

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 18 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2018

ARAŞTIRMA

Research

Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları

Murat Akın

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim dalı
makin119@hotmail.co.uk | <https://orcid.org/0000-0003-1276-9215>

Geliş Tarihi / Received: 19.02.2018 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 28.05.2018

z

Ahlâk konusu kelâm kitaplarında müstakil bir başlık halinde ele alınmamaktadır. Ancak kelâm sahasında ciddi bir literatüre sahip olan Mu'tezile, ahlâk konusunun temel terimlerini fazlasıyla tartışmaktadır. Özellikle insanın fiilleri, hüsün-kubuh, kader ve adâlet gibi konular bağlamında değerlendirmeler yapılmaktadır. Daha çok iman ile ahlâk arasında nasıl bir ilişki vardır? İman mutlak anlamda sahibini iyiye götürür m? İmanın varlığı ahlâki zorunlu kılar mı? gibi sorular gündeme gelmektedir. Bu soruların temellendirilmesinde ise genelde iki yaklaşım görülmektedir. Birincisi nakli önceleyen, diğeri ise aklı önceleyen düşünce Őeklidir. İkinci yaklaşım olan aklı nceleme yöntemi Mu'tezile tarafından kullanılmaktadır. Ancak Mu'tezile, aklı ahlâki değerlerin kaynağı olarak görmekle beraber vahye/nakle de açtığı bir alan bulunmaktadır. Mu'tezile, ahlâkın temellendirilmesinde vahyin rolünün, aklen bilinen hususları tamamlayıcı olması, onları doğrulaması ve bu davranışların sosyal hayata aktarılmasında teşvik edici bir yönünün olması olarak belirtmektedir. alışmamızda Mu'tezile'nin ahlki temellendirmesinde vahiy ve aklın alanlarını nasıl belirlemeye alıştıklarımızı etraflıca ele almaya alışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelm, Mu'tezile, Ahlk, Akıl, Vahiy.

Areas of Inspiration and Reason Based on Morality by Mutazila

The issue of morality is not handled as an independent title in the books of kalam. Mutazila, however, who has a serious literary work in the context of the word, is overly disputing the basic terms of morality. In particular, evaluations are made in the context of issues such as human actions, husn-qubh (good-evil), fate and justice. What is the relationship between faith and morality? Does faith absolutely take the owner to good? Does the presence of faith mandate morality? Similar questions like these come to the agenda. Based on these questions, two approaches are generally encountered. The first one gives priority to transmission, while the other launches wisdom. The second approach, which gives priority to the wisdom is used by Mutazila. Mutazila, however, has an area where it can be seen as a source of mental moral values, as well as a field of poaching / relish. Mutazila states that the role of the revelation based on morality is complementary to what is known in the past and that there is a way of confirming them and encouraging them to convey the social life. In this study, we will try to extensively consider how Mutazila tried to determine the areas of revelation and wisdom while grounding morality.

Keywords: Kalam, Mutazila, Morality, Intellect, Revelation.

Atıf / Cite as

Akın, Murat, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marife*, 18/1 (2018): 55-76.

Giriş

Başta felsefe ve din olmak üzere farklı ilim dalları ahlâkı konu edinmişlerdir. Çoğu ilim dalı ahlâk konusuna tasvir edici bir tarzda (descriptive) yaklaşırken, felsefe konuya analitik bir tarzla yaklaşır olayları ahlâkî açıdan değerlendirir ve diğer bilim dallarıyla mukayese eder. Yeri geldiğinde bazı ahlâkî değerleri bazı akli delillerden hareketle belirlemeye çalışır. Din ise nelerin iyi nelerin kötü olduğunu dini otorite tarafından belirlemeye çalışır, kural koyar (normative) ve bunlara uyulmasını ister. Buradan hareketle dinin ahlâkın bizzat kendisiyle, diğer ilimler ve felsefenin de işin izahatıyla/felsefesiyle meşgul olduğunu söyleyebiliriz. İslam özelinde bakıldığında da hâkim olan ahlâk türü normatif olmaktadır.¹

İnsanoğlunun varlık sahasına gelişle beraber öğrenme ihtiyacı da başlamaktadır. Her şeyi sorgulayan ve temellendiren insanoğlu ahlâkî değerler için de aynı çabayı sarf etmiştir. Mesela "zulüm kötüdür" derken zulmün kötü olduğuna dair bu yargının nerden geldiğini düşünmüştür. Bu düşünceler farklı sonuçları ve temellendirmeleri doğurmuştur. Bakıldığında felsefe, diğer ilimler ve din meseleye farklı açıdan yaklaştıkları için konunun temellendirilmesinde de farklı düşünmüşlerdir.

Antik çağdan günümüze kadar birçok filozof, ahlâkın temellendirmesine dair cevaplar aramışlardır. Filozoflar, "Ahlâkın kaynağı nedir?" sorusuna, haz, duygu, tabiat, sezgi, toplum, akıl ve din gibi farklı cevaplar vermişlerdir. Sokrates'e (m. ö. 469-399) göre insan hayatının gayesi mutluluğu elde etmektir. Bunun için insan kendisini mutlu edecek şeyin bilgisine sahip olmalıdır. İnsanı mutlu edecek olan husus ise erdemdir. Ona göre ahlâkî değerler nesnel olup eğilimlerden bağımsız olarak ne iseler odurlar. Adeta insanda saklı bulunan bazı ahlâkî değerlerin olduğunu filozofların da bunları bulup çıkarması gerektiğini düşünür.² Sokrates'in bu düşüncelerinde iyilik ve kötülüğün nesnel olduğunu ve bunların akılla bilindiğini anlamak mümkündür.

Platon'un (m. ö. 427-347) ahlâk anlayışında insanın en iyiyi elde etme gayesi yatmaktadır. Çünkü insanı bu mutlu etmektedir. Mutluluk ancak "Tanrı'ya benzemekle mümkün olur". Dolayısıyla filozofa göre mutluluğu temin edecek olan iyilik, haz ile bilgeliğin olduğu bir hayatta aranmakla beraber, en yüksek iyilik Tanrı'nın bilgisini ihtiva eder. Neticede dünyada ilahi uygulamanın farkına varamayan insanın mutlu olması mümkün değildir. Platon'a göre erdem, Tanrı vergisi olup akılla çok da ilgili olan bir husus değildir. Kişinin değil toplumun

¹ Kutluer, İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 13.

² Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay. İstanbul 2002, s. 41.

mutluluğunu dikkate alan Platon, temel dört erdem üzerinde durur. Bunlar bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adâlettir.³

Aristoteles (m. ö. 384-322) ahlâk teorisini akıl ile temellendirmektedir. Akıl en yüksek kanun ve hükümleri doğrudan kavrayabildiği için insanın mutluluğa ulaşmasını sağlar. Yine akıl, insanın fiilleri üzerinde düşünerek doğru olanı ortaya koyar. Dolayısıyla akıl ahlâkî prensipleri hem teori hem de pratik yönden insana gösterir.⁴ Immanuel Kant (ö. 1724-1804) ise bilgiyi, apriori ve aposteriori şeklinde ikiye ayırır. Aklın deney ve tecrübeden almadığı doğrudan kendisinden çıkardığı bilgiler apriori, deneyden çıkarılan bilgiler ise aposterioridir. Buradan hareketle Kant, ahlâkın tecrübe ve deneyin sonucunda oluşmadığını aksine aklın bir eseri olduğunu söyler.⁵ Ahlâkın temellendirilmesinde akli önceleyen Kant, meseleyi “pratik akıl” üzerinden temellendirmiştir. Aklın doğru ve iyiyi tespit edebileceğini, genel geçer prensipler koyabileceğini söyleyen Kant, ahlâk felsefesinin merkezine pratik akli koymaktadır. Dolayısıyla ona göre ahlâken iyi, bir insanın arzularını tatmin etmeye çalışan değil bütün insanlar için geçerli bir yasaya tabi olan ve objektif bir ilkeyi takip edendir.⁶ Neticede Kant'ın ahlak felsefesinin merkezinde Tanrı değil pratik aklın kumanda ettiği insan bulunmaktadır.⁷

Ahlâkı akıldan ayrı duygu ile temellendirmeye çalışan filozoflar da bulunmaktadır. Epikür (m. ö. 341-270) bunların başında gelmektedir. O, İnsanın nihai hedefinin acı ve korku duygularından kurtulmak olduğunu söyler. Bunun için de Allah ve ahiret inancını terk etmenin vücudu sağlığa ulaştıracağını ve böylelikle mutlu olacağını ifade eder. Epikür'e göre mutluluk haz ile özdeş olup haz da ahlâkı belirleyen temel kriterdir. Haz veren eylem tercih edilip acı verenden kaçınıldığında gerektiği şekilde hareket edilmiş olmaktadır.⁸ Epikür'ün ahlâk felsefesinde hayatın gayesi en yüksek hazza erişmek olduğundan bu düşüncesine hazcılık (hedonizm) denilmiştir.⁹ Ahlâkî fazileti, hazza vesile olan şey olarak belirten Epikür'ün bu düşüncesinin gerçek bir ahlâkî yükümlülük getirmesinden bahsetme imkânı olmadığı gibi ahlâkî temellendirilmesinin de akli olmadığını belirtmek mümkündür.

Ayrıca evren ile insanın ahlâkî yaşamı, varlık düzeni ile insanın ahlâk düzeni arasında bir ayrıma gitmeyen, meseleyi kozmolojik yönden temellendiren “kozmojik temellendirme” olarak da isimlendirilen bir tarz da bulunmaktadır.¹⁰

³ Cevizci, *Etîğe Giriş*, s. 62; Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Yay. IV. bs. İstanbul 1998, s. 103.

⁴ Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 1996, s. 31, 51

⁵ Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. II. bs. Ankara 1995, s. 27.

⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 14.

⁷ Koçak, İsmail, *Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâkın Teolojik Temelleri –Kâdî Abdülcebbar Örneği-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013, s. 36.

⁸ Laertius, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay. İstanbul 2004, s. 100, 522; Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 64

⁹ Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı*, s. 23; Cevizci, *Etîğe Giriş*, 44.

¹⁰ Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Yay. İstanbul 2004, s. 25.

Yine ahlâkî yaşamı insandan hareketle temellendirme yöntemi de bulunmakta olup “Antropolojik temellendirme” olarak isimlendirilmektedir.¹¹

Ahlâkın temellendirmesinde aklı, duyguyu, yerine göre insanı veya doğayı öne çıkararak bilginler ve filozofların yanı sıra, meseleyi din ile temellendiren kişi ve ekoller de bulunmaktadır. Hatta felsefenin, zihnen gelişmede faydası olmasına rağmen kalbe/ruha tesir etme ve ahlâkî kuralların içselleştirilmesi bakımından din kadar etkin olmadığını söyleyenler bulunmaktadır.¹² Ayrıca bu kesimler, ahlâkın dine dayandırılması için birtakım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Ahlâk sistemleri dine dayandırılmadığında halktan yalnız bilgin olan az sayıda insanlar tarafından bilinir. Ahlâk felsefeleri, sürekli tartışma konusu olup hepsi birer teori halindedir. Böyle olunca her zaman tartışılmaya müsait olup içerisinde şüpheler barındırır. Hâlbuki fert ve toplumlardaki ahlâkî davranışlar, şüphe ve tereddüde tahammülü olmayan kurallara dayanmalıdır ki o da dinin içeriğinde olan kurallar bütünüdür. Ayrıca felsefelerde akıl ve muhakeme üzerine hükümler bina edilirken, dinde bunlarla beraber vicdan ve duygular üzerine de hükümler bina edilir. Toplumun doğru yola sevk edilmesinde bunlar bir bütün olarak önem arz etmektedirler. Kısaca insanı maddî ve manevî alanda tatmin eden din müessesesi ahlâk için önem arz etmektedir.¹³

Tanrı'nın kendisini kutsal kitaplarda ahlâk varlığı olarak sunması, iyi ve kötünün karşılığını yalnız ahirete bırakmaması O'nun tarafsız olmadığını bir manada ahlâkın hem kaynağı hem de uygulayıcısı olduğunu göstermektedir.¹⁴ Bundan dolayı İslam'ın kaynağı vahiy olarak kabul edilmiştir. Ancak Müslüman düşünce tarihinde birçok ekol, ahlâkı temellendirme konusunda, meselenin akla ve vahye/dine dayandırılmasını beyan etmekle beraber izahı noktasında görüş ayrılığına gitmişlerdir. Diğer bir ifade ile kelâm ekolleri meseleleri incelerken hem akıl hem de nakilden istifade etme yönüyle aynı olmakla beraber elde ettikleri sonuçlar veya ağırlık ve öncelikleri bakımından farklılık göstermişlerdir.¹⁵ Mu'tezile ekolünün meseleyi nasıl temellendirdiğine geçmeden diğer ekollerin yaklaşımlarını kısaca hatırlamamız faydalı olacaktır.

Eş'ariyye geleneği, ahlâkı Allah'ın murad ettiği şeyden başka bir husus olmadığını ifade eder. Allah'ın emrettikleri ahlâken iyi, yasaklananlar ise ahlâken kötüdür. Objektif bir değerlendirmeyi kabul etmeyen Eş'ariyye, insanların davranışlarının ontolojik anlamda tarafsız olduğunu ifade eder. Bunların bir değer kazanmaları için Allah'ın emrine gerek vardır. Aklın da kendi başına bu ahlâkî değerlere ulaşma imkânı yoktur diyerek ahlâkı naslardan hareketle temellendirmeye çalışmışlardır.¹⁶ Bu konuda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-

¹¹ Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği*, İz Yay. İstanbul 2016, s. 23.

¹² Babanzâde, Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Bedir Yay. İstanbul 1992, s. 20.

¹³ Pazarlı, Osman, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 12,

¹⁴ Evkuran, Mehmet, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay. Ankara 2013, s. 241.

¹⁵ Alper, Hülya, “Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-IV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 20-21 Ekim 2012 İstanbul, s. 115.

¹⁶ Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu'l-Lüm'a fi'r-reddi alâ Ehl-i zeyyi ve'l-bida'*, nşr. Richard J. Mc Carthy, Beyrut 1952, s. 117.

36), "Yalan, sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür; şayet O, yalanı iyi kılıysaydı, şüphesiz iyi olurdu. Ayrıca eğer Allah, yalan konuşmayı emretseydi ona hiçbir itiraz olmazdı" demiştir.¹⁷ Bu görüşlerinden dolayı Eş'arîler, "Tanrısal öznellik"¹⁸ veya "ilahi öznellik"¹⁹ olarak isimlendirilmişlerdir. Kısaca Eş'arîlere göre Allah'ın emrettiği davranış iyi, yasakladıkları ise kötü olup, bunların bilinmesi ancak vahiyle mümkündür.²⁰ Diğer bir ifade ile Eş'arîlerin ahlâk teorisinde ahlâkî değerlerin kaynağı vahiy olarak görülmektedir. Dolayısıyla Allah'ın İnsanlara emrettiklerini yaptıklarından dolayı sevap vermesi gerekmez. Allah isterse bütün kâfirleri affedip bütün müminleri cezalandırabilir. Bu durum normal olup imkânsız değildir.²¹

Eş'arîler diğer birçok konuda olduğu gibi burada da meseleye hikmet ve adâlet çerçevesinden ziyade irade ve kudret çerçevesinde bakmıştır. Çünkü savundukları fikirlerine göre Allah, verdiği hükümlerde bir maslahat gözetmemektedir. Dolayısıyla Allah, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur. Fakat bu düşüncenin yeryüzündeki iyilikler ve kötülüklerin kaynağını ve nedenini araştırmamızı anlamsızlaştırdığı şeklinde bir problemi ortaya çıkardığını da ifade etmemiz gerekmektedir.

Mâtürîdiyye'ye göre ise ahlâkî değerler ontolojik anlamda objektiftirler. İnsanın mutlak iyi, mutlak kötü ve bu ikisi arasında bulunanlar olmak üzere üç çeşit fiilleri vardır. Bunların ilk ikisinin bilgisine akıl ile ulaşılabilirken diğerinin bilgisine ancak vahiyle ulaşılabilirliğini söylerler. Mâtürîdiyye'de aklın etkinliğini rahatlıkla görebiliyoruz. Hatta insanın akıl sayesinde iyilikleri ve kötülükleri tanıyabildiğini ifade etmeleri de bunu göstermektedir.²² Mâtürîdilikte dini konuların genelinde görülen aklın önceleme ahlâk konusuna da yansımaktadır.²³ Mâtürîdilerin bu yaklaşımından dolayı kendilerine "ilahi nesnellik" ismi verilmiştir.²⁴ Bununla beraber, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre ahlâkî iyilik ve kötülüklerin bilinmesinde dış etkenlere maruz kalmamış olan (tabiî) insan aklı yeterli olsa da insanın gerek ruhsal, gerekse fizikî şartları, aklın şüpheye düşmesine neden olabilmekte ve onun doğru karar vermesine engel olabilmektedir. Bu tür durumlardan hareketle, Allah'ın peygamberler gönderip, vahiy yoluyla emir ve yasaklarını bildirmesi, akıl için bir kolaylaştırma ve yardım olmaktadır.²⁵ Neticede Mâtürîdiyye ekolünde vahiy, ya aklen belirlenen ahlâk

¹⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, s. 105.

¹⁸ Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1991, s. 10.

¹⁹ Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-İ Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2007, s. 85.

²⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, s. 105; Adûdiddîn el-Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-keîâm*, Beyrut ts., s. 323; Taftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, III/283.

²¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1983, s. 116.

²² Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru sader, Beyrut 2010, s. 204.

²³ Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi hakkında geniş bilgi için bk. İbiş, Fatih, "Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015): 717-734.

²⁴ Kazanç, Fethi Kerim, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *OMÜİFD*, 12/12 (2001): 241-271.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 185, 248.

prensiplerini tasdik etmekte/doğrulamakta, ya da muhtemel bazı sebeplerden kaynaklı aklın yetersiz kaldığı durumlarda, bizzat kendisi ahlâk prensipleri koymaktadır.

Mu'tezile, bazı araştırmacılar tarafından İslam'ın ilk gerçek ahlâkçıları olarak kabul edilmiş ve kelâmî çevrelerdeki ahlâk gelişmelerinin de temelini atmıştır.²⁶ Mu'tezile âlimleri belirlemiş oldukları beş temel esaslarının (*usulü hamse*) her birini ahlâkla ilişkilendirmişlerdir. İlk ve en önemli prensip olarak ele alınan tevhid esasıyla; Allah'ın bir olduğunu ve tüm eksik sıfatlardan münezzehe olduğunu savunmuşlardır. "Birden fazla tanrının varlığının düşünülmesi durumunda, mutlak anlamda ilahi adâletten ve ahlâkî tutarlıktan bahsedilemez."²⁷ fikrini savunmuşlardır. Diğer esasları da tevhid ilkesine dayandırarak ele almışlardır. Allah-insan ilişkisinin ahlâkî temelini oluşturan adâlet prensibiyle; Allah'ın kusursuzluğu ve onun her türlü haksızlıktan uzak olduğu söylenmiştir. Bu prensip, Allah'ın bütün fiillerinde hikmet ve isabetin olduğunu, âdil ve hâkim olduğunu ve ondan çirkin işlerin meydana gelmeyeceğini kabul etmek şeklinde ifade edilmiştir. Mu'tezile, bu fikrin neticesi olarak Allah'ın şerri yaratmayacağı düşüncesine sahiptir.²⁸ İyiliği emretmek kötülükten sakındırmak (*Emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-neh-y-i ani'l-münker*) prensibiyle toplumsal hayatta insanın bir takım sorumluluklarının olduğunu savunmuşlardır. Bu prensip, insan sorumluluğuna dayanak kabul edilen bir ilkedir.²⁹ Bu prensip, ahlâkın teorik boyutundan ziyade ameli boyutla ilgilidir.³⁰ İnsan ilişkilerinin ahlâkî temelini oluşturan bu prensip, söylemlerin eylemlere dönüşmesi bağlamında son derece önemlidir. Bir diğer prensip olan iyi ameller işleyen ahirette mükâfatlandırılması, kötü ameller işleyenlerin ise cezalandırılması (*el-Va'd ve'l-Va'id*), ahlâkî açıdan meselenin temellendirilmesinde önemsenmektedir. Adil bir tanrı inancı hayrın ve şerrin karşılığının verilmesini gerekli kılmaktadır.³¹ Düşünüldüğünde ölüm nihai bir yokluk olsa ahlâklı olmakla ahlâksız olmak arasında bir fark olmaz. Bu uğurda olgunlaşmak için bir gayret de lüzumsuz olarak görülür.³² Bu prensiple, yapılan iyiliklerin karşılığının bu dünyada alınmadığı durumlar olsa da, ahirette mutlaka alınacağı ve bunun da tabii olduğumuz teklifin bir neticesi olduğu vurgulanmaktadır. Beşinci olarak belirledikleri *el-Menzile beyne'l-Menziletayn* prensibiyle farklı görüşler arasında bir ortak alanı belirlemeye çalışmış olabilirler. Mu'tezile kelamcılarının bu görüşü, büyük günah işleyeni kâfir sayan Hâricîlerle onu mü'min kabul eden Mürcie arasında bir anlayışı yansıtır. Bu da siyasal ve

²⁶ Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, Literal Yay. İstanbul 2004, s. 54.

²⁷ Ay, Mahmut, "İslam Kelâmında Tevhid", *Monotheismus in Christentum und Islam/İslam ve Hristiyanlık'ta Monoteizm*, Stuttgart 2011, ss. 191-219.

²⁸ Kâdi Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 2009, s. 133.

²⁹ Sinanoğlu, Abdulhamit, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003): 67.

³⁰ Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1999, s. 2.

³¹ Güler, İlhami, *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. IV. bs. Ankara 2016, s. 47.

³² Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1987, s. 192.

sosyal sorumlulukların uygulamasına yönelik ahlâkî bir tutum olarak değerlendirilmiştir.³³

Çalışmamızda takip ettiğimiz yöntem daha çok vâkıyı olduğu gibi aktarmak olduğundan eleştirel bir tutum içerisine fazla girmedik. Mu'tezile'nin bazı konulardaki görüşleri ekol hakkındaki önyargılardan hareketle yanlış aktarıldığı için, nesnel bakış açısıyla doğru bilgiyi aktarmaya çalıştık. Buradan hareketle; Mu'tezile, ahlâk konusunu üç açıdan inceliyor demek mümkündür. Bunların birincisi "rasyonel ahlâk anlayışı" diye ifade ettiğimiz boyut olup, burada mesele hüsün-kubuh tartışmalarıyla şekillenmektedir. İkinci boyut ise ahlâkın teklifle olan ilişkisidir ki bununla insanlar bazı sorumluluklarla mükellef kılınmaktadır. Diğer aşama ise Mu'tezile'nin benimsediği temel beş prensipten olan "adâlet" esasî etrafında tartışılmaktadır. Şimdi sırasıyla meselenin, ekol içerisinde nasıl temellendirildiğine bakalım.

1. Rasyonel Ahlâk Anlayışı

Değerlerin izafiyetine karşı çıkan, "bir şey iyi olduğu için tanrı onu emretmiştir" diyen anlayış, rasyonel ahlâk anlayışı veya rasyonalist objektivizm olarak adlandırılmaktadır.³⁴ Burada ilahi iradenin etkisi olmayıp, bizzat bir şey özsel olarak iyi ise iyi; kötü ise kötüdür. Bu anlayış temellendirilirken hüsün ve kubuh kavramları bağlamında tartışmalar yapılmıştır.

Hüsün kelimesi "güzel olmak, güzellik ve rağbet edilen şey, akıl ve duyular tarafından güzel görülmek" anlamına gelmektedir.³⁵ Karşıt mana içeren kubuh ise "çirkin olmak, çirkinlik ve sevilmeyen şey" anlamında kullanılmaktadır.³⁶ Kelâmçılar bu kavramların lügavi anlamlarından ziyade, manevi yönü ilgilendiren güzellik ve çirkinlik, ahirette sevap ve ceza gerektiren fiiller, ayrıca Allah'ın, yapılan fiili iyi veya kötü olarak nitelemesi şeklinde manalarda kullanmışlardır.³⁷ Usûlcüler ise bir hüküm koymada aklın rolünün olup olmadığı ve konulan hükümlerin kaynağının ne olduğu konularının tartışılmasında bu konuyu ele almışlardır. Bunlarla beraber hüsün ve kubuh kavramlarına birçok mana yüklenmiştir.³⁸

Mu'tezilî âlimler birbirinden farklı hüsün ve kubuh tanımları yapmışlardır. Mesela Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Allah'ın emretmesinin uygun olmadığı her şeyin bizzat nehiy sebebiyle kabih, emretmesinin uygun olduğu her şeyin emir sebebiyle hüsün olduğunu söylemektedir.³⁹ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise zemmi (yermeyi) gerektiren hususları kubuh, bunların dışında kalanları ise hüsün

³³ Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 76.

³⁴ Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 20.

³⁵ İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut ty, III, 177-178.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, C. IX, s. 877.

³⁷ Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Mu'cemüt-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî, Dârü'l-fazile, Kahire ty. s. 87.

³⁸ Bk. Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, 16/17 (1998-1999): 62.

³⁹ Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Nuaf Cerrah, Dâru Sader, Beyrut 1429/2008. s. 203.

olarak tanımlamaktadır. Kâdî Abdülcebbar, Ebû Ali el-Cübbâf'nin yaptığı tanıma karşı çıkararak bir şeyin kötü veya iyi olmasının onların emr veya nehy edilmesine bağlanamayacağını belirtmiştir.⁴⁰ Böylelikle bir şeyin iyi olmasıyla o şeyin emredilmesi veya bir şeyin kötü olmasıyla o şeyin yasaklamasının ayrı hususlar olduğunu izah etmiştir.

Hüsün ve kubuh meselesinde âlimlerin çoğunluğu, şeriatın emrettiği şeyin güzel, yasakladığının ise çirkin olduğunda sözbirliği içerisindeyler. Ancak güzellik ve çirkinlik işlenen fiilin bizatihi kendisinde mi mevcuttur? Yoksa şeriatın onu yasaklaması ya da emretmesi sebebiyle midir? Aklın bunu tespit etmesi mümkün müdür? Akıl bunu tespit edebiliyorsa bu her fiil için geçerli midir? gibi soruların cevabında âlimler arasında ihtilaflar bulunmaktadır.

Mu'tezile, hüsün ve kubhun akılla bilinebileceğini ve eşyanın bizatihi iyi ya da kötü vasfına sahip olduğunu düşünmektedir. Bir şey, Allah iyi ya da kötü dediği için değil mahiyeti itibarıyla iyi veya kötü olduğu için bu vasıfları taşır. Bu vasıfları taşıdıklarından dolayı da Allah onu emreder ya da yasaklar. Zira Allah'ın yaptığı işlerin tamamı hikmetlidir.⁴¹ Mu'tezile, birçok konuda olduğu gibi burada da meseleyi hikmet açısından izah etmeye çalışmıştır.

Bu söylemlerini akli delillerle izah eden Mu'tezile, şöyle der; eğer güzellik ve çirkinlik bunların özünde olmuş olmasaydı, adâletin nehy edildiği düşünüldüğünde onun çirkin, zulmün ve yalanın emredildiği bir durumda da bunların güzel olması gerekirdi. Çünkü her iki durumda da illet aynı olup, bunların emredilmesi veya yasaklanmasıdır. Hâlbuki durum böyle olursa emir ve yasağı bilmeyen veya duymayan kişiye göre zulmün ve yalanın çirkin olduğunun bilinmemesi gerekirdi. Oysa naslardan haberdar olmamalarına rağmen yalanın kötü olduğunu bilenlerin varlığı aşikârdır.⁴²

Temel ahlâkî vazifeler nakle/vahye ihtiyaç duymaksızın akıl ile bililir. Ayrıca akılla bilinmesi de nakille bilinmesine aykırı bir durum olmayıp kısmen zaman itibarıyla ondan daha öncedir.⁴³ Naslar olmadan, aklın güzel ve çirkinini anlayabilme imkânı olduğuna göre, insan yaratıcısını bilmeden bile bir takım ahlâkî değerleri yerine getirmekle sorumludur. Çünkü bu durumlarda yükümlülüğün ölçütü insan aklıdır da resullerin ve şeriatın yüklediği sorumluluk değildir. Diğer bir ifade ile bu bilginin kaynağı akıldır nas değildir.⁴⁴ Burada söylenen durum, hayır, şer, adâlet, zulüm, doğru ve yalan gibi mutlak olarak akılla bilinen hususlarla ilgilidir. Zaman ve mekâna göre değişebilen, göreceli durumlar için naslara ihtiyaç olduğu ileriki sayfalarda açıklanacaktır. Zira Allah'ın gönderdiği kutsal kitapların ahlâkî hayata katkısı bu durumlarda ortaya çıkacaktır.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-a'dl*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Mısriyye, Mısır, ty. VI, 7-9.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 301; Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yay. Ankara 1967, s. 77.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 311.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, 152.

⁴⁴ Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İstanbul 1998, s. 180.

Hüsün ve kubhun zâtî olduğu kabul edilince akıl ve din hasen ve kabîh kılıcı değil, fiillerde mevcut olan nitelikleri beyan edici olmaktadır. Emir ve nehiy sîğaları, hasen veya kabîh kılıcı değil, nesne ve fiillerde bu vasıfların bulunup bulunmadığını bildiricidir.⁴⁵ Diğer bir ifade ile fiillerdeki hasen ve kabîhlik, emir ve nehiyden öncedir. Dolayısıyla bir yönüyle dinin bir şeyi hasen veya kabîh kılma gibi bir yetkisi olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak eğer hüsün ve kubuh zâtî değil de sıfatî olduğu kabul edilirse bazı vasıflardan hareketle bir şeyin hüsün veya kubuh olduğu dini bilgi olmadan da anlaşılabilir. Bundan hareketle bir şeyin güzel ve çirkinliği için bazı vasıflar da belirtilmiştir. Mesela bir fiili kabîh yapan yönler zulüm, abes, yalan, küfrân-ı nimet, cehâlet, kabîh olanı irâde, kabîh olanı emir ve kişiyi gücü dâhilinde olmayan şeyle yükümlü tutmadır. Bir fiili hasen yapan yönler ise; adâlet, fayda (salâh), doğruluk ve hasen olanı irâdedir.⁴⁶

Mu'tezile'de aklın "hâkim" olup olmaması veya bununla neyin anlaşıldığı konusu Kelâmçılar tarafından tartışılmıştır. İlk defa bu tabiri kullanan Bağdat ekolünden Bısr b. el-Mu'temir'dir (ö. 210/825).⁴⁷ Aklın temel kriter olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin bu görüşünden hareketle, "güzelliğin ve çirkinliğin bilinmesinde hâkim akıldır" şeklindeki ifadenin çoğu zaman yanlış anlaşıldığını belirten son dönem Osmanlı alimlerinden Seyyid Bey'in (ö. 1343/1924) görüşlerini, Mu'tezile'nin fikrinin daha iyi anlaşılması için buraya almak yerinde olacaktır. Şöyle ki: "İcab ve tahrîm yani vacib kılmak ve haram kılmak manasına "hüküm" ancak vâzı'-ı şeriat olan Cenab-ı Hakk'a mahsustur. Bu hususta Cenab-ı Hakk'tan başka hâkim yoktur. Akıl bu manaca hâkim değildir. Bunda Mu'tezile de dâhil dîn-i İslâm'a intisab iddiasında bulunan hiç bir fırkanın ihtilafı yoktur."⁴⁸ Bu açıklamayı yapan Seyyid Bey, daha sonra "akıl hâkimdir" şeklinde ifade edilen durumlardaki "hâkim"den kastın "vâcip kılan haram kılan" şeklinde olmayıp "güzelliği ve çirkinliği idrak eden demektir" demiştir. Ayrıca Seyyid Bey, bu konunun Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve İbn Kemal (ö. 940/1534) gibi âlimler tarafından yanlış anlaşıldığını ifade etmiştir.⁴⁹

Başta Cehmiyye, Şia, Kerramiyye ve Mâtürîdilerin benimsediği, hüsün ve kubhun fiil ve nesnelere zâtında olup bunun akılla bilineceği fikri, Mu'tezile'nin genel kabulü olmakla beraber kendi içinde âlimler bazı görüş ayrılıklarına gitmişlerdir. Basra ekolünden olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi âlimler hüsün ve kubhun fiil ve nesnelere zâtına ait olduklarını savunurlar. Bağdat ekolünden olan Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'ye (ö. 319/931) göre ise hüsün ve kubuh fiil ve nesnelere sıfatlarına ait bir vasıftır.⁵⁰ Bağdat ekolünden olduğu kabul edilen Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) de çoğunluğunu Basra ekolünün oluşturduğu hüsün ve kubhun

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 102.

⁴⁶ Bk. Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yay. İstanbul 2002, s. 273.

⁴⁷ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. A. M. Hârûn, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III. bs. Beyrut 1969/1388, VI, 292.

⁴⁸ Seyyid Bey, *Medhal*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333, s. 215.

⁴⁹ Seyyid Bey, *Medhal*, s. 215.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 310; Eş'arî, *Makâlât*, s. 203.

fiillerin zâtına ait olduklarını ifade eden görüşü savunur.⁵¹ Basra ekolünün tamamına yakını güzellik ve çirkinliğin fiillerin zatından olduğunu savunmuşlardır. Bağdat ekolü ise kendi içerisinde farklılıklar olmakla beraber güzellik ve çirkinliğin fiillerin sıfatından olduğunu dillendirmişlerdir.⁵²

Mu'tezile'ninhüsün ve kubuh meselesini varlık ve bilgi problemi açısından tartıştıkları görülmektedir. Çoğunluğuna göre bu mesele varlık yönünden zâtî, bilgi problemi açısından aklîdir. Varlık açısından; zulüm ve yalan gibi kötü işlerin bilinmesinin, Tanrı hakkındaki bilgiden daha önce olduğunu ve bunun zaruri olduğunu ifade etmişlerdir. Bilgi açısından ise delillerle, akıl yürütme ve duyularla işlem yapılarak kötü ve doğru öğrenilir.

Konumuzla bağlantılı olarak ahlâkî hakikatlerin akılla bilinip bilinmeyeceği noktasında iki boyutlu bir yaklaşım bulunmaktadır. Bunların birincisi ahlâkî hakikatlerin algı/idrak ile bilinebileceğidir. Bunlar gayet açık olanlardır ki ispat edilmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Mesela bir kişinin herhangi bir fiili yapma veya yapmama kudretine sahip olması buna örnek gösterilebilir. İkinci kısım ise ahlâkî hakikatlerin akılla bilinebileceğidir. Bunlar yalan ve zulmün kötü olduğunun bilinmesi gibidir. Bunlar zorunlu bilgi olup vahye dayanmaz. Bunlar herkes tarafından tasdik edilir olup, akıl sahibi olan herkes tarafından da elde edilebilir.⁵³ Ayrıca kazanılmış (mükteseb) bilgiye de yer veren Mu'tezile, bunun bir takım delillerle elde edildiğini dolayısıyla kişiden kişiye göre değişebileceğini ifade etmiştir.⁵⁴ Mu'tezile'ye göre aklın sorumluluk konularında elde ettiği bilgiler, duyularla ulaşılan bilgiler kadar kesinlik arz eder. Ahlâkî değerler konusunda aklın dikkate alınmasının farklı kanaatlere sebep olacağı iddiasına da; bu değerlerin göreceli olmasından değil, bilgi eksikliği veya başka bir sebepten kaynaklandığını belirterek cevap vermektedirler.⁵⁵

Ahlâkî vasıfların tamamının vahiyle belirlendiğini savunan ekollere Mu'tezile hem aklî hem de naklî cevaplar vermiştir. Aklen "Allah'ın bir şeyi yasaklamış olması o şeyin kötülüğüne, emretmesi de o şeyin iyiliğine delalet eder. Yoksa birinin iyiliğini diğerinin kötülüğünü vâcip kılmaz." İfadelerini benimserlerken, nakli olarak da bazı ayetler sunarlar. Mesela, "*Allah şüphesiz adâleti, iyilik yapmayı, yakınlara bakmayı emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir.*"⁵⁶ ayetinde geçen "adâlet, iyilik, hayâsızlık ve fenalık" gibi hususlar Allah tarafından emredilmeden önce fiillerde bulunmaktadır.⁵⁷ Dolayısıyla mükellef, sorumluluklarının bir kısmını nakil olmadan akılla anlayabilir. Bunlar genellikle hakkında akıl tarafından bir delilin bulunduğu konular olup üzerinde düşünüldüğünde neticeye ulaşılabilir.⁵⁸ Bunu

⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 203.

⁵² Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, Sonçağ Yay. Ankara 2017, s. 260.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 18-21.

⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 4, 100.

⁵⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *Serhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 76

⁵⁶ Nahl, 16/90

⁵⁷ Bu konuda delil olarak kullanılan diğer ayetler için bk. el-Araf, 7/28. el-Araf, 7/29; En-Nahl, 16/90; Sa'd, 38/27; Kıyamet, 75/36.

⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 309.

akli bir yöntemle açıklayan Kâdî Abdülcebbar, “şayet bu durumda nakle gereksinim duyulsaydı, o zaman da naklin başka bir nakle gereksinim duyabileceğini söylemek caiz olurdu.” diyerek; sonuçta naklin anlaşılmasını da aklın yaptığını ifade ederek bunu birçok yerde dile getirmiştir.⁵⁹ Bir diğer Mu'tezilî müfessir olan Zemaşerî (ö. 538/1143) yukarıdaki ayette geçen “münker” ifadesini “akılların reddettiği şey” olarak izah eder.⁶⁰ Nihayetinde peygamberin getirdiği haberi de akıl ile anlar ve kabul ederiz. Buradan hareketle zulüm ve yalan gibi hususların kötülüğünü nakle ihtiyaç duymadan anlayabiliriz. Özetle, Mu'tezile, yukarıda belirttiğimiz ayet ve akli çıkarımlardan hareketle hüsün ve kubuh (güzellik ve çirkinlik), fiillerin ve nesnelere zâtında olup bunları bilmede de akli kriter olarak alır. Mu'tezile'ye göre şeriat gelmeden önce de insan, akıl yoluyla adâletin iyi, zulmün kötü olduğunu bilebilir.⁶¹ Ancak fiillerin tek tek iyi veya kötü oluşlarını akıl belirlemede aciz olduğundan, bunların ayrıntıları için sem'î delillere/vahye ihtiyaç vardır.⁶² Bu durum, her ne kadar fiillerin vacip oluşları akılda bulunsa da nihayetinde vahye ihtiyaçlarının olduğunu göstermektedir.

Peki, bu durumlarda vahyin alanı neresidir diye düşünüldüğünde ise, genelde akli destekler mahiyette ve ayrıntıları izahta olduğu izlenimi görülmektedir. Allah'ın bir hususu emretmesi onun iyi olmasını, bir şeyi yasaklaması da onun kötü olmasını gerektirmez. Ancak emredilen hususun iyi olduğuna yasaklananın da kötü olduğuna delalet eder.⁶³ Mu'tezile akli ahlâki değerlerin kaynağı olarak görürken, vahyin de aklın tespit ettiği bu değerleri haber vermesi bakımından önemsemektedir. Bunlardan dolayıdır ki Mu'tezile, kendilerine peygamber gönderilmeyen toplumların Allah'ı tanımaları ve kötülüklerden kaçınmaları gerektiğini savunurken peygamberlik müessesini de son derece önemsemıştır.

Mu'tezile'nin çoğunluğu hüsün ve kubhun bilinmesinde aklın yetkin olmasını kabul ettiklerini yukarıda belirttik. Ancak bununla beraber Basra ekolünden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi bazı kişiler aklın her alanda yetkin olmadığını söylemişlerdir. Mesela “Eğer din, hayvanları boğazladıktan sonra yemenin gerekli olduğunu belirtmeseydi, biz onun güzel olduğunu bilemezdik.”⁶⁴ Burada bir eylemin tek başına bir değer taşımadığı, içerisinde bulunduğu koşullarla bir değer kazandığı vurgulanmaktadır. Mesela secde etmek mutlak manada iyi veya kötü olmayıp Allah'a yapıldığında iyi şeytana yapıldığında kötü olabilmektedir.⁶⁵ Böylelikle bazı noktalarda hüsün ve kubhun belirtilmesinde vahye ihtiyaç vardır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin savunduğu bu fikri kendisinden

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Serhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 76, 194, 213.

⁶⁰ Zemaşerî, Muhammed b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidit'tenzil ve uyuni'l- ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, Beyrut 1429/2008, II/462.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Serhu'l-usûli'l-hamse*, s. 301; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 152; Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1413/1992, s. 100.

⁶² Alper, “Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, s. 144.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 103.

⁶⁴ Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsü'd-Din, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I. bs. Beyrut 1423/2002, s. 15, 26, 234.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 52.

sonra gelen Kâdî Abdülcebbar da kabul etmiştir. Buradan hareketle görülüyor ki; aklın alanının dışında bazı konularda nakle ihtiyaç duyulmuştur.

Bu durumda netleşmesi gereken soru “Mu'tezile'nin bir fiildeki iyilik veya kötülük vasfını nasıl kavradığıdır?”. Yukarıda yaptığımız izahlardan hareketle Mu'tezile'nin bu soruya üç seçenikle cevap verdiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki bazı fiillerde belirlenen değere aklen zorunlu olarak ulaşılır. Mesela iyilik yapan birine teşekkür etmek veya boğulmak üzere olan birini kurtarmak bu türden fiillerdir. Bazı fiiller de vardır ki, akıl bir değer hükmü belirlemek için bir düşünme ve tefekküre ihtiyaç duyar. Mesela aklın zararlı olan doğru sözün zararına rağmen iyi olduğuna hükmetmesi böyle bir durumdur. Bu iki durum dışında bazı fiiller de vardır ki bunlar ancak nakille bilinir. Mesela namaz, oruç, hac vb. ibadetler böyledir. Bunlar her ne kadar gayr-i ahlâkî davranışlara engel olsalar da bunlardaki iyilik vasfını idrak etmek ancak vahiyle mümkündür.⁶⁶ Vahyin bu alanlarda yetkinliğini kabul eden Mu'tezile, bu hususların akıl yoluyla bilinme imkânı olmadığını belirtmiştir.⁶⁷

Kâdî Abdülcebbar'ın “akli teklifler için maslahat ve mefsetet olan şeylerin ancak nakille bilineceğini”⁶⁸ ifade etmesi önemlidir. Burada naklin maslahat açısından bir fayda sağlamasından dolayı güzel görmüş ve teklif için de önemine vurgu yapmıştır. Mu'tezile'nin benimsediği *vücûb alelallah*⁶⁹ kaidesine Allah, insanlara faydalı olanı emreder, zararlı olanı da yasaklar. Bundan dolayı, faydalı veya zararlı olduğu akılla bilinen fiillerin ahlâken iyi veya kötü olduğuna hükmetmek için, yeniden vahye ihtiyaç yoktur. Bu tür fiiller hakkında gelen nassın durumu ise, aklen sabit olan hükmü destekleme mahiyetindedir.⁷⁰

Diğer taraftan zemmi gerektiren hususlar kubuh, bunların dışında kalanlar ise hüsün olarak belirten Kâdî Abdülcebbar,⁷¹ hüsün ve kubuh iynin emredilmesi veya kötünün yasaklanması ile bilinmiş olsaydı, hakkında emir veya yasak olmayan hususun iyi veya kötü olduğu bilinmezdi demektedir. Burada yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğu bilgisi kesin olmakla beraber bir fiilin iyi veya kötü olarak nitelenebilmesi için onun neticelerine bakılması gerektiğini söyler. Bu neticenin de tam bilinebilmesi vahye bağlıdır. Dolayısıyla çoğunlukla fiillerin iyi ve kötü olduğu akılla bilirse de tamamı akılla bilinemez.⁷²

Basra ekolünden olan âlimlerin hüsün ve kubhun akılla veya vahiy ile belirlenmesinde ayrıma gittiklerini görüyoruz. Genel olarak yalnız akılla, yalnız vahiy ile veya hem akıl hem de vahiy ile bilinebilecek hususların olduğu belirtiliyor. Mesela Allah'ın varlığının yalnız akılla bilinebileceği, namazın farzîyetinin yalnız vahiy ile bilinebileceği, Allah'ın birliğinin ise hem akıl hem de

⁶⁶ Çağrııcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yay. İstanbul 2006, s. 137.

⁶⁷ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayhan Yay. İstanbul 1979, s. 272.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, “Aklın Sorumluluk Alanı”, çev. Hulusi Arslan, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İz Yay. İstanbul 2014, II/41.

⁶⁹ Mu'tezile'nin tamamına şamil edilmese de; kul için hayırlı ve elverişli olanı Allah'a vâcib olarak değerlendirdiği düşünceye denir. (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 301)

⁷⁰ Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye*, s. 100.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 7-9.

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 565-566.

vahiy ile bilinebileceğini ifade etmişlerdir.⁷³ Hüsün ve kubhun akıl ve vahiy ile beraber bilinebilmesi fikri, bu ekolün akıl ve din arasında bir denge oluşturmaya çalıştıklarını göstermektedir.

"Ahlâkî kötü" kavramını "hak edilmemiş acı ve ıstırap" şeklinde anlayan Mu'tezile, "ahlâkî iyi" kavramını da "haz ve sevinç veya hak edilen acı ve ıstırap" şeklinde yorumlamıştır.⁷⁴ Burada Mu'tezile'nin ahlâkî ilkeleri, akılla kavrana bilinen kategorisine koyduklarını dolayısıyla bu ilkeleri nesnel/herkes için geçerli olduğunu beyan ettiklerini söyleyebiliriz. Ayrıca ahlâkî değerlerin fiillerde ontolojik olarak bulunduğunu söylemişlerdir. Bu izahatlar, Mâtürîdilikteki "insandaki ahlâk duygusu vahiyle başlamamıştır; ancak vahiy başlanmış olan bu duyguyu pekiştirmiştir"⁷⁵ şeklindeki düşünceye benziyor diyebiliriz. Ayrıca Mu'tezile'nin mutluluk anlayışının dünya ve ahirete yönelik olması, düşüncelerini felsefecilerden ayırmaktadır.

Burada konunun eşyanın tabiatıyla da ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Ashâbu't-Tabâi'⁷⁶ olarak isimlendirilen mu'tezilî kelamcılar varlıklarda belli bir tabiatın olduğunu ve bu şekilde yaratıldığını söylemişlerdir. Bu konuda en net fikirleri kendisinde bulduğumuz Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), eşyadaki tabiatı inkârın Allah'ı inkâra götüreceğini belirtmiştir. Zira eşyanın bir tabiatının olması tanrı inancıyla çelişen bir durum değildir.⁷⁷ Câhiz ahlâkî tabiatla ilişkilendirmiş fakat bunun nihayetinde Allah tarafından verilmiş olmasını kabul etmiştir. Buradan da eşyanın tabiatında ontolojik olarak iyi veya kötünün olması ve bunun akılla bilinmesi tevhid inancıyla çelişmemektedir. Çünkü varlıklara tabiatı veren bir yaratıcı ve o yaratıcının fiilleri üzerinde durulur.⁷⁸

Ahlâkî değerlerin nesnel olduğunu ifade eden Mu'tezile, hem aklın hem de vahyin aslında değerleri belirleme yetkilerinin olmadığını ancak bunların onu bilme, keşfetme rollerinin olduğunu savunmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, aklın ve naklin bir şeyi iyi veya kötü yapan hususlar olmadığını sadece bunların anlaşılma işini yaptıklarını ifade etmiştir.⁷⁹ Yukarıda Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin "münker" ifadesini "akılların reddettiği şey" olarak izah etmesi de değerlerin nesnel olduğuna yapılan bir vurgu olarak değerlendirilebilir. Zira böyle olduğunda değerler kişilere göre değişmeyip genel geçerlik özelliği kazanır.

Mu'tezile'nin bu dakik/ince yorumundan hareketle Kant'ın düşüncesiyle kendilerinin düşünceleri arasındaki farka da işaret etmiş olmaktadır. Çünkü Kant, aklın kendi kendine sınır koyduğunu savunurken (otonomic), Mu'tezile,

⁷³ Basrı, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyîb, *el-Mu'temed fî usûli'i-fikh*, nşr. Muhammed Hamidullâh, Dimaşk 1384/1964, II, 886-886.

⁷⁴ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 98.

⁷⁵ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdi'de Bilgi Problemi*, İFAV Yay. İstanbul 1993, s. 161.

⁷⁶ Erken devirden itibaren İslâm âlimleri, tabiat felsefesi alanında maddenin zaman içinde ortaya çıkan ve giderek belli yapı ve özelliklere sahip kılınarak yaratıldığını kabul edenlere verilen isimdir. (Yavuz, Yusuf Şevki, "Kümûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI, 552.)

⁷⁷ Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, II, 135.

⁷⁸ Holoğlu, Yasemin- Yavuz, Yusuf Şevki, "Câhiz'da Tabiat Felsefesi", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, 14-17 Mayıs, Kütahya 2015, s. 99.

⁷⁹ Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük*, s. 62.

ahlâkî hükümlerin akılla bilinmesine karşın, bu hükümlerin “verili” (yaradılışsal) olduğunu savunmuşlardır (heteronomik).⁸⁰ Bu durum nihayetinde Mu'tezile'nin ahlâk anlayışının teolojik yönlü olduğunu göstermektedir.

Mu'tezile'nin akla bu derece önem vermesi onların Allah'a karşı saygısızlıkları olarak kesinlikle değerlendirilemez. Aksine onlar Allah'ı tenzih ettiklerinden dolayı bu fikirleri savunmuşlardır. Onlara göre Allah, insana doğru ve yanlış ayırt edebilmesi için akıl vermenin yanı sıra, akılla ulaşılan hususları desteklemek ve aklın sınırını aşan konularda insanı bilgilendirmek üzere vahyini göndermiştir. Nihayetinde haram hükmünün konulması gerekli yerlerde, Allah'ın yetkisini kabul ettiklerini yukarıdaki değerlendirmelerden de anlayabiliriz. Son tahlilde rasyonel ahlâk anlayışı açısından bakıldığında aklın rolü ve alanı etkili bir şekilde beyan edilirken vahyin alanının olduğu da önemsenmiştir.

Neticede Mu'tezile, akli ne kadar bir lütuf olarak değerlendiriyorsa nakli de o kadar bir lütuf olarak değerlendirmektedir. Bunların birbiriyle çelişen iki durum olmadıklarını aksine birbirini destekleyen birer mütemmim gibi kabul edildiğini söyleyebiliriz. Nakli delillerle bilinen konular tamamen irrasyonel olmayıp bunların akılla izah edilmeleri imkân dâhilindedir. Aynı şekilde akılla bilinen hususlarda da nakli deliller bulunabilmektedir. Diğer bir yönden zaman ve mekâna göre değişmeyen evrensel bilgilerin yanı sıra zaman ve mekâna göre değişebilen durumların olduğu da muhakkaktır. İşte bu durumlarda insanın kaçınılmaz bir şekilde vahye ihtiyaç duyduğu bir gerçektir.

2. Teklife Dayalı Ahlâk Anlayışı

Konunun daha iyi anlaşılması için Mu'tezile'nin geliştirdiği teklike dayalı ahlâk anlayışına değinmemiz gerekmektedir. Teklif, Allah'ın akıl sahiplerine, dini ve ahlâkî birtakım yükümlülükler koyan ya da yükleyen anlamındaki bir fiildir. İncelendiğinde görülecektir ki; İslam, sorumluluk yüklemeye akli yeterlilik, mükellefiyetin bilinmesi, kasıt, niyet, güç ve irade hürriyeti gibi birtakım şartlar göz önünde bulundurmaktadır. Bu durumda sorumluluk veya mükellef olmak, insanın özgür iradesiyle uyulacak hususu bilerek gerçekleşmektedir.⁸¹ Aslında bu, yalnızca İslam'la sınırlı olan bir husus olmayıp diğer inançlarda da bulunmaktadır. Fiillerin gerçekleşmesinde Yahudilik'e göre de insanın bir özgür iradesi vardır. İbn Meymûn'un (ö. 601/1204) ifade ettiğine göre Yahudilik'te insan, özgür iradeye sahip bir varlık olup bu özgür iradeye göre istediği davranışları yapar veya yapmaz. Onu zorlayan herhangi bir faktör yoktur.⁸²

Mu'tezile teklifi “kişide yüklenilmiş olarak bulunan iş” şeklinde tanımlamaktadır.⁸³ Her ne kadar teklifte bir fayda yokmuş gibi görülse de

⁸⁰ Aslan, İbrahim, *Kadi Abdulcebbar'da Kelâm Yöntemi*, Basılmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 276.

⁸¹ Sinanoğlu, “Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu”, s. 66.

⁸² Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1974, s. 597-711.

⁸³ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 293.

nihayetinde büyük faydalar için bir ön koşul olmaktadır.⁸⁴ Bu yönüyle teklif aslah olduğu için Allah'ın bunu yapması lazımdır. Zira bununla insanlar hayvanlardan ayrılırlar. Bu izahları yapan Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın teklife göre kul yaratmadığını aksine kula göre teklifi yarattığını da beyan ederek kulun gücünün yetmediği şeylerle mükellef olamayacağını belirtmektedir.⁸⁵ Ayrıca adil olan Allah, kötü fiilleri yaratmadığından insanların faydasına olanla onlara teklifte bulunması gerekir. Zira Allah tarafından, insanların zararına zulüm türünden bir teklifin gelmesi beklenemez.⁸⁶

Mu'tezile'nin teklifi ele alış şeklinden hareketle görülmektedir ki; ahlâk felsefesinde insan hürriyeti, kabul edilmesi gereken ilk prensip olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷ Adâlet prensibinin gereği insan ancak irade hürriyetine ve fiillerini yapabilme gücüne sahip olunca yaptığı davranışlardan sorumlu olur. Aksi takdirde başkasına ait fiillerden sorumlu olması ve bunlardan dolayı cezalandırılması adâlet ilkesine aykırılık arz etmektedir. Dolayısıyla Allah, kendilerinde daha önce yarattığı bir istitaatle/güçle fiiller gerçekleşir. Kişilerde fiilleri gerçekleştirecek güç olmadan o fiillerde sorumlu tutulması haksızlık olurdu ki bu durumun Allah için düşünülmesi uygun görülmemiştir.⁸⁸

Bizim burada teklif konusunu ele almamızın sebebi, akılla beraber naklin/vahyin alanları bağlamında her ikisinin de burada bir rolünün varlığıdır. Mu'tezile, teklifin vahiy ve akılla gerçekleştiğini savunmuştur.⁸⁹ Mu'tezile, teklifi bilme imkânını ise iki kategoride belirlemeye çalışmıştır. Bunlar "tabiî teklif" ve "sem'î teklif"tir. "Tabiî teklif" akıl sahibi olmanın zorunlu bir sonucudur. Çünkü akıl olduğunda adeta teklifte ön koşul gerçekleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla yaratılması itibarıyla akıl sahibi, mükellef konumda olup ahlâkî yükümlülük altına girmiş bulunmaktadır. Buna "teklif-ü aklî" denilebilir.⁹⁰ Buradan hareketle insan, tabiî fiiller olarak değerlendirilen kabih ve hasen davranışlardan sorumlu olmaktadır. Artık kişi bir fiilin iyi olduğunu bildiğinde onu yapmazsa veya kötü olduğunu bildiği bir fiili yaparsa cezaya müstahak olmuş olur. Teklifi bilme imkânında birinci kategoride ele alınan alanda tamamen akıl rol oynamaktadır. Teklif için aklın olması yeterli görülmektedir. Ayrıca burada genel ve evrensel ahlâkî yasalar bilinir ve uygulanır.

Teklifi bilme imkânında ikinci kısım ise "sem'î teklif"tir. Burada Allah'ın insanlara yükümlülükleri belli şartlarla vermesi veya bunların neticesinde ödül veya mükâfatın olduğunun kesin ifadelerle bildirilmesi ön plana çıkmaktadır. Şöyle ki; insanlar doğuştan bazı hususların iyi veya kötü olduğunu, diğer bir ifade ile vâcip olup olmadığını kavrayamaz olsaydılar bu takdirde sorumluluk yüklenemez

⁸⁴ Yılmaz, Özlem, *Mu'tezile'de Teklif Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisan tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011, s. 75.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 115.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 293.

⁸⁷ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay. Ankara 1982, s. 52.

⁸⁸ Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, s. 131, 143.

⁸⁹ Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetu't-Teklif*, Beyrut 1971, s. 105-6

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 297-298; Ayrıca bk. V, 170.

olurdu. İşte beşerin akıllarına dinin şartları adeta yerleştirilmiştir. Dolayısıyla seriâtin emrettikleri ve yasakladıkları maslahat ya da aklen birer lütuftur.⁹¹ Burada şer'î hususların beyan edilmesi ise peygamberlik müessesesi üzerine kurulmuştur. Bu kısım naklin alanına girmektedir ki buna te'abbûdî⁹² denilir.⁹³ İşte vahyin rol aldığı alan burası olup, mükellefe ibadet emri, bir fiile teşvik (terğîb) veya bir fiilden kaçındırma (zeczr), korkutma (tağvîf) emri ancak bununla olabilmektedir.⁹⁴ Buralarda vahiy, akılla belirlenen hususlara aykırı konumda olmayıp onları "keşfeden" olarak kabul edilmiştir.⁹⁵ Ayrıca bunlar pratik hayatta zamanla değişebilirler. Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesiyle "İnsanlara, Allah tarafından belli bir zamanda bir fiil için emir gelebildiği gibi, daha sonra ikinci bir emirle aynı fiil nehyedilebilir." Dolayısıyla sem'î teklifler kesik kesiktir (inkıta) sürekli değildir.⁹⁶ Sem'î teklifler, akli tekliflerin aksine vahiy süreci içerisinde olup koşullu yani değişken oldukları için de ancak nakille bilinirler.

Mu'tezile meseleye daha çok maslahat açısından bakarak fayda, zarar, haz ve acı gibi faktörler gözetilerek nesnel bir açıklama yapmıştır. Sonuçta nesnelci anlayıştan hareketle teklif konusunu ele alan Mu'tezile ekolü, fiillerin insanlar tarafından yaratıldığını ve bundan dolayı da yaptıklarından sorumlu tutulacaklarını söylemişlerdir. Mükellef kılınma bağlamında ise bazı hususlarda doğuştan akıl sahibi olan bir varlık olmamız hasebiyle mükellef olduğumuz durumlar vardır. Ayrıca ancak vahiyyle teklife muhatap olunan alanlar da bulunmaktadır. Bu da ancak sorumlu olduğu işin içeriği ve konusuyla bağlantılı bir durumdur. Nitekim ilk olarak elbette akli inceleme (nazar) gerekmektedir. Mesela vahiy olmadan da akıl bir yaratıcısı olduğunu düşünmelidir. Ancak Allah'ın bilinmesi ise şer'an vâciptir. Diğer bir ifade ile akli teklifler konusunda akla büyük bir rol verilirken sem'î teklifler konusunda da bu rol vahye verilmektedir.⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar'ın ibadetler konusunda vahye ihtiyaç duyulduğunu ve bunun ancak nakille bilineceğini ifade etmesi bunu destekler mahiyettedir.⁹⁸ Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'ın "*el-Muğnî*" isimli eserinde sem'î konuların akılla bilinmesinin caiz olmadığına dair bir bölüm açması ve burada aklın tümel olarak bildiği meselelerin ayrıntısının ancak sem'î delillerle bilinebileceğini işaret etmesi önemlidir.⁹⁹

İnsan akli, faydalı veya zararlı olduğuna karar veremediği durumları ancak vahiyyle öğrenebilir. Çünkü akıl, vacibe çağırmanın, kabihten uzaklaştırmanın kesin olarak yapılması gerektiğini; vâcipten uzaklaştırmanın ve kabihe çağırmanın kesin olarak kabihten olduğu ve yapılmaması gerektiğini bilir. Ancak akılda bazı fiillerde

⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 297-298, 530.

⁹² Ta'file ve kıyasa açık olmayan, diğer bir ifadeyle akılla anlaşılabilen hükümlere denir. (Apaydın, Yunus, "Ta'file", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXIX, 512.)

⁹³ Altıntaş, Ramazan, "Kâdî Abdülcebbar'ın Sem'iyatla İlgili Bazı Görüşleri", *Bilimname IV/1* (2004): 63.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 94-95.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 47.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 83.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 64.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Muhammed Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire 1969, I, 35.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 26, 44.

lütuf ve maslahat olanı, olmayandan ayıran bir kuvvet yoktur. Teklifle amaçlanan şey ise herhangi bir noksanlık olmaması için Allah bunları öğretmelidir. İşte bu durum için de peygamberler gönderilmiştir.¹⁰⁰ Zira teklif, “faydayı elde etme veya zararı def etme bakımından yapması veya yapmaması gerekenler konusunda muhatabı bilgilendirmektir.” şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁰¹

Mu'tezile, teklife dayalı ahlâkı temellendirmede akla son derece önem vermekle beraber aklın tek mercii olduğunu söylememektedir. Mesela göreceli olan durumların olabileceği ve bunun zaman ve mekâna göre de değişiklik arz edebileceği belirtilmiştir. İşte bu durumlarda takınılması gereken tavrın, güzel veya çirkin olduğuna hükmetmek nassın yol göstermesiyle gerçekleşebileceğidir.¹⁰² Burada Mu'tezile, vahyin akılla sabit olan sorumluluklara muhalif olan değil, onları keşfeden, ortaya çıkaran bir durumda olduğunu değerlendirmektedir.¹⁰³ Özü itibariyle iyi olan şeylerin olduğunu ve bunlarla mükellef olabilmek için teklife gerek kalmadan aklın bu tür değerleri kavrayabileceği yerler bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile hayır ve şer gibi değerlerden bazılarının evrensel olarak bilinebileceği belirtilerek naslara gerek kalmadan aklın bunları kavrayabileceği ileri sürülmüştür. Bununla beraber emredildiği için güzel olan hususların varlığı da ifade edilmiştir.

Kur'an ve hadis çerçevesinden bakıldığında İslam ahlâkında sorumluluk, akli yeterlilik, mükellefiyetin bilinmesi, kasıt ve niyet, irâde hürriyeti gibi hususlara bağlanmaktadır.¹⁰⁴ Buradan hareketle ahlâkın özgürlüğü gerektirdiğini söyleyebiliriz. Zira herhangi bir eylemin ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için kişinin onu özgür bir şekilde gerçekleştirmesi gerekir.¹⁰⁵ İnsanın bir teklifle mükellef tutulması için, özgür olması ve teklifi yapabilecek güçte olması gerektiği düşüncesi, adâletin ve ahlâkın bir gereği olarak değerlendirilmiştir. Aynı şekilde insanların, Allah'ın kudretiyle gerçekleşen işlerden sorumlu tutulması, adâlet prensibine dolayısıyla insan-tanrı arasındaki ahlâkî ilişkilere uymamaktadır.

Son tahlilde teklifin geçerli olabilmesi için kişinin eylemini yapabilme ve terk edebilme kudretine ve özgürlüğüne sahip olması gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca mükellef kılınan ahlâkî hükümlerin “aklı” ve “vahyî” şeklinde ikiye ayrılarak incelendiği görülmektedir. Bunların ilki zorunlu olarak akılla bilinenler ki bunların vahye izafe edilmelerine gerek yoktur. İzafe edilse bile burada vahiy sadece akılla bilineni destekler mahiyette olacaktır. İkincisi ise mükellef kılındığımızı sadece vahiyle bileceğimiz hususlardır. Bunlara “vahyî” ahlâkî hükümler denilmiştir. İşte vahyin asıl rolü aklın iyi olduğunu anlayamadığı bu yerde ortaya çıkar ki buna yukarıda hayvanların dinen kesilmesinin iyi olduğunu ancak vahiyle öğrenilebileceğini örnek vermiştik.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 564.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 510.

¹⁰² Ammara, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, s. 174.

¹⁰³ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XIV/23.

¹⁰⁴ Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye ve Üsûsühâ*, Dımeşk, 1407/1987, I, 81-84.

¹⁰⁵ Aydeniz, Hüsnü, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi*, Rağbet Yay. İstanbul 2012, s. 35.

3. Adâlet Prensibine Dayalı Ahlâk Anlayışı

Mu'tezile'nin ahlâk konusunu temellendirirken bağlantı kurduğu ve onunla irtibatlandığı üçüncü husus ise adâlet prensibidir. Adâlet, Mu'tezile'nin tevhi'd gibi önem verdiği ve bu isimle de anılmayı istediği bir prensiptir. Bundan dolayı Mu'tezile, tarih içerisinde "Adliyye", "Ehlü'l-Adl", "Ashabu'l-Adl" ve "Ehlü'l-Adl ve't-Tevhi'd" gibi isimlerle anılmıştır.¹⁰⁶ Adâlet prensibinin daha çok Ebû Osmân Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) tarafından tartışıldığı ve bu yüzden hadisçiler tarafından çok eleştirilene maruz kaldığı görülmektedir.¹⁰⁷

Mu'tezile'deki adâlet prensibinin esasını Allah'ın adâletindeki kusursuzluğu ve onun her türlü haksızlıktan uzak olduğu oluşturmaktadır. Allah'ın bütün fiillerinde hikmet ve isabetin olduğunu, âdil ve hâkim olduğunu ve ondan çirkin işlerin meydana gelmeyeceğini kabul etmek şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Bu bakımdan adâlet prensibi "kader" ve "irâde" ile de ilgilidir. Mu'tezile, bu fikrin neticesi olarak Allah'ın şerri yaratmayacağı düşüncesine sahiptir.¹⁰⁹ Allah hayrı yaratır ve onu diler. Kul için faydalı olanın yaratılmasını bazı mu'tezilî âlimler, Allah'a vâcip görmüşlerdir. Mesela Allah'ın peygamber göndermesi adalet prensibi altında düşünülmekte olup kul için faydalı olduğundan bunun yapılması bazı âlimlerce Allah'a vâcip olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁰ Bu kısa izahatta görüyoruz ki, özgürlük, adâlet, hüsün kubuh, salah aslah, kader ve bunların dayandığı insanın fiilleri gibi konular sadece metafizik tartışmalar olarak söylemlerde kalmamış, aynı zamanda ahlâk ile ilgili meseleleri de etkilemiş¹¹¹ ve meselenin zeminini oluşturmuşlardır.

Mu'tezile, insanın hür olduğunu ve kendi fiilini kendisinin yaptığını savunmuştur. İnsanın hür oluşunu da onun irade sahibi oluşuyla açıklamışlardır.¹¹² Allah kullarına bir şeyi yapip yapmama gücünü vermiştir. İnsan yaptığında hür değilse o takdirde yaptığı kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya mükâfat alması anlamsız olur. Allah kendisinin yaptığı fiillerden insanı sorumlu tutuyorsa o zaman bu insana yapılan bir zulüm olur. Aynı şekilde hiçbir suçlu, başkasının suçunu çekmez. Bu sebeple Allah, babalarının günahları sebebiyle müşrik çocuklara azap etmeyeceği gibi, başkalarının günahları sebebiyle de kimseyi azaba uğratmaz.¹¹³ Mu'tezile bu görüşünü Kur'an'dan bir takım ayetlerle de desteklemektedir.¹¹⁴

¹⁰⁶ İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut 1430/2009, s. 2.

¹⁰⁷ Bk. Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Tarihu'l-kebir*, Haydarabad 1390/1990, VI, 352; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Haleb 1396, II, 70.

¹⁰⁸ Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbn Râvendî el-mülhîd*, thk. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988, s. 85, 143; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 130.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133.

¹¹¹ Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 94.

¹¹² Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Matürîdî*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980, s. 178.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133; Çubukçu, İ. Ağâh, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, 12 (1964): 53.

¹¹⁴ Bk. Yunus, 10/44, Nisa, 4/40, Bakara, 2/ 281, 286, Tevbe, 9/70, Rum, 30/9.

Allah'ın özgür bırakmadığı bir kulunu bazı değerlerle sorumlu tutması O'nun adâletini zaafa uğratacak bir durum ve hikmete yakışmaz bir hal olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁵ Adaletin gereği özne, eylemini gerçekleştirme ve terk edebilme gücüne sahip olabilmelidir. Öznenin fiillerinde özgür olması ahlâkî olarak belirtilirken, özgür olmaması da gayr-i ahlâkî olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁶ Mu'tezile'nin adaletin dışındaki diğer prensiplerine bakıldığında; Allah'ın övgüye değer olanı emredip kınanması gerekeni yasakladığı (el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'anı'l-münker) ve bunlar için ceza veya mükâfat vaad ettiği (el-va'd ve'l-va'îd) böylelikle de ilahi adalet öğretisinden zorunlu olarak insanın irade özgürlüğünün çıktığı görülecektir.¹¹⁷

İyi veya kötü gibi ahlâkî meseleler ancak irade sahibi insanın yaptığı fiillerdir. Bundan dolayıdır ki iradenin dışında gerçekleşen davranışlardan dolayı kimse kötülenmez. Mesela uyuyan insan ve çocukların davranışları ne iyi ne de kötü olarak vasıflanır. Bu davranışlar yapan kişiye nispetle "ahlâken tarafsızdır." Herhangi bir zorlama altında olan insanın fiilleri ahlâkî açıdan iyi veya kötü olarak değerlendirilmemesi de buna benzer. Fiillerin güç ve kudret sahibi bir faile bağlanması asıl olduğundan yapılan fiiller de ona göre değer kazanmaktadır.¹¹⁸ Bundan dolayıdır ki fiili "kudret sahibi insandan varoluşa geçen iş" şeklinde tanımlanmışlardır.¹¹⁹

İnsanların fiillerinde özgür olmaları, Allah'ın bu dünyada insanlarla ilişkisini kudret ve güçle değil, ahlâk ve adâletle kurduğunu göstermektedir.¹²⁰ İnsanın fiillerinde özgür olması onun iyi veya kötü bir eyleme yönelmesinde ikisine de imkânının olmasıyla ilgili bir durumdur. Kötü bir eylemi yapmaya yönelen bir insana, kötü eylemi yapmaktan alıkonulacağı bildirilse bu durum doğru olmaz.¹²¹ Nihayetinde görülüyor ki; bir fâilin fiilinin ahlâken iyi veya kötü olarak vasıflanabilmesi için o fiili iradesiyle yapıp yapmadığına bakılır. Bu durumda yaptığı fiil övülmeye layıkça iyi, yerilmeye müstahaksa o zaman da kötü bir davranış olarak kabul edilir.

Bir fiilin adâletli olmasını onun özgür olarak yapılmasıyla izah eden Mu'tezile, ayrıca bu fiilin başka birisine yarar sağlamasını da gerekli görmüştür. Adâlet prensibinin insan-Allah ilişkisiyle izahın yanında insan-insan ilişkisiyle de irtibatlandırıldığını görmekteyiz. Kişinin kendisinin istifade ettiği ve yarar sağladığı bir fiil her ne kadar iyi olsa da adâletli olmayabilir. Zira Allah'ın tüm

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 301; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 66.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muhit bi't Teklif*, thk. Ö. Azmi ve A. el-Ehvânî, Mısır ty, s. 11-12.

¹¹⁷ Mainz, Ernst, "Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi", Çev. İsmail Koçak-Bilal Kır, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (2013): 147.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 324-325.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 324.

¹²⁰ Güler, İlhami, *Özgürlükçü teoloji Yazıları*, Akara Okulu Yay. Ankara 2004, s. 10.

¹²¹ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 268.

fiillerinin faydası zatına yönelik değil aksine kendisinin dışındakilere yöneliktir.¹²² Bu izahatlar gösteriyor ki; Mu'tezile, adâlet prensibiyle insan-Allah ve insan-insan arasındaki, yerine göre ilahi yerine göre de beşeri fiilleri bir ahlâk zemini üzerine oturtmaya çalışmaktadır.

Nihayetinde, ahlâkın temellendirilmesinde adâlet prensibinin gereği olarak, kişi hür iradesiyle yaptığı davranışlarından sorumludur. Diğer bir ifade ile Mu'tezile, ahlâk teorisini, Allah'ın adâleti ve onun bir sonucu olan insanın iradesi ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca Mu'tezile, adâlet prensibinin gereği olarak teklifin gerçekleşmesinde hem aklın hem de vahyin rolü bulunduğunu dile getirmiştir.

Sonuç

Mu'tezile, davranışların ahlâkî değer kazanmalarını öncelikle iradî olarak yapılmasına bağlamaktadır. Ahlâkî değerlerin ise davranıştan önce fiillerde ontolojik açıdan var olduğunu söylemektedir. Akıl, ontolojik açıdan var olan bu değerlerin bazılarını vahiy olmadan da bilebilir. Mesela zulüm, yalan ve kötülük gibi konular bunlardan bazılarıdır. Dolayısıyla insan davranışlarının ahlâken iyi ya da kötü kılan objektif özellikleri vardır. Bu davranışları iyi ya da kötü yapan davranışın yapısında olan faydalı veya zararlı bazı özelliklerdir. Burada akıl da din de fiillere değer yüklememekte yalnızca onlarda var olan ontik nitelikleri açığa çıkarmaktadır. İşte ahlâkî objektifliğe sahip olan bu değerlerin bazıları akılla bilinebilmektedir. Mu'tezile, ahlâkî değerlerin ontolojik olarak bulunduğunu söylerken, bunların naslarla tersine çevrilemeyeceğini düşünmektedir. Mesela iyi olan adâletin nakille kötü olabileceğini aklen mümkün görmemektedir. Aslında Mu'tezile bu tavrıyla akliliği ahlâkîliğin temelini koymaktadır.

Mu'tezile, bazı değerlerde vahyin belirleyici olduğunu ve bunların ancak nakille bilinebileceğini de kabul etmektedir. Bu alanları izah etmeleri için de Allah, peygamberler göndermiştir. Buradan hareketle Mu'tezile, ahlâkın temellendirilmesinde vahyin rolünün şu durumlarda ortaya çıktığını ifade etmektedir: Aklen bilinen hususları tamamlayıcı yönünün olması, onları doğrulaması, bu davranışların sosyal hayata aktarılmasında teşvik edici bir yönünün olması ve aklın sınırlarını aşan yerlerde onu bilgilendirmesi. Ayrıca teklif hususundaki görüşlerinden hareketle de Mu'tezile'nin insanın sorumluluk alanı ile kendisini aşan alanı birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz.

Mu'tezile'nin ahlâkın temellendirilmesinde akla çok yer vermesi, "onların filozoflardan farklı düşünmedikleri" yorumlarına sebep olmuştur. Evet, Mu'tezile, ahlâkın nihai gayesinin mutluluk olduğu ve bunun bilinmesinin de akılla olabileceğini söyleyerek felsefecilerle aynı düşünmektedir. Ancak Mu'tezile'nin mutluluk düşüncesi bu dünya ile sınırlanılmayıp ahireti de kuşatmaktadır. Zira Mu'tezile'de her kişinin öldükten sonra layık olduğu üzere, mutluluk veya mutsuzluğa duçar olacağı anlayışı bir prensip olarak kabul edilmektedir. Ayrıca ahlâkî değerlerin bilinmesi akılla olurken vahyin de belirleyici olduğu alanların

¹²² Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 67.

olduğu belirtilmektedir. Son tahlilde filozofların çoğunda akıldan ötesini görmek pek mümkün değilken, Mu'tezile'de vahiyle iletişime geçen bir akıl görülmektedir. Bu da Mu'tezile'nin ahlak anlayışının teolojik temeller üzerine, filozofların da felsefi izahlar üzerine inşa ettiğini göstermektedir.

Neticede ilmî değer olarak bir şeye doğru veya yanlış hükmünün verilmesinde, estetik değer açısından bir şeyin güzel veya çirkin olmasında vahye ihtiyaç duymadan belirtmek gayet tabii olduğu gibi ahlâkî değer açısından bir hususa hayır veya şer hükmünü vermekte de nakle ihtiyaç duyulmayabilir. Ancak dini değer açısından helal veya haram gibi bir hükmün verilmesinde vahye ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

- Adûdiddîn el-İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi'l-İlmî'l-keîâm*, Beyrut ts.
 Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1413/1992.
 Akarsu, Bedîa, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Yay. IV. bs. İstanbul 1998.
 Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, Sonçağ Yay. Ankara 2017.
 Alper, Hülya, "Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-IV Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 20-21 Ekim 2012 İstanbul, ss. 115-154.
 Altıntaş, Ramazan, "Kâdî Abdülcebbar'ın Sem'iyatla İlgili Bazı Görüşleri", *Bilimname*, IV/1 (2004): 59-79.
 Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İstanbul 1998.
 Apaydın, Yunus, "Ta'îl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXIX, 511-514.
 Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1999.
 Aslan, İbrahim, *Kadî Abdülcebbar'da Kelâm Yöntemi*, Basılmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
 Ay, Mahmut, "İslam Kelâmında Tevhid", *Monotheismus in Christentum und Islam/İslam ve Hıristiyanlık'ta Monoteizm*, Stuttgart 2011, 191-219.
 Aydeniz, Hüsnü, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi*, Rağbet Yay. İstanbul 2012.
 Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1987.
 Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1991.
 Babanzâde, Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Bedir Yay. İstanbul 1992.
 Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsü'd-Din, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. bs. Beyrut 1423/2002.
 Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tawayyib, *el-Mu'temed fi usûli'i-fikh*, nşr. Muhammed Hamidullâh, Dimaşk 1384/1964.
 Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Tarihu'l-kebir*, Haydarabad 1390/1990, VI, 352; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed, Halep 1396.
 Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. A. M. Hârûn, Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, III. bs. Beyrut 1969/1388.
 Cevzci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay. İstanbul 2002.
 Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî, Dâru'l-fazile, Kahire ty.
 Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yay. İstanbul 2006.
 Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, 16/17 (1998-1999): 55-90.
 -----, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, Rağbet Yay. İstanbul 2002.
 Çubukçu, İ. Ağâh, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, 12 (1964): 51-61.
 Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Kitabu'l-Lüm'a fi'r-reddi alâ Ehl-i zeyğî ve'l-bida'*, nşr. Richard J. Mc Carthy, Beyrut 1952.
 -----, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Nuaf Cerrah, Dâru Sader, Beyrut 1429/2008.
 Evkuran, Mehmet, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay. Ankara 2013.
 Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri*, Literal Yay. İstanbul 2004.
 -----, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1983.
 Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay. İstanbul 1979.
 Güler, İlhamî, *Özgürlükçü teoloji Yazıları*, Akara Okulu Yay. Ankara 2004.

- , *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. IV. bs. Ankara 2016.
- Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbn Râvendî el-mülhîd*, thk. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988.
- Holoğlu, Yasemin- Yavuz, Yusuf Şevki, "Câhız'da Tabiat Felsefesi", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, 14-17 Mayıs, Kütahya 2015.
- İşık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜF Yay. Ankara 1967.
- İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut ty.
- İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut 1430/2009.
- İbiş, Fatih, "Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015): 717-734.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 2009.
- , *el-Muğnî fî ebvâbî't-tevhîdi ve'l-a'dl*, thk. Abdulhalim Mahmûd-Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Mısıryye, Mısır, ty.
- , *el-Muhit bi't-Teklif*, thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî, Mısır, ty.
- , *Müteşâbihü'l-Kur'an*, nşr. Adnan Muhammed Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire 1969.
- , "Aklın Sorumluluk Alanı", çev. Hulusi Arslan, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i Kılavuz ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, İz Yay. İstanbul 2014.
- Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. II. bs. Ankara 1995.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *OMÜİFD*, 12/12 (2001): 241-271.
- , *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2007.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 1996.
- Koçak, İsmail, *Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâkın Teolojik Temelleri –Kâdî Abdülcebbar Örneği-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Kutluer, İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.
- Laertius, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay. İstanbul 2004.
- Mainz, Ernst, "Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi", Çev. İsmail Koçak-Bilal Kır, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (2013): 143-159.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru sader, Beyrut 2010.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye ve Üsûsühâ*, Dımeşk, 1407/1987.
- Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1974.
- Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetu't-Teklif*, Beyrut 1971.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay. Ankara 1982.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yay. İstanbul 1993.
- Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Yay. İstanbul 2004.
- Pazarlı, Osman, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Seyyîd Bey, *Medhal*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003): 65-84.
- Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdülcebbar Örneği*, İz Yay. İstanbul 2016.
- Taftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyuni'l- ekâvili fî vucûhi't-te'vîl*, Beyrut 1429/2008.
- Yılmaz, Özlem, *Mu'tezile'de Teklif Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisan tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kümûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI, 552.
- Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Matürîdî*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980.