani bir kimse için değerli olan şey, başkası için değerli olmayabilir¹¹⁹. Çünkü değer rölativizminde her şeyin ölçütü, insanın kendisidir. Değeri meydana getiren, kişisel değerlendirmelerdir. Bu yüzden subjektif değerlendirme ile birlikte değer de farklılaşır.¹²⁰

Değer rölativistlerinin teorisine göre hiçbir objektif değer bulunmamaktadır. Kendi septik tezini ortaya atan ve herkesi onun doğruluğuna inandırmaya çalışan bir septik düşünelim. Büyük bir olasılıkla o, tezinde formüle ettiği bilgiye uzun ve yorucu bir çalışmadan sonra ulaşmıştır. O bu bilgisini başkalarına aktarmak için var gücünü kullanmaktadır. Bu çalışmasıyla o insanlığın sonunda hakikati öğrenmesi ve süregelen bir yanılgıdan kurtulmasını hedeflemektedir.¹²¹ Fakat tüm bu çabalar önceden şunun kabulünü gerektirir ki, kendisince hakikatin bilgisi, yüksek bir değerdir.

¹¹⁸ Wein, Hermann, *Das Problem Des Relativismus*, Philosophie im Übergang Zur Antropologie, Berlin 1950, s. 8

¹¹⁹ Hartmann, Nicolai, *Ehtik*, s. 19

¹²⁰ Wein, *Relativismus*, 15.

¹²¹ Vecdi, Aral, “*Hukuk Felsefesinde Değer Rölativizmine Karşı Değer Objektivizmi*“, İ.Ü.H.F.M. XL, sayı: 1-4, İstanbul 1974, s. 529

Demek ki septik olan bir kimse objektif bakımdan değerli olan şeyin varlığını önceden benimsemektedir. Dolayısıyla kendi kendisi ile çelişmektedir. Zira onun teorisi ve davranışı birbiriyle çelişki içerisinde bulunmaktadır.

Gerçekten bir teori için gösterilen tüm coşku ve başkasını inandırmak arzusu, eğer objektif hiçbir değer olmasaydı anlamsız kalırdı.¹²² Zira bu durumda hakikati bilmenin ya da bilmemenin, hiçbir değeri olmazdı. Bir kimsenin bir görüşü benimseyip, başkalarını da buna inandırmayı hedefliyorsa, objektif değerlerin varlığını kabul etmiş olur.

Rölâivistler, kültürden kültüre, toplumdan topluma, çağdan çağa, hatta fertten ferde değişikliğin olmasının, teorilerini desteklediğini iddia ederler. Fakat tüm Toplumlar “güzel” ile “çirkin”, “doğru” ile “yanlış” ve özellikle “iyi” ile “kötü”, “erdem” ile “ahlaksızlık” arasında bir ayrım yapar ve böylece insan davranışlarını iyi ve kötü diye ikiye ayırırlar.

Toplumlar aynı şeylere değerli ya da değersiz dememeleri veya en genel ilkelerin uygulanmasında birbirinden ayrılabilirler. Ancak hepsi şunda birleşirler ki, birçok şey değerli, diğerleri de değersizdir.¹²³ Bunun sonucu olarak, iyi iş yapan övülür, kötü iş yapan ise yerilir. Görüldüğü gibi değer kavramları aynı, ancak değer yargıları farklıdır.

Ahlaki değerlerin objektifliğine, mutlaklık veya göreceliğine ilişkin tartışmalar kelimelerin tarihinde de yoğun bir şekilde yapılmıştır.

¹²² Aral, *a.g.m.*, s. 530

¹²³ Hessen, Johannes, *Lehrbuch der Philosophie*, c. II, Wertlehre, München-Basel 1959, s. 141-142

Eş'ariler iyi ve kötü'yü Allah'ın emretmesi ya da nehy etmesine bağlarlar. Yani insanın değer yargısı, ancak ilahi murada, emre ve itaate uygunlukla anlam kazanabilir.¹²⁴

Ahlaki doğruyu bilmenin imkanının vahiy olduğunu savunanlar da, Allah'ın emirlerinin her yerde geçerli olduğunu savunmalarıyla, bir anlamda objektiftirler. Fakat onların objektifliğinin temeli, tanrısal bir rölativizme¹²⁵ ve sübjektivizme dayanmaktadır.

Mu'tezileye gelince, onlar bu konuda homojen bir düşünceye sahip değiller. Bağdat Mu'tezilesi iyilik ve kötülüğün ontik bir mesele olduğunu ve bizatihi iyi ve bizatihi çirkin olan şeylerin, eylemlerin, ahlaki değerlerin akılla idrak edilebileceğini savunmaktalar.¹²⁶ Basra Mu'tezilesi ise eylemin yönleri (vucuh) itibariyle değer kazandığını savunmaktadır. Buna ilaveten Basra Mu'tezilesi fiillerin ne özsel ne de ilahi iradeye dayandırılmayacağını, bilakis şeylerin ahlaki değerlerinin aklın

¹²⁴ Eş'ari, *Lum'a*, s. 71

¹²⁵ Değişik manaları ifade etmek üzere kullanılan ahlaki rölativizm terimi ile burada, “temel ahlak prensiplerinin akli bir doğrulamasının yapılamadığından hareket ederek, birbiriyle çelişen iki temel prensipten her ikisinin de aynı derecede doğru olabileceğini savunan görüş” (W.K.Frankena, *Ethics*, New jersey, Prntice-Hall, 1973, s.109) kastedilmektedir ki buna Batı'da “metaethical relativism” adı verilmektedir. Genel olarak ahlaki rölativizm hakkında şu eserlere bakılabilir: David B. Wong, *Moral Relativity*, london, University of Califotnia press,1984; *Rationality and Relativism*, ed. by. M Hollis-s. lukes Oxford, 1985.

¹²⁶ Abdulcebbar, Şerhul Usuli'l Hamse, s. 31

doğuştan getirdiği kategorik makul yönler göre oluştuğunu savunmuşlardır.¹²⁷
Görüldüğü üzere Abdulcebbar Basra Mu'tezilenin ahlak tasavvurunu paylaşmıştır.¹²⁸

Abdulcebbar'ın ahlak felsefesinde sabit alan ile değişen alan olmak üzere iki yönlü alan vardır. Herkeste ortak ve değişmeyen bu sabit alana "ahvâl" yani "haller" adını vermektedir. Fiillerin ise kişilerin sabit hallerinin aksine değişken olduğunu söylemiştir. O fiillerin değişen bu durumunu "vucuh" kavramı olarak kavramlaştırmıştır.¹²⁹

Abdulcebbar, "hal" kavramı ile ahlak ve bilgi problematiğini, "vucuh" kavramı ile de varlığın oluşlar (ekvan) olarak faile delaletini ortaya koymaya çalışır.

Abdulcebbar; insan aklında sabit ve değişmeyen iyi, kötü ve vacip kategorilerini "hal" olarak, fiillerdeki hal değişimini ise "yönler" anlamında "vucuh" kavramı ile ifade etmiş olmaktadır.¹³⁰ İlk hal sabit ve koşulsuz, ikinci hal ise koşullu ve değişkendir. Bunu örnekle daha anlaşılır kılmaya çalışalım:

*"Nimet verene şükretmek sürekli değildir. Çünkü nimet veren, nimetlerini fesada uğratabilir ya da ilave bir tasarrufla bu nimeti bozabilir. Bu durumda vacip olan şükürün hali de değişmiş olur. Ancak Marîfetullah böyle değildir. Çünkü o, halin değişmesiyle değişmez."*¹³¹

¹²⁷ Abdulcebbar, *a.g.e.* s. 191

¹²⁸ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. VI, s. 87

¹²⁹ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. XIV, s. 22

¹³⁰ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. XIV, s.22; Aslan, İbrahim, *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, 2007, s. 273.

¹³¹ Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XVI, s. 86

Görüldüğü gibi Abdulcebbar, burada ahlaki yargıların durum olay ve ilişkilerdeki hali ve akıl düzeyindeki hali olmak üzere iki bağlamı olduğunu göstermektedir. İlk hal koşullu, değişken ve dinamikken, ikinci hal koşulsuz ve akla dayanmaktadır. Abdulcebbar'ın bu yaklaşımı, metodolojik açıdan, Kant'ın ahlak ilkelerini salt akıldan çıkarmaya çalıştığı yaklaşımla aynı görülebilir. Zira Kant, ahlak önermelerini hipotetik (koşullu) ve kategorik (koşulsuz) şeklinde ayırırken, Abdulcebbar da, ahlaki önermeleri aklın doğuştan getirdiği zorunlu (koşulsuz) ve fiillerin meydana geliş yönlerine göre (koşullu) önermeler olarak ikiye ayırmıştır.¹³²

Kant'ın deney düzlemi¹³³, Abdulcebbar'ın “umur”¹³⁴ dediği dinamik alandır.¹³⁵ Kant'ın deneyi ile Abdulcebbar'ın umur'u arasındaki ortak nokta, her iki alanda ahlak önermelerinin “koşullu” olmasıdır. Kant bunu hipotetik önerme olarak ifade ederken, Abdulcebbar ise “vucuh” olarak ifade etmiştir.¹³⁶

Abdulcebbar, aklın ahlakla ilgili kategorik bilgilerini kendileriyle (kendinden iyi); bunun dışındaki hükümleri ise yön vucuh kavramıyla izah etmiştir. Bu ayrım çok önemlidir. Bu ayrımı anlamadan Abdulcebbar'ın ahlak felsefesi anlaşılamaz.

Abdulcebbar, ahlaki değeri ontolojik veya ilahi iradeye dayandıranları eleştirmektedir. O eylemin tek başına (bi- zatihi) varlıklarından dolayı iyi

¹³² Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XVI, s. 82

¹³³ Deneyisel olan her şey, ahlâklılık ilkesine büyük zarar verir. Çünkü Kant'a göre ahlaki ilkelerin değerinin rastlantısal nedenlerden uzak olması gerekmektedir. Bkz. Kant, *Metaphsik*, s. 33.

¹³⁴ “Umur”, dinamik hal alanıdır; yani, fiillerin veya olayların meydana geliş yönüdür.

¹³⁵ Abdulcebbar, *el- Muğni* XII, s. 276

¹³⁶ Aslan, İbrahim, *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, s. 276-277

olmadığını, eylemin içinde varlık bulduğu koşullar ile ahlaki bir değer kazandığını savunmaktadır.¹³⁷ Eylemin kendi başına ahlaki bir değer taşımadığını şu iki eylemi örnek göstererek vermektedir: secde etmek ve bir eve girmek. Kadi, Allah’a secde etmenin iyi, ancak şeytana secde etmenin ise kötü olduğunu, bir eve izin alarak girmenin iyi, izinsiz girmenin ise kötü olduğunu belirtmektedir.¹³⁸

Görüldüğü gibi ahlaki eylemin kendisine değil, eylemin gerçekleştiği koşula, yöne bağlı olmaktadır. Başka yerde de Abdulcebbar bunu şöyle ifade eder:

*“O halde eylem içinde bulunduğu durumdan (halden) dolayı kötü olur. Bir eyleme salt olarak bu kötü, bu iyi denilemez. Kötü eylemin işlendiği durum (hal) o eylemin kötü olmasını gerektirir.”*¹³⁹

Görüldüğü gibi eylemin “hal”inden dolayı iyi ya da kötü oluşu eylem olanakları ile sağlamış olmaktadır. Peki, bu durumda eyleme değer katan nedir?

Abdulcebbar eyleme değer kazandıran şeyin vucuh (yönler) olduğunu söyler. O’na göre eylemi iyi ya da kötü kılan çeşitli yönler vardır.

1)Yalan

2)Zulüm

3)Nimete nankörlük (küfrân-ı nimet)

4)Güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesi (teklîf-i mâ lâ yutâk)

¹³⁷ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. VI, s. 7

¹³⁸ Abdulcebbar, *Usuli’l Hamse*, s. 578

¹³⁹ Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. VI, s. 52

5)Kötüyü irade etme (irâdetü'l-Kabîh)

6)Cehalet (cehl)

7)Kötüyü emretme (el-emr bi'l-kabîh)

8)Abes ('abes)¹⁴⁰

Bir eylem yukarıdaki yönlerden biri ya da bir kaç yönünde gerçekleşirse o eylem ahlaki anlamda kötüdür. Kadı bunu çeşitli örneklerle açıklar. Örneğin:

“ kelam (konuşma) eylemi abes (anlamsız) ise, kötü olan bir şeyi emrediyorsa ya da iyi olan bir şeyi yasaklıyorsa, yalan içeriyorsa, kötüyü mubah kılıyorsa ya da iyiden sakındırıyorsa, vacip olmayan bir şeyi vacip kılıyorsa, kötü (kabih) veya mubaha teşvik ediyorsa, karşılığında sevâp hak edilmeyen bir eylemin karşılığında sevâbı veya karşılığında ceza hak edilmeyen bir eylemin karşılığında cezayı vaat ediyorsa, güç yetirilemeyen bir şeyi emrediyor veya istiyorsa eylem kötü olur. ”¹⁴¹

Hourani, Abdulcebbar'ın eylem anlayışında, eylemi iyi yapan yönlerin dört tane olduğunu belirtmektedir. Bunlar adalet (justice), fayda veya maslahat (benefit veya advantage), doğruluk (truthfulness) ve iyiyi irade etmek (willing good) tir.¹⁴² Eylem bu yönlerde gerçekleşirse iyi eylem olur.

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi Abdulcebbar açısından değişmeyen alan olan kategorik bilgiler (koşulsuz) evrenseldir. Bunlar zamanın ve

¹⁴⁰ Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. VI, 61

¹⁴¹ Abdulcebbar, *a.g.e*, s. 61-62

¹⁴² Abdulcebbar, *Mecmuu'l- Muhit bi't Teklif*, s. 239

mekânın değişmesiyle değişmezler. Vucuh pratik hayatla ilgili olduğunda sanki subjektiflik yanı varmış gibi gelebilir bize, lakin vucuh'lar değerlerdir, yani fiillerin meydana geliş yönleri için ölçü konumundadırlar. Dolayısıyla objektiftirler. Yukarıda değerlerin objektifliğini savunduğumuz gerekçeler gibi, değerler (vucuhlar) objektiftir, değerlendirmeler sübjektiftirler ¹⁴³ . Kadı Abdulcebbar'ın ahlakın

¹⁴³Abdulcebbar gibi ahlaki değerlendirilmelerin farklı olduğunu savunan görüşler ve delilleri şöyledir: Değer yargılarındaki Farklılaşmanın kaynakları: Obje ayrılığı: Değer yargılarının değişken olmasının nedenlerinden biri değerlendirmeye konu olan objenin tek ve aynı olmamasıdır. Biçim ve görünüş yönüyle aynı obje değerlendiriliyor görünse de, gerçekte aynı obje değerlendirilmemektedir, hatta objenin içeriği değişmektedir. (Vecdi, Aral, “*Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*“, İstanbul, 1984, s. 75)

Sözgelimi Goethe'nin Faustu'u sahnede oynanırken her bir izleyicinin farklı nedenlere dayanması mümkündür. Biri oyuncuların oyun yeteneklerini, bir başkası oyunun konusu veya sanat değerini güzel bulabilir. Görünüşte Goethe'nin Faust'u değişmeden değerlendirilmeye konu olmaktadır. Ancak değerlendirmenin konusu değişmiş bulunmaktadır.

Aynı kavram farklı anlam:-Değerlendirmede bulunan şahıslar aynı kavramı kullanmalarına rağmen, aynı şeyi anlamayabilirler. Mesela: “Güzel” kavramını, birisi “yarar” öteki “hoşa giden” şey şeklinde algılayabilir. (Hessen, Philosophie, s. 143)

Kültür ve sosyal şartların değişmesiyle: Kültür ve sosyal şartların değişmesiyle, kişilerin zihniyet ve anlayışlarında belirli bir değişim görülür. Ortaçağda büyücülerin yakılması bugün için anlamsız ve boş bir inanç olarak görülebilir. Oysa o zamanın şartları ve zihniyeti göz önünde alındığında normal görünüyordu. (Hessen, Philosophie, s. 144, Zippelius, Reinhold, Das Wesen Des Rechts, München, 1965.)

İnsanların hayatlarında gözlemlenen görüş ayrılıkları, değerlendirmelerin (değer yargılarının) niteliğinden ileri gelmektedir. Objektif değerlerin değil, aksine sübjektif ve somut değerlendirmelerin değişim içinde oldukları söylenmelidir.

Değişen şey, değerlendirmelerin değişmesidir. Kısacası, değerlerin rölativitesi denilen şey, gerçekte değerlendirmelerin bir rölativitesidir. (Leisegang, Hans, Reine Rechtlehre, 2. genişletilmiş baskı, Wien, 1960, s. 72.)

Ahlakın objektif olduğunu savunanların delilleri: Ahlak'ın objektif olduğunu savunanların üç acıdan temellendirmeleri vardır:

- 1) Kültür felsefesi
- 2) Fenomolojik
- 3) Ontolojik

Kültür felsefesiyle ilgili temellendirme: Kültür, insan çabasıyla, insan tarafından objektif değerlerin gerçekleştirilmesi şeklinde ifade edilebilir. Başka söyleyişle kültür, “*ideal nitelikte olan değerlerin, bu dünyada gerçekleştirilmesidir.*” Böylece kültür, gerçekleştirilmiş değerlerin bir yığıdır. Kültürün varlığı, ön koşul olarak objektif değerlerin varlığını gerektirir, çünkü değerler tamamen keyfi ve bireysel bir şey olsaydı kültür meydana gelmezdi. (Hessen, *Philosophie*, s. 38.)

Fenomolojik temellendirme: Fenomenolojik temellendirme, bizim kendi değer yaşantımız ve yaşamamız üzerine bir düşünceye dayanır. Dikkatlice düşünür ve irdelersek bir değer algılanmasında, o değer sübjektif boyutta değil, objektif boyutta tarafımızdan onaylandığını ve böylece kabul edildiğini görmekteyiz. Bir manzaranın güzelliğini algıladığımızda, bir sanat yapıtını seyrettiğimizde, ahlaki bir davranış karşısında hayran kaldığımızda bu tür değerlere sübjektif bilincimizle değil, bilakis objektif bir ilgiyle bulunan

objektifliği ve subjektifliği hakkındaki g r   lerini verdik. Abdulcebbar'ın dışında ahlak'ın objektifliğini savunan g r   lere de aşağıda değindik.

duygumuzla sahip olduğumuz anlaşılır. Gerçekten tabloyu beğenmemizin yanında, ba kalarınca da beğenilmesini isteriz. Dolayısıyla r lativistlerin savundukları herkeste farklı değerlerin olması, burada nasıl temellendirmeye çalışılacaktır? (Hessen, Philosophie, s. 37)

Ontolojik temellendirme:

Değerler ontolojik bağlantı noktalarını insanın tinsel doğasında bulurlar. Değerleri gerçeklik dünyasında aramak yanlıştır. Eğer değerler varlıklarını gerçeklik dünyasına borçlu olsaydı, insanın gerçeklik karşısında eleştirel bir tavır takınması mümkün olamazdı. Yani suyun 100 derecede kaynaması, ya da cisimlerin yerçekimi ile d  mesi gibi, davranışın ahlak açısından eleştirilmesi söz konusu edilemeyecekti. Dolayısıyla değerler gerçeklik dünyasında değil, zihnimizdedir. Allah insan zihnine iyi ve kötünün bilgisini yerle tirmi tir. İnsan bu bilgisi ile bir davranışın iyi veya kötü olduğuna dair hüküm veririr. (Fechner, Erich, Rechtsphilosophie, Soziologie und Metaphsik des Rechts, 2. baskı, Tübingen, 1962.)

Allah'ın bütün fertleri, doğuştan ahlaki ilkeleri anlama ve buna göre hüküm verme yetisini yarattı. Bu bağlamda, ilkelerin bütün insanlarda m  toreken bulunması ahlaki diyalogu mümkün kılmaktadır. Dialog da ancak ortak değerlerle olur.

İKİNCİ BÖLÜM

II. Teklifin Neliği ve Rasyonel Temeli

Teklif sözlükte, sıkıntı, sorumluluk verme, görevlendirme, masraflar gibi anlamlara gelmektedir. Mükellef ise bir şeyi yapma zorunluluğu olan, memur, mükellef, aklen sorumlu tutulabilir kimse olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁴

Teklif, sorumluluk yükleyen Allah ile sorumluluk yüklenen insan arasındaki ilişkinin adıdır. Teklifin geçerli, sahih olabilmesi için mükellefin eylemi yapmaya gücü yetmesi, bunu yapacak donanıma sahip olması, eylemin mahiyetini bilmesi ve eylemi tercih etme imkânına sahip olması gerekmektedir. Bu durumda teklifin sahih olması ancak öznenin eylemi gerçekleştirme ve terk edebilme kudretine sahip olmasıyla mümkün olur.¹⁴⁵

Öncelikle yükümlünün iyiye ve kötüye yönelme ve onları gerçekleştirmede özgür olması gerekir. İyiyi veya kötüyü gerçekleştirme imkânına sahip olmayan birisini teklife tabii tutmak doğru olmadığı gibi ahlakî de değildir. Kötü bir eylem yapmaya yönelen bir insana, kötü eylemi yapmaktan alıkonulacağı bildirilirse, bu teklif doğru ve geçerli olmaz. Çünkü durumu böyle olan kişiden kötü bir eylemin meydana çıkması beklenemez. Böyle bir kişinin kötü eylemi tercih “etmemesi, kötü eylemin kötülüğünden dolayı değil, o kişinin iyi eylemi, zorlama nedeniyle tercih

¹⁴⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab* c. III. "klf", Beyrut, 1955-56; *Türk Dil Kurumu*, Türkçe sözlük, Ankara 2005, s. 1937.

¹⁴⁵ Abdulcebbar, *el-Muhit bi't Teklif*, s. 11-12

etmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir kişinin eylemi, ahlaki eylem kategorisine girmedeği için mükellef, övgüyü ve sevabı hak etmez.¹⁴⁶

Mükellef, kötü eyleme ihtiyaç duymayacak bir hâle getirilirse ve bu nedenle mükellefin kötüyü seçmeyeceği bilirse teklif yine ahlaki olmaktan çıkar. Bu kişinin durumu zorlanan kişi (*mülce* 'nin durumundan farklı değildir. Hâlbuki teklif, ancak kişinin tercihi kötü ve iyi arasında hiçbir dış etkene maruz kalmadan gerçekleşirse maksadına ulaşmış olur.¹⁴⁷ Görüldüğü gibi, Abdulcabbar'ın "teklif" tanımında, ahlak için gerekli olan şartlar bulunmaktadır.

Allah ile insan arasındaki ilişkide ortaya çıkan önemli sorulardan biri de bu ilişkinin (teklifin) şariat ile mi yoksa akıl ile mi gerçekleştiği konusudur. Eş'arilerin Allah anlayışının doğal sonucu olarak, teklifin şariat ile gerçekleştiğini savunurlar.¹⁴⁸ Bu bağlamda Eş'ariler için ahlak'ın kaynağı da şariat olmaktadır. Mu'tezile ise teklif'in şariat ile bilinebileceği gibi akıl ile de gerçekleşebileceğini savunmalarının yanında ahlaki değerlerin kaynağının akla dayandığını söylerler.¹⁴⁹ Abdulcebbar, bu bağlamda teklifin sem'e bağlanamayacağını savunmuş ve şunları söylemiştir:

“ Teklîf, nebî'nin sözüne ve bi'sete ihtiyaç duysaydı, o zaman ona getirilen teklîf, ancak başka bir nebî göndererek mümkün olabilirdi. Bu, teklîf getirilecek

¹⁴⁶ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. XI, s. 399

¹⁴⁷ Abdulcebbar, *a.g.e.* s. 400

¹⁴⁸ Eş'ari, *el -Luma*, s.27-29; Eş'ari kelimcılara göre, meydana gelen herşey Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. İyi ve kötüyü dahi Allah'ın bildirmesi dışında bilemeyen insan, teklife muhatab olduğunu ancak vahiy yoluyla bilebilir.

¹⁴⁹ Osman, Abdulkerim, *Nazariyyetu 't Teklif*, Beyrut 1971, s. 105-6

bütün peygamberler için geçerlidir. Bu ise yükümlü tutulan nebîlerin sonsuzluğunu gerektirir... Akıl sahibi kişinin zorunlu olarak bildiği şeylerde sem'e gereksinimi yoktur. Zulmün ve nimete karşı nankörlük etmenin kötü oluş bilgisi, insaflı olmanın ve şükretmenin vacip oluş bilgisi gibi. Aynı şekilde akıl açısından hakkında delîl bulunan şeylerde de sem'e gereksinim duyulmaz. Çünkü kişi, delîl üzerinde nazar ederek medlûlün bilgisine ulaşabilme imkânına sahiptir... Akıl sahibinin, terkinde zarar olduğunu bildiği şeyin vacip olduğunu bilmesi, aklın sem'den bağımsız olmasını gerektirir.”¹⁵⁰

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Abdulcebbar'da iki düzeyli yön vardır. Bu iki düzeyli yön teklifte de mevcuttur. Vahiy olmadan da bilinebilen ve her zaman geçerli olan koşulsuz teklif (akli teklif), bir de zaman ve mekâna bağlı olan koşullu teklif (sem'î teklif).¹⁵¹

Sem'î teklif, kaynağı bir dinin ilahi kitabına dayanan veya dinsel nasslarla sabit olan tekliftir. Diğer bir deyişle, Allah'ın kullarını emir ve nehy olarak bazı filler ile yükümlü kılmasıdır. Akli teklif ise insan zihninde olan a priori kavramlardır. Allah bunların bilgisini insana vermektedir, yoksa iyi ile kötünün ne olduğu bildirmemektedir.¹⁵² Abdulcabbar, sem' olmadan teklif konusu olan şeylerin akılla bilinebileceğini savunmuş ve şunları söylemiştir:

“Sem', kitap ve sünnettir. Bu ikisinin sıhhati Allah'ın hikmet sahibi ve kâbihi yapmayan bir zat olduğu bilindikten sonra bilinebilir. Akılla bu bilgiye ulaşmadıkça

¹⁵⁰ Abdulcebbar, *el - Muğni*, c. XIV, s. 152

¹⁵¹ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. V, s. 170

¹⁵² Abdulcebbar, *el-Muhit bi't- Teklif*, s. 23

sem' de kesinlikle bilinemez... Marifetullah'a ise akıl delilleriyle ulaşılabilir. Bu konuda sem'e gereksinim duyulmaz. Zulmün kabihlik bilgisi, nimete nankörlük bilgisi, tarafsız olma (insâf) ve şükür bilgisi türden bilgilerdir. Çünkü bu konularda sem' olmadan nazar etmek ve medlûlün bilgisine ulaşmak mümkündür."¹⁵³ Görüldüğü gibi sem'in, yani kitap ve sünnet'in, kişide meşru olması onun onayıyla olmaktadır. Onay da akıl ile yapıldığından, akıl, sem'den önce gelmektedir.

Abdulcebbar teklifi, birinin başka birine bir şeyi yapması ya da yapmaması, fayda ve zararı engelleyeceğini bildirmesi olarak tanımlamıştır.¹⁵⁴ Tanımda kullanılan bildirme, teklife muhatap olan kişinin, teklife temel sağlayacak delillerin bilgisinin verilmesini öngörür. Bildirme, zorunluluk ifade etmediğinden, insanın bir şeyi yapma ya da yapmama imkânıyla çelişmeyen bir ilişki var olduğu gözükmemektedir.

Aklı teklifi, sem'î tekliften ayrı olabilir. Akli teklif sem'iyyat'ı bilmenin temelidir. Bu sebeple ondan önce gelmesi gerekir. Bu bağlamda bi'set'in "vacip" olduğu söylenemez. Çünkü Allah, elçilerini maslahat için gönderir. Bu bakımdan bize göre akli teklif, sem'î teklif olmadan da mümkündür.¹⁵⁵

Akli teklifi, sem'î teklife önceleyen Abdulcebbar, böylelikle sorumluluğu akla dayandırmış olmaktadır. Bu, sorumluluğun esas ve sabit temelini akıl olduğunu kabul etmek demektir.

¹⁵³ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. XV / s.98

¹⁵⁴ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s. 10, 510.

¹⁵⁵ Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XX/I s. 20, 69.

Abdulcebbar sem'î teklifi pratik hayatla ilişkilendirir. Bu bağlamda sem'î teklifin her zaman geçerli olmadığını düşünmektedir. Çünkü teklif, mükelleflerin zamanlarındaki hallerin sürekli değişmesi nedeniyle halden hale değişir. Yani pratik hayatın değişmesiyle sem'î teklif de değişmektedir. Abdulcebbar şeriatın (sem'i'n) devamlı olmadığını¹⁵⁶, kesik kesik olduğunu “inkita” kelimesi ile ifade etmiştir. Abdulcebbar, teklifin bu dinamik zeminini maslahat olarak görmüş ve şöyle değerlendirmiştir. “İnsanlara, Allah tarafından belli bir zamanda bir fül için emir gelebildiği gibi, ardışık gelen ikinci halde aynı şeyden nehy de gelebilir.”¹⁵⁷ Abdulcebbar böylece nesh konusunu da çözmüş olmaktadır. Bir zamanda helal olanın başka bir zamanda haram olmasının sebebi halin değişmesi ile ilgilidir.

Yukarıdaki ifadeleri dikkate aldığımızda, Abdulcebbar'ın teklifi aklileştirdiğini, yani rasyonel gördüğünü tespit ederiz. Abdulcebbar'ın tanımı, yukarıda koymuş olduğumuz ahlak kriterlerini barındırdığı için ahlakidir.

Yukarıda teklifin sahih olabilmesi için insanın özgür olması gerektiğini vurguladık. Peki, Allah cennet ve cehennem söylemi ile insanın özgürlüğünü sınırlandırmaz mı? Zira insan cenneti kazanmak için ya da cehennemden kurtulmak için filleri yerine getirmiş olabilir, yani filler korku ya da ümit'den dolayı yapılmaktadır. Eğer bir davranış korku ya da ümit ile yerine getiriliyorsa, bu durum o

¹⁵⁶ Abdulcebbar, şeriatın kesik kesik olduğunu kabul etmekte ve onun sürekliliğinin şeriatı kabih kılacağını savunmaktadır. “Lienne’ş-şer’ lâ yedûmu lienne devâmehu yektezi kubhehu” Bkz.el-Muğni 16/ s. 81.

¹⁵⁷ Abdulcebbar, el- Muğni, c. XVI, s.83.

davranışın o kişinin nefsine henüz yerleşmediğini ve bir zorlama ile meydana geldiğini gösterir. Zorlama ile meydana gelen bir davranışın ahlaki bir değeri yoktur.

Allah korkusu ahlak eğitiminde önemli bir başlangıç noktasıdır. Ama eğer bir insan, Allah korkusu ile yapmaya başladığı bu davranışı zaman içinde içselleştirmemiş ve özümsememişse ahlaki eğitimi tamamlamamış demektir.

Burada değinmemiz gereken bir konu da teklifin sonucu (va'd ve'l va'id) dur. Mu'tezilenin beş ilkesinden biri olan bu ilke de ahlaki boyutludur.

İnsanın fiillerinden sorumlu tutulması, onun fiillerine uygun karşılığın verilmesini gerekli kılar. Sonucu olmayan hiçbir teklif, teklif olarak değer ifade etmez. Dolayısıyla insana teklif edilen her fiilin karşılığının olması, aklen gereklidir.

Fillere uygun olarak verilecek sevap ve azap bireysel niteliğe sahiptir. Kur'an *"herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenemez"*¹⁵⁸ ayetiyle, kişilerin kendi fiillerinden sorumlu olduğunu ve başkasının fiili ile ilişkili bir karşılık görmeyeceğini ifade eder. Bu bağlamda Eş'ari, müşriklerin çocuklarının babalarının günahından dolayı cezalandıracaklarını kabul eder.¹⁵⁹ Bu yaklaşım teklifin şartları ve Kur'an'ın azabı bireysel bir yapıda sunuşu itibarıyla tutarlı değildir.

¹⁵⁸ En'am 6/164

¹⁵⁹ Eş'ârî'ye göre "Allah, bu dünyada ve ahirette çocuklara acı çektirebilir. Allah'ın çocuklara acı çektirmesi, Allah'ın adaletine aykırı değildir". Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *el -ibâne fi Usûli-Diyâne*, Beyrut 1991, s. 86-87

Diğer bir konu da fillere verilecek karşılığın insanın kendi hak edişi ile mi yoksa Allah'ın lütfu ile mi olduğudur. Mu'tezile'ye göre hüküm istihkak ile olmaktadır.¹⁶⁰

Eş'ârî'ye göre kâfirlere verilecek ceza Allah'ın adaletindendir. Müminlere verilecek mükâfat, müminlerin herhangi bir hak etmesine değil, bilakis Allah'ın merhametine bağlı bir ihsan ve hibedir (tafaddul).¹⁶¹

Allah isterse, kendine itaat eden mümin bir kulunu ahirette cehenneme gönderir, yine isterse, kâfir bir kulunu bağışlar ve cennetine koyar. Bunları yapmış olmakla da herhangi bir ahlaksızlık veya zulüm yapmış olmaz. Zira zulüm başkasının mülküne tecavüzdür. Oysa burada Allah kendi mülkünde istediği gibi tasarruf yapmaktadır.¹⁶² Görüldüğü gibi Eş'ariler Allah insan ilişkisini mutlak güce dayandırmaktalar. Bunu yapmakla müminlerin Allah'ın adaletine olan güvenini sarsmaktalar. Çünkü Kur'an'da sürekli vurgulanan, müminlere cennet va'di ve kâfirlere cehennem va'dinin bir anlamı kalmamaktadır.

Mu'tezile'ye göre ahiretteki sevap ve ceza, Allah'ın adil olduğu ilkesine bağlıdır. Nasıl ki dünyada ahlaki davranışımızdan dolayı övülür, ahlaksız davranışımızdan dolayı ise yeriliriz ve zemm'i hak ederiz, bunun gibi Allah'a itaat olan fiillerimiz de sevabı ve O'na isyan olan fiillerimiz de cezayı gerektirir.¹⁶³

¹⁶⁰ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s. 94-95

¹⁶¹ Eş'ârî, *Luma'*, s. 117; Bakillani, *Temhid*, s.343

¹⁶² Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 117.

¹⁶³ Abdulcebbar, *Şerhul-Usuli'l Hamse*, s. 611-612

İnsan, tabiatı gereği sorumluluk yüklenebilecek bir mahiyette¹⁶⁴ yaratılmıştır. Teklife muhatap oluşu, onu evrendeki diğer varlıklardan ayırmaktadır. Teklifin geçerli ve ahlaki olabilmesi için mükellefin, eylemin mahiyetini bilmesi, teklif edilenleri gerçekleştirebilmek için belli yeterlilik ve yetkinliklere sahip olması gerekir. Bu bağlamda teklif edileni gerçekleştirmek, özgür istenci ve yeterli bir gücü gerektirir.

İnsanın güç yetiremediği şeyle mükellef tutulup tutulamayacağı konusu “teklif ma la yutak” başlığı altında tartışılmıştır.

Eş’ari ve Eş’ari kelamcılarının çoğu¹⁶⁵ insanın güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulmasının caiz olduğu görüşündedirler. Böyle bir sonuca varmaları doğaldır, zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi onlara göre Allah, dilediğini yapan ve dilediğine hükmedendir. O’na hiçbir şey vacip değildir.¹⁶⁶

Bu bağlamda, adil davranmak zorunda olmayan, dilediğini yapan ve bu yaptığı sırf onun yapması ile adil olan bir Allah’ın, insan’a gücünün yetmeyeceği bir işi teklif etmesinden doğal ne olabilir?¹⁶⁷

Eş’ari ve Eş’ari kelamcıları “ *Rabbimiz, takat getiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme* ”¹⁶⁸ şeklindeki dua anlamı taşıyan ayeti, görüşleri için delil olarak kullanırlar.

¹⁶⁴ Saffat 33/72

¹⁶⁵ Eş’ari, *Lum’a*, s. 58, 59, 68; *el-İbane*, s. 133; Bakillani, *et-Temhid*, s. 332-333.

¹⁶⁶ Eş’ari, *el-İbane*, s. 119-121

¹⁶⁷ Ay, Mahmut “ *Eş’ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu* ”, İslami Araştırmalar Dergisi, c. XVII, sayı:2, 2004, s. 102

¹⁶⁸ 2/Bakara 286

Onlara göre, insanların bu yönde bir taleplerinin olması, bunun caiz olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde Allah’a yakarmanın bir anlamı olmazdı¹⁶⁹

Taftazani, ayette geçen “تحميل” (yükleme) ile maksadın, mükellefiyet olmadığı, bilakis kıtlık, doğal felaketler ve musibetler gibi arızı şeylerin onlara ulaşması anlamına geldiğini belirtir.¹⁷⁰

Eş’arilerin Kur’an’a dayanarak ortaya koyduğu delillerden bir tanesi de “şunların isimlerini bana haber verin”¹⁷¹ ayetidir. Bu ifade ile Allah eşyanın isimlerini bilmedikleri halde, onlardan haber vermelerini emretmiştir, dolayısıyla bu güç yetmeyen işle mükellef tutmak anlamına gelir. Taftazani ayette meleklerin muhatap alındığını ve vurgunun meleklerin bu husustaki acizliğini ortaya koymak için olduğunu belirtir,¹⁷² yani ayetin teklifle ilişkisi yoktur, acizliği göstermek ister.¹⁷³ Abdülcabbar’a göre, Allah’ın insanı gücünün yetmeyeceği işlerden sorumlu tutması mümkün değildir. Zira Allah’ın akla ve adalete aykırı davranması düşünülemez.¹⁷⁴

1. Şeriat’ın Ahlaki Değeri

Şeriat kelimesi, “ ş-r-‘a “ kökünden gelmekte olup türevleriyle birlikte Kur’an’ın dört ayrı yerinde geçmektedir. eş-Şer’, eş-şeri’a ve eş şir’a, masdar

¹⁶⁹ Gazali, *İhya*, c. I, s. 112

¹⁷⁰ Taftazani, Sa’duddin, *Şerhu’l-Akideti’n Neseî*, s. 275.

¹⁷¹ Bakara 2 /31

¹⁷² Taftazani, *Şerhu’l-Akideti’n Neseî*, s. 274

¹⁷³ للتعجيز دون التكليف , Taftazani. a.g.e. 274

¹⁷⁴ Kadi, *Şerhul usuli’l Hamse*, s. 577

isimleri şere'a filinden türetilmişlerdir. Fiil, lügatlerde açıklamak, tavzih etmek, izhar etmek¹⁷⁵, su yolu, bir ırmak veya herhangi bir su kaynağından su içmek ve almak için gidilen yol anlamlarına gelir.¹⁷⁶ Toplumlar için ameli hükümler, emir ve yasaklar anlamına gelen şeriat, bütün ilahi dinlerde peygamberlerin aracılığıyla gönderilen ortak bir unsurdur.

“(Ey ümmetler) her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı”¹⁷⁷

İslam âlimlerinin bu ayete getirdikleri yorumlara göre din, esasa ilişkin inanç, usul ve prensip; şeriat ise her peygamberin kendi devrinde bu usule dayalı olarak ortaya koyduğu ameli kurallar ve tatbikatın adı olmuştur.¹⁷⁸

Görüldüğü gibi şeriat her peygamberde farklı olmaktadır. Bu bağlamda şeriatın değişmesinin bir sebebi var mıdır? Şeriat Allah'ın istemesine göre mi yoksa başka faktörlere göre mi değişmektedir? Hz Muhammed'in getirdiği şeriat son şeriat mıdır? gibi sorular ortaya çıkmaktadır.

Dünyada, tarihte hiç değişmeden kalan bir hukuki hüküm görülmemiştir. Geçmişte mevcut bütün kanunlar değişmiş, yerlerine başkaları konulmuştur. Kanun, ihtiyacı tanzim için tedvin edilir. Yoksa ihtiyaçlar eski kanunlara uydurulmaz.¹⁷⁹

¹⁷⁵ İbn, Manzur, *Lisanu'l-'Arab*, 8 /s. 175; el-İsfahani, Huseyn b. Muhammed er-Ragib, el-Mufredat fi Garibi'l Kur'an, İstanbul, tz., s. 379

¹⁷⁶ el- Ezheri, İbn Muhammed, *Tehzibu'l-Luğa, c. I, Kahire, 1964, s. 424*

¹⁷⁷ Maide 5 /48

¹⁷⁸ Taberi, İbn Cerir, *Cami'u'l- Beyan*, 1988, c. XIII, s.146; Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, *Cami'ul'-Ahkâm*, Kahire, 1947, c. 16, s.10

Şeriatın değiştiği konusunda İslam düşüncesinde bir uzlaşma söz konusu iken, bu değişimin sebebi konusunda ayrılık vardır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Eş'ari ahlak teorisinde, her şeyin kaynağı Allah'tır. Eş'ariler'in büyük çoğunluğuna göre, Allah'ın fillerinden hiçbirisi ne kendine yönelik, ne de insana yönelik bir amaç, maksat, gaye, maslahat ve sebeplilik taşımaz. Zira eğer Allah bir sebepten dolayı bir fiil işlerse, bu O'nun zatı için bir eksiklik anlamına gelir. Çünkü bununla O kendinde bulunan bir eksikliğini tamamlıyor demektir. Oysa Allah bu eksiklikten uzaktır.¹⁸⁰ Görüldüğü gibi Eş'ariler'e göre şeriatın değişmesi, Allah öyle istediği için olmaktadır.

Mu'tezile ve Maturidiler'in ortak kanaati, Allah'ın fillerinin, özellikle de insana ilişkin fillerinin hiçbir hikmet, maslahat, sebep ve illetten bağımsız olmadığıdır.¹⁸¹ Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre şeriatın değişmesinin sebebi insan ve onunla beraber değişen, tarih, mekân ve sosyo-kültürel alandır.¹⁸²

Eş'ariler ahlaki ilke ve değerleri bir zat olarak Allah'a, onun mutlak iradesine, Mu'teziler ise akla dayandırmışlardır. Mu'tezili düşüncede ahlaki ilke ve içerdiği hükümler aklın doğuştan getirdiği iyi, kötü ve vacip oluş kategorilerine dayanır. Bu yaklaşımda ahlaki ilkeler değerlerini, kendisinden ya da Allah'tan değil, buyrukların muhatabı olan insan aklının doğuştan getirdiği bilgilerden alır. Mu'tezili kelimciler,

¹⁷⁹ Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine*, İslami Araştırmalar, sa. 1, Ankara 1988.

¹⁸⁰ Bakillani, *Temhid*, s. 28; Razi, Fahrüddin, el- Muhassal, Kahire 1991, s. 481; Şehristani, Ebi'l-Fettah Muhammed, *Nihayetu'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam*, Kahire, tz, s.397

¹⁸¹ Abdulcebbar, *Şerhul Usulu Hamse*, s.213; Maturidi, Kitabut Tevhid, s.215

¹⁸² Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. XIV/s.13

bu temellendirmesinde ahlak her ne kadar kaynaklığını Allah'tan alsa da hüküm gerçeklikleri açısından bir lütuf olarak herkeste eşit olan akla dayandırmaktalar.¹⁸³

Eş'ariler'in mutlak güç ve irade kaynaklı yaklaşımları Allah'ın fillerinde ilkenin keyfilik olduğu tezini beraberinde getirmiştir. Bu düşünce, Allah'ın, tarihe, zamana, mekâna ve sosyo –kültürel alana itibar etmediğini veya etme zorunluluğunun olmadığını gösterir.

Burada ontolojik zorunluluk ile ahlaki zorunluluğu birbirinden ayırmak gerekir. Kudret açısından elbette Allah “faâln lima yurid” (istediğini yapan) dir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ahlaki alanda, teklif alanında Allah'a da zorunluluk doğmaktadır.¹⁸⁴ Teklifi “hal” kavramıyla toplumun tarihsel ve sosyo-kültürel koşullardaki sosyal psikolojisine bağlı olarak açıklayan Abdulcebbar, bu bağlamda şeriatın ahlaki değerini belirlemeye çalışmıştır.¹⁸⁵

“Sem”, sadece, kendisiyle akli teklifte maslahat ve mefsedet olarak bilinen şeyler ile bilinir. Şeriatın varit olması bu anlamda hasen olabilir. Şayet akli teklif kendi başına müstakil olsaydı, sem'in varit olması sahih olmazdı.”¹⁸⁶

Akli teklifi, sem'i teklife temel yapan Abdulcebbar, bunu ahlak kavramlarıyla sağlamaya çalışmıştır. Zira o,şeriat'ın yön olarak aklın “maslahat” ve “mefsedet” bilgisine dayandığını söylemiş ve şer'i teklifin meydana gelme yönünü bu iki

¹⁸³ Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XIV/s.13.

¹⁸⁴ Allah'ın insana sunduğu teklifi yerine getirmesi için gereken şartları oluşturması, ayrıca insanı fiillerinden sorumlu tutması, onun fillerine uygun karşılığın verilmesini gerekli kılar.

¹⁸⁵ Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XIV, s. 22.

¹⁸⁶ Abdulcebbar, *a.g.e.* s. 153.

kavramla izah etmiştir. Bu bağlamda ahlaki değer konusunda şeriat yerine akıldan hareket eden Abdulcabbar, bir yandan teklifi “hasen” olarak, diğer yandan sem’î teklifi yani şeriatın akli vacip oluş yönünü “maslahat” olarak temellendirmeye çalışmıştır.¹⁸⁷

Ahlaki değerlerin kaynağını, Kant gibi, akla dayandıran Abdulcebbbar, sem’î teklifi yani şeriatı, tarihin, zamanın ve sosyo-kültürel koşullar’ın “hal”ine bağlı olarak kesik kesik ve değişken bir çerçeveye yerleştirmeye çalışmıştır. Şeriat’ın maslahat değeri, bu kesik kesik olan sem’î teklifin niteliğiyle ortaya çıkmaktadır. Yani değişen zaman ve sosyo –kültürel alanla sorumluluk da değişmektedir.

*“Maslahat, teklifin değişmesine göre farklılaşır. İnsanlara ve elçilere gönderilen şeriatların farklılaşmasının temel nedeni budur. Bu sebeple Hz Muhammed’in, kendine mahsus bizden ayrılan maslahatlarının bulunması imkânsız olmadığı gibi, onun halinin bizim halimiz gibi olması da imkânsız değildir.”*¹⁸⁸

Abdulcebbbar, teklifin halini mükelleflerin haline göre değerlendirmekte ve şeriatın farklılaşma dinamiklerini yapısal olarak ilahi iradeye değil insani gerçekliğe dayandırmaktadır. Abdulcebbbar’ın bu söylemi, ilahi hitabın tabiatının olgu ve olaylardan bağımsız olmadığını gösterir. Başka bir ifade ile Abdulcebbbara göre şeriat’ın değişmesi, insani gerçekliklere dayanmaktadır.

Allah’ın değişen tarih, zaman ve sosyo-kültürel alanlara itibar ederek farklı şeriat getirmesi maslahattır.

¹⁸⁷ Abdulcebbbar, *el-Muğni*, c. XII / s. 443.

¹⁸⁸ Abdulcebbbar, *el-Muğni*, XVII/ s. 4.253.

“Şeriat’ın sevap ve fayda için vacip olduğunu söylemiyoruz. Aksine bunu, lütuf ve maslahat olduğu için kabul ediyoruz. Şeriatın lütuf ve maslahat oluşu ise zarardan sakındırması veya uzak tutması anlamındadır.¹⁸⁹ Dolayısıyla biz kişiye sadece fayda verdiği için bir şeyi yapmasının vacip olduğunu söylemiyoruz. Aksine vacip oluş, zararı engellemeyi de içerir.”¹⁹⁰

Maslahatın, iyi olanı isteme ve kötü olandan sakındırmaya kaynaklık eden niteliğini vacip oluş yönü olarak koyan Abdulcebbar, böylelikle şeriatı kullandığı terminolojiyle ahlakileştirmiştir.

Abdulcebbar’ın şeriatı maslahat ve lütuf olarak makulleştirmesi, ahlaki bir değer olan iyiyi isteme veya kötüyü yapmaktan uzak durma istemini mümkün kılması anlamında rasyoneldir.

Abdulcebbar’a göre akli teklif, sem’î teklif gibi değildir, zira akli teklif koşulsuz, sem’î teklif ise koşulludur, yani değişkendir. Abdulcebbar aklın hükümlerinin şeriat hükümleri gibi olmadığını şu sözlerle savunmuştur.

“Hükümler akli ve şer’i fillerde değişmezler. Şer’i fillerde hüküm, ibadet edenin ahvaline göre değiştiği gibi götürdüğü maslahatla değişir, akli hükümlerde ihtilaf bu noktada söz konusu değildir.”¹⁹¹

Abdulcebbar’a göre akli teklif asıldır, şeriat akli teklifi güçlendiren bir unsurdur. O ahlakı şeriata ve onun buyrukları yerine akla ve onun makûl yönlerine

¹⁸⁹ Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV / s. 32.

¹⁹⁰ Abdulcebbar, *a.g.e*, s. 32.

¹⁹¹ Abdulcebbar, *el- Muğni*, XV/ s. 15, 125.

dayandırmaya çalışmıştır. Çünkü ona göre şeriat, buyruksal niteliği bakımından bir ahlak temeli yapılamaz.¹⁹² Benzer şekilde Kant, ahlakı, her türlü deneyden bağımsız, sırf akla ve onun hakikî a-priori asıllarına dayandırmak gerektiğini savunmuştur.¹⁹³

Madem şeriat hasendir ve aklın vacip yönü olarak gereklidir, o halde neden yeni şeriatler gelmemektedir? Zira tarih, mekan ve sosyo-kültürel ortam Hz. Muhammed zamanından çok farklıdır. Ekonomide kitlesel ve pazar için üretim tarzı ortaya çıkmış, fabrikalaşma, bankacılık, sigorta, hayata egemen olmuş, işçi sınıfı doğmuş, iktisadi kuruluşlar arasında toplumcu yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Sosyal yapıda değişmeler olmuş, kadın evden dışarı, çarşıya, fabrikaya, büroya, kısaca iş hayatına çıkmış, erkeklerle yarışmaya başlamıştır. Okuma yazma büyük oranda artmış. Yani “hal” Hz. Muhammed’in “hal”inden çok farklılaşmıştır. Bu bağlamda şeriatın gelmesi gerekmez mi?

Abdulcebbar şeriatın, tarihin belli bir zaman ve mekânında yaşayan kişiler için gerekli ise lütuf ve maslahat taşıdığını savunur. Eğer şeriat lütuf ve maslahat gerektirmiyorsa, yani insanlar akli teklifi yerine getirebiliyorsa, şeriat gönderilmesi gerekmemektedir. Mükelleflerin halinden, yükümlü tutulacağı şeyleri yapacağını bilirse, böylelerine peygamber göndermenin bir maslahat’ı yoktur.¹⁹⁴

Bu akli teklifin, sem’î tekliften bağımsız olduğunu ve yükümlülüğün sem’ olmadan akılla bilinebileceğini göstermektedir. Şu halde teklif, tarihin belli bir döneminde yaşayan kişiler için lütuf değeri taşıma durumunda mümkün olabilen

¹⁹² Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. VI, s. 113.

¹⁹³ Kant, *Metapsik*, s. 23, 24, 44.

¹⁹⁴ Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XIV, s. 153.

şeriatla değil, içerdği kategoriler açısından nesnel anlamda herkeste eşit şekilde bulunan akla dayanır.¹⁹⁵ Görüldüğü gibi Abdulcebbar şeriatı insan geçekliğinin belirlediğini ve onun değişken olduğunu söylemektedir. Ona göre, “şeriatın temel kaynağının ilâhî oluşu, şüphesiz onun asla değiştirilmez oluşunu gerektirir. Onu tebliğ eden Peygamber’in bile Kuran’da bir hükmü değiştirmeye yetkisi yokken,¹⁹⁶ diğerlerinin böyle bir yetkisi elbette olamaz” diye bir eleştiri gelebilir.

Burada Abdulcebbar’ın ahlak teorisini çürütecek bir şey yoktur. Zira şeriat o zamanın problemlerini çözmek için gelmiştir. Ve bu çözüm o zaman için en ideal olanıdır. Peygamberin değiştiremezliğine gelince, şeriatla gelen zaten akla uymaktadır. Dolayısıyla değiştirmeye gerek kalmamaktadır. Ayette değiştirmekten kasıt, müşriklerin isteğine göre değişme isteğidir, yani peygamberden kendi arzu ve istekleri için değişiklik istenmektedir. Bu istek de ahlaki değildir.

2. İnsanın Özgürlüğü

a. Özgürlük – Ahlak İlişkisi

Özgürlüğün insan için ne ifade ettiği, ne tür bir anlam taşıdığı ve bu anlamın nasıl temellendiği filozoflar ve kelamcılara göre farklı şekilde ortaya konulmuştur. Bu farklı temellendirme çabalarına karşın, özgürlüğün, genel olarak düşünmemiz, istememiz ve eylememiz için bir olanaklar, bir etkinlikler alanı, insanın kendi istemesi ile eylemde bulunabilme olanağı, dıştan engellenmeden etki yapabilmesi şeklinde ifade edilen tanımı ortaktır.

¹⁹⁵ Abdulcebbar, *el- Muğni*. c. XIV/ s. 153.

¹⁹⁶ Yunus 10/15

Özgürlüğün insanlık tarihinde en yoğun biçimde ele alındığı, tartışıldığı zemin ahlak alanıdır. İnsan hayatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen ahlaki hayat, temelde insanın özgürlüğünü eylemlerinin istenci olarak belirlediğini kabul eder. Bu bağlamda özgürlük içinde yapılamayan bir eylemin ahlakça hesabı verilemez.

Bir eylemin sorumluluğa konu olabilmesi için ve insanın yapıp ettiklerinin hesabını verebilmesi için, insanın özgür olması gerekir. Özgürlük olmadan sorumluluk olmayacağına göre, özgürlük ahlakın temelinde yatmaktadır. Bundan dolayı özgürlük, tüm ahlak anlayışlarının temellendirilmesinde asıldır.

Özgürlük seçenekler arasında tercih yapabilmektir. İnsanın tercih yapabilmesi için, seçeneğini yapabileceği zeminin olması gerekmektedir. Bu bağlamda Allah'ın insanı sorumlu tutabilmesi için mükellefin eylemi yapmaya gücü yetmesi, bunu yapacak donanımına sahip olması, eylemin mahiyetini bilmesi ve eylemi tercih etme imkânına sahip olması gerekmektedir, yani insanın seçenek yapabileceği zemin Allah tarafından hazırlanmalıdır.

Fromm'a göre cennetteki ilk iki insanın yasağı çiğnemesi, insan soyunun ilk özgürlük eylemidir. Allah'ın bu yasağı çiğneme imkanı vermesi (zeminini var etmesi), insanın ta baştan beri özgür olduğu ve sorumluluk taşıdığına bir göstergesidir.¹⁹⁷ Kanaatimizce Hz. Adem'in ilk anından itibaren özgürlük mevcuttur.

Bu özgürlük sadece Hz. Âdem'e mahsus bir durum değildir. Zira Allah Hz. Âdem'e secde etmelerini istediğinde, şeytan ona uyma ve uymama seçeneklerinden

¹⁹⁷ From, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, çev: Selçuk Budak, İstanbul 1997, s. 45-46.

uymamayı tercih edebilmiştir. Yani özgürce karar verebilmiştir. Bir eylemin sorumlu tutulabilmesi için ve insanın yapıp ettiklerinin hesabını verebilmesi için insanın özgür olması gerektiğini söylemiştik. İnsanın fiillerini hür irade ile mi yoksa mecburiyet altında mı gerçekleştiği konusu üzerine İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinden itibaren tartışmalar meydana gelmiştir. Hicri birinci asırda cebriye, insanın fiillerinin zorunlu olduğunu, insanın iradesinin ve gücünün olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁸

Hicri II asrın başlarında ortaya çıkan Mu'tezile ise insanın fiillerini hür iradesiyle ve kendi gücüyle meydana getirdiğini ortaya koymuştur. Cebri düşünce özgürlüğü kaldırdığı için incelemeyeceğiz.¹⁹⁹

Mu'tezile'ye göre bir eylemin sorumluluğa konu olabilmesi ve insanın yapıp ettiklerinin hesabını verebilmesi için özgür olması gerekir. Mu'tezile insanın fiillerinin, kendisinin hür iradesinin ve gücünün eseri olduğu belirtmiştir.²⁰⁰

Abdulcebbar'a göre her kim insanın fiillerinin yaratıcısı ve muhdisi Allah'tır derse büyük bir hata işlemiş olur. Hâlbuki Allah adildir ve kullarına hiçbir zaman haksızlık etmez. O halde Allah'ın bu adaletinin gereği olarak insanların irade hürriyetinin olması gerekir. Özgür bir iradeye sahip olmayan bir kişinin sorumlu tutulması Allah'ın hikmetine yakışmaz.²⁰¹ O, insanın özgür bir iradeye sahip

¹⁹⁸ Şehristani, Ebi'l-Fettah Muhammed, *el-Milelve Nihal*, Beyrut, 2001, c.1, s. 61, 98.

¹⁹⁹ Abdulcebbar, *el - Muğni*, c.VIII, s. 149.

²⁰⁰ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c.VIII, s.3, 149.

²⁰¹ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usul'il Hamse*, s. 301.

olduğunu, istediği fiili gerçekleştirdiğini ve Allah'ın adaletli olduğunu şu Kur'an ayetleri ile delillendirmeye çalışmıştır:

‘Ey insanlar! Size rabbinizden hak gelmiştir. Artık kim doğru yola gelirse, ancak kendisi için gelecektir. Kim de saparsa oda ancak kendi aleyhine sapacaktır.’

²⁰² *“(Doğrusu) size rabbiniz tarafından basiretler (idrak kabiliyeti) verilmiştir. Artık kim hakkı görürse faydası kendisine, kim de kör olursa zararı kendinedir. Ben üzerinize bekçi değilim.”*²⁰³ *“Ve de ki: Hak, Rabbindendir. Öyle ise dileyen iman etsin ,dileyen inkâr etsin.....”*²⁰⁴ *“Şüphesiz ki Allah zerre kadar haksızlık yapmaz....”*²⁰⁵ *“Allah’a döndürüleceksiniz, sonra da herkese hak ettiğinin eksiksiz verileceği ve kimsenin haksızlığa uğratılmayacağı bir günden sakının.”*²⁰⁶ *“....peygamberi onlara apaçık mucizeler getirmiştir. Demek ki, Allah onlara zulmedecek değildi, fakat onlar kendi kendilerine zulüm etmekte idiler.”*²⁰⁷

Mu'tezile yukarıda zikredilen ayetleri kendi görüşleri için delil olarak almış, insanların hür iradesiyle fiillerini gerçekleştirdiklerini, bu fiillerin sonucu olarak da ceza veya mükâfat alacaklarını belirtmişlerdir. İnsanın sorumlu tutulabilmesi de bundan dolayıdır. İnsanın yapıp ettiklerinde Allah'ın takdirinden veya yaratmasından

²⁰² Yunus 10 /108

²⁰³ Enam 6/104

²⁰⁴ Keyf 18/29

²⁰⁵ Nisa 4/40

²⁰⁶ Bakara 2/281

²⁰⁷ Tevbe 9/70

söz edilemez.²⁰⁸ Ayetlerde insanın bir seçimde bulunması isteniliyor, bu isteme de iman etmek ve etmemek arasında vuku buluyor. Seçme, hürriyetin temel

²⁰⁸ Abdulcebbar, el-Muğni, c.XII s. 3, 149; Cubbai'ye Kadar olan Mu'tezili âlimlerin hepsi, "yaratma" fiilini kullanmaktan çekiniyorlardı. "Yaratma" yerine (Mucid, Muhterif) ve buna benzer lafızlar kullanırlardı. Cubbai ve onun takipçileri ise yukarıda kullanılan lafızların aynı olduğunu ve onun "yokluktan varlığa çıkartan" olduğunu görünce "Halik" lafzını kullanmaktan çekinmediler. (Taftazani, Sa'düddin, Şeyhul Akaidi Nesefi, Ali Haydar Doğan, İstanbul 2011 (Arapça metin) s.241) ; İnsanın gerçekte bazı şeyler yarattığını Kur'an'dan getirdikleri kanıtlarla ortaya koymaya çalışırlar. Buna şu ayetleri örnek gösterebiliriz.

"..... Yaratınların en güzeli olan Allah pek yücedir."

".....Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratıyordun."

Mu'tezileye göre, aşağıdaki ayetleri ileri sürerek, insanın bir şeyler yarattığını inkâr etmek doğru değildir.

".....Allah'tan başka size gökten ve yerden rızık verecek bir yaratıcı var mı?"

(Fatir 35/3)

"Yaratın, yaratmayan gibi midir?" (16 Nahl, 17)

Mu'tezile'ye göre lâfzî olarak bu şekilde algılanan bu ayetlerin, vurguladıkları anlam farklıdır. Dolayısıyla, insanın bir şeyler meydana getirdiğine dikkat etmemiz gerekir. Bu bağlamda onun muktedir olarak bir şeyler meydana getiriyor olması mümkündür. (Abdulcebbar, c.VIII, s.163)

Mu'tezile mezhebine mensup olanlar; "Allah'ın yaratması" ile kulun yaratmasını birbirinden ayırırlar. Kulun yaratıcılığını Allah'ın yaratıcılığı gibi kılmazlar. Zira kul Allah'ın yaratmasıyla olan sebeplere ve aletlere ihtiyaç duymaktadır. (Taftazani, s. 246)

unsurlarından biridir. Semede işin içine bilinç girer, insan bazı akıl yürütmelerin sonra seçim yapar. Seçme özgürlüğün temeli, özgürlük de ahlak'ın temeli olduğundan Mu'tezilenin ortaya koyduğu görüş ahlaki olmaktadır.

Görüldüğü gibi Mu'tezile özgürlük-ahlak ilişkisine önem vermektedir. Özgürlüğü ahlakın temeli saymaktalar. İnsan fiillerinin Allah'a mı yoksa insana mı ait olduğu hususunda Maturidi, beşeri fiillerin bir yönden, Allah'a bir yönden de insana ait olduğunu ileri sürer.²⁰⁹ Maturidi'ye göre, insan fiillerini yaratan Allah'tır. Zira O'na göre ‘ *sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır.*’²¹⁰

*“Allah her şeyin yaratıcısıdır.”*²¹¹

*“Allah her şeye kadirdir.”*²¹²

Ayetlerinde geçen “her şey” kapsamına, insan fiilleri de dâhildir.

İnsanı fiillerinin yaratıcısı olarak gören Mu'tezili anlayış, Allah ile kul arasında “yaratma” bakımından hiçbir şekilde bir benzerliğin olmadığını savunur.²¹³

*“yoksa Allah'a onun gibi yaratan ortaklar buldular da, yaratmaları birbirine mi benzettiler.”*²¹⁴ Ayetinden hareketle reddeder.

Bu bağlamda “yaratma”, takdir ve planlama gücüne sahip bir fail tarafından herhangi bir fiilin sergilenmesi demektir. Kul tasarlayarak ve ona verilen gücü kullanarak fiil işler.

²⁰⁹ Maturidi, Kitabut- Tevhîd, s. 229

²¹⁰ Saffat 37 /130

²¹¹ Zümer 39/ 62

²¹² En'am 6/17

²¹³ Maturidi, Kitabut- Tevhîd, s. 248

Eş'ariye göre insan kazanılmış türden bir fiilde bulunmak istediğinde, Allah onda o fiili yapma ve icra etme gücünü yaratmaktadır. Bundan dolayı Eş'ari, insanın ahlaki sorumluluğunu, insanda yaratılmış olan kazanma gücü, yani kesb ile izah etmektedir.²¹⁵ Kesbi tanımlarken Eş'ari nihai anlamda kesbin Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek insana tanıdığı seçme gücünü kaldırır. Zira Eş'ariye göre Allah, insanda seçme gücünü yarattığı esnada, neyi seçeceğini de belirlemektedir.²¹⁶ Görüldüğü gibi bu düşüncenin cebriye düşüncesinden farkı yok gibi gözükmektedir. “Allahtan başka fail ve Allahtan başka yaratıcı yoktur.” Sözü tezimizi haklı çıkarmaktadır. Bir davranışın ahlaki olabilmesi için gerekli olan insan hürriyetini yok saymaktadır. Saffat 36/96 ayeti Ehl-i sünnet'in konu hakkındaki tezine temel teşkil eder.

Eş'ari, Kitabel-Luma'sının kader bahsine söz konusu ayeti zikrederek başlamıştır.²¹⁷

Kadı Abdulcebbar el-Muğni adlı eserinde, ayetin Ehl-i Sünnet'e delil teşkil etmeyeceğini belirtir. Muteşabihu'l- Kur'an adlı eserinde ise uzun tahliller yapar.²¹⁸

Her şeyden önce, üzerinde bu kadar çok durulan ayetin konumunu incelemek istiyoruz. Ayet, Hz. İbrahim'in putlara karşı verdiği mücadelenin anlatıldığı bölümde

²¹⁴ Rad 13/16

²¹⁵ Eş'ârî, *Luma*, s. 55

²¹⁶ Eş'ârî, *Luma*, s. 55

²¹⁷ Eş'ârî, *Luma*, s. 69

²¹⁸ Abdulcebbar, *Muteşabihul-Kur'an*, 1969, s.80 vd.

bulunur. Siyak, sibaka önem vermemiz ve olayın seyrini daha iyi anlamamız açısından ayetin bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

“Onların, tanrılarına gizlice yönelip sundukları yiyecekleri yemiyor musunuz? Ne o, konuşmuyor musunuz? Dedi. Sonra üzerlerine yürüyüp kuvvetle vurdu. Bunun üzerine putperestler koşarak ona geldiler. İbrahim onlara şöyle dedi: Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz, oysa sizi de yonttuğunuz şeyleri de Allah yaratmıştır.”²¹⁹

Bu ayette önemli olan “ما تعملون” kelimesidir. Çünkü Mu'tezile ve Ehli Sünnet tarafından verilen mana görüş ayrılıklarının temelini oluşturuyor. Münakaşaya geçmeden önce, mezheplerin ayeti nasıl anladıklarını inceleyeceğiz. Mu'tezile'ye göre ayet “sizi ve yonttuklarınızı (putları) Allah yaratmıştır.” şeklinde anlaşılmalıdır.²²⁰ Yani söz konusu kelime ile daha önce geçen “yonttukları putlar” kast edilmektedir. Ayet, bütünlüğü içinde düşünüldüğünde ilk akla gelmesi gereken de budur. Bir önceki ayette “yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?” dedikten sonra, “sizi de yonttuğunuz şeyleri de yaratan Allah'tır.” ifadesi Mu'tezili görüşü destekler durumdadır.

Ehli Sünnet anlayışına göre ise ayet “sizi ve işlerinizi (eylemlerinizi, fiillerinizi) yaratan Allah'tır.” manasına gelmektedir.²²¹ Maturidi bu iki görüşten Ehli Sünnetin'kini benimsemiştir. Ona göre ayetin açık manasından aksiyon olarak fiilin yaratılışı anlaşılmalıdır.²²²

²¹⁹ Saffat /98

²²⁰ Abdulcebbar, *Muteşahibu'l Kur'an*, s. 580, Taftazani, *Şerhu'l Neseft*, s. 241-242

²²¹ Taftazani, *Şerhu'l Neseft*, s. 241

²²² Mâtudîrî, *Kitabut- Tevhid*, s. 247

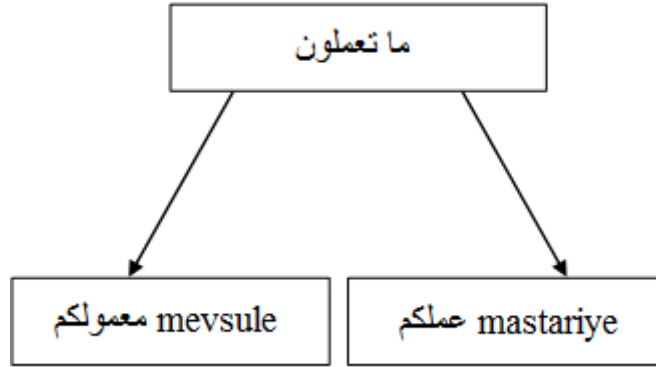
Maturidi yaratılanın put olduğunu kabul etmekte, buna bir itirazda bulunmamaktadır. Ancak ona göre Allah put haline getirme işlemini de yaratmış olmalıdır.²²³

²²³ Ayeti izah ederken, gramer yönünden de bazı güçlüklerin olduğunu görmekteyiz (ما تعملون) kelimesindeki (ما) iki manaya gelmektedir.

- a) Ma mastariye
- b) Ma mevsule

(ما) Kelimesine verilen manaya göre, yani “matar” veya “mevsul” manası kast edildiğinde, birbirinden değişik iki ifade tarzı ile karşı karşıya kalmaktayız.

Ayette geçen (ما) kelimesi mevsule ve mastariye manalarına gelebilmektedir. Şematik olarak göstereceksek;



Mevsule manası verildiğinde, Mu'tezile'nin vermiş olduğu mana çıkmaktadır. Yani “ yaptığınız şeyler ” ayete uygularsak “ yaptığınız putlar ” manası ortaya çıkar.

Mastariyye manası verdiğimizde ise Ehli-Sünnetin dediği çıkmaktadır.

Mu'tezile'ye göre Saffat 37/96 ayeti bir önceki ayetle sıkı sıkıya ilişkilidir. Hz. İbrahim'in "yontuklarınıza mı tapıyorsunuz?" ifadesinde bir tenkit ve kötöleme vardır. Hemen arkasından da bu kötölemenin illeti gelmektedir: "yonttuğunuz şeylere nasıl taparsınız; hâlbuki sizi Allah yarattı" . Ayet birinciye izah etmektedir. Yani şöyle denmek isteniyor: "Bu putlara tapıyorsunuz, hâlbuki bu putlar da sizin gibi Allah tarafından yaratılmıştır". Hz İbrahim putperestleri, Allah tarafından yaratılan bir şeye taptıkları için kötölemektedir.

Yukarıdaki görüşler ele alındığında Mu'tezile ve Maturidi'nin görüşü ahlaki gibi gözükmemektedir. Zira ahlak için kaçınılmaz olan özgürlüğü ikisi de insana vermekteler. Mu'tezile kelamcıları, Maturidi kelamcıların özgürlük görüşünde önemli bir tespitte bulunmuşlardır. Mu'tezile kelamcılara göre nasıl ki istemek kötüyse onu yaratmanın da o kadar kötü olması gerekmektedir. Maturidi kelamcılara göre insan ister, Allah ise yaratır. İnsan bu istemesine göre yerilir veya övülür, Allah da bu istemeyi yaratır. İşte Mu'tezileye göre problem burada yatmaktadır. Eğer istenilen şey kötü ise onun yaratılması da kötü olması gerekmez mi?

Mu'tezile'nin insana verdiği özgürlüğü acaba Allah'a vermekte midir? Maturidi kelamcılara göre Mu'tezile kelamcıları insana verdiği özgürlüğü Allah'a vermemekteler. Zira Mu'tezile'ye göre insan iyi ile kötüyü yaratabilmekteyken Allah sadece iyiyi yaratabilmektedir. Bu bağlamda eğer Allah kötülüğü yapmama hususunda "zorlanmış kadar iyiyse"(fi hükmi'l mülce)²²⁴ zorlanmış kişi hiçbir

²²⁴ Abdulcabbar, *el- Muğni*, c. VI, s. 188.

övgüyü hak etmezken bizim O’nu övmemiz nasıl mümkün olur? sorusu cevaplandırılması gereken sorudur.

Abdülcebbâr buna, insanı “zorlayan” şeyin dâima faydayı gözetme veya zarardan kaçınma olduğuna işaret ederek cevap vermeye çalışır. Allah faydadan zevk alamaz yahut zarardan acı çekemez. Bundan dolayı O asla zorlanmamıştır ve kaçınılmaz bir şekilde yaptığı bu fiiller için bile övgüyü hak eder²²⁵. Kanaatimizce bu eleştiriler Mu’tezile’nin görüşünü çürütmemektedir. Zira sınırlama veya engelleme, dışarıdan birinin kişiyi yapmak istediğinden alıkoymaktır. Allah bu kanunu kendisi koyduğu için engellenmiş değildir.

b. İlahi Adalet

Ahlaki araştırmalarda, tartışılan en önemli konulardan birisi de ilahi adalet meselesidir. İlahi adalet konusunda Allah’ın fiilleri ele alınır. Bu fiiller, Allah –İnsan, Allah – tabiat şeklinde ortaya çıkar. Yeryüzünde meydana gelen depremler, seller ve bu afetlerin meydana getirdiği büyük yıkımlar, can kayıpları, savaşlar, haksızlıklar, günahı olmayan çocukların doğuştan sakatlık, körlük gibi hastalıklarla boğuşması, insanları Tanrı’nın ve onun adaletinin varlığı hakkında düşünmeye sevk etmiş. Bu bağlamda Allah’ın fiillerinde kötülükten söz edebilir miyiz? Allah kötüyü yaratır mı? Eğer yaratıyorsa bunu nasıl bir ahlaki zemine oturtabiliriz? Doğa felaketleri, insanın elinde olmayan şeyler midir? Bunlar Allah’ın değiştirilemez yazgısı mıdır? Eğer değiştirilemez iseler, niçin insanlar tehlikeden uzak durmakla sorumlu tutulmuşlardır? gibi soruların İslam kelimasında nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışacağız.

²²⁵Abdalcabbar, *el-Muğni*, c. XI. s. 399-400.

İslam Kelamı'nda, özellikle Mu'tezile bu konuya son derece önem vermiş ve bu yüzden Ehlü'l Adl ve el-Adliyye olarak isimlendirilmişlerdir.²²⁶

Adl prensipini, Allah'ın bütün fillerinin güzel olduğunu kabul etmek ve her türlü çirkin fiili yaratmaktan münezzeh olduğunu bilmek, şeklinde tarif eden Kadi Abdulcebbar, bunu şöyle açıklamaktadır:

Bunun anlamı, kulların, zulüm ve haksızlık gibi her türlü fillerinin, Allah tarafından yaratılmasının caiz olmadığını bilmeleridir. Çünkü bu fiilleri Allah'a izafe eden kimse, gerçekte zulüm ve çirkinliği ona izafe etmiş olur. Allah, kâfiri küfre zorlamaz; kâfir, küfrü kendi iradesiyle tercih eder. Allah, masiyeti irade etmez ve ondan razı olmaz. Allah, müşriklerin çocuklarını, babalarının işledikleri yüzünden cezalandırmaz. Allah, kullarına gücünün yetmeyeceği şeyi yüklemes. Onu yaptıklarından sorumlu tutmak için hak ve bâtil yolunu göstermiştir.²²⁷

Mu'tezile'ye göre, eğer bedende meydana gelen acılar, sebebi bilinmeyen türden ise ve etki-tepki şeklinde meydana gelmemişse, o acının Allah'tan geldiğini ifade etmemiz gerektiği görüşündeler. Bu bağlamda bir yaralanma olmaksızın meydana gelen acılar Allah'tandır, çünkü acının bu tarzda oluşması, ancak Allah tarafından mümkündür.²²⁸

Allah tarafından meydana gelen bu acılar kötü değildir, çünkü kötülük, ıstırap ve acı gibi dış dünyada gerçekliği olan bir olgu olmayıp maddenin davranışlarının ve

²²⁶ Şehristani, *Milel ve Nihal*, c.I, s. 56.

²²⁷ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usul'il Hamse*, s. 69-70; Margaretha, T. Heemskerk'in *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, s. 141.

²²⁸ Abdulcebbar, *el-Muğni* XIII, s. 229-30.

insani fillerin sonuçlarından kaynaklanan arızı bir niteliktir. Yoksa asla eşyanın özünde yatan ve onun ayrılmaz bir parçası değildir.²²⁹

Peki, varlıkların çekmiş olduğu acılar ve ıstıraplar ne anlama geliyor? Bunlar kötülük değil midir? Ebu Ali el-Cübbai'ye (ö.916) göre elemeler sadece zulüm oldukları takdirde çirkin olurlar.²³⁰ Yani fiil bütün yönleri (vucuh) ile kötü olduğunda, kötülükten söz edilebilir. Ateşin, yakıcılığının yanında, gıdaları ıslah etme gibi bir faydası olduğundan bu kötü olarak adlandırılmaz. Zira ateş her yönüyle kötü değildir, sadece bir veya birkaç yönüyle kötüdür. Dolayısıyla kötü olarak adlandırılmaz. Bir fiili kötü diye adlandırabilmemiz için bir de abes olması lazım. Mu'tezile'ye göre Allah'ın çocuklara, hayvanlara ıstırap çekmesini sağlayacak sebepleri abes olsun diye yaratmadı. Abdulcebbar'a (ö.415/1025) göre: *“O,bunları, sadece bir faydayı temin etmek veya bir zararı ortadan kaldırmak için ya da hak edilmiş bir ceza olarak yapar.”*²³¹

Çocukların ve masum insanların çekmiş olduğu ıstıraplar konusunda Kadı Abdulcebbar “yarar” ve “bedel” kavramlarına başvurmaktadır. Kadı bu iki kavrama önem vermektedir: Ona göre “Allah'ın, kulunu bir bedel karşılığında hastalandırması ve fiilini bu tarzda dilemesi mümkündür.”²³² Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre

²²⁹ Abdulcebbar, *a.g.e.* s. 227-230.

²³⁰ Abdulcebbar, *a.g.e.* s. 227.

²³¹ Abdulcebbar, *el – Muğni*, c.XIII, s. 278.

²³² Abdulcebbar, *el- Muğni*, c.XIII, s. 387.

Allah'ın kullarına ıstırap vermesi, bir bedel karşılığında olduğu için zulüm olmaktan çıkar ve ıstıraba maruz kalan kimsenin ulaşacağı iyi şeylerden dolayı güzel olur.²³³

Mu'tezile'nin ortaya koyduğu çözümleme mükellefler açısından bir rahatlık sağlasa da, mükellef olmayanların çektiği sıkıntılara anlam vermek mümkün gözükmemektedir. Kadi Abdulcebbar konuyu şu açılardan da değerlendiriyor:

*“Allah'ın verdiği acı ya mükellefe ya da gayri mükellefe isabet eder. Eğer mükellef olmayana acı verirse, bu, ya bu acıdan daha fazla bir karşılık vermek içindir, ya da, mükellef olanlara ibret içindir. Zira ancak böyle birinci durumda zulüm olmaktan, ikinci durum ise abes olmaktan çıkar. Eğer Allah birine acı çektirirse bu, iki amaç birden güttüğündendir. Birincisi avd (karşılık) ve ikincisi ibret için. Burada ibret alma, ya kendisi için olur, ya da başkası için. Bu bağlamda Allah'ın acı çektirmesi iyi olur.”*²³⁴

Görüldüğü gibi Abdulcebbar ibret için çocukların acı çekmesini kabul etmektedir. Peki, bu acı ve sıkıntılar ibret olma ve onun terbiyesine vesile olma yerine ters tepirse ne olacak? Acıların insanlarda isyan duygusunu beslemeyeceğini kim garanti edebilir? Başkaları ibret alsın diye masum (mükellef) olmayan canlılara acı çektirmek *“hükmedenlerin en iyisi”*²³⁵ olan Allah'a nasıl yakışır?

Nesefi (ö.1310), yukarıdaki problemlerin farkında olup, Mu'tezileyi eleştirmektedir. O'na göre, çocuklar açısından kötü olan bir şeyle, yetişkinlere aslah olması meselesi iki yönden çelişkilidir. Birincisi, Allah'ın çocuklara kendileri için

²³³ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c.XII, s. 389.

²³⁴ Abdulcebbar, *Şerhul Usuli'l Hamse*, s. 485-86.

²³⁵ Tin, 95/8.

aslah olmayanı yapmasını mümkün görmenin, onların herhangi bir kimseye kendisi için aslah olmayanı yapmanın zülüm ve haksızlık olacağı iddialarıyla çelişmesi, ikincisi ise onların aslah şartlarından birinin de onun hikmetsiz olamayacağı iddialarıyla çelişmesidir. Çünkü çocukların ıstıرابında hiçbir hikmet yoktur.²³⁶

Maturidi (ö.944) görüşte ise, Mu'tezile'nin aksine, Allah'ın çirkini ve kötüyü yarattığını iddia eder. Yine ona göre çirkini yaratanın çirkin ve akılsızca bir işi icad edenin de akılsız olması gerekmez.²³⁷ Maturidi kelimciler bu görüşünü çirkin ve sefeh'in tanımından hareketle temellendirmeye çalışırlar. Zira çirkin ve sefeh, hakkında yasaklama bulunan şeydir. Allah'a karşı yasaklama bulunacak kimse olmadığından, yani bir yasağı çiğnememiş yahut bir sınırı aşmadığından, yaptığı hiçbir fiil kötü olmamaktadır.²³⁸ Zira yasağı koyan odur.

Mu'tezili düşünürler, bu anlayışa şu örneği vererek itiraz ederler: Allah'a yasak koyulamayacağı gibi, O'na emir de verilemez. Kötü, yasaklanan şeydir, sınırı çiğnemektir. İyi ise emri yerine getirmektir. Allah'a kimse emir veremeyeceğinden, iyiden de söz edilemez. Bu bağlamda Mu'tezile "Ona yasaklamada bulunulmasının imkânsız oluşunun, fillerinin çirkin olmamasını gerektirmesi halinde, doğal olarak, emirde bulunulması imkânsızlığının da onların güzel olmamasını gerektireceği" iddiasıyla karşı çıkmaktalar.²³⁹

²³⁶ Nesefi, *Tabsiratu'l Edille*, II cilt, Claude salamê, Dimesk, 1993, s. 752.

²³⁷ Nesefi, *a.g.e.* s. 661.

²³⁸ Nesefi, *a.g.e.* s. 661.

²³⁹ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c. VI, s. 115.

Maturidi kelamcılara göre Allah açısından iyi ve kötü olan, bizim açımızdan farklıdır. “Allah kâfire kendisine küfredeceğini ve iftira atacağını bildiği halde güç ve kuvvet vermiştir. Ancak bu tür işler, tecrübe âleminde çirkin sayılmasına rağmen, O’nun açısından güzel bir iştir.”²⁴⁰

Bu yaklaşım kanaatimizce yanlıştır. Çünkü Kur’an’da Allah insanlar için ahlaki tercihini ve yasaklarını belirtmek için kullandığı kavramları kendisi için de kullanıyor:

*“Onlara biz zulüm etmedik, fakat onlar kendi kendilerine zulmettiler. Rabbinin emri geldiğinde, Allah’ı bırakıp da taptıkları tanrıları, onlara hiçbir şey sağlamadı, ziyanlarını attırmaktan başka bir şeye yaramadı”*²⁴¹

Bu ayette geçen zulmün Allah için ayrı bir anlam taşıdığı iddia edilemez. Eğer böyle olsaydı, o zaman Allah insani nitelikleri kullanarak kendi fillerinden bahsetmiş olur ki, bu da anlamsız ve abes olur.²⁴² Eğer Allah farklı ölçüte tabi ise, nasıl bizim ahlaki olarak hayranlığımızın konusu olarak kalabilecektir? Allah-insan ilişkisinde aynı dil kullanılmıyorsa, Allah bizimle nasıl iletişim kurabilir? Biz onu nasıl anlayabiliriz?

Eş’ariler ise diğer konularda olduğu gibi bu konuda da, ilahi hikmet ve adaletten ziyade, ilahi irade ve kudretin zarar görmemesini temel alırlar. Bu bağlamda, onlara göre ilahi adalet mülkünde dilediği gibi hareket etmesinden

²⁴⁰ Nesefi, Tabsira, c.II , s. 664.

²⁴¹ Hud 11/101)

²⁴² Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 64.

ibarettir.²⁴³Yani Eş'ari kelamcılara göre acı çektirmenin iyiliği ve kötülüğü failine göredir, ister ibret amacıyla olsun, ister bize zulüm için olsun fark etmez, eğer acı çektiren Allah ise iyidir, güzeldir. Görüldüğü gibi Eş'arilere göre Allah, imtihan amacı bile olmadan acı çektirebilmekte ve bu da ahlaki olabilmektedir.

Varlıkta meydana gelen olaylarda, Allah'ın rolü bu olaylara sebebiyet veren tabi kanunları ve kanunlar zincirini yaratmasıdır. Eğer bir adam yere düştüğünde acı çekiyorsa bu ilahi yasanın gereğidir. Dolayısıyla fail insandır, zira kendisine verilen özgür iradeyi ve ilahi yasanın kuralını yanlış kullanmıştır. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken husus, özgür bir varlık olan insanın bu yasalar karşısında maruz kaldığı birtakım olumsuzluklardan, doğrudan ilahi kudreti sorumlu tutması yanlışdır. Çünkü bunlar insanın tabiatla olan ilişkisinde, kimi zaman kendi yetersizliğinden, kimi zaman da dikkatsizliğinden, kimi zaman da ihmalden kaynaklanmaktadır.

Bu durumu Kur'an'da ki şu ayetler açık biçimde desteklemektedir:

*“ İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden yerde ve denizde fesad çıktı. ”*²⁴⁴

*“Başınıza gelen herhangi bir musibet, ellerinizin yaptığı yüzündendir. Allah çoğunu da affeder ”*²⁴⁵

*“Sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana gelen kötülük de kendindendir. ”*²⁴⁶

²⁴³ Bakillani, *el-Temhid*, s. 103.

²⁴⁴ Rum 30/41

²⁴⁵ Şura 42/30

²⁴⁶ Nisa 4/79

Doğal olayların meydana gelmesinde failin tamamen Allah olduğu, ilahi iradenin geçerli olduğu anlamına gelen ayetleri nasıl anlayabiliriz?

“Şüphesiz sizi korku, açlık, mallar, canlar ve ürünlerden eksiltme gibi şeylerle deneriz. Sabredenleri müjdele.”²⁴⁷

Bu ayeti literal bir okuyuşla okuduğumuzda, denenme unsurlarının Allah tarafından geliş güzel durup dururken insanın başına geldiği varsayılabilir. Hâlbuki bu unsurlar yaşamın doğal verileridir. Sebepleri ya insandan gelir veya doğadan.

“Herkes ölümü tadacaktır. Biz sizi denemek için hayra ve şerre mübtela kılıyoruz”²⁴⁸

Bu ayeti de yukarıdaki gibi ele almak lazım, bunlar yaşamın doğal verileridir, ayrıca hayır da iptidaen değil, nedensel olarak gelip bireylere ulaşmaktadır.

Yeryüzündeki toplumsal alandaki ahlaki kötülükten sorumlu olan, tamamen özgür olan insandır. İnsan ahlaki eğitimle bunları en aza indirebilir, kanaatimizce insan bununla denenmektedir. Tabiattaki doğal kötülöklere gelince, bunların Allah’ın nimetleri karşısında sayısı azdır. Tabiatta kötölüğün varoluşuna gelince, bunların insanın denenmesiyle olduğu açıktır. Zarar verme potansiyeli olmayan, her şeyin iyi olduğu bir ortam denenme ortamı olmaz. Denenme irade de olduğu gibi riski de gerektirir. Tabiattaki kötölükler ise noktasal olarak tek tek insanlara güdümlenmiş değildir. Kaldı ki tabii kötölükler değişmez değildir. Dolayısıyla insan, iradesini kullanarak bu zararlardan korunup onların etkisini azaltabilir. Burada şöyle bir itiraz

²⁴⁷ Bakara 2/155

²⁴⁸ Enbiya 21/35

olabilir: Bu sebepleri Allah yaratmaktadır, dolayısıyla Allah masum ve mükellef olmayan kişileri acı ve musibet çekmeyecekleri bir “ilahi sistem” kuramaz mıydı? Sebepleri buna göre düzenleyemez miydi? Ve bu sistem denenmek için uygun olmaz mıydı?

Bu sorular bizi “Var olan ilahi sistem en iyi olan mıdır?” sorusuna yöneltmektedir.

Âlem’in var olan âlemlerin en iyisi olup olmadığı meselesi, Allah’ın fiili olan âlem’i değerlendirirken olmuş bitmiş bir fiil olarak mı yoksa hala devam eden bir fiil olarak mı değerlendirmemize dayanmaktadır.²⁴⁹

Bu bölümde var olan ilahi sistemin en iyi olup olmadığını, eğer en iyisi ise bunu ahlaki zemine nasıl yerleştireceğimizi, eğer değilse alternatif bir sistem var mı diye inceleyeceğiz.

İbn Sinâ’ya göre böyle bir soruyu sormak dahi doğru değildir. Zira O’na göre *“O, küllün failidir, şu anlamda ki, O bütün varlığın, O’nun zatından ayrı olacak şekilde kendisinden fezeyan ettiği ‘mevcûd’dur. Yine O faildir çünkü ilkten varlığa*

²⁴⁹ Değişme ve sürekliliğin bir problem olarak ortaya çıkması, antik yunan felsefesinde, özellikle “Tabiat Filozofları” tarafından ortaya atılmıştır. Sürekliliği kabul edenler, alemin değişmediğini savunan kişilerdir. Thales (ö. MÖ 546) bu değişmeye su, Anaximenes (ö. MÖ585) ise hava demiştir. Değişme görüşünü ilk ortaya atan filozof Heraklitos (ö. MÖ 535)’dur. O’na göre her şey akmakta, yani değişmektedir. O’nun “insan aynı ırmakta iki kez yıkanmaz” sözü bunun delilidir.

*çıkan her şeyin varlığı, zorunlu olarak çıkar, zira doğruluğu göstermiştir ki zatiyle zorunlu olan, bütün yönleriyle zorunlu varlıktır.”*²⁵⁰

Buna göre, âlemin varlığa çıkmasını sağlaması için Tanrı’nın iradesinin olması gerekli değildir. Yani bu teoride seçim yapıp karar verme yeteneği anlamına gelebilecek bir “irade” kavramından söz edilemez. Görüldüğü gibi İbnî Sinâ ‘ya göre var olan âlem, zorunlu “sudur” eden âlemdir. Dolayısıyla bu âlemden başka bir âlem ortaya çıkamazdı. Zira bu imkânsızdır. Bu imkânsızlık, İbn Sinâ’nın “irade bir amacı takip eder”²⁵¹ öğretisinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, ne zorunlu varlığın var olmasının bir gayesi vardır, ne de O, herhangi bir şeyi amaç edinmektedir.²⁵² Yani sebebi de O yarattığından, bir sebebe ihtiyaç duymamaktadır.

Gazali de bu âlemin en mükemmel âlem olduğunu kabul etmektedir. Gazali’ye göre, Allah, Kemal sıfatına uygun olarak yarattığı âlem, en iyi düzene sahiptir. Mikro seviyede ve tikel hususlarda kötülük olsa da, makro seviyede ve bütünsel olarak bakıldığında bu âlem en iyi âlemdir. Zira ilahi hikmet en iyi âlemin var edilmesini gerektirir. Gazalinin ifadesi ile: “leyse fi’l imkan ebda’ mimma kân”.²⁵³

²⁵⁰ İbn Sina, eş-Şifâ; İlahiyat, s. 327-8. Bu esere yapılan atıf sayfası, eserin M. Mamura tarafından yapılan İngilizce çevirisinde yer alan metin sayfasına işaret etmektedir: Avicenna, The Metaphysic of Healing, Brigham Young University Press, 2005.

²⁵¹ İbn Sina, *a.g.e.* s. 324.

²⁵² İbn Sina, *a.g.e.* s. 291.

²⁵³ Gazali, *İhya*, Kahire, c. 4, 1961, s. 321.

Gazali ve İbni Sinâ arasındaki fark, İbni Sinâ'da zorunlu taşma vardır ve bundan dolayı tek âlem olabilir ve bu âlem de en mükemmel olmalıdır. Gazali'de ise iradeye dayalı olarak en mükemmel âlem anlayışı vardır. Bu bağlamda ona göre, mükemmelen özgür bir varlık olan Tanrı, şayet öyle dileyseydi bu âlemi yaratmayabilirdi. Varlık, O'nun bilgisi dâhilinde iradesiyle verdiği karar sonucu kudretiyle var edilmiştir.²⁵⁴

Leibniz de bu âlemi mümkün âlemlerin en iyisi olarak görenlerdendir. Leibniz'de yaratma, yoktan olmayıp, Tanrı'nın zihninde imkân halinde, ezeli ve ebedi monatlar arasından Tanrı'nın uygun gördüklerini onaylaması ve aktifleştirmeyi ifade eder. Tanrı bunları reel hale getirmeye mecbur değildir. O iyi olduğu için iyi olanı yapar.²⁵⁵ Bu bağlamda Tanrı mümkün olan en iyiyi meydana getirmekle yükümlüdür diyebiliriz. Bu yükümlülüğün yanında gerekli olan bilgi ve güce sahip olmasından ötürü O'nda kusur ve suçun bulunması imkânsızdır. Tanrı kötülüğe izin verdiği zaman bu hikmettir, fazilettir. Zira bir kötülük mümkün olan en iyinin tasarımıyla ilişkili olduğu için Tanrı ona izin verir. Dolayısıyla kötü, Tanrı'nın seçtiği iyide bile bulunur.²⁵⁶

Mu'tezile'de ise bu konuda iki görüş vardır. Bağdat Mu'tezilesi; Allah'ın her konuda aslahi yaratması gerektiğini düşünmektedir. Bağdat Mu'tezilesin'in seçkin bir şahsiyeti olan Ebu'l- Kasım-el Belhi-el Ka'bi (ö.931), kendi muhitinde “aslah”

²⁵⁴ Gazali, *Tahafütu'l Felasife*, s. 17.

²⁵⁵ Leibniz, *Theodicy*. Trans, E.M. Huggeurd, Open Court, Publish, U.S.A, 1993, s. 136

²⁵⁶ Leibniz, *a.g.e.* s. 141

tezinin savunucusu olmuştur. O'na göre, Allah'ın, her alanda kullarına karşı en iyiyi yapma zorunluluğu vardır.²⁵⁷

Basra Mu'tezile'si ise aslahı sadece dini-ahlaki boyut da zorunlu görmektedir. Basra Mu'tezili temsilcilerinden Abdulcebbar, aslahın, bütün şeylere geçerli olmasının aksine, dini-ahlaki alanla sınırlandırılmasından yanadır.²⁵⁸

Abdulcebbar'a göre Allah sınırsız bir şekilde yapma imkânına sahip olsa da nef' veya salah olacak her şeyi, dolayısıyla her şeyde aslah olanı yapmakla mükellef değildir.²⁵⁹

Kanaatimizce mümkün dünyaların en mükemmeli tezini savunanlar bunu Allah'ın "kemal" sıfatına dayandırmaya çalışırlar. Mükemmel olan bir varlıktan mükemmellik çıkar düşüncesi mevcuttur. Bunu gerçekleştirmesi için Allah'a zorunluluk atfetmiş olmaktadır. Zorunluluk ise beraberinde sınırlandırmayı da getirmektedir. İbn Sinâ her ne kadar irade ile yaratmanın, Allah'a sınırlama getirdiğini ortaya koymaya çalışsa da, kanaatimizce bu zorunlu sudur için de geçerlidir. Zira Abdulcebbar'ın da işaret ettiği gibi: "Vacibin vacipliğini gerektirecek bir niteliğin bulunması gerekir. Aksi takdirde onun vacipliği bilinmez. İlk yaratmada da vacipliğin ilintilendirilmesi mümkün olan bir nitelik bulunmadığından onun vacipliği kabul edilemez."²⁶⁰

²⁵⁷ El- Bağdadi, Abdülkahir ibn Tahir ibn Muhammed, *el Fark beyne'l -Fırak*, çev.: Ethem Ruhi Fırlı, T.D.V, Ankara, 2011, s. 109

²⁵⁸ Abdulcebbar, *el- Muğni*, c.XIV , ss. 7-149

²⁵⁹ Abdulcebbar, *a.g.e.* s. 15, 61, 67, 78-79, 95, 103

²⁶⁰ Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XIV , s. 110

Muhammed İkbâl olaya farklı bir bakış açısıyla bakmaktadır. Ona göre âlem değişmeyen değildir. Yani ilahî sistem insanlarla beraber değişmektedir. Modern ilim gösteriyor ki, tekâmülün seyri içinde cihan şümûl bir acı ve haksızlık vardır. Görülüyor ki, diyor İkbâl, âlemin hayatında ahlakî ve fizik kötülük bütün dehşeti ile gözler önündedir. Allah'ın iyiliği ve kudreti ile O'nun yarattığı bu âlemde bulunan kötülük nasıl bağdaşır? diye sorgular.²⁶¹

İkbâl Kuran'da yer alan ifadeleri göz önüne alarak, kötümser bir dünya görüşünün çıkamayacağını söyler. Bu bağlamda o, Âdemin düşüşü kıssasına müracaat eder. Âdemin itaatsizliğinin, insan varlığında özbenlik şuuruna işaret ettiğini söyler ve bunu hürriyetin bir nişanesi olarak görür. İnsanın ilk itaatsizliğini onun ilk hür seçimi olarak görür. Bu bağlamda, seçme hürriyetine sahip varlık yaratmak, bir riski de göze almak demektir. Eğer insan böyle bir hürriyete sahip olmasaydı; onun ahlakî değeri olmazdı. Hürriyeti de iyiliğin ön şartı olarak görür. Bu bağlamda, seçme hürriyetine sahip varlık yaratmak, bir riski de göz almak demektir. Zira iyi seçme hürriyeti, kötüyü seçme hürriyetini de beraberinde getirir. Allah'ın böyle bir riski göze almasını, O'nun insana olan güveninde aramak gerekmektedir.²⁶²

İkbâlîn felsefesini ele aldığımızda değişen bir âlemden söz edildiğini anlarız. İnsanın bu değişime iyi veya kötü yönlerde katkısı olabilmektedir. Dolayısıyla âlemi değerlendirirken olmuş bitmiş bir âlem olarak görmemek, onu mükemmele doğru ilerleyen olarak görmemiz lazım. Bu bakış açısı Allah'ın fiili olan âlemi, daha ahlakî

²⁶¹ İkbâl, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1959, 66-67.

²⁶² İkbâl, Muhammed, a.g.e. 71

bir zemine taşımaktadır. Zira Allah'ın fiili bitmiş değildir. Bu görüşünü İkbâl şu ayetle destekler: “O her an bir ilahi tasarruftadır.”²⁶³ Âlem'in eskiye benzememesi, bu görüşü haklı çıkarmaktadır. En basitinden tıpın gelişmesi ve depreme karşı önlem alınması ve bu bağlamda depremin eskiye nazaran daha az acı vermesi İkbâl'i haklı çıkarmaktadır.

²⁶³ Rahman 55/29

SONUÇ

Ahlaki tartışırken neden söz ediyoruz? Hepimiz, hayatımızın neredeyse her yönünü ilgilendiren ahlaki ilkeler kabul ederiz. Diğer bir deyişle, kendimizin, ailemizin ve dostlarımızın ve hatta doğrudan ilişki kurmayacağımız kişilerin bile nasıl davranması gerektiğine ilişkin bir anlayışımızın olduğuna inanırız. Fakat doğru olduklarına inandığımız bu ahlaki ilkelerin kökeni nedir? Bunlar sadece insan düşüncesinin bir ürünü müdürler? Tanrı tarafından mı yaratıldılar? Yoksa ikisinin ortak paydası mıdır?

William of Ockham ve Protestan reformcuların büyük kısmı, İslam âleminde Eş'ari kelamcıları ahlaki ilkelerin kökünü vahye bağlarlar. Bunlara göre iyi, Tanrı dediği için iyi; kötü ise Tanrı dediği için kötüdür. Bunun ne gibi problemleri beraberinde getirdiğini ortaya koyduk. Moore ahlakın temelini sezgiye Kant ise akla dayandırmıştır.

Abdulcebbar, şeriatın hükümleri ile aklın ahlak önermeleri arasında ayrıma gitmiştir. Aklın önermelerinin kategorik yani koşulsuz, şeriatın hükümlerinin ise koşullu olduklarını savunmuştur. Abdulcebbar ahlaki değerleri akla, “zorunlu bilgi”ye ve “makul yönler”e dayandırmış ve onun şeriattan önce geldiğini savunmuştur. Bu noktada akıl ile vahiy arasında böyle bir ilişki kuran ve önceliği akla veren kişinin rasyonalist olarak nitelendirilmesi zorunludur. Ahlakı akıl ile temellendirmede biz Abdulcebbari, Kant’a yakın buluyoruz.

Abdulcebbar ile Kant ahlaki hükümlerin genel bilgisinin ve yasasının akla ve onun zorunlu bilgilerine dayandığı konusunda hemfikirdirler. Ancak Abdulcebbar ile

Kant arasındaki bir farka işaret etmemiz gerekmektedir ki, o da Kant'ın ahlaki yargıların kaynağını nihai anlamda aklın kendisine sınır çizdiği iddiasıdır. Abdulcabbar ise aklın, iyi, kötü ve vacip oluşla ilgili sahip olduğumuz bilgilerinin doğuştan olduğunu ve herkeste eşit şekilde bulunduğunu ve bunların Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Kant, ahlaki, aklın kendi kendine sınır koyduğunu savunduğundan “otonomic” Abdulcebbar ise, ahlaki hükümlerin kaynağı akıl olmasına karşın, bu hükümlerin verili olduğunu savunması anlamında “heteronomik”tir. Bu bağlamda Kadı'nın ahlaki teolojik, Kant'ın ki ise felsefidir.

Abdulcebbar'ın ahlak teorisinde şeriatın dinamik temeline vurgu yapılmaktadır. O'na göre şeriat maslahata ve insanların sosyo-politik koşullarına bağlı olarak değişmektedir, bu yüzden ahlakidir.

Ahlak konusunda özgürlük konusu temel meseledir. Özgürlük olmadan ahlaktan söz edilemez. Bu konuda İslam Kelam ekolleri arasında en tutarlı ahlak felsefesi kanaatimizce Mu'tezile'dir. Zira Eş'arilerin ortaya koyduğu insanın özgürlüğü teorisinde, insanın özgürlüğünden bahis edilemez. Zira kesbi tanımlarken Eş'ari, nihai anlamda kesbin Allah tarafından yaratıldığını söylediğinden insanın seçme gücünü kaldırmış olmaktadır.

Maturidi ahlak kelamında ise bir fiilin ortaya çıkmasında iki fail mevcuttur, isteme bakımından (kesbi) insana, yaratma bakımından ise Allah'a aittir. İnsan bu istemesine göre Allah tarafından ödüllendirilir veya cezaya çarptırılır. İstemenin kötü olduğu bir fiilin yaratılması da kötü olmaktadır. Dolayısıyla Allah kötülüğü yaratmaktadır. Kanaatimizce bu Maturidi ahlak felsefesinin çıkmazıdır.

Mu'tezile'nin insan kendi fiilinin yaratıcısıdır ilkesi daha tutarlıdır. Zira yapmış olduğu fiillerden ötürü sorguya çekilecek olan insanın bu konuda özgür olması lazım. Bu özgürlüğü gerçekleştirirken Allah'a halel getirmemesi gerekir. Kanaatimizce Mu'tezile (Abdulcebbar) bunu başarmıştır. Abdulcebbar'ın ulaştığı bu yargılar, insanın yükümlülüğünü konu edindiği için ahlaki birer yargıdır.

Ahlakın objektifliği ve sübjektifliği konusunda Kadı Abdulcebbar'ın görüşü şöyledir.

Abdulcebbar'a göre bazı eylemlerin kendinde has niteliklerinden dolayı kategorik olarak iyi ya da kötü oluşlarına hükmedilir. Yalan, yalan olduğu için kötüdür. Ona göre iyilik ve kötülük kendiliğinden sabittir. Fakat bazı eylemlerdeki iyilik ve kötülük, eylemlerdeki yön ve itibarlar sebebi ile oluşabilir. Buradan hareketle Abdulcebbar'ın bir eyleme yüklenecek değerin hangi niyetle ve hangi bağlamda yapıldığına bakılarak değerlendirilmesi gerektiği sonucunu çıkartabiliriz. Abdulcebbar'ın bu düşüncesinin özellikle fıkıh konusunda günümüze de ışık tutabileceğini düşünmekteyiz. Zira bir eyleme yüklenecek değeri verirken onun hangi niyetle ve hangi bağlamda yapıldığına dikkat edilmesi ahlaki bir tutumdur

Özet

Koçak, İsmail, Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlakın Teolojik Temelleri – Kadı Abdulcabbar Örneği-, Yüksek lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmu Ay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 113 s.

İslam düşünce tarihinde “teolojik ahlak” hakkında ciddi bir edebiyat oluşturan önemli ekollerden biri, şüphesiz Mu'teziledir. Mu'tezile, düşünce tarihinde en tartışmalı konular olarak kabul edilen kader, irade, adalet, özgürlük, sorumluluk (teklif), iyilik, kötülük gibi ahlakın temel sorunlarını akılcı bir bakış açısıyla irdelenmiştir. Abdulcebbar, Kelâm'da akılcı ve rasyonel çevre olarak bilinen Mutezile'nin son dönem kelamcıları arasında yer alır. Bu çalışma, onun ahlak anlayışını ve bu anlayışın teolojik temellerini iki bölümde ele almaktadır.

Birinci bölümde bilgi sorunu ele alınmıştır. Orada ahlakın tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve kaynakları gibi klasik epistemolojik ve ontolojik çerçeve ortaya konmuş, Abdulcebbar'ın nazarî (rasyonel) ahlak temellendirmesine yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise Abdulcebbar'ın şeriatı ve ahlakı nasıl temellendirdiği konusu ele alınmıştır. Orada ahlakî değerlerin kaynağı ve şariat arasındaki ilişki bağlamında husun-kubuh tartışması ele alınmıştır. Bu tartışmada Abdulcebbar, akla ve onun doğuştan getirdiği ahlakî bilgilere ve yönlerle dayanmış, şeriatın buyruklarını bu Rasyonel bilgilere dayandırmaya çalışmıştır.

ABSTRACT

Koçak, İsmail, The foundation of the Teolojical morals according to Mu'tezila scholl of Kelam systems, - A sample of just Al-Qadı Abd Al-Jabbar'-, Master Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mahmut Ay, Ankara University The Faculty of Theology, 113 p.

Abd al-Jabbar is one of the Mutazilite scholars known for their rational perspective.

In the first chapter, the issue of ethic is dealt with. Here, having put forward the epistemological framework such as the definition of ethic, its nature and kinds, we examined the way he grounds rational (nazari) knowledge.

Finally, Abd al-Jabbar's understandfing of the shariah and ethics is discussed in Chapter II. This chapter also takes up the discussion of husn-qubh in connection with the sources of ethical values and the shariah. in his discussion of the matter, Abd al-Jabbar relies on reason and the knowledge of ethics that it produces naturally, and thus tries to base the commandments of the shariah on this rational knowledge

KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul 1998.

ALBAYRAK, Mevlüt, *Felsefe ve Din*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara 2007.

ARAL, Vecdi “Hukuk Felsefesinde Değer Rölativizmine Karşı Değer Objektivizmi” İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesin Mecmuası, İstanbul 1974.

ARAL, Vecdi, *Hukuk felsefesinin temel sorunları*, İstanbul,1984.

ARISTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet ARSLAN, 3. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul 2010.

ASLAN, İbrahim, Kadi Abdulcebbar’da Kelam Yöntemi, basılmamış doktora, 2007.

AVICENNA, *The Metaphysic of Healing*, Brigham Young University Press, 2005.

AY, Mahmut “*Eş‘ari Kelamında insanin sorumluluğu*” , İslami Araştırmalar Dergisi, c.17, sayı:2, İstanbul 2004.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 12. Baskı, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010.

AYDIN, Mehmet S., Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk ilişkisi, TDV Yayınları, Ankara 1981.

BAKILLANI, Kadı Ebubekir Muhammed, Temhid, Beyrut 1957.

BOURKEN, V.J. *History of Ethics*, Vol.1, New York, İmagine books, 1970.

ÇAĞRICI, Mustafa, *Gazali'ye göre İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1982.

EL-ISFAHANİ, Huseyn b. Muhammed er-Ragib, *el-Mufredat fi Garibi'l Kur'an*, İstanbul tarihsiz.

EL- EZHERİ, Ibn Muhammed, *Tehzibu'l-Luğa, c. I, Kahire, 1964.*

EŞ'ÂRÎ, Ebu'l-Hasan, *el –ibâne fi Usûli-Diyâne*, Beyrut 1991.

EŞ'ÂRÎ, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l- Bidai*, Richard J.McCarthy Neşri, Beyrut 1952.

F.COPLESTON, *A History of philosophy. c.VI, kısım II*, New York 1960.

FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Turhan, Kasım, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 2000

FAHRİ, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, Literal yay, İstanbul, 2004

FECHNER, Erich, *Rechtphilosophie, Soziologse und Metapphysik des Rechts*, 2. Baskı, Tübingen 1962.

FROMM, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Selçuk Budak, Payel Yayınları, İstanbul 1997.

GAZALI, Ebu Muhammed, *ihyâ'u 'ulûmi'd-din*, cIII, Misir, 1302.

GAZALI, *el-iktisad Fi'l-İ'tikad*, Beyrut 1983.

GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.

GÜNGÖR, Erol, Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, Ötüken Yayınları,
İstanbul 1995.

HARTMANN, Nicolai, Ethik, De Gruyter, Berlin 1968.

HATİPOĞLU, Mehmet Said, *İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine*, İslami.
Araştırmalar, sa. 1, Ankara 1988.

HEIMSOETH, Heinz, *Ahlak denen Bilmece*, Edebiyat fak. Basım evi, İstanbul
1978.

HEIMSOETH, Heinz, *İ. Kant'ın felsefesi*, cev. T. Mengüşoğlu, İstanbul 1986.

HESSEN, Johannes, *Lehrbuch der Philosophie*, ikinci cilt, Wertlehre,
München-Basel 1959.

HESSEN, Johannes, *Lehrbuch der Philosophie*, ikinci cilt, Wertlehre,
München-Basel 1959.

HOURLANI, Georg F, *Reason and tradition in Islamic Ethics*.

HOURLANI, George E., *Ethical Presuppositions of the Quran* (Reason And
Tradition in Islamic Ethics. Cambridge 1985.

HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, ed.by. L.A. Selby-
Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975.

İBN MANZUR, *Lisanu'l- Arab*, c.10, Beyrut, 1959.

İKBAL, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,
Lahore 1959.

KADI ABDULCEBBAR, *el-Mugnî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (14 cilt),

(Editör Taha Hüseyin, tahk. Emîn el-Hûlî, Ahmed Fuad Ehvânî,
İbrahim Medkûr, Mustafa es-Sekâ, Muhammed Ali en-Neccâr,
Abdulhalîm en-Neccâr, Mahmûd Hudayrî, Mahmûd Muhammed
Kasım, Muhammed Mustafa Hilmî,

KADI ABDULCEBBAR, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî),

Mısır tsz.

KADI ABDULCEBBAR, *el-Münye ve'l-Emel*, (thk. Samuddîn Muhammed

Ali), Kahire tarihsiz.

KADI ABDULCEBBAR, *Mütesabihu'l-Kur'ân*, Kahire (thk. Adnan

Muhammed Zarzûr), Dâru't- Turâs, Kahire 1969.

KADI ABDULCEBBAR, *Şerhu'l Usûl-il Hamse*, (thk. Abdulkerim Osman),

Kahire 1996.

KANT, İmmanuel, *Grungleung Der Metaphsik Der Sitten*, Türkiye Felsefe

Kurumu Yayınları, Ankara 2002.

KANT, *Kritik Der Reinen Vernunft*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları 1980.

KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yayınları, Ankara 2009.

LEBNİZ, *Theodicy*. Trans, E.M.Huggeurd, open court, publish, U.S.A 1993.

LEISEGANG, Hans, *Reine Rechtlehre*, 2. Genişletilmiş baskı, Wien 1960.

MATURİDİ, Ebu Mansur-i, *Kitabul et- Tevhid*, Fethullah Huleyf neşri,

Beyrut 1979.

MİSKEVEYH, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, Tahkîk: İbnü'l-Hatîb, el-Matbaatü'l-Asriyye 1978.

MITCHELL, Basil, *Morality religious and secular*, Oxford, clarendon press

MOORE, G.E, *Principia Ethica*, Cambridge, the university press 1978.

NESEFÎ, *Tabsiratu'l edille*, 2 cilt, Claude salamê, Dimesk 1993.

NOWELL, Smith, "*religion and morality*" ed.by Edwards. c. VII, London 1967.

ÖNER, Necati, *İnsan ve Hürriyet*, Vadi Yayınları, Ankara 2005.

PLATON, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratov, İstanbul 2000.

RAZI, Fahrüddin, *el- Muhassal*, Kahire 1991.

SUBHI, Ahmed Mahmud, *el-Felsefetu'l- Ahlakiyye fi'l- Fikri'l- İslami*, Kahire 1983.

ŞEHRİSTANI, Ebi'l-Fettah Muhammed, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, Kahire, Tarihsiz.

ŞEHRİSTANI, Ebi'l-Fettah Muhammed, *el-Milel ve Nihal*, Beyrut 2001.

TABERİ, Ibn Cerir, Cami'u'l- Beyan,1988,c.13,s.146; Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, *Cami'ul'- Ahkâm*, Kahire, 1947.

TAYLOR, A.E., *Epicurus*, Constable Company ltd., London, 1911.

The Shorter Oxford English Dictionary, ed. by. C. T. Onions, c.1, Oxford clarendon pres. 1950.

-vefâ el-Ganimî, Tevfîk et-Tavîl ve Saîd Zayid) Kahire 1958-65.

WEIN, Hermann, *Das Problem Des Relativismus*, Philosophie im Übergang
Zur Antropologie, Berlin 1950.

YAZICIOĞLU, M. Sait, *Maturidi ve Neseîye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*,
M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997

ZIPPELIUS, Reinhold, *Das wesen des Rechts*, München 1965.