

AHLAKIN EPİSTEMOLOJİSİ

Mustafa ÜNVERDİ*

Atıf/©: Ünverdi, Mustafa (2014). "Ahlakın Epistemolojisi", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 7, Sayı 2, ss. 327-349.

Özet: Kur'an'a göre insandaki ahlak fitrîdir. Bu yüzden Kur'an, ahlaka konu olan davranışların mahiyetini açıklama ya da sistematize etme çabasına girmez. Allah'ın isim ve sıfatlarında tebellür eden ilahî ahlak, inananların ve kâfirlerin özellikleri bağlamında insan ahlakı ve kamusal ahlak Kur'an'ın konu edindiği üç ahlak kategorisidir. Kur'an'da iyilik ve kötülük kapsamına giren davranışlar, uyarı ya da teşvik diliyle/muhtevasıyla yer alır. Nitekim ne İslam öncesi Arap toplumu ne de günümüzde gayri müslimler ahlaktan yoksundur. Çünkü akıl ve fitrat, tüm insanlarda ahlakın temelidir. Vahiy, insanın fitratında var olan ahlakiliği destekler. İman taklit, ilham, rüya gibi sağlıklı olmayan unsurlara değil, sahih bilgi kaynaklarına dayanırsa güzel ahlak üretir. İman etmemiş olanlar ise, aklın, fitratın ve tarihi tecrübenin kendilerine yüklediği sorumlulukla ahlakı işletirler.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Ahlak, Bilgi, Akıl, Sorumluluk.

Moral Epistemology

Citation/©: Ünverdi, Mustafa, (2014). "Moral Epistemology", Hitit University Journal of Social Sciences Institute, Year 7, Issue 2, pp. 327-349.

Abstract: According to the Quran morality is given to human. So it doesn't try to define and systematize behaviors with subject to ethic. We can classify morality in the Quran as God's names and attributes, believers and heresies' special features and the public morality. Behaviors within the context of good and evil are located in the Quran by warnings or promoting language. Thus, neither pre-Islamic Arabic community nor non-Muslim societies are all devoid of morality, because the mind and creation are origins of morality. The third source of morality for the believers of God is the Quran. The Quran supports existing human morality in human nature and puts some worship for it. Faith creates morality if it is based on accurate information not heretical thoughts. Those who have no faith can behave ethically by mind, creation and historical experience.

Keywords: Faith, Moral, Information, Mind, Responsibility.

Makale Geliş Tarihi: 28.11.2014/ Makale Kabul Tarihi: 29. 12. 2014

* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri (Kelam) ABD, Gaziantep, e-posta: mustafaunverdi@yahoo.com.

I. GİRİŞ

Epistemoloji, bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran ve bilginin kaynağını, doğruluğunu, sınırlarını inceleyen bilim dalıdır. Kavramın kökeni, Yunanca “bilgi” anlamına gelen “episteme” ve bilim, açıklama anlamlarına gelen “logos” sözcüklerine dayanır (Cevizci, 2002: 364).

Ahlak, “el-halk” ya da “el-hulk” kelimesinin çoğuludur. Genellikle insanın fiziki yapısı için “halk”, manevi yönü için “hulk” kelimesi kullanılır. El-hulk, tüm parçalarıyla, şekilleriyle, görünen ya da görünmeyen özellikleriyle insanın özgün yönünü/karakterini belirtir. “*Ve sen elbette yüce bir ahlak üzeresin*” (Kalem, 68/4) ayetindeki ahlak kelimesi bu anlamdadır. Bu yüzden ahlak kavramı, Arapça menşeli “seciye”, “tabiat”, “din” ve “mürüvvet” gibi kelimelerle karşılanmıştır (el-İsfahanî, 2010: 164; el-Firuzabadi, trs: III/258). Ahlak, “insanın hür iradesiyle, zorlama olmaksızın, niyete bağlı ve sürekli olarak ortaya koyduğu değer içerikli eylem, tutum ve davranışlar” olarak tarif edilebilir (Özsoy-Güler, 2003: 373). Gazalî, insanın düşünüp taşınmadan ortaya koyduğu davranış biçimi onun ahlakıdır, der (el-Gazalî, trs: III/125).

“Ahlak epistemolojisi” bir epistemoloji türünü ifade eder. Buna göre herkes için geçerliliği olan nesnel ahlakî doğruların olup olmadığı, ahlakî sonuçların hangi ölçülere göre “doğru” kabul edileceği, ahlakî prensiplerin nasıl ve hangi ilkelere göre bilinebileceği, ahlakî akıl yürütmelerin nasıl haklı bulunabileceği gibi soruların cevaplarını araştırma ve inceleme, ahlak epistemolojisinin konusudur (Cevizci, 2002: 24). Ahlakın epistemolojisi ise temelde ahlak-bilgi ilişkisini ilgilendirir.

Makalemiz, İslam kelimasında düşünce ekollerine göre iyi ve kötünün bilgisinin kaynağı, Kur’an’ın ahlak kavramını ele alma biçimi ve epistemolojik açıdan inancın ahlaka etkisini incelemeye yöneliktir. Böylece ahlakın vahye bağlılık boyutunu tespit etmeyi ve bu kavramın sadece müminlerle sınırlı olmadığını ortaya koymaya gayret edeceğiz.

II. AHLAKIN TEMEL ÖGELERİ

Ahlak, bazı unsurları ihtiva etmektedir. Bunlar davranış ve tutumların ahlakiliğini belirleyen ölçütler olarak kabul edilebilir. Söz konusu öğeleri şöyle sıralayabiliriz:

a. Alternatiflerle karşı karşıya kaldığımız gerçeği: Doğru ya da yalan söyleme ihtimali kendisini bize, davranışımızda yöneleceğimiz seçenekler olarak sunar. Biz, kendi kontrolümüzde iki ihtimalin olduğunu bilir ve bunlardan birisini seçeriz. Oysa cansız bir varlığın, alternatifli bir durumla karşı karşıya

kalma ve o ikisi arasında tercih yapma imkanı yoktur. İnsan ise başka bir ihtimalin varlığını bilir ve seçimini yaparak eylemini kendisi başlatır.

b. Niyet, ölçme ve değerlendirme: İnsan, davranışını gerçekleştireceği ya da iki ihtimalden birisini tercih edeceği zaman filini ölçüp biçer ve öylece harekete geçer. Bu, şüphesiz belli bir bilgi düzeyi ister. Cansız varlık ise bir komutla göre hareket eder ve ne yapacağını değerlendirmeden eylemi başlatır. Ama insan bilgi, görgü, his, inanç gibi unsurları dikkate alarak, kendisine “ne yapmalıyım” sorusunu sorar ve filini öylece gerçekleştirir. Davranış, niyetin şekline göre anlam kazanır: “*Ameller niyetlere göredir.*” (el-Buhari, Bed’ül-Vahy: 1).

c. İrade özgürlüğü: Fiile konu olan şeyin alternatifli olmasının yanı sıra öznenin ihtimaller arasında seçim yapabilme özgürlüğüne sahip olması gerekir. İrade hürriyetinin olmadığı yerde ahlaktan bahsedilemez. Mutezile’nin “adale” prensibi bu meseleye ilişkindir (Ünverdi, 2012: 134-6). İnsan, iyi ve kötü karşısında kendi inanç ve ideallerine göre karar verir ve buna göre davranışı ahlaki nitelik kazanır.

d. Sorumluluk: Kişinin, yapmış olduğu şeyleri üstlenebilmesidir. Ahlakî yükümlülük, seçim ögesini, irade özgürlüğünü varsayar. Her ikisi de belirli bir bilinç düzeyi ister (Cevizci: 22-3). Sorumlu olmak bir şeye cevap vermek, herhangi bir konuda birine hesap vermek zorunda olmak demektir (Draz, 2009: 105). Fransız düşünür Jean-Marie Guay’ın ifadesiyle ahlakî mükellefiyet, “mümkün, fakat zorunlu olmayan bir hareket” fiiliyle başlar (Topçu, 1998: 93). Davranışlarına bilinçli olarak ve özgürce karar veremeyen bir kimse, onların gerçek sahibi ve sorumlusu değildir. Bu yüzden, iradesi elinden alınmış kimseler ile çocukların ve akıl hastalarının sorumluluğundan bahsedilemez.

e. Müeyyide: Sorumluluk kavramı, müeyyideyi beraberinde getirir. Bunu da ahlakî, kanunî ve ilahî müeyyide olarak üç grupta özetleyebiliriz. Davranışların insan psikolojisine etkisi, insan nefsinde, vicdanında karşılık bulması ahlakî müeyyide iledir. Hiçbir ahlak kanununa tabi olmayanlarda bu müeyyide vicdandır (Draz, 2009: 180). Vicdan azabı bu müeyyidenin ifadesidir. Kanunî müeyyide, davranış ve tutumların kanun düzeyinde karşılık bulmasıdır. İslam hukukunda “Hudûd” denilen düzenlemeler buna ilişkin uygulamalardır. Kanunî müeyyide, insanların tâbi oldukları inanç ve hukuk düzenine göre değişir. İlahî müeyyide ise, Allah’ın insanlara bu dünyada huzur ve refah, öte dünyada ödül ve ceza vaat etmesidir.

Öte yandan herhangi bir eylemin ahlakiliği o davranışın sonuçlarına göre de belirlenebilir. Bir eylemi yapan kimse, o fiilin kendisini nasıl etkileyeceğini dikkate alır. Burada iki unsur öne çıkar ki, bunların ilki mümin, ikincisi ise herkes için geçerlidir:

a. Tanrı: Davranışların Tanrı'nın emirlerine ve yasaklarına uygunluğu, -teolojik açıdan- onları ahlakî kılan temel unsurlardandır. Herhangi bir fiil, sadece Tanrının emri doğrultusunda gerçekleşiyorsa bile, bu onun için ahlakî olmaya yeterdir. Ancak burada farklı inanç gruplarını dikkate aldığımızda, çeşitli imanların ve ideloji/inançların bazı farklı davranışları gerektirdiğini, dolayısıyla dini ya da ideal olarak addedilen bu tarz fiillerin görece ahlakî olduğunu kabul etmek gerekir. Mesela Allah'a inanan bir Müslüman için Kurban bayramı günlerinde -belirlenen- hayvanlardan birisini boğazlamak "iyi" iken, kendisini hayvan haklarına adanmış bir gönüllü için, her ne sebeple olursa olsun hayvanın canına kıymak kötüdür. Dolayısıyla bütün teist dinlerde Tanrının buyruklarına uygun fiiller "iyi" kategorisinde olmasına karşın, bunun tanımı ve mahiyetinde farklılıklar vardır (Özlem, 2010: 31).

b. Çevre: Ahlakın temellerinden birisi de çevreyi ve başka insanları hesaba katma zorunluluğudur. Buna göre davranışlarımızın çevreyi nasıl etkilediği önemlidir. Başkaları üzerinde iyi-kötü, yararlı-zararlı sonuçlar doğurması, tutum ve davranışlarımızı etkiler. İnsan, her zaman bir çevre ile muhataptır. İssiz bir adada yalnız başına yaşayan insan için çevre mefhumu tabii denge ve hayvanlarla sınırlıyken, sanal ortamda çevre, iletişim kurulan insanlarla ilgilidir. Şehirde ya da kırsal hayatta ise çevre, insan ve doğadan müteşekkildir.

Ahlak kavramının mahiyetine ve unsurlarına ilişkin bu girizgâhtan sonra, meseleye Kur'an'ın bakışını ve bu konuda Kur'an bilgisinin epistemolojik değerini tartışmaya çalışacağız.

III. KUR'AN'DA "AHLAKÎ" BAĞLAM

Kur'an'da merkezi kavramlar iman ve küfürdür. İmanın nihai ölçütü, belli bir kişinin ya da eylemin iyi/doğru ya da kötü/yanlış oluşunun belirleyicisidir (Izutsu, 2010: 182). İmanın öncelenmesi, vahyin indiği dönemde Araplar için dikkate değer bir gelişmedir. Zira bu, ahlaka bir standart getirmek ve onu belli bir ilkeye odaklamak anlamındadır. Her ne kadar İslam öncesi Arap toplumunun büsbütün ahlaktan yoksun olduğunu söylemek mümkün değilse de, onların ahlakî kavramları farklı anlamlandırdıklarını ifade edebiliriz. Cahiliyede ahlak teriminin karşılığı olarak kullanılan "mürûe" (mürüvvet) kelimesi "koyu benlik" anlamı taşıyordu (Çağrı, 2001: XXIII/12-3). G. Hourani, zulüm, adalet, hayır, birr, masiyet gibi kavramların geçtiği ayetleri tahlil etti-

ği çalışmasında, Kur'an'daki ahlaki kavramların genel anlamda İslam öncesi Arap toplumunda mevcut olduğunu kaydetmektedir (Hourani, 1985: 23-49). Ignaz Goldziher, dönemin edebiyatından örnekler göstererek, “cahiliye” kelimesinin, zihni anlamda bilgisizliği değil, bir tür bencilliği, hak tanımazlığı, barbarlığı, hoyratlığı ifade ettiğini kaydetmiştir. Hz. Peygamber vahyi insanlara ulaştırma ve tebliğ vazifesine, ilk olarak toplumda eskiden kalma kötü adetleri araştırmakla değil, bir tür “barbarizm” anlamına gelen “cahiliye” ile mücadeleyle başlamıştır (Goldziher, 1967: 202-203). İslam, kan davası, tefecilik gibi kendisine aykırı olan uygulamaları kökten kaldırırken, cömertlik, cesaret, misafirperverlik, onur, vefa gibi mevcut bazı değerlerdeki sapmaları düzeltmiş, onlara ilahi bir ölçü getirerek kavramları yeniden ve olması gerektiği şekilde anlamlandırmıştır (Izutsu, 2010: 61, 99-181). Bu, Kur'anî epistemolojinin ahlaka katkısıdır: *“Allah size bütün bunları açıklamak ve sizi sizden öncekilerin (doğru) hayat tarzlarına yönlendirmek, sizi affetmek istiyor. O bilgi sahibi ve hikmetli olandır”* (Nisa, 4/26)

Öte yandan Kur'an Allah, insan ve toplum ile ilgili üç ahlak kategorisinden bahseder. Allah'ın ahlakiliğini anlatan isim ve sıfatlar, insanın Allah'a karşı tutumunu anlatan kavramlar ve insanın toplumda diğer fertlerle münasebetini konu alan ilke ve kurallara ilişkin kavramlar üç değişik ahlak kategorisini oluşturur. Değer içerikli kavramların muhatapları ise tarihsel olarak Peygamber ve müminler, müşrikler ve Müslüman toplum şeklindedir (el-Cabirî, 2013, II/513-534).

Ahlaki kavramların ilki Allah'ın isim ve sıfatları ile birlikte fiilleridir. “Rahim”, “Kerim”, “Âdil”, “Âlim” vs. isimler, Allah'ın sıfatlarını tasvir eder. Filhakika onun vasıflarını ihtiva eden, yansıtan ya da haber veren pek çok ismi vardır (Haşr, 59/24). Bunun dışında Kur'an, bizim erdem ve fazilet olarak kabul ettiğimiz birçok sıfat ve fiili Allah'a izafe etmektedir. Allah'ın adil olanın yanında olması (Nisa, 4/135), iyilere, Müslümanlara yardım etmesi (Al-i İmran, 3/123, 150; Enfâl, 8/17; Tevbe, 9/25; Mü'min, 40/51), sevmesi (Al-i İmran, 3/135; Mâide, 5/13; Hucurât, 49/9) vs. gibi olumlu niteliklerin yanı sıra; olumsuz kabul ettiğimiz bazı hususları nefyetmiş olması da Allah'ın ahlakiliğini gösterir. Örneğin o zulmetmez (Al-i İmran, 3/108; Mü'min, 40/31; Ahkâf, 46/19), kötülerini, zalimleri sevmez (Bakara, 2/190; Al-i İmran, 3/57) vs. İnsani düzlemde tek tek bireylerin sıfatları farklı olduğu gibi, tek bir ferdin hayatında da inişler-çıkışlar görülebilir. Ama Allah'ın sıfatları ise zatında mükemmel şekilde tecelli eder (Güler, 2007: 47; Izutsu, 1983: IV. Bölüm).

Kur'an'da ikinci grup ahlak kategorisi, insanın Allah'la olan ilişkisiyle alakalıdır. Allah'ın insana ahlakî davranması insanın da ona öyle davranmasını gerektirir. İlahi emir ve yasaklara uygun hareket etmek dinin kendisidir. İman, İslam, takva vs. erdemler ile seyyie, haram gibi kötülüklerden kaçınmak ferdin ahlakını oluşturan kavramlardır (Izutsu, 2010: 62; Fazlurrahman, 1983: 170-185).

Üçüncü grup ise, toplumda fertler arası münasebetlerde gelişen sosyal ahlak düzenidir. İnfak, köle azat etmek, fakiri doyurmak, ahde vefa, hoşgörü ve şûrâ vs. hasletler sosyal ahlakın temel umdeleri olarak zikredilebilir (el-Cabiri, 2013: II/520-9).

Öte yandan Kur'an'da ahlakî terimler, sistematik değildir. Sonraki dönemde İslam fakihlerince geliştirilen vacip, mendûp, caiz, mekruh ve haram kavram-sallaştırmasını ve sistematikliğini Kur'an'da göremeyiz. Şüphesiz bunu, Kur'an'ın tarihi süreçte iniş suretine ve insan fitratı ile vakıanın hakikatine uygun oluşuna bağlamak mümkündür. Bizim çok genel biçimde iyi-kötü, olumlu-olumsuz biçimde sınıflandırabileceğimiz kavramlar, sonraki dönemlerde beş hüküm çerçevesinde şekillenmiş; adalet ve doğruluk "vacip", cömertlik ve hoşgörü "mendûp", gybet ve yalan "haram" olarak hükümlendirilmiştir (Öğüt, 1994: X/452). Kur'an söz konusu hükümleri değil, bu hükümlere esas teşkil eden emirleri, yasakları ve uyarıları ihtiva eder. Kur'an kârîsi, eğitim almadan, kavram analizi ya da usul bilgisi olmadan ahlakî görevini anlayabilir.*

Ahlakî değerlerin rölatif ya da objektifliği tartışmasında Kur'an'ın tutumu objektivisttir.** Kur'an, ahlakî göreceliği (relativizm) ve bilinemezliği (agnostisizm) reddeder. Çünkü Allah insanı ahlakî doğruyu görebilecek güçte yaratmıştır (Özsoy-Güler, 2003: 373). Vahyin genel anlamda tüm insanlığa şamil olduğunu beyan eden ayetleri bu bağlamda değerlendirebiliriz.*** Yükümlülük

*İbn Haldun "kurrâ" ve "fukahâ" farkını zikrettiği ifadelerinde şunu söyler: "... Sahabenin hepsi, fetva verme ehliyetine sahip değildi. Bunların hepsi aynı derece şer'i hükümlerde sened ve dinde me'haz kabul edilmezdi. Bu husus, sadece hamele-i Kur'an olan, ondaki nâsih-mensuh, müteşabih-muhkem vs. delaletleri, Peygamberden veya onun sözlerinden dinlemiş eden zevata mahsustu. Onun için bu zevâta "kurrâ, yani Kur'an okuyan ismi verilir. Çünkü Araplar ümmi bir millet idi... İslam'ın başlangıcında durum böyle sürüp gitti. Sonra İslam şehirleri gelişti. Kur'an hususunda alışkanlık kazanan ve istinbat edebilen Arapların ümmiliği zail oldu, fıkıh kemale erdi. Bir sanat ve ilim haline geldi. Bunun üzerine kurrâ ismi, fukahâ ve ulemâ biçiminde değişti." (İbn Haldun, 1991: 1049).

** Ahlakî olanın mahiyetiyle ilgili iki temel yaklaşım vardır: 1-Ahlakî mutlakçılık (objektivizm/universalizm), 2- Ahlakî görelilik (subjektivizm/relativizm). Ahlakî mutlakçılık, dünyanın her yerinde geçerli ahlak kurallarının olduğunu kabul eder. Diğeri ise bunu reddederek toplumdaki topluma, insandan insana, çağdan çağa bu kuralların değişebileceğini savunur. Bkz. (Güler, 2007: 31-32).

*** Al-i İmran, 3/138; En'am, 6/19; A'râf, 7/158; İsrâ, 17/9-10; Kehf, 18/54; Furkan, 25/1; Sâd, 38/87; Kalem, 68/52; Müddessir, 74/54. Ahlakın "Hristiyan ahlakı", "Konfüçyüs ahlakı", "İslam ahlakı", "ödev ahlakı", "köle ahlakı", "iş ahlakı" vs. terkiplerle bir kişinin, toplumun, sınıfın ya da kültür çevresinin inanç, değer, norm ve tasarımlar ağı olarak kavramsallaştığı müsellem bir gerçektir. Dolayısıyla her bir tanımlamanın, adlandırmanın kendine göre dayanakları, temelleri ve sınırları vardır. Bu, ahlakî göreceliği savunuların elini güçlendirmektedir. Buna karşın "etik evrenselciliğin/

belirli şartları taşıyan herkes için (ergenlik, akıl, özgürlük vs.), herkese karşı ve belirli bir standarttır. İnsan ahlakî görevini sadece başkalarına, zayıflara, kadınlara, yoksullara değil; kendisine, kendisinden olana, sevdiğine, güçlüye, zengine de aynı şekilde uygulamalıdır. (Bakara, 2/44; Nisa, 4/135; Maide, 5/8; Mutaffifin, 83/1-3)

Ahlakî ilkeler Kur'an'da genelde emir ve öğüt kalıplarıyla gelmiştir. (Durmuş, 2010/1: 1-21). Vasiyet etmek, öğütlemek anlamındaki kullanımlar emir olarak kabul edilmiş ve hüküm buna dayandırılmıştır (el-Firuzâbâdi, trs: IV/454). Ahlakî davranışların zikredildiği ayetler emir, tavsif ve beyan diliyle zikredilir. Emir tarzı olumlu ya da olumsuz içerikli olabilir.* Tavsif, bazen iyi (mümin, salih, muhsin, muttaki vb.) bazen de kötü (kâfir, münafık, müşrik, asi vb.) insanların fiilleri bağlamında belirlemektedir. Bunu özellikle cennet ve cehennemliklerin vasıflarını zikreden ayetlerde açıkça görmek mümkündür.** Beyan dili ise Allah'ın hoşlandığı ya da hoşlanmadığı tutum ve davranışların kimi zaman farz-haram, kimi zaman açıklama, kimi zaman da müjde ya da tehdit sadedindeki anlatımdır.*** Buna ek olarak Kur'an'da, insanlardan beklenen ahlakî tutum ve davranışlar, peygamberler ve hikmet ehli kimseler tarafından muhataplarına öğüt/emir biçiminde konu edinilmiştir.**** Söz konusu ilkelerin geçmiş milletlerde de aynıyla zikredilmesi, bunların zamanı ve mekânı aşan yapısına işaret etmekte, bu da ahlakın evrenselliğini teyit etmektedir. Mutlak ahlakî değerler nesilden nesile aktarılmakta ve bu da insanî tecrübeyi oluşturmaktadır.

Kıssa ve meseller de vahyin imana ve ahlaka sağladığı epistemik katkılardandır.

objektivizmin" savunucularından Sokrates'e göre iyi, kötü, adalet, yalan gibi ahlakî kavramların zâtî özellikleri vardır. Yapılması gereken şey, bunların mutlak tanımlarını yapmak ve herkes için geçerli olan genel geçer ahlakî tesis etmektir. Bunun temeli de doğru bilgiden geçer. (Bkz. Özlem, 2010: 23-27).

* Bkz. Bakara, 2/45, 188, 195, 220, 224, 254, 267, 273, 283; Al-i İmran, 3/103-4; Nisa, 4/2, 32, 36, 58, 86, 92, 94; Mâide, 5/8, 33, 38; A'râf, 7/29, 31, 56; Enfâl, 8/47; Hüd, 11/112; İbrahim, 14/31; Nahl, 16/90-1, 94-5, 126; İsrâ, 17/22, 26, 39, 53; Tahâ, 20/81, 131; Hac, 22/30; Nür, 24/4, 22, 27-31, 33, 58, 60-1; Lokman, 31/15, 33; Ahzâb, 33/70, 59; Hucurât, 49/9-10; Mücadele, 58/9; Haşr, 59/19; Münafikûn, 63/9-10; Teğabun, 64/16; İnşirah, 94/5-8.

** Bkz. Al-i İmran, 3/75-6, 113-114, 134, 180; Nisa, 4/37; Mâide, 5/32, 42; Tevbe, 9/71; Ra'd, 13/20-3; Mûminûn, 23/1-11, 57-61; Furkan, 25/63-77; Kasas, 28/52-5; Rûm, 30/41; Şûrâ, 42/36-38; Hucurât, 49/13; Zâriyât, 51/15-19; Hadîd, 57/23-4; Haşr 59/9; Mûmtehhine, 60/12; Kalem, 68/10-6; Meâric, 70/22-35; İnsan, 76/7-10; Feccr, 89/17-20.

*** Bkz. Bakara, 2/155-7, 182, 201-2, 215, 219, 225, 245,262-3, 270-2; ; Al-i İmran, 3/110; Nisa, 4/9, 38, 85, 93, 112, 114, 149; Mâide, 5/89-91; En'am, 6/70-2, 151-153; A'râf, 7/33; Tevbe, 9/24; Yûnus, 10/7-8; Ra'd, 13/25; Hac, 22/60; Nür, 24/4, 19, 23-4; Kasas, 28/60; Ahzâb, 33/35, 58; Fâtır, 35/10; Câsiye, 45/7-9; Hucurât, 49/15; Hadîd, 57/7, 18, 25; Mûmtehhine, 60/8; Saf, 61/2-3; Teğabun, 64/14, 17; Müzzemmil, 73/11-3; Müddessir, 74/11-4; Kuyâme, 75/20-1; Nâziât, 79/37-9; A'lâ, 87/16;-7; Beled, 90/5-18; Leyl, 92/5-11; Asr, 103/1-3; Humeze, 104/1-4; Mâûn, 107/4-7; Leheb, 111/1-5.

**** Bkz. Lokman, 31/13, 14, 16-19; A'râf, 7/65, 68-9, 71, 73-4, 80-1; Neml, 27/54-5; Felak, 113/1-5.

Meseller, örneklendirme yoluyla insanlara mesajlar vermektedir.* Kıssalar ise, geçmiş ümmetlerin akıbetleri üzerinden sonrakilere mesaj vermek, uyarılarda bulunmaktır. Kıssaları üçlü tasnife tabi tutmak mümkündür:

a. Açıkça nehiy dili kullanılarak geçmiş milletlerdeki kötü hasletleri ortaya konulduğu kıssalar ki bunlar da iki türdür:

a.a Yasaklanan şey, çevrede kökleşmiş ve toplumda menfi bir adet haline gelmiş işlerden birisi olabilir. Şuayb'in (as) kavminin ölçü-tartıda hile yapmaları buna bir örnektir (A'râf, 7/85-87).

a.b Yasaklanan işlerden bazıları, herhangi bir duyguyu tatmin etmek ya da bir arzuya cevap vermek üzere yapılan işler olabilir. Yusuf'un (as) kardeşleri tarafından "kıskançlık" duygusuyla kuyuya atılması buna misaldir (Yusuf, 12/16).

b. Kötülüğün büyüklüğü/ciddiyeti duygusunu oluşturmak için "taaccüp" veya olumsuz soru tarzı kullanılan kıssalar. Lût (as) hikayesi buna örnek olarak zikredilebilir (Ankebût, 29/28-9).

c. Kimi toplumların ya da çevrelerin ahlakî düzeyinin (ibretlik olarak) anlatıldığı kıssalar, üçüncü anlatım biçimini teşkil eder. Musa (as) kıssalarında Mısırlıların ahlakî durumları ve ahde vefa göstermemeleri (Bakara, 2/99-101) bu kategoriye dahildir (Halefullah, 2012: 162-166).

IV. AHLAKİ BİLGİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ

Felsefe ve teolojide Tanrı ve ahlak ilişkisi temel tartışma alanlarından birisidir. Ahlakî doğrular Tanrının bildirmesiyle mi yoksa ondan bağımsız olarak mı bilinir? Din Felsefesinde "Euthyphro İkilemi", İslam Kelamında "Hüsün Kubuh Meselesi" olarak bilinen bu problemi "bir şey Allah emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Allah emretmektedir" biçiminde ortaya koymak mümkündür (Aydın, 1991: 9-12; Reçber, 2003: 135-160). Kelamî ekollerin bu konuya yaklaşımı şöyledir:

A. Mutezile

Genel olarak eşyanın iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi vasıflarının zâti olduğunu kabul eden Mutezile, hüsün ve kubuhun akılla bilinmesi gerektiğini iddia etmiştir (Işık, 1967: 77). Akıl, vahiy olmadan da iyiyi seçmenin, kötüden kaçınmanın gerektiğini bilecek yapıdadır. Vahiy, helak olacak ya da ödüllendirilecek kimselere delil mahiyetindedir (Şehrîstânî, 2005: 58). Kadı Abdulcebbar

* Bkz. Bakara, 2/261, 264; Al-i İmran, 3/117; En'âm, 6/122; İbrahim, 14/18, 24, 32-44; Nahl, 16/75-6, 92; Kasas, 28/61; Hadid, 57/20; Tahrîm, 66/10-2; Kalem, 68/17-33.

(ö. 415) ise, salt akılla elde edilebilecek bilgiyi iki kısma ayırarak, varlığın kadim ya da hâdis olduğu bilgisinin habere müstenit olmadığını, iyi-kötü oluşunun ise haberle kayıtlı olduğunu savunmuştur (Abdulcebbar, trs: 51).

Gazalî, Mutezile'nin, aklın mutlak olarak her şeyi bilebileceğini savunmadığını ifade etmiş ve onların varlığın bilmede aklın gücünü şöyle açıkladıklarını nakletmiştir:

a. "Zaruretü-l'akl" yani akli zaruret ile bilinen fiiller. Boğulmak üzere olan birini kurtarmanın, nimeti verene şükretmenin ve doğru sözlü olmanın iyi olduğunu her akıl sahibi bilir. Bu zorunlu bilgidir.

a. "Nazaru'l-akl" yani akli inceleme ve araştırma neticesinde idrak edilebilen şeyler vardır. Doğunun ilk planda zararlı görünmesine karşın iyi olduğu, yalanın ise ilk bakışta yararları olsa bile kötü olduğunu bilmek, aklen tefekkür ve inceleme sonucunda bilinir.

b. Sadece naklin bilgisine dayalı olarak bilinebilen şeyler, sem'iyât kısmındandır. Namaz, hac ve diğer ibadetlerin gerekliliği, bunların güzel olduğu haberle sabittir ve ancak o yolla bilinir. Her ne kadar ibadetler birtakım yararlar ihtiva etse de, akıl bunları tek başına kavramaktan acizdir (el-Gazalî, 1994: 73-4).

Mutezile'nin iyilik ya da kötülük vasıflarının dini değil, zâtî olduğunu kabul eden görüşleri "hüsün ve kubuh, vahiyden bağımsız olarak akıl tarafından bilinir" retoriğiyle ete kemiğe bürünmüştür (Kılıç, 2009: 95). Onlara göre Allah'ın emir ya da yasağının ölçütü de budur. Tanrı ancak iyiyi emreder, kötüyü nehy eder (Evkuran, 2013: 249). Örneğin Nahl 16/90'da belirtilen adalet, ihsan, yardımlaşma gibi değerler, ilahi kelama konu edilmeden önce de bilinen ve insanların nazarında hakikati olan özelliklerdir. Dolayısıyla davranışların ahlaki değeri vahye değil, ontolojik yapıya bağlıdır. Bir fiilin, ahlak açısından rengini belirleyen akli unsur, yarar-zarar durumu ya da övgü-yergi konusu olmasıdır. İnsan, neyin yararlı neyin zararlı olduğunu bildiğine göre, aklen iyi ve kötü olanı ölçüp biçecek gücü de zatında taşır. Vahyin, aklın verdiği hükümlerle çelişmesi düşünülemez (Görgün, 2001: 77). Esasen Allah'ın kendisini iyi olanı emretme ve kötü olanı nehy etmeyle sınırlandıran ahlaki onun uluhiyetinin zorunlu sonucudur (Taftazani, 1991: 243-7). Allah, "iyi" olanı esas almıştır: "... *Rabbiniz kendisine rahmeti ilke edinmiştir...*" (En'âm, 6/54). Onun her şeyi yerli yerinde yaratması, kemal sıfatının tecellisidir: "... *Allah, işi en sağlam ve mükemmel olandır...*" (Neml 27/88). Böylece Allah insanın menfaatine uygun olanı emreder, zararlı olanı yasaklar (es-Sika, trs: 50).

Öte yandan Mutezile, ahlakî hükümleri akli ve vahiy olarak ikiye ayırmıştır. Zorunlu ya da istidlali olarak bilinen hükümlerin vahye izafe edilmesine gerek yoktur. Ancak vahiy yoluyla bilinenler vahiy hükümlerdir. Mesela bazı hayvanların kurban edilmesi böylesi bir hükümdür.

Mutezileden Kadı Abdulcebbar, iyi ve kötünün bilinmesiyle ilgili görüşlerini, varlığa ilişkin yaptığı özgün taksimle ortaya koymuştur. Ona göre hakikatin dört seviyesi vardır. Akıl/idrak, dil/söz, şeriat/yasa ve örf/gelenek. Akli hakikat, insanın beş duyu organıyla kavrayamadığı ve ancak akıl ile idrak edilebilen şeylerdir. Sözlü hakikat, “insanların üzerinde anlaşarak ürettiği kelimeler ve bunların birbirleriyle ilişkileridir.” Bu ikisi, şer’î hakikatten/ilahi yasadan önce gelir. Şer’î hakikat, ilahi iradenin beyanıdır. Bu alan tamamen sem’iyât alanındadır. Örfî hakikat ise, insanların akıl, dil ve şeriatla oluşmuş kültürlerinde, birbirleriyle teârüften/etkileşimden ortaya çıkan formlardır. Kısaca, insanlar arasında vahiyden önce bazı ilişkiler vardır. Bunlar aynı zamanda bazı neticeler çıkarır. Dil, bunları ifade eden araçtır. Şeriat, akıl ve dil alanında daha önce var olan ya da olmayan şeyler vaz’ ederek, yeni bir hakikat seviyesi oluşturur. Akla, dile ve şeriata dayanan insanların, bu temeller üzerine kurdukları ilişkilerle yeni bir durum ortaya çıkar. Yeni bir bilgi alanı olan bu seviye, örfî seviyedir. O, bu açılımı “emanet” kavramıyla şöyle örneklendirmektedir: Ma’kulât alanı, dil ve hitap öncesidir. Bu alanda beş duyuyu idrak edenler olduğu gibi sadece akılla kavranamayan başka varlıklarda mevcuttur. Bunlara “ma’kul” denir. İnsan fiilleri bu alana aittir. “Emaneti iade etmek” fiili de bu kabilden olup, insan akli bunun bir vecibe olduğunu bilir. Çünkü bunun zıttı zararlı sonuçlar çıkarır. Lügavî hakikete göre “emanet” olgusuna bu adın verilmesi, artık, “emaneti iade etmek vecibedir” hükmüne lisanda varlık kazandırır. Bu hüküm şeriattan önce insanlar tarafında lügatte yer edinmek suretiyle varlık konumuna geçmiştir. Şer’î hakikat, bu hükmü “emaneti ehline verin” emriyle te’yid eder. Emre aykırı davrananları cezayla tehdit eder. Örf, bu hakikatin, müstakil bir başlık haline gelmesini sağlayan birikimi ifade eder (Görgün, 2001: 91).

Böylece Kadı’ya göre hüsün ve kubuh, esasında ma’kulat alanına dahildir. Çünkü her alanın varlığı, kendi yoluyla bilinir. Akıl alanı, akılla, şer’î alan sem’iyât ile bilinir. İnsan fiilleri ma’kulat alanına dahil olduğuna göre bu da akılla bilinir. Bu ise hitaptan öncedir. Ancak ahlaken iyi ya da kötü olma vasfı, fiillerin asli sıfatları değil, ilişkilere ve ortaya çıkan durumlara göre değişen zait vasıflarıdır. Bir fil, insanlar tarafından gerçekleştirildiğinde, ortaya çıkarıldığı yarar ya da zarara göre iyi-kötü olabilir.

Özetle Mutezileye göre varlığın ya da davranışların ahlaki hakikatlerinin onto-lojik olduğu görüşü, ahlaki değerın tayinini Allah'ın emir ve yasaklarına değil, varlığın özüne ait kılar. Davranışların ahlaka uygunluğu noktasında vahyin fonksiyonu, fiillerin akılla anlaşılabilir yönlerini su yüzüne çıkarmak, aklın idrakini aşan durumlarda beyan/açıklama yapmaktır.

B. Eş'arıyye

Eş'arilerin ahlak teorisi, mutlak uluhiyet anlayışının bir devamı niteliğindedir. Onların varlık düşüncesinde Tanrıyı evrendeki mutlak kudret ve özne şeklinde gören tabiat anlayışı, bilgi teorisinde de kendini göstermiştir (Evkuran: 250). Eş'ariler, Mutezile'nin ahlaki değeri varlığın bizatihi kendisine ait kılan görüşünü eleştirmiş ve "iyi, kötü, adalet gibi Allah'ın iradesinden bağımsız ahlaki değerler yoktur" demişlerdir. Buna göre ahlaki kavramları belirleyen Allah'tır. Örneğin yalan kavramı hakkında Eş'arî şunu söyler: "*Yalan sadece Allah kötü kıldığı için öyledir. Allah yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz iyi olurdu. Eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı.*" (Eş'ari, 1975: 44, 99). Hayır ya da şer, ancak Allah'ın nitelenmesiyle gerçeklik kazanır. Dolayısıyla O'nun iradesinden başka varlığa hayır veya şer hükmünü koyacak yoktur (el-Eş'arî, 1981: 19). Fiiller, özünde kötülükle nitelenemez. Aklın fonksiyonu ise ahlaki değerlerle ilgili vahyin hükümlerini kavramaktan ibarettir. Akıl tek başına bir şeyin iyi ya da kötü oluşunu belirleyemez. İyilik, onu yapan kimsenin övüldüğü şey ya da davranıştır. Kötülük ise, şeriatın kınadığıdır. Bazen özellikleri itibariyle kötü olan şey, şer'i bakımdan iyi olabilir (el-Cüveynî, 2012: 216-7).

Gazalî'ye göre şer'in vürudundan önce fiillerin hükmü yoktur. Aklen bunun sabit olmayacağına dair ilk delil estetik sübjektiftir. Zira güzellik veya çirkinlik yargısı estetik açıdan özeldir. Birinin bir şeye güzel dediğini başkası çirkin diyebilir. Bazı insanların suret veya sesi birine güzel, bir başkasına çirkin görünebilir. Bu yüzden eşyanın güzel-çirkinliği estetik açıdan görecelidir. İkincisi, amaçlılık açısından davranışlar sübjektiftir. Bir davranış, herhangi bir kimsenin gayesine uygun ve amacına matuf olarak "iyi" olabilir. Ama bu amaç, bir başkasının hedefleriyle çatıştığında iyilik yargısının izafi olduğu ortaya çıkar. Mesela bir hükümdarın öldürülmesi katil için güzel, hükümdar yanlıları içinse kötüdür. Dolayısıyla ancak, şer'in failini övdüğü davranışlar iyi; yerdığı fiiller kötüdür, denilirse bu objektif bir hüküm olur ve herkes için her yerde geçerli olur (el-Gazalî, 1994: 74-5).

Gazalî, ahlaki değerın zâtî bir vasıf olmadığını savunurken şu sözlere yer vermiştir: "*Çirkinliğin zâtî bir vasıf olduğu iddiası, makul olmayan bir gerekçeyle verilmiş, keyfî hükümdür. Nitekim onlara göre öldürme, öncesinde bir cinayet*

bulunmaması ve arkasından bir bedel gelmemesi şartıyla, bizatihi kötüdür. Zaten hayvanların kesilmesi ve avlanması da faydalanma gerekçesiyle caiz olmaktadır. Allah'ın buna izin vermiş olması Allah açısından çirkin değildir. Çünkü Allah onları buna karşı ödüllendirecektir. Hâlbuki öldürmenin bir hakikati olup, bu hakikat, öncesinde bir cinayet bulunmasına veya arkasından bir yarar gelmesine göre değil, ancak faydalara ve amaçlara nispetle değişebilir. Aynı şekilde yalan da bizatihi kötü olmaz. Şayet yalan, -yerini onu öldürmek isteyen bir zalimden gizlemek suretiyle- bir peygamberin hayatını kurtarma amacına yönelik ise, güzel, hatta vacip olur ve terk eden günahkar olur. Zâtî vasf, durumlara göre nasıl değişebilir!” (el-Gazalî, 1994: 75-6). Ahlakî değerın vahye mi yoksa akla mı nispet edilmesi gerektiğine dair tartışmanın bile, iyi ve kötünün zâtî değil, şer'î olduğunun delilidir, der, Gazalî (el-Gazalî, 1994: 75-6).*

Kısaca Eş'arî ahlak teorisini Batı'da ahlakî değerlerin kaynağını Tanrı'nın iradesine odaklayan “ilahi buyruk teorisi (divine command theory)” (Kılıç, 2009:106-7) ile özdeş görmek mümkündür. Bunun modern terminolojide testistik sübjektivizme denk olduğunu söyleyebiliriz (Aydın, 1991: 10).

C. Maturidiyye

Maturidî dini bilgiyi amelî ve itikadî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Nakil amelî bilginin, akıl ise itikadî bilginin kaynağıdır. İtikadî bilgi aklın, naklin yardımı olmadan Allah'ı bilebileceği bir alandır (Maturidî, 2005: 5). Duyu ve gözlem geçerli bir bilgi kaynağıdır (el-Maturidî, 2005: 159-160). Bunu gerçekleştirecek ve verileri test edecek olan akıldır. Nitekim iman ancak akıl sahiplerine yönelik bir hitaptır. İmanı anlamak ve ondan sorumlu olmak için akıl sahibi olmalıdır (el-Maturidî, 2005: 608). Tevhid ve küfür gibi iman konularının fitrî yanı vardır. Bunlar insanlar nezdinde “maruf” statüsündedir (el-Maturidî, 2006: VI/81).** İnsan aklının bu konulardaki yetkinliği, insanın fitrî sorumluluğunun temelidir. Nitekim insan, vahiy bilgisi olmadığında da iman etme potansiyeline sahiptir. Nisa, 4/83. ayette geçen “fazl” kelimesini peygamber, “rahmet” kelimesini ise Kur'an olarak tevil eden Maturidî, ayetin devamında “az bir kısmınız hariç şeytana uyardınız” şeklindeki ifadede, az sayıda da olsa birtakım insanların akıllarıyla iman etmiş olacakları anlamını çıkarır (el-Maturidî, 2006: III/356). İnsan, akli sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanımaktadır. Varlığın yönetimi de akıl sayesinde (el-Maturidî,

* Burada Gazalî, “cinayet sözüyle, hac mevsiminde, kurban kesilmesini gerektirecek, yasak işlerden birini işlemiş olmayı; “arkasından bir bedel gelmesi” sözüyle de, hayvanların öldürülmesinin meşru bir zevke müstenid olmasını kastediyor olsa gerektir. (el-Gazalî, 1994: 75, çev. dipnotu).

** Cürcanî (v. 816), maruf kelimesini “akıl ve fitratın onayıyla insanların nezdinde kabul gören şeyler maruftur. Bu nitelikteki adetler meşruyet kaynağıdır ve övgüye mazhardır” şeklindeki açıklamıştır. (el-Cürcanî, 2013: 152)

2005: 207; en-Nesefi, 1993: I/29). İnsanın fitratındaki iyi-kötü bilgisi, onun temelde ahlakî duyguya sahip olduğunu gösterir. Böylece ahlakî değerler akli zorunluluk çerçevesindedir.

Hukukî ve amelî bilgi ise ancak peygamberlerin öğretmesiyle bilinebilir. Emir/farz, yasak/haram, özendirme/müstehap ve sakındırma/mekruh türünden şeyler bunun örnekleridir (el-Maturidî, 2005: 282). Vahyin fonksiyonu sadece amelî konuları bildirmek değil, aklın yetersiz kaldığı durumları dikkate alarak ona yol göstermektir. Vahiy, hakikati teyit ve davranışların sonucunu beyan eder. Emir ve nehiy, varlığın iyi-kötü olmasıyla orantılıdır. İnsan aklını ve kabiliyetini aşan şeyler ilahî emrin dışında kalır (el-Maturidî, 2005: 209). Aklın ahlakî değerleri bilme gücüne ek olarak vahyin bu işlevi insanoğlunu kemal noktasına ulaştırır. Vahiyle birlikte dini-ahlakî sorumluluk akli zorunluluktan ilahî zorunluluğa evrilmiş olur (el-Maturidî, 2005: 274).

Allah varlıkları zararlı ve faydalı olmak üzere iki statüde yaratmış, her nesneyi elem ve hazza uygun olarak insanın hizmetine sunmuştur. İnsanoğlu, -herhangi bir dine inansın inanmasın, tabiatı gereği- bitki ve hayvanlar arasında sadece lezzetli ve sağlığına uygun olanları tüketir. Bu yüzden aklın ve fitratın, varlığın mahiyeti hakkında karar verme kabiliyeti inkar edilemez. Aynı şekilde madde de “anlaşılmaya” müsaittir. Varlık özü itibarıyla iyi-kötü, güzel-çirkin, lezzetli-tatsız, acı-tatlı gibi özellikleri taşır. Ve bu hususiyetler aklın idrakine ve duyuların müşahedesine açıktır (el-Maturidî, 2006: VI/81). Akıyla varlık hakkında hüküm verebilen insanın, güzel-çirkin, iyi-kötü gibi kavramları külli olarak bildiği kabul edilir. İki bilgi kaynağı olan akıl ve duyular, bir meleke halinde insanın özüne yerleştirilmiştir. İnsanın âlemden ibret alması ve yaratıcıyı bulması bunlardır (el-Maturidî, 2005: 254). Bu, insanla varlık arasındaki tekabüliyet (birbirine uygunluk). İnsanın imtihana muhatap olması bu durumun gerçekleşmesine bağlıdır. Böylece mükellefiyetin temeline üç unsur yerleşmiştir: Varlığın (yaratıcısına delalet eden özelliğiyle) insan zihnine açık karakterde olması, insanın (akıl ve duyuşsal özelliği) fitratıyla bunu anlayabilme gücü ve vahyin epistemolojik katkısı (el-Maturidî, 2005: 266-8).

Maturidî'nin insan aklına yüklemiş olduğu bu yetkinliğe karşın, onu vahiyden müstağni kabul etmediğini görüyoruz. O, tam bir akılcılık yerine vahiy-akıl dengesini gözetir. Zira ona göre akıl, ahlakî değerlerin ilk kaynağı ve ölçütü olmasına karşın, yine de vahye ihtiyaç duyar. Her ne kadar insan bizzat kendi aklıyla iyi-kötü ve yararlı-zararlı olan şeyleri ayırt etmeye kabiliyetli ise de, çevresel şartlar, olumsuz tecrübeler vs. etkenlerden dolayı akıl sağlığında problemler yaşayabilir. Ayrıca insanın yapısındaki şehvet, istek ve arzular da

akıl objektif ve doğru bir şekilde karar vermesini etkiler (el-Maturidî, 2005: 280). Bu problem, insanı, kendisine birtakım uyarılarda bulunacak bir peygambere zorunlu olarak muhtaç kılar. İnsanın yetkin bir biçimde eğitilmesi ancak vahiyle mümkündür. Bu nedenlerle insanlar peygamberlere ihtiyaç duyarlar (el-Maturidî, 2005: 275). Böylece resulün haberi, Kalam alimleri için üçüncü bir bilgi kaynağını teşkil eder. (Keskin, 1997: 80-83). Nebinin fonksiyonu, insandaki ahlakîliğe yatkın fitratı ve doğal sezgiyi pekiştirmektir. Ceza ve ödül vaadi, emir ve nehyin gücünü artırmak için vardır (el-Maturidî, 2005: 267, 274). Vahiy, iyi ve kötünün bilindiği öncülünden hareketle, iyiyi emretme ve kötüyü nehyetme yoluyla dünyevi imtihanı haber verir. Peygamber, insanın bildiği iyi ve kötü değerleri imtihan adına hatırlatmak, kötüye karşı uyararak ve iyiyi doğru teşvik etmek istemektedir. Böylece vahyin amacı iyi ve kötüyü ilk kez bildirmek ve tanımlamak değildir (Özcan, 1998: 211).

İslam düşüncesinde ahlakî bilginin kaynağına ilişkin bu görüşlerden sonra şunları söyleyebiliriz: Esasen Kutsal kitaplara göre Tanrı, ahlakın kaynağı ve bir ölçüde yürütücüsüdür (Evkuran, 2013: 241). Ahlakî doğruların kaynağı konusunda İslam düşüncesinde Eş'arî kelamcıları "bir şey Allah emrettiği için iyidir" görüşüyle Tanrıyı; Mutezile kelamcıları "bir şey aklen iyi olduğu için Allah onu emretmiştir" diyerek akli esas almış; Maturidî kelamcıları ise "akıl yetersizliği onu vahyin desteğine muhtaç kılar" teziyle hem vahiy hem de akla dayalı bir ahlakî epistemoloji savunmuştur.

Esasen, Eş'arî ya da Mutezili yaklaşım biçiminin sorunlu olduğu, Maturidî teorisinin ve bir Mutezili olan Kadı Abdulcebbar'ın düşüncesinin daha makul ve tutarlı olduğu kanaatindeyiz. İtikad ve amel ayırımı bağlamında, imanı akıl ve vahye dayandırmak, amelî bilgiyi ise şerî nassa bağlamak Kur'an açısından da geçerli görünmektedir.

İnsanın her konuda olduğu gibi din konusunda da akıyla önemli olduğu ve akılını kullandığı kadar insan olma vasfını işlevselleştirdiği açık bir gerçektir. Nitekim akıl otoritesi, insanın özerkliğinin başlangıcıdır. Özellikle ta'akkul, *tefekür, **tedebbür, ***tezekkür, ****tefakkuh, *****şuur, *****furkan***** venazar***** gibi

* Bkz. Mülk, 67/10; Bakara, 2/164, 170,171; Maide, 5/58; Enfal, 8/22; Yunus, 10/6; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/12; Hac, 22/46; Furkan, 25/44; Ankebut, 29/35, 63; Rum, 30/24; Yasin, 36/68; Zümer, 39/43; Casiye, 45/5; hucurat, 49/4; Haşr, 59/14.

** Bkz. Bakara, 2/219, 266; Al-i İmran, 3/191; Enam, 6/50; Araf, 7/176, 184; Yunus, 10/24; Ra'd, 13/3; Nahl, 16/11; Rum, 30/8; Sebe', 34/46; Zümer, 39/42; Casiye, 45/13; Haşr, 59/21.

*** Bkz. Nisa, 4/82; Müminün, 23/68; Sad, 38/29; Muhammed, 47/24.

**** Bkz. Mümin, 40/53-54; Hâkka, 69/48; Kaf, 50/5-8.

***** Bkz. Nisa, 4/78; Enam, 6/25; Münafikun, 63/2-3; Araf, 7/179.

***** Bkz. Bakara, 2/9; Nahl; 16/26; Şuara, 26/113.

***** Bkz. Enfal, 8/29.

***** Bkz. Al-i İmran, 3/137; Enam, 6/11; Araf, 7/84; Yunus, 10/39, 73, 101; Yusuf, 12/109; Nahl,

akletme yeteneğine dair Kur'an'daki bütün bu kavramlar insanın epistemik yeteneğine işaret eder (Düzgün, 2005: 21). Bu yüzden akıl, insanın mükellef tutulmasının temel şartı kabul edilmiş ve sorumluluğun akla râcî olduğu konusunda ittifak edilmiştir (Bolay-Yavuz, 2008: 196).

Ancak bu kavramlar arasındaki farklar ve ilişkiler dikkate alınmadan, akli sadece rasyonalistlerin yaptığı gibi zihne, ampiristlerin yaptığı gibi deneye veya sufilerin yaptığı gibi işraka indirgemek hatalı olur. Çünkü insanın maddi dünyası olduğu kadar duygu yüklü dünyası da vardır. Kur'an, insanı negatif olabilecek her türlü normatif değerden arınmış ahlakî akıl anlamında "ulu'l-el-bâb" kavramıyla vicdan sahibi olmaya davet eder. Bunun en çarpıcı örneğini Hz. İbrahim kıssasında görmek mümkündür. Kavmi, (Hz. İbrahim tarafından) putları parçalandığında gerçekle yüzleşmişler, ancak içlerindeki hakikat uyarısına rağmen* eski inançlarına dönmüşlerdi. Böylece onlar Hz. İbrahim'in, vicdanlarına yaptığı çağrıya rağmen onu duymazdan gelerek küfürde ısrarcı olmuşlardır (Enbiya, 21/62-67).

Kadı Abdulcebbar'ın varlıklara ilişkin ma'kulat ve sem'iyât şeklindeki tasnifi de Kur'an açısından geçerli düşünülebilir. Nitekim Kur'an akla yaptığı vurgu kadar, ibadet ve beşeri ilişkilerde ayrıntılı bir bilgi sunmayı ihmal etmez. Miras, aile hukuku, ceza hukuku gibi muamelât meseleleri ile namaz, abdest, oruç vs. ibadetlere ilişkin ayetleri bu bağlamda düşünmek mümkündür.

Eş'arî düşüncesinin makulatin alanını daraltarak varlıklar ya da fiillerin ahlakiliğinin yegane belirleyicisi Allah olduğu tezini öne sürmeleri eleştiriye açıktır. Buna yöneltilecek ilk tenkit, "eğer iyi-kötü kavramının ontolojik ve objektif temeli yoksa dini bilgiyi kabul etmeyenlerin ahlakî davranışlarının nereden beslendiği ve nasıl oluştuğu" sorusudur. Bilinen bir gerçektir ki, ateist ya da batıl bir dine mensup olmasına karşın pek çok insan son derece adil, dürüst ve iyi olabilmektedir. Bunlar, ahlakî davranış bilgisini (sahih bir biçimde) Tanrıdan almadıklarına göre, nasıl ahlakî olabilmektedirler? Onlara göre bu sorunun temelinde, dönemin "Berahime" olarak bilinen ve epistemolojik olarak vahyi inkar eden inanç mensuplarının ahlakî fiillerini savunma gayesi vardır. Halbuki Berahime "hayvanları kesmek, onlara iş yaptırmak" gibi muameleleri kötü görmüştür. Bu inanç ise bilgiye değil, cehalet eseri taklide dayanmaktadır (el-Cüveynî, 2012: 219). Ayrıca iyilik ve kötülüğü, şeri emir ya da nehye odaklamak ve bunun dışında mutlak olarak bilgi kaynağını reddetmek vakıaya mutabık görünmemektedir. Aslında bu soru, günümüzde (onların iddia

16/36; Neml, 27/14, 51, 69; Kasas, 28/40; Ankebut, 29/2; Rum, 30/9; Fatır, 35/44; Saffat, 37/73; Gafır, 40/21, 82; Zuhruf, 43/25; Muhammed, 47/10.

* "Bunun üzerine kendi vicdanlarına dönüp 'zalimler sizlersiniz' dediler." Enbiya, 21/64.

ettiği gibi sadece Brahmanlara yönelik değil), tüm insanlık nazarında gözlemlenen bir hakikati esas almakta ve iyiliğin sadece müminlerle sınırlı olmadığı gerçeğinden hareket etmektedir.

İkincisi, varlığa objektif değer atfetmemek ve değer yargısını sadece Tanrı'nın iradesine hasretmek, ahlak felsefesine dair onca düşüncüyü ve tarihi tecrübeyi göz ardı etmek demektir. Her ne kadar bunların bazılarını İslam ahlak yasasına aykırı görsek de, gerek Hindu gerek Budist gerekse diğer din ve geleneklerde hatırı sayılır bir ahlak anlayışı vardır (Köylü: 2012). Filhakika Eski Mısırlılardan, antik çağ Yunan düşüncesine kadar ahlak, insanların en çok ilgilendiği alanlar arasındadır. Bunların tümünün Tanrıdan gelen emirlerle yönetilmiş olduğunu iddia edemeyeceğimize göre, -bir kısmı vahye müstenit olsa da- insanlığın tarihi tecrübesinin ahlaka katkı yaptığını ve eşyanın özsel niteliğinin keşfedilmeye uygun olduğunu kabul etmeliyiz.

Üçüncü olarak, adaleti kötü, yalanı iyi kabul edebilecek bir Tanrı tasavvuru, yeryüzündeki iyilik ve kötülükleri sonuçta metafiziğe bağlı kılmak anlamına gelir. Bu ise iyiliği yaymanın yollarını ve kötülüğün nedenleri ve bunları ortadan kaldırmaya ilişkin araştırmaları anlamsızlaştırır (Evkuran, 2013: 250).

Mutezilenin savunduğu düşünce ise uluhiyeti sınırlandırmakla eleştirilebilir. Zira Kur'an sürekli iradesi ve kudreti mutlak bir Allah inancı ortaya koyarken, yaratıcının emir ve yasaklarını salt varlığın öz yapısına indirgemek teorik ve tarihi tecrübe açısından sorunlu görünmektedir. Allah'ın zulüm ve taşkınlık nedeniyle ya da imkânları doğrultusunda bazı milletlere helal kıldığı birtakım şeyleri kimisine haram kılmış olması ve ümmetleri farklı seviyelerde ibadetlerden sorumlu tutmuş olması buna örnek olarak gösterilebilir. "Allah herkese (mille) gücü yettiği kadar mükellefiyet yükler" (Bakara, 2/286). Ayrıca "Bana, benden evvel kimseye verilmeyen beş şey verildi..." (el-Buharî, es-Sahih, Te-yemmüm 1; el-Müslim, es-Sahih, Mesâcid 3; en-Nesai, es-Sünen, Gusül 6) hadisi de, önceki milletlerden farklı olarak Allah'ın Hz. Muhammed'e (sav) bazı şeyleri meşru ve helal kıldığını göstermektedir. Dolayısıyla eşyaya ait hükümlerin tamamen aklın sınırları dahilinde olmadığı ve Allah'ın bazı durumlarda farklı hükümler vaz' edebildiği görülmektedir. Kur'an'a göre, ahlak kanununa uymak için akıl ve nakil yan yanadır (Mülk, 67/10; Kaf, 50/37). Hakikati gör-

* Bkz. Nisa, 4/160-161; En'am, 6/146. Allah bazen insana daha hoş gelmesine karşın farklı alternatifleri "iyi" olarak bildirmiştir: "İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kadından, imanlı bir cariye kesinlikle daha iyidir. İman etmedikçe putperest erkekleri de (kızlarınızla) evlendirmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kişiden inanmış bir köle kesinlikle daha iyidir. Onlar (müşrikler) cehenneme çağırır. Allah ise, izni (ve yardımı) ile cennete ve mağfirete çağırır. Allah, düşünüp anlasınlar diye ayetlerini insanlara açıklar." (Bakara, 2/221). Ayrıca bkz. Bakara, 2/216.

mesine engel unsurlardan arınmış (saf) akıl ve nakil, insanın aydınlanmasını sağlayabilir (Draz, 2009: 39).

Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki, insanda ahlaka ilişkin potansiyel güç vicdandır. Vicdan, insanın ahlaki yetkinliğidir. Merhamet, adalet, infak gibi fedakârlığa dayanan ama kişisel ve toplumsal hukuk açısından vazgeçilmez olan duyguların akılla mezcedilmiş hali olan vicdan, mecazen “insandaki Tanrı parçacığı”dır.* Ancak vicdan aile, çevre, yetiştirme tarzı, politik kaygılar gibi etkenlerle saflığını yitirdiğinde artık “şeytan parçacığı”na dönüşür. Vicdan, şükür duygusu, merhamet ve insafın temsilcisiyken, tarihin, toplumun, taassubun ve dogmanın hegemonyasında anlam kaymasına uğrayabilir (Güler, 2013: 28). Dolayısıyla vicdanı dinin ve ahlakın merkezi kabul eden, buna karşın zahirin ve salih amellerin değerini azaltan düşünce biçiminin mutlak geçerli olamayacağını ve vicdanın ahlakın yegâne belirleyicisi kabul edilemeyeceğini belirtmek isteriz.

V. İNANCIN AHLAK İÇİN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ

Bu başlık altında inancın ahlaka epistemolojik katkı yapıp yapmadığını ve bu konuda inancın (taklit-tahkik bağlamında) yapısal özelliğinin önemi üzerinde duracağız.

Esasen inanç, her ne şekilde ve hangi özneye odaklı olursa olsun, inananı etkiler ve davranışsal sonuçlar doğurur. Her ne kadar öznel bir hakikat ise de inanç, kanaatlerimizi oluşturan en önemli kaynaklardan birisidir. İncanın pratik konulardaki bilgilendiriciliği değerli ve yaratıcıdır (Türer, 2005: 174). O, hayatın karmaşık meselelerinde tercih sebebi, şahsî sorumluluğu kabullenme gerekçesi/dayanağı ve “iyi” olanı arzulamada en güçlü saiklerden birisidir. Basit olarak inanç, ahlak için pragmatik bilgi kaynağıdır.

İnsan, zamanın ve mekanın bazı kesitlerinde ahlaka sevk edecek kesin bilgi ve tatminkar duygunun yokluğunda ahlak meselesinde kararsızlık ya da başarısızlık yaşayabilir. Zihnin teorik ve pratik değeri olan ahlaki konulardaki yetersizlik duygusu, imanı alternatifsiz olarak değerli kılar. Başka bir ifadeyle inanma, düşünce ve eylemin harekete geçmesini sağlayacak içsel bir motivasyon olmadığında devreye girer. İnanç sayesinde insan harekete geçmeyi ve sorumluluk üstlenmeyi göze alabilir. Nitekim başkaları tarafından tuhaf addedilen ve çılgınca kabul edilen birçok davranış, hareket ve iş, inananları tarafından (imana dayanan) yüksek bir istek ve azimle gerçekleştirilebilmektedir. Öyleyse inanç, davranışın yönünü belirleyen etkenlerdendir. Sözgelimi

* “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın” Hicr, 15/29.

bize kötü davranan birisine karşı iyilikle karşılık vermek bazen dini saiklerle olabileceği gibi bazen de “ona iyi davranırsam, bana iyi davranır” şeklindeki inançla olur. Sonuçta her ikisi de bir inançtır ve davranış biçimini belirleyen faktördür (Türer, 2005: 176). Bu örnekte olduğu gibi inanç, hangi dine, inanaşa, ideolojiye bağlı olarak gelişirse gelişsin, aktüel ve de potansiyel olarak ahlaki değişimi beraberinde getiren önemli bir faktördür.

Öte yandan bir dindar için Tanrı'nın buyrukları, hayatı biçimlendiren emirlerdir. Bir mümin, “hayatımı Tanrı'nın emirleri doğrultusunda yaşayacağım” demeyi göze alan ve bu hakikati yürekten onaylayandır. İlahî emirler, sadece ibadet ve muamelât anlamında değil, ahlaki değer anlamında da beşeri ve toplumsal işleve sahiptir. Müminin ilahi emirleri çiğnemesi, sadece kendisine, topluma ya da Tanrı'ya karşı başkaldırma değil, aynı zamanda bir ahlaki sapma niteliğindedir (Nasr, 2002: 78).^{*} İnsan, ahlaka ilişkin yükümlülüğünü, iman-küfür zıtlığında imanı seçerek onaylamış ve sorumluluğunu yerine getirmede ilahî müeyyideyi kabul etmiştir. Bu, Allah açısından insanın bir nevi “deli cesareti”dir.” Dolayısıyla iman ederek verdiği söze sadık kaldığını ilan etmiş mümin, ahlaka aykırı davranamaz. İmanla ahlak o kadar iç içedir ki, imandan sonra insan artık ahlakilik tarafında yer aldığını kabul ve ilan eder.

İmanın olumlu bir davranış karakteri oluşturmasının önünde duygu eksikliği ve bilgisizlik gibi bazı engeller vardır. İnanılan objeye karşı duygu yoğunluğunun olmayışı tabii olarak davranışlara yansır. Davranışlar samimiyetle yapıldığı takdirde anlam kazanır (el-Maturidî, 2006: V/386). Aksi takdirde emirler çiğnenir, yasaklar işlenir. Bununla birlikte sadece duygusal derinlik her zaman dini açıdan istenen fiillerin ve karakterin ortaya çıkmasına yeterli olmayabilir. Bilgi, sağlıklı davranışların ortaya çıkmasına kesinkes yardım eder. Maturidî'ye göre insanı sorumlu kılan şey bilgidir. Örneğin bir kölenin efendisine “seni öfkelendireceğini bilseydim yapmazdım” demesi geçerli bir mazeret olabilir. Fakat kul mükellef olduğu şeylerde bilgilendirilmiş, niha-

^{*} Nurettin Topçu'ya göre bu, insanın iç kuvvetlerine yenik düşmesidir. Tanrının insanın iradesine hükmetmesi, insanın egosuna yönelik, onun iç âleminde kurulan bir ilahi otorite ve iç kuvvetlerin zorbalığına isyandır. Böyle bir tabiat artık, benlik duygularından arınmış ve evrensel misyonuna yönelmiş hür bir karakterdir (Topçu: 1998: 171-172).

^{**} “Biz emaneti [irade ve mükellefiyeti] göklere, yere ve dağlara teklif ettik. Fakat onlar bu teklifin ağır sorumluluğunu üstlenmekten ve hakkını verememekten korkup kaçındılar. Bu ağır sorumluluğu insanoğlu yükledi. Hiç şüphe yok ki [kâfirlik, müşriklik ve münafıklığı tercih eden] insan gerçekten çok zalim, çok cahildir.” Ahzâb, 33/72. Ayetin sonundaki “zalim” ve cahil” ifadesi genellikle, “insanoğlu çok zalim, çok cahildir” şeklinde çevrilmektedir. Hâlbuki zalimlik ve cahillik sıfatı bütün insanoğluna değil, bir sonraki ayetin de işaret ettiği gibi, kâfirlik, müşriklik ve münafıklığı tercih eden ve dolayısıyla üstlendiği sorumluluğun gereklerini yerine getirmeyen insanlara aittir. Aksi takdirde, Allah'ın bir taraftan “Biz insanoğlunu mükerrem bir varlık kıldık” deyip, diğer taraftan da “insanoğlu son derece zalim ve cahildir” diye nitelendirmesini izah etmek pek mümkün değildir. Kaldı ki insana zalim ve cahil olma istidadını veren de Allah'tır. O halde, bu ayette kastedilen insan, Tabersî'nin izah ettiği gibi, kâfir/nankör insandır. (Tabersî, 1997: VIII/ 143; Öztürk, 2008: 33/72. ayet mealı).

yetinde akıl gibi bir cevherle donatılmıştır. Dolayısıyla insanın Allah'a karşı "bilseydim yapmazdım" deme hakkı yoktur (el-Maturidî, 2005: 210). Böylece Maturidî'ye göre bilgi kaynaklarına sahip olmayan kimse mükellef değildir. Maturidî'nin bu görüşleri, Ebu Hanife'nin şu sözünü tasdik anlamı taşır: "*Organların göze tabi oldukları gibi, amel de ilme tabidir. Az amelle ilim, çok amelle birlikte cehaletten hayırlıdır*" (Ebu Hanife, 1981: 12). Ancak bilgi eksikliği ya da hatalı bilgi, olumsuz davranışların ortaya çıkmasına veya olumlu işlerin (ibadetlerin) yanlış mecraya sürüklenmesine (bidat, hurafe, riya vs.) neden olabilir. Taklit odaklı bir iman ve davranış da böyledir. İbadet bazen taklide dayalı olarak gerçekleşebilir. Ama bu, taklit yoluyla yapılan her ibadetin her zaman aslına ve amacına uygun olacağını teminat altına almaz. Mesela dua etmek böyledir. Hiç Arapça bilmeyen birinin, sırf Arapça olsun diyerek taklit üzere –muhtemelen yanlış kelimeler ya da telaffuzlarla- yaptığı dua, pek de hayırlı değildir. Ki bu vakıa, çokça karşılaşılan bir durumdur. Halbuki her ibadet gibi dua, bilinçli bir iştir. Bu yüzden "*dua, ibadetin başıdır*" denilmiştir (et-Tirmizî, *es-Sünen*, Deavât, 22).

Bilgiye dayalı sahih inancın egemen olmadığı toplumda, sadece ahlak yara almaz, aynı zamanda bidat ve hurafe yoluyla batıl inançlar gelişir. Batıl inançların geçerli olduğu toplumlarda ise ahlakın otonomisinden, objektif ve derinlikli oluşundan bahsedilemez. Esasen, inancın insana sağladığı sağlam ve sahih bilginin yerini rüya, hayal, efsane, hikâye, menkıbe vs. aldığı zaman ahlakın epistemolojik dayanağı zihnin ürettiği ve kesin olmayan, hatta yanlış veya yalan olma ihtimali yüksek olan bir zemine kaymış demektir. Bu, batıl inançların temerküz ettiği bir iman biçimidir. İşte sahih dini, mitoloji ve efsaneden ayıran temel nokta bu epistemolojik farktır. Kadim milletlerin mitik-politeist dinlerinin yerini kognitif-monoteist ilahi dinlerin alması hayal ve rüyadan gerçek ve zahir olana, taklitten tahkike, akıl dışılıktan akılcılığa ve batıldan hakka evrilmedir.

VI. SONUÇ YERİNE

İyi ve kötü değerlerden müteşekkil olan ahlak sadece Müslümanlara özgü bir kavram ve olgu değildir. Ahlak, İslam öncesi ve sonrası tüm toplumları ilgilendiren şemsiye kavramlardan birisi olup, insanda verili bir değer olarak mevcuttur. İyilik Müslümanlarla sınırlı olmadığı gibi, kötülük de kafirlere has değildir. Akıl, fitrat ve tarihi tecrübe ahlakın zeminini oluşturur. Mutezile, iman ve ahlak bilgisi için akıllı yeterli görürken, Maturidiler akıl-vahiy birlikteliğini; Eş'ariler ise Allah'ın iradesini (beyan etmesini) temel almışlardır.

Vahyin epistemik değeri, insanda verili durumun safiyetini korumak ve onu ahlakî olana yöneltmektir, denilebilir. Vahiy, şer'î konularda yeni hükümler getirirken, (tıpkı iman gibi) ahlak konularında yeni bir bilgi üretmez, değer ifade eden kavramlarda sapmalara müdahale eder, doğruları ise teyit eder. İnsanın tabiatına işlenmiş olduğunu kabul ettiği ama bir şekilde unutulmuş olan ahlak kanununu insanlara hatırlatır ve onları birtakım uyarı/müjdelerle iyiye sevk etmek ister. Onun iman ve salih amellere daveti, zımnen ahlaka çağrısıdır. Bu, bir tanımlama ve çerçeve ortaya koymaktan çok, teşvik ve tehdit sadedindedir. Ayrıca Allah, ahiret ve nübüvvet ile ilgili bilgiler, sadece imanın değil, iman sonucunda açığa çıkması beklenen/istenen ahlakın da bilgisidir. Bu açıdan tahkikî iman, ahlaka vahyin epistemolojisiyle bakmak, fitratı ve akli marifet derecesine yükseltmektir.

Kur'an'da sunulan ahlak fenomeni teosantrik (Allah-merkezli) bir biçimdedir. Allah ilim, irade ve kudretiyle hayatın bütününe nüfuz etmiştir. Hiçbir kavram ondan bağımsız düşünülemez. İnanan biri için bu son derece önemlidir. Ahlak, Allah'ın isim ve sıfatlarında olduğu gibi, insanda ve toplumsal ilişkilerde de tecelli eder. Kur'an ahlakî kavramları sistematik düzeyde işlememiştir. Bunu, Kur'an'ın tarihi süreçte nüzulüne ve insan fitratı ile vakianın hakikatine uygun oluşuna bağlamak mümkündür. Kur'an'ı okuyan kimse, ahlakî görevlerini anlar. Bunun için eğitim almasına, kavram analizi ya da usul bilgisine ihtiyacı yoktur. Bizce burada altı çizilmesi gereken nokta, Kur'an'ın beyan ettiği şekliyle ahlakî kavramların -objektif bir biçimde her nefiste mevcut olduğundan- tüm insanlara hitap etmesi, ancak İslam literatüründe vacip, mendup, caiz, mekruh gibi kavram düzeyinin sadece müminlere şamil olmasıdır.

Kur'an'a göre ahlakî değerler objektif ve genel geçer/evrenseldir. Yükümlülük, belirli şartları taşıyan herkes için (ergenlik, akıl, özgürlük vs.), herkese karşı ve belirli bir standarttır.

İman etmemiş olanlar aklın, fitratın ve tarihi tecrübenin kendilerini yüklediği sorumlulukla ahlakî işletirler. Onların, imana dayanmayan ahlakî davranışlarının karşılığının ne olacağı ise, bir başka araştırmanın konusudur. Ancak biz, eksik ya da yanlış bilgiye dayanan inançların hurafe ve batıl davranışlar ürettiğini, ideal ahlakın ise, saf akıl, fitrat, vicdan ve tarihî tecrübeye ek olarak sahih nakil bilgisine dayandığını ifade etmek istiyoru

KAYNAKÇA

- AYDIN, Mehmet S. (1991), Tanrı-Ahlak İlişkisi, DİB yay., Ankara.
- BOLAY-YAVUZ, S. Hayri-Y. Şevki. (1989), "Akıl" mad., DİA İslam Ans., İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet. (2002), Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İstanbul.
- ÇAĞRICI, Mustafa. (2001), "İslam" mad., DİA İslam Ans., İstanbul.
- DRAZ, M. Abdullah. (2009), Kur'an Ahlakı, çev.: Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İz Yay., İstanbul, 4. Baskı.
- DURMUŞ, Zülfiyar. (2010/1), "Kur'an-ı Kerim'de İbaha İfade Eden Emir Sıygalarının Çeviri Problemi" İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz (2), ss. 1-21
- DÜZGÜN, Şaban Ali. (2005), "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", A.Ü.İ.F.D., c. XLVI, sayı: 2, Ankara.
- (2008), Varlık ve Bilgi, Beyaz Kule Yay., Ankara.
- EBU HANİFE, Numan b. Sabit. (1981), el-Alim ve'l-Müteallim, çev.: Mustafa Öz, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, içinde), Kalem Yay., İstanbul.
- el- GAZALİ, Ebu Hamid. (1994), el-Mustasfa, çev.: Yunus Apaydın, Rey Yay., Kayseri.
- (trs) İhya-u Ulûmi'd-Din (I-IV), çev.: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul.
- el-CÂBİRİ, Muhammed Âbid. (2013), Fehmü'l-Kur'an (I-III), çev.: Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul.
- el-CÛRCANİ, Seyyid Şerif. (2013), Tarifat, tahk. Muhammed Basel Uyun es-Sûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- el-CÛVEYNİ, İmamü'l-Hameyn. (2012), Kitabu'l-İrşad, çev.: A. Bülent Baloğlu vd., TDV yay., Ankara.
- el-EŞ'ARİ, Ebu Hasan. (1975), Kitabu'l-Lum'a er-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a, tash. Hammude Garabe, Mecmau'l Buhûs ve'l-İslamiyye, Kahire.
- (1981), el-İbâne an Usûli'd-Diyane, tahk. Abdulkadir el-Arnaut, Mektebetü Dari'l-Beyan, Dimeşk-Beyrut.
- el-ISFEHANİ, Ragıb. (2010), el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an, tahk. Muhammed Halil Aytâni, Daru'l-Marife, Beyrut.
- el-MATURİDİ, Ebu Mansur. (2005), Kitabu't-Tevhid, tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay., Ankara.
- (2006), Te'vilatü'l-Kur'an, haz. Ertuğrul Boynuakalın-Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul.
- en-NESEFİ, Ebu Muin. (1993), Tabsiratu'l-Edille, tahk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara.
- es-SİKA, Ahmet Hicazî. (trs.), Mutezile, y.y.
- eş-ŞEHRİSTANİ, M. Abdulkarim. (2005), el-Milel ve'n-Nihal, çev.: Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- et-TABERSİ, Ebu Ali. (1997), Mecmau'l-Beyân (I-X), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

- et-TAFTA ZANĪ, Saduddin. (1991), Şerhu'l-Akaid çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul.
- EVKURAN, Mehmet. (2013), Ahlak, Hakikat ve Kimlik, Araştırma Yay., Ankara.
- FAZLURRAHMAN, Malik. (Fall, 1983), "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", The Journal of Religious Ethics, Vol. 11, No. 2 pp. 170-185. <http://www.jstor.org/discover/10.2307/40017704?uid=24682&uid=3739192&uid=2129&uid=2134&uid=5909400&uid=2&uid=70&uid=3&uid=67&uid=24680&uid=62&sid=21105282692903> (erişim: 18.09.2014)
- FİRUZABADĪ, Muhammed. (trs), Kamusu'l-Muhit (I-IV), c. III, tah. Mecid Fethi Seyyit, Mektebetü't-Tevfikiyeye, Kahire trs.
- GOLDZĪHER, Ignaz, (1967), Muslim Studies, Edit by S. M. Stern, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, Aldine Publishing Company Chicago, s. 202-203. <http://books.google.com.tr/books?hl=tr&id=dDwilPs4Ik4C&q=202#v=snippet&q=202&f=false> (26.10.2014)
- GÖLCÜK, Şerafettin. (2011), Kur'an ve Mekke, İz Yay. İstanbul.
- GÖRGÜN, Tahsin. (2001), "Hüsün Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine", İslam Araştırmaları Dergisi, sayı 5, İstanbul, ss. 59-108.
- GÜLER, İlhami. (2007), Allah'ın Ahlakiliği Sorunu, Ankara Okulu Yay., Ankara, 4. Basım.
- (2103), Kur'an'ın Ahlak Metafizigi, Ankara Okulu Yay., Ankara
- HALEFULLAH, Muhammed Ahmed. (2012), Kur'an'da Anlatım Sanatı, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- HOURANĪ, George E., (1985), "Ethical Presuppositions of The Quran", Reason and Tradition in Islamic Ethics içinde, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 23-49. http://books.google.com.tr/books?id=J5QKXdAMHvcC&pg=PA178&lp-g=PA178&dq=George+E.+Hourani,+Reason+and+Tradition+in+Islamic+Ethics,+Cambridge&source=bl&ots=Pg0WlcBAMH&sig=CSUaG5nk4N_KV1B2g8saVGG-NPlk&hl=tr&sa=X&ei=IhpzVMuEMcu7ygOXyoHwCg&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (erişim: 16.09.2014)
- IŞIK, Kemal. (1967), Mutezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri, AÜF Yay. LXXVI, Ankara.
- IZUTSU Toshihiko. (1983), Kur'an'da Allah ve İnsan, Çev.: Süleyman Ateş, Ankara.
- (2010), Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 5. Basım.
- İBN HALDUN, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. (1991), Mukaddime (I-II), haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul.
- KADI ABDULCEBBAR, Ahmed b. Halil el Hemedâni. (trs), Şerhu Usûli'l-Hamse, tahk. Dr. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe.

- KESKİN, Halife. (1997), İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi, Beyan Yay., İstanbul.
- KILIÇ, Recep. (2009), Ahlakın Dini Temeli, TDV Yay., Ankara, 6. Baskı.
- NASR, Seyyid Hüseyin. (2002), İslam'ın Kalbi, Gelenek Yay. İstanbul.
- ÖĞÜT, Salim. (1994), "ef'âl-i mükellefîn" mad. DİA İslam Ans., İstanbul.
- ÖZCAN, Hanifi (1998), Maturidi'de Bilgi Problemi, MÜF Vakfı Yay., İstanbul.
- ÖZLEM, Doğan. (2010), Etik Ahlak Felsefesi, Say Yay., İstanbul, 2. Baskı.
- ÖZSOY-GÜLER, Ömer-İlhami. (2003), Konularına Göre Kur'an, Fecr yay., Ankara.
- ÖZTÜRK, Mustafa (2008), Kur'an Meali, Otto Yay., Ankara.
- REÇBER, M. Sait. (2003), "Tanrı ve Ahlâki Doğruların Zorunluluğu" AÜİFD, c. XLIV Sayı I, ss. 135-160.
- TOPÇU, Nurettin. (1998), İsyah Ahlakı, çev.: Mustafa Kök-Musa Doğan, Dergah Yay., İstanbul, 2. Basım.
- TÜRER, Celal. (2005), William James'in Ahlak Anlayışı, Elis yay., Ankara
- ULUTÜRK, Muammer. (2012), "Tarihi, Dini, kültürel Bağlamda Mitoloji ve Modern Kültür Ürünlerinin Mitolojiye Dönüşmesi" Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi, c. I, s. 1, Batman. <http://www.yasambilimleridergisi.com/makale/pdf/1356289809.pdf> (erişim: 02.10.2014).
- ÜNVERDİ, Veysi, (2012) Kadı Abdulcebbar'da İrade, Ankara Üniversitesi Sosyal ilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

