Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi*

Ahmet Kamil CİHAN**

Özet

Cüveynî, mensup olduğu Eş'ari geleneğe bağlı olarak ders vermiş, öğrenci yetiştirmiş ve eser yazmıştır. Ona göre şeyler, kendi tabiatları açısından değerden yoksun olduğu için ahlakî iyi ve kötünün (hüsun ve kubh) bilinmesinde şeriata gerek vardır. Zira bir eylem ne kendinden ne de taşıdığı bir vasıftan dolayı iyi veya kötüdür. Dolayısıyla ahlakî iyi, failinin şeriat tarafından övüldüğü eylemdir. Şöyle ki aynı eylem, eylem olması itibariyle bir çocuk tarafından işlendiğinde kötü olmazken yetişkin biri tarafından işlendiğinde kötü olmaktadır. Eğer kötülük eylemin kendisi veya eylemin bir vasfı olsaydı her iki durumda da kötü olurdu. Dolayısıyla ahlakî iyi ve kötünün belirlenmesi, eylemlerin kendisine dönük değil, bilakis insandan bağımsız bir yetkeye, yani ilahi iradeye tabidir. Ayrıca, ahlakî iyi ve kötünün bir kısmının bilinmesi, Mutezile'nin iddia ettiği gibi, zaruri ve apaçık olamaz. Çünkü zaruri ve apaçık olan bir şeyde tartışma söz konusu olmaz. Oysa zarurilik ve apaçıklık hususu Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında münakaşa konusudur. Sonuç olarak Cüveynî iyi ve kötünün belirlenmesinin, Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu şeklinde bir anlayış ortaya koymuştur.

Anahtar kelimeler: Cüveynî, ahlak, iyi ve kötü, akıl, ilahi irade

The Issue of Moral Good and Evil According to al-Juwaini

Abstract

Al-Juwaini has taught, educated, and written works based on Esh'aritien tradition throughout his lifetime. For him, moral good and evil only can be known by religion because there is no value in the essence of things. An action is neither good nor bad because of its nature or its any qualification. So if something is good, it is because God praises the person who did it. For instance, the same action is not bad when it is handled by a child and bad when it is handled by an adult person. If the action has been evil for itself or its any qualification, it would be bad in both cases. Therefore, the determination of moral good and evil is subject to the divine will, not the actions themselves. On the other hand, knowing some moral goodness and

* Bu yazı: "1000. Yılında Nizamülmülk" Uluslararası İlmi Toplantı, Konya 6-7 Nisan 2018'de bildiri olarak sunulmuş; daha sonra tekrar gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, akcihan@erciyes.edu.tr.

badness are not necessary and obvious, as the Mu'tazilah claims. Because there is no debate in something that is necessary and self-evident. This matter, however, is being debated. As a result Al-Juwaini has put forth an understanding of good and evil which depends on the will of God.

Keywords: Al-Juwaini, moral, good and evil, reason, divine will

1. Hayatı

Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (419-478/1028-1085) Şafiîlerin şeyhi olarak bilinen bir babanın oğludur. Babasının vefatından sonra onun yerine geçer, ders ve fetva vermeye başlar. Dönemindeki mezhep çatışmaları had safhaya ulaşır, hatta dönemin Veziri Amidülmülk el-Kündürî (ö. 1064) bid'atçılara minberlerden lanet okunması için Tuğrul Bey'den ferman çıkartarak bunu Eş'ariyye alimlerinin aleyhine kullanır ve onların vaaz verme ve ders okutma faaliyetlerini yasaklar, bir kısmının da hapsedilmesine karar verir. Bu gelişmeler üzerine Cüveynî, beraberinde Beyhakî (ö.1066) ve Kuşeyrî (ö. 1072) gibi meşhur kişilerin de bulunduğu bir grup âlimle birlikte Nişabur'dan ayrılarak Bağdat'a gider. Bölgenin ileri gelen âlimleriyle tanışıp, ilmî sohbetlerde dirayetini ortaya koyar. Daha sonra Hicaz'a geçip (450/1058) dört yıl kadar Mekke ve Medine'de kalır. Orada da ilmî çalışmalarına devam eden Cüveynî'nin şöhreti daha da artar. Alparslan'ın, Kündürî'yi azledip yerine Nizamülmülk'ü getirmesi üzerine Cüveynî, Nişabur'a döner (1063) ve Nizamiye Medresesi müderrisliğine tayin edilir. Orada (ö. 1085) vefatına kadar öğretim faaliyetine devam eder. İlimdeki derinliği nedeniyle kendisine Ebul-meâlî, Mekke ve Medine'de ders ve fetva vermesinden dolayı İmâmul-haremeyn, fırkalara karşı Sünnî inancı savunduğu için Fahrul-islam gibi lakaplar verilmiştir.[1]

Cüveynî'nin ilmî hayatında kelamcı yönü daha ön plandadır. Babasından aldığı eğitimin yanı sıra Bakıllanî'den (ö. 1013) ve Ebu İshak İsferâyînî'den (ö. 1027) hayli etkilenmiştir. Bununla birlikte Bakıllani'nin benimsediği "delilin yanlışlığı iddianın yanlışlığını gösterir" prensibini reddetmiş, sınırlı da olsa kelam ilminin kapılarını felsefeye açmış, ahval nazariyesine meyletmiş, tabiat kanunlarında determinizm bulunmadığını ileri sürmüş ve kelam ilminde Gazali ile birlikte müteahhirun devrinin başlamasına zemin hazırlamıştır.[2]

[1] Murat Serdar, "Abdulmelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" *Lumaul-Edille* içinde Kayseri 2017, 12-17; Abdulazim ed-dib, "Cüveynî", *DİA*, c. VIII, İstanbul 1993, s. 141.
[2] Serdar, "Abdulmelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" s. 21-22.

2. Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi

Ahlakî iyi meselesi, eylemlerin kendiliğinden bir değer taşıyıp taşımadığı, taşıyorsa bunun mahiyetinin ve bilinirliğinin nasıl olduğu, bu bilginin yükümlülük yükleyip yüklemeyeceğine ilişkin bir sorun olarak görülebilir. Ahlakla ilgilenen düşünürler çok eskiden beri bu soruna temas etmişlerdir. Antikçağ'da sofistler ahlakî iyinin, kişiye göre değiştiğini ileri sürerken Sokrates ahlakî iyinin mevcut olduğunu söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflatun ve Aristo tarafından "rasyonel iyi düşüncesi" tarzında ifade edilmiştir.[3] Sözgelimi Eflatun, Euthyphron diyalogunda bir eylemin kutsal olmasının ölçütüne ilişkin bir soruyu Euthyphro'nun ifadesiyle şöyle yanıtlar: "Tanrıları memnun eden şey, kutsaldır, onları memnun etmeyen şey ise kutsal olmayandır". Antik döneme ilişkin gibi görünen bu sorun, dinî bir çerçevede de ele alındığında Tanrı-ahlak ilişkisi bağlamında büyük tartışmalara kaynaklık etmektedir. Değişik şekillerde ifade edilebilecek Euthyphro ikilemi "Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir?" veya "Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlakî olarak zorunludur, yoksa ahlakî olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir?" biçiminde ortaya konulabilir.[4]

Cüveynî öncesinde filozoflar ahlakî iyinin akıl tarafından bilineceği iddiasını çeşitli temellerden hareketle ileri sürmekteydi. Dinî düşüncede ise ahlakî iyi, hüsün ve kubuh başlığı altında 1- Kelam ilminde, Allah Teâlâ'nın fiillerinin iyi olarak nitelenip nitelenemeyeceği, kötü şeylerin Allah Teâlâ'nın iradesi, yaratması ve dilemesi ile olup olmadığı açısından; 2- Fıkıh usulünde ise emir ile sabit olmuş hükmün iyi, hakkında nehiy bulunan hükmün kötü olması açısından. 3- Fıkıh ilminde de fıkhî bütün meselelerin yüklemlerinin hüsün kubuh konusuna dönmesi açısından incelenmektedir.

Hüsün ve kubuh kelimeleri üç anlamda kullanılır:

1. Kemal ve noksan anlamında sıfat. Örneğin "İlim iyidir" ve "Cehalet kötüdür." gibi.

2. Yapan kişinin amacına uygun olup olmaması anlamında kullanır. Buna maslahat ve mefsedet de denilmektedir. Bu anlamın şahısların kendilerinde bulunan sıfatlar için sabit olduğu ve kaynağının akıl olup, kişiden kişiye değiştiği hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Mesela Zeyd'in öldürülmesi düşmanları açısından maslahat/iyi olup düşmanlarının amaçlarına uygunken, sevenleri açısından mefsedet/kötü olup, amaçlarına aykırıdır.

---

[3] İlyas Çelebi, , "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, c. IXX, İstanbul 1999, s. 59.

[4], M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", *AÜİFD* c. XIIV (Ankara 2003) Sayı 1 s.136.

3. Yapan kişiye bu dünyada övgü ve yergi, ahirette ise sevap ve ceza gerektiren anlamında. Bu bilgileri nakleden Şirvanî'ye göre mezhepler arasındaki ihtilaf noktası burada ortaya çıkmaktadır.[5]

Ahlakî iyi ve kötü meselesinde Cüveynî'nin durduğu yerin anlaşılması için kelamda ortaya çıkan temel görüşleri de kısaca vermek uygun olur. Eş'arîlere göre bu anlamdaki iyilik ve kötülüğün kaynağı şeriattır. Çünkü bütün fiiller, iyi ve kötü olmak bakımından eşit olup, bizatihi hiçbiri övgü-yergi, sevap-ceza gerektirmez. Bir fiilin övgü-yergi, sevap-ceza gerektirmesi ancak şeriatı vaz edenin emretmesi veya nehyetmesi sebebiyledir, hatta durum aksine olsaydı yani güzel olarak kabul edilen bir şeyin çirkin olduğu söylenmiş olsaydı hüküm bu yönde olurdu.

Mutezileye göre ise iyilik ve kötülük aklî bir konudur. Onlara göre, şeriattan sarf-ı nazar edilse bile, fiillerin, faile övgü ve sevap veyahut yergi ve cezayı gerektirecek iyi ve kötü yönü vardır. Bu yön; 1. Bazen zarurî olarak bilinir. Doğruluğun iyi oluşu, yalanın kötü oluşu böyledir. 2. Bazen de araştırma/nazar yoluyla bilinir. Mesela yarar da içerse bir yalanın kötü olması nazar yoluyla bilinir. 3. Bazen de şeriatın bildirimi ile bilinir. Örneğin Ramazan ayının son gününde oruç tutmanın iyi oluşu ve Ramazan bayramının birinci gününde oruç tutmanın kötü oluşu bunun gibidir. Bu son kısımda bir şeyin iyi veya kötü olması, şeriatın bunu emir veya nehiy olarak ortaya koymasına bağlıdır. Ancak ilk iki durumda bir şeyin iyi veya kötü olduğu akıl ile bilinebildiği için, şeriatın bu konulardaki emir ve nehiyleri aklın ortaya koymuş olduğu hükmü teyit etmektedir, yoksa aklın koymuş olduğu hüküm, şeriatın gelmesine bağlı değildir.

Hüsün kubuh meselesinde bazı Hanefî büyüklerine göre başka bir ihtimal daha vardır: Kulların bazı fiillerinin iyi veya kötü olduğu akıl tarafından da bilinebilir. Mesela Hz. Peygamberi tasdik etmenin vacip oluşu buna örnektir. Çünkü bunun şeriata bağlı olması durumunda devir/totoloji söz konusu olur. Bazı Hanefîlere ait bu görüş, Eş'arîler ile Mutezile arasında yer alan, fakat ikisine de muhalif bir görüştür. Şöyle ki, Mutezile için akıl mutlak hâkim olduğundan, Allah ve insan hakkında neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bilir. Akıl açısından en uygun olanı yapmak onlara göre Allah hakkında vaciptir. İnsan için ise akıl bir fiili gerektirir veya yasak kılar. Maturidîler için iyiye veya kötüye hükmeden Allah'tır. Hiçbir şey ona vacip değildir. Kulların fiillerini yaratan, bir kısmını iyi bir kısmını kötü kılan odur. Bir diğer fark da şudur: Mutezileye göre akıl tevlit yoluyla iyinin ve kötünün bilgisini gerektirir. Maturidîlere göre ise akıl bir iyinin ve kötünün bir kısmını bilmede alettir. İyi ve kötü diye hükmedilen pek çok şeye akıl muttali olmayabilir. Bunların bilgisi peygamberin onları bildirmesine dayanır.

---

[5] Mehmet Emin Şirvani, *el-Fevaidu'l-hakaniyye*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 600, vr. 38b-39a.

Maturidîlerin Eş'arilerden farkı da şudur: Eş'arilere göre iyi ve kötü şeriatı vaz edenin belirlemesi ile olur. Bunlar kitap ve nebiden sonra bilinir. Maturidîlere göre ise

1. Bazen akıl, kesb olmadan onları bilir, peygamberin tasdik edilmesinin iyi olması böyledir veya kesb ile beraber olur, delil ve nazardan çıkarılan iyi ve kötü böyledir.

2. Bazen akıl onları kitap ve peygamberden sonra bilir, şer'î hükümlerin çoğu böyledir. [6]

3. Cüveynî'de Ahlakî İyinin Ele Alınışı

Cüveynî ahlakî iyinin mahiyeti konusunu tadil ve tecviz babında bir fasıl olarak inceler. Tadil konusunu iki mukaddime ile sınırlandırır. Bunlardan birinci mukaddime, aklın bir şeyi iyi ve kötü görmesini kabul edenlere bir reddiyedir. İkinci mukaddime ise aklın gösterdiği bir şeyin Allah'a vücûp yüklemeyeceği üzerinedir.[7]

Cüveynî bir fiilin zorunlu oluşunu akla bağlamaz. Ona göre bu, akılla bilinmez. Bilakis yükümlülük ile ilgili hükümlerin vacip oluşu, şer'i kaziyelerden ve sem'in gereğinden alınır.[8] Zira ahlakî iyinin mahiyeti, ontolojik değildir. Cüveynî'nin bu meseledeki temel iddiası şudur: Bir şey 1. kendinden, 2. cinsinden veya 3. lazimesi olan bir sıfattan dolayı kötü olmaz.[9] Vacibin hakikati, onu terk eden için tehdit ve kınamanın varit olmasıdır. Bu sebeple Allah için hiçbir şey vacip değildir. Zira onun hakkında kınama söz konusu olmaz.[10] Bir başka yönden iyi ve kötü, üzerinde fayda ve zararın gerçekleştiği varlık hakkında geçerlidir. Tanrı ise bundan münezzehtir.[11] Cüveynî, burada kötülüğün nesnel bir yönü olmadığını açıkça ifade ettiği gibi, yükümlülüğün insan açısından olduğuna dikkat çekmiş ve ilahi tabiatı bunun dışında görmüştür. Yani Allah bir şeyi yapmakla yükümlü değildir. Bir başka ifadeyle bir şeyin bir şeye vacip olması, bir kimsenin emre muhatap olmasını ifade edeceği için, "en yüksek emretme makamındaki Allah hakkında kullanılamaz. Vâcibin terkinin bir müeyyideyi gerektirdiği

---

[6] Şirvani, *Fevaid*, vr. 39a-b. Verilen bu bilgilere temas eden diğer yazılar için şunlara bakılabilir: İlyas Çelebi, "Klasik Bir kelam problemi: Hüsün-Kubuh", MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16-17 (1998-1997), 60 vd; Rıza Korkmazgöz, Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2015); 33 vd; Vahap Ovacı, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3,3 (2013/3) 123- vd. Macid Fahri, İslam Ahlak Teorileri, Çev.Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul 2004, 55-57.

[7] Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, Kahire 1950, s.17-18.

[8] Cüveynî, *İrşad*, s. 258;Cüveynî, *Luma'ul-edille*, Hazırlayan: Murat Serdar, Kayseri 2012, s. 76.

[9] Cüveynî, *İrşad*, s. 258.

[10] Cüveynî, *Luma'*, s. 76.

[11] Cüveynî, *el-Akidetü'n-nizamiyye,* Tercüme: Muhittin Bağçeci, Ankara 2016, s. 42-43.

ortadayken hakkında yarar ve zarardan söz edilemeyecek olan Allah'a nispeti doğru değildir."[12]

Bununla birlikte Cüveynî'ye göre bir şey kötü olmakla niteleniyorsa bu durumda iki sebep söz konusu olur:

1.Bir şey, kendisine veya sıfatına dönük bir sebepten dolayı kötüdür.

2.Bir şey, ne kendisine ne de kendisinin sıfatına dönük bir sebepten dolayı kötüdür.

Birinci sebep şu örneklerle geçersizdir:

a. Eğer bir şey kendisinden veya bir sıfatından dolayı kötü olsa, mesela "zulmen birini öldürmek" ile "kısas yoluyla birini öldürmek" benzer bir fiildir. İki fiilin eşit ve iki ölümün de benzer olduğunu reddeden biri, reddedilmeyecek bir şeyi reddetmiş olur. Kanaatimizce Cüveynî burada eylemi hazırlayan şartlar ve niyetler üzerinde durmuyor, doğrudan eylemin kendisini dikkate alıyor. Bu sebeple öldürme fiili, kimden, hangi maksatla ve hangi şartlarda ortaya çıktığı ve nasıl sonuç doğurduğu fark etmeksizin eşit görülüyor. Oysa bir fiilin fail tarafı olduğu gibi meful tarafı da var. Onları soyutlayarak sadece fiili dikkate almak iddiasını haklı kılma teşebbüsünden başka bir şey değildir.

b. Akıllı birinden kaynaklanan kötü bir fiil, mükellef olmayan bir çocuktan kaynaklansa bu fiil kötü olarak nitelenmez. Şayet birisi tartışmaya girişerek bunun kötü olduğunu iddia ederse birinci gerekçeye dayanarak o da reddedilir. Kanaatimizce ikinci örnekte de birinciye benzer durum var. Failin durumu, kasıt ve niyeti, eylemin şartları ve buna bağlı olarak övgü veya yergiyi hak edip etmeyeceği hususu görmezlikten gelinmektedir.

Bununla birlikte bu iki örnek Cüveynî'ye göre bir şeyin özü gereği/lizatihi kötü olmasını geçersiz kılar. Bu durumda bir şeyin kötü olması şer'in onu yasaklamasıdır ve bu hususta doğru olan ona göre budur. Anlaşıldığı kadarıyla bir fiilin değeri, kendisinden değil onu değerli kılan ilahî iradeden kaynaklanmaktadır.

İkinci sebebi ise şöyledir: Eğer bir şey ne özü gereği ne de hakkında varit olan bir emirden dolayı kötü olmuyor aksine başka bir sıfattan dolayı kötü oluyor ise böyle bir şeyin olması imkânsızdır. Zira geriye onu kötü kılacak hiçbir şey kalmamıştır.[13]

---

[12] Zübeyir Bulut, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches, (13/ 2) 2015; 643.
[13] Cüveynî, *İrşad*, s. 166-7.

3.1. İyilik ve Kötülük Zatî Bir Sıfat Değildir

Cüveynî için temel iddia fiillerdeki iyilik ve kötülüğün, zatî olmadığıdır. Şöyle ki bir şeye ilişkin bir hüküm, şey için zatî değildir. Mesela zaruret halinde değil de ihtiyar/seçime dayalı olarak alkol almak haramdır. Bu hükümdeki haram kılma keyfiyeti, içme fiilinin zatî bir sıfatı değildir. Zira bir fiilin haram olmasının manası onun nehye konu olmasıdır. Burada hakikî bir sıfat yoktur. Yani haramlık, fiilin kendine ait bir vasıf değildir. Bir örnekle bu husus, mevcut bir şeyin malum olmasına benzer. Bir şeyin malum olması mevcut bir şeyin hakikî bir sıfatı değildir.[14] Yani, mevcut bilinmese de olur. Onun bilinmesi ona bir şey eklemez. Fakat bilen açısından durum böyle değildir. Fakat mesele bilenle ilgili değildir.

Cüveynî ahlakî iyinin ya da ona ilişkin hükümlerin olduğu gibi şeriattan alındığını ileri sürerek şeriattan önce bu hususta aklın vereceği bir hüküm olmayacağını iddia eder.[15] Ona göre "iyi ve kötü ancak şeriatla idrak edilir." Fakat bu söz, "İyi ve kötü olmak şeriata ilave bir şeydir." şeklinde bir zanna da yol açmamalıdır. Zira burada bir sıfat yoktur ki, iyilik şeriatla idrak edilen bir sıfat olsun. Zira böyle bir sıfat olsaydı hakikî bir vasıf olurdu. Bu nedenle iyilik şeriatın failini överek varit olmasından ibarettir. Bir fiil, "vacip" veya "mahzurlu" diye niteleniyorsa bununla, vacip olmasını sağlayan bir sıfat kast edilmez. Bilakis vacip ile kast edilen şey, şeriatın emretmesi sebebiyle zorunluluk üzere ortaya koyduğu bir fiildir. Mahzurlu ile kast edilen şey de şeriatın haram kılma ve sakındırma üzere yasaklamış olduğu fiildir.[16] Anlaşılacağı üzere bir fiilin hiçbir sıfatı onun iyiliğini veya kötülüğünü ortaya koymaz. Bu hususta şeriatın varit olması esastır. Cüveynî burada âlemin Allah'ın mülkü olduğunu dikkate alıyor ve mâlikin mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğunu düşünüyor. Esasen hiçbir şey O'na vacip değildir. Bu nedenle fiilinden dolayı kimse ona hesap soramaz.

3.2. Cüveynî'ye Göre Ahlakî İyinin Bilinmesi Hususunda Mutezile'nin Hatası

Cüveynî, ahlakî iyinin bilinmesi hususunda Mutezile'nin iddialarını da değerlendirmeye alır ve onlar üzerinden de görüşünü açıklar. Cüveynî'nin aktardığı nakle göre Mutezile açısından bir şeyin iyi ve kötüyü oluşunu bilmek üç şekilde gerçekleşir:

1. Akılla olur. Bu bilgi, zarurî ve bedihîdir.

[14] Cüveynî *el-Burhan fi usuli'l-fıkh*, Beyrut 1997, s. 8.
[15] Cüveynî, *Burhan*, s. 13-4.
[16] Cüveynî, *İrşad*, s. 259.

2. Bir kısmının bilgisi de zaruriyi ve nazarı birleştiren bir yolla bilinir. Mesela faydalı yalan, onlara göre faydasız yalandan farksızdır. Ancak bu nazar/araştırmakla bilinir.

3. Şeriat ile bilinir. Bunları akıl idrak etmez. Şer'î ayrıntılar bunlara münhasırdır. Bunlar aklen iyi görülen şeyleri yapmaya devam etmeye sevkedeceği için şeriatı koyan onları emretmiştir.[17]

Cüveynî bu hususta Bakıllanî'ye atıfta bulunarak Mutezile'ye yapılacak itirazın, iki şekilde olacağını söyler.

Birinci itiraza göre, zarurî ve bedihî olarak idrak edilen bir şeyde tartışma olmaz. Mademki bu iddiaya muhalefet edenler var, o halde bir şeyin iyi veya kötü oluşunun bilinmesinin zaruri ve bedihi olduğu nasıl ileri sürülebilir? Nitekim Eş'arî âlimler bu hususta zarurî bilgi iddiasını kabul etmemektedir. Dolayısıyla ahlakî meselelerde zarurî idrak yoktur. Mutezile, bir şeyin iyi veya kötü oluşunu bilme yolunun farklı olmasını, yani bunların şeriat yoluyla bilinmesini, kendi iddialarını desteklediğini düşünür. Fakat bu, Cüveynî için kabul edilemez. Zira iyi ve kötü, bir şeyin vasfından dolayı değildir. Her ikisinin, yani iyi ve kötünün manası emrin ve nehyin varit olmasıdır.

İkinci itiraz ise şöyledir: Öyle yalanlar vardır ki, birçok insanı kurtarır. Eğer yalandan uzak durulur ise onların helakine sebep olunur. Şu halde bu yalanın kötülük yönü nedir? Eğer bir faydadan dolayı, mesela tıbbî bir müdahale ile bedene elem vermek iyi görülüyorsa bir faydadan dolayı yalan söylemede buna engel olan şey nedir?[18]

Kanaatimizce Cüveynî yine salt eylemi dikkate almakta ve verdiği örneklerdeki ödev çatışmasını gözden kaçırmaktadır. Şöyle ki iki ödev birbiriyle çatıştığında daha öncelikli/kapsamlı/güçlü olan ödev tercih edilir. Mesela nefsi müdafaa böyledir.

Cüveynî, Mutezile'nin bu husustaki iddiası ile Bakıllanî'nin onlara olan itirazındaki güzellikleri bir araya getirecek doğru görüşün şu olduğunu ileri sürer: Akıl, sahibini, helake götürecek şeyden sakınmayı ve mümkün menfaatleri yerine getirmeyi iktiza eder. Bunu kabul etmemek makulün dışına çıkmaktır. Fakat tartışılan konu insanın hükmü değil Allah'ın hükmündeki iyi ve kötüdür. Bu hükümden dolayı insana bir zarar gelmese veya insan bir menfaati kaçırmasa da akıl bu hükmün terk edilmesine ruhsat vermez. Böyle olan bir şeyin kötülüğü, Allah'ın insana ikap/azap edecek olmasından; iyiliği de eylemi yerine getirdiğinde insana ihsan etmesinden anlaşılır. Böyle bir bildirim olmazsa bu, insan açısından gaybî bir durum

[17] Cüveynî, *Burhan*, s. 9; bk. *İrşad*, s. 262.
[18] Cüveynî, *Burhan*, s. 10.

arzeder. Diğer taraftan, Yaratıcı insanın zararından veya menfaatinden etkilenmez. İş böyleyken Allah'ın hükmünde yer alan bir şeyin iyiliğine veya kötülüğüne hükmetmek imkânsızdır. Allah'a isnat edilmemesi veya ödül ve ceza vermesi ona vacip olmaması şartıyla, bir zarar gerçekleştiğinde veya bir menfaat mümkün olduğunda fayda ve zarar vasfının bizde icrası mümkündür. Cüveynî bu noktada tamamlayıcı bir not olarak şunu da ekler: Terkinde tehdidin vâki olmadığı kesin bir hüküm, Allah'tan varit olsaydı makul bir mananın hakkımızda vücubuna hükmetmek söz konusu olmazdı.[19] Şu halde iyi veya kötü, terk edeni için tehdidin vâki olduğu fiildir. Nitekim usul-u fıkıh şeriatı vaz edenin belirlemediği konularda, onun maksadına uygun olarak belirlenmeyenleri belirlemekten ibarettir.

Berahimeyi[20] gerekçe göstererek ahlakî iyi konusunda haklı olduklarını ileri süren Mutezile için Cüveynî, Berahime'nin pozisyonunun Mutezile'den farklı olmadığını ileri sürer. Şöyle ki, Mutezile "iyi ve kötü aklîdir" derken iddialarına şunu da eklemektedir: Şeriatı ve nübüvveti inkar edenler, zulmün ve nankörlüğün kötü olduğunu, teşekkür etmenin iyi olduğunu bilirler. Eğer bunlar şeriata dayansaydı şeriatı inkar edenler bunları bilemezlerdi.

Cüveynî'nin buna cevabı şudur: Berahime bu sözlerle bir şey ortaya koymamaktadır. Dahası onlar bunu bilmenin zarurî olduğunu söylerken bile tartışmalı bir esasa dayanmaktadır. Onlarınki iddiadan öte bir şey değildir. Berahime'nin iyiyi bildiği iddiası zaten tartışılan bir husustur. Tartışılan bir şeyle Mutezile'nin iddiası sabit olmaz. Berahime'nin yaptığı "inanç"larındaki bir ısrar da olabilir.[21] Dolayısıyla Berahime'nin cehaleti, Mutezileninkinden farklı değildir. Üstelik onlar iyi ve kötüyü Allah'a değil şeriata iade ederler.[22] Zaten Cüveynî'nin iddiası da iyinin ve kötünün bilinmesinin şeriata dayanmasıdır.

Cüveynî'ye göre, Mutezile zarurî idrak görüşü ile doğrudan uzaklaşmıştır. Şöyle ki, Mutezile'ye göre akıllı biri, ihtiyacını hem doğru hem de yanlış bir şekilde karşılama imkânına sahip olduğu bir durumda; eğer fayda veya zarar hususunda birinin diğerine bir imtiyazı olmaz, ikisi onun nazarında eşit olur ve amaca ulaşmada ikisini eşit görürse bu kişi doğru olanı seçer ve yanlıştan uzak durur. Bu da doğrunun aklen iyi olduğunu gösterir.

---

[19] Cüveynî, *Burhan*, s. 10.

[20]Cüveynî'nin Berâhime'yi gündeme getirmesinin sebebi, nübüvveti reddetmeleridir. Kaynakların tamamına yakını Berâhime'yi nübüvveti kesin olarak reddeden bir fırka olarak tanımlar. Tafsilat için bk. Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 s. 159.

[21] Cüveynî, *İrşad*, s. 262-3.

[22] Cüveynî, *Burhan*, s. 11.

Cüveynî için buna verilecek cevap şudur: Zaruret var dedikleri halde delil getirmeye çabalamaları onları yanlışlar. Eğer zarurî ise delile ne gerek vardır? Ayrıca tasvir edilen olay çelişiktir. Zira hem liaynihi iyi ve kötüyü kabul ediyorlar hem de eşitliği kabul ediyorlar. Bu ise çelişiktir.[23]

3.3. Akıl İyiyi Yapmanın Zorunluluğunu Gösterir mi?

Aklî bir yükümlülük olarak nimet verene teşekkür etmek gerekir mi? Mutezile'ye göre bu aklen idrak edilir. Onlara göre akıllı biri, Rabbi olduğunu bildikten sonra nimet veren Rabbin, kendisine teşekkür etmesini ondan istemesini; şayet ona şükrederse sevap vereceğini ve ona meadda ikramda bulunacağını, şayet nankörlük ederse onu cezalandırıp cehenneme atacağını mümkün görüyorsa işte bu durumda o, bu iki imkândan yani azap ve sevaptan birini hatırlar ve aklı onu azaptan emniyete ve sevabı kazanmaya yönelten şeyi tercih etmeye sevkeder. Mesela yolculuğa çıkan birinin önünde iki yol mevcut olsa biri korkudan uzak diğeri de hırsızlarla dolu olsa akıl onu güvenilir yola girmeye davet eder.[24]

Cüveynî buna şu örnekle karşı çıkar: Bir köle efendisinin izni olmadan iş yaparsa hiçbir şeye sahip olamaz. Efendisinin izni olmadan kendisini bir iş için yorarsa bu boşunadır. Nimet veren Rab, şükreden kişini şükründen müstağnidir. Kul hak etmeden de O sevap verebilir. İki örnek yan yana geldiğinde akıl bu hususta tevakkuf eder. Dahası büyük bir kral kölesine ihsanda bulunsa ve bu köle de sağda solda kralı övse bu, çok iyi görülen bir şey değildir. Zira kralın ona yaptığı ihsan çok az miktarda olup, kıymetsizdir. Allah'ın kudretine nispetle nimetler de böyledir. Mutezile'ye göre Allah'tan gafil olanlar, vücubu bilmeye giden yolu ve şükrü kaybetmiştir. Akıllarının ilk kemalinde onların Allah'ı hatırlaması gerekir. Cüveynî ise Mutezile'nin aklî idrak yoluyla fiilin gerekliliğine dair görüşüne şiddetle karşı çıkar ve bunun dinle oyun oynama anlamına geldiğini söyler. Ona göre nice akıllı kişi günaha devam etmektedir. Mutezilenin belirttiği şeyler nedense onların akıllarına gelmiyor,[25] diyerek ironide bulunur.

Dahası şükür, şükreden için bir yorgunluk olduğu gibi, şükredilen için de bir şey ifade etmez. Dolayısıyla akıl onun vacip olduğuna nasıl hükmetsin? Cüveynî'ye göre bir muhalif bu soruya şöyle cevap verebilir: Bu, şükredene ahirette bol sevap kazandırır. Akıl, bu dünyadaki zorluğa karşılık olarak ahirette fayda kazanacağına hükmeder. Fakat Cüveynî için bu cevap, doyurucu değildir. Zira bu akılla nasıl idrak edilebilir? Akıl bunu nereden bilecek? Kendisine şükredilen, yani Allah şöyle diyebilir: İlke olarak senin

---

[23] Cüveynî *İrşad*, s. 263-4.
[24] Cüveynî, *İrşad*, s. 268-9.
[25] Cüveynî, *İrşad*, s. 270.

menfaatin bana vacip değildir. Bunun bana faydası yok ki, ben sana karşılığını vereyim.

Muhalif, "Şükreden, şükür vasıtasıyla şükrü terk edene verilecek cezayı bilebilir." şeklinde itirazını devam ettirebilir. Bunun da cevabı şudur: Bu nasıl bilinsin ki? Şükür ve küfür şükredilen hakkında eşittir. Şayet "Cezaya hükmetmezse emniyet içinde olamaz." denirse bunun cevabı şudur: İki şeyin eşitliği tahakkuk ediyorsa şükrü terk edene cezayı vermek onu yapana cezayı vermekten farksız olur. Cüveynî'ye göre muhalifler burada iki yola girmektedir. İlki şahitte akıllıların ortaya koyduğu şeyler ki, onların şahitte yaptıkları şükrü vacip sanıyorlar sonra da bunu gaibe uyguluyorlar. Bu geçersizdir. Zira şahitte şükredilen bundan faydalanıyor oysa Rab Teâlâ bundan münezzehtir. Diğeri de cezanın gerçekleşmesidir. Bunun da cevabı yukarıda geçti.[26]

4. Sonuç

Cüveynî, verdiği dersler ve yazdığı eserler vasıtasıyla Eş'arî kelamının gelişmesine ve yayılmasına hizmet etmiştir. Bilhassa Gazalî gibi, Nizamiye medreselerinde yetiştirdiği öğrenciler onun görüşlerini ve mensubu olduğu geleneği daha da ileri bir seviyeye ulaştırmıştır. O, fiillerin kendiliğinden bir değeri olmadığını ileri sürerek bundaki ihtilafı gidermenin bir yolu olarak yasa koyucunun/şâri'in hitabını esas almıştır.

Cüveynî'nin, ahlakî iyi ve kötü meselesindeki ana iddiaları şöyle şekillenmektedir:

Fiiller hususunda zat veya vasıf bakımından iyi ve kötü yoktur. İyi, şeriatın emrettiği, kötü de yasakladığı şeydir. Şeriat bir şey hakkında iyi veya kötü demişse bu, o şeyin ne zatından ne de bir vasfından ileri gelir. Dolayısıyla iyi ve kötü, ilahi iradeye tabidir. Bir şey, şer'î bildirim olduğu takdirde iyi veya kötü olur. Fiiller özleri bakımından aynıdır. Onları iyi veya kötü yapan, hakkında varit olan ilahî emir veya yasaktır. İyi, şeriatın failini övdüğü bir fiildir. Dolayısıyla insanın iyi veya kötüyü şer'î bildirim olmadan bilmesi imkânsızdır. Bugün için ise hakkında şeriatı vaz edenin hitabı olmayan fiillerde ise usul-u fıkıh yoluyla onun maksadına uygun olarak hükme ulaşmak mümkündür.

Bazı iyinin zarurî olarak bilindiğini iddia etmek de sonuçsuzdur. Zira bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilmek zarurî olsaydı bu konuda tartışma olmazdı. Diğer taraftan, ahlakî iyiyi terk eden kınanır. Bu, ahlakî iyinin insanlar nezdindeki değerini gösterir. Bu anlamda Tanrı'nın fiilleri, değerlendirme dışıdır. Yani onun iyi diye hükmettiği bir şey, kötü olarak

[26] Cüveynî, *Burhan*, s. 11-12.

varit olsaydı bu sefer kötü olurdu. Diğer taraftan insanın, doğası gereği lezzete meyletmesi ve elemden kaçınması bilinen ve inkârı mümkün olmayan bir şeydir.

Cüveynî, esasında Allah'ın iradesini kayıt altına almak anlamına geleceği için hiçbir şeyin onun hakkında vacip olmadığını düşünür. Bu sebeple onun fiili hakkında "şunu yapmak ona gerekir", şeklinde bir hüküm, maliki mülkünde kısıtlamak demektir. Bu da inanç açısından sorunludur. Şöyle ki, hem iradesi şeylerin tabiatı ile "sınırlanmış" hem de Mutlak âmiri yaptığından "hesap veren" konumuna sokar.[27]

Bunun yanı sıra Cüveynî, insanın menfaatine yönelmesini, elemden kaçınmasını da inkâr etmez. Bu yönüyle Mutezile'ye yaklaşır. Fakat bunun iyinin ve kötünün bilinmesinde yeterli olmayacağını söyleyerek onlardan uzaklaşır. Cüveynî, meseleye yaklaşırken onun ahlakî yönü üzerinde değil daha çok kelamî ve usulî boyutları üzerinde durmaktadır. Bu sebeple o, ahlak felsefesinin çerçevesine göre değil ismi geçen ve dine bağlı olarak hareket eden iki disipline göre sonuca gitmektedir. Ahlakta niyetin rolünü, ödev çatışması vb. failin içinde bulunduğu şartları, eylemin sonuçlarını da dikkate alan bakışla meseleye yaklaşmamaktadır. Özdemir'in ifadesiyle "kelamcılar ve teologlar ise genel olarak bakıldığında hem tabiî hem de ahlakî kötülük meselesini metafiziksel bir sorun haline dönüştürmekten kurtulamamışlardır."[28]

KAYNAKÇA

- Bulut, Zübeyir, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches, 13/2, (2015) 634-654.
- el-Cüveynî, İmamu'l-haremeyn, *Kitabu'l-irşad*, Tahkik: Muhammed Yusuf-Ali Abdulmun'im, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1950.
- __________, *el-Burhan fi usuli'l-fıkh*, Haz. Salah b. Muhammed, Darul-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1997
- __________, *Lumaul-edille*, Haz. Murat Serdar, Kayseri 2017.

[27] Özdemir iradeye dönük hususu şöyle ifade eder. "Allah'ın iyi ve kötüyü akla göre belirlemesi, Onun iradesinin aklın ölçüleriyle kayıtlanması anlamına gelir. Halbuki onlar [Eş'ariler] açısından ilahi irade mutlaktır, dolayısıyla onun hiçbir şekilde sınırlandırılması mümkün değildir. O halde hem iyi ve kötüyü tespit etme hem de onları emredip yasaklama yetkisi tamamen Allah'a aittir". Bk. Murat Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", Journal of Islamic Research 2016;2 7(3) 249.

[28] Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", 250.

- __________ , *el-Akidetü'n-nizamiyye,* Tercüme: Muhittin Bağçeci, Kitabe yayınevi, Ankara 2016.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, İstanbul 1999.
- __________ , "Klasik Bir kelam problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1997),
- ed-Dib, Abdulazim, "Cüveynî", *DİA*, İstanbul 1993.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev.Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul 2004
- Koloğlu, Orhan Ş. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 s. 159-193
- Korkmazgöz, Rıza, Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015); 31-69.
- Reçber, M. Sait, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003); 135-160.
- Serdar, Murat, "Abdulmelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" *Lumaul-edille* içinde Kayseri 2017.
- Şirvani, Mehmet Emin, *el-Fevaidu'l-hakaniyye*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no:600,
- Ovacı, Vahap, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3,3 (2013/3) 123-131.
- Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Journal of Islamic Research* 2016;2 7(3) 235-250.

The Issue of Being Morally Good and Evil According to al-Juwayni*

Ahmet Kamil CİHAN**

Abstract

Al-Juwaini has taught, educated, and written works based on Esh'aritien tradition throughout his lifetime. For him, moral good and evil only can be known by religion because there is no value in the essence of things. An action is neither good nor bad because of its nature or its any qualification. So if something is good, it is because God praises the person who did it. For instance, the same action is not bad when it is handled by a child and is bad when it is handled by an adult. If the action has been evil for itself or its any qualification, it would be bad in both cases. Therefore, the determination of moral good and evil is subject to the divine will, not the actions themselves. On the other hand, knowing some moral goodness and badness are not necessary and obvious, as the Mu'tazilah claims, because there is no debate in something that is necessary and self-evident. This matter, however, is being debated. As a result Al-Juwaini has put forth an understanding of good and evil which depends on the will of God.

Keywords: Al-Juwaini, moral, good and evil, reason, divine will

Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi

Özet

Cüveynî, mensup olduğu Eş'ari geleneğe bağlı olarak ders vermiş, öğrenci yetiştirmiş ve eser yazmıştır. Ona göre şeyler, kendi tabiatları açısından değerden yoksun olduğu için ahlakî iyi ve kötünün (hüsun ve kubh) bilinmesinde şeriata gerek vardır. Zira bir eylem ne kendinden ne de taşıdığı bir vasıftan dolayı iyi veya kötüdür. Dolayısıyla ahlakî iyi, failinin şeriat tarafından övüldüğü eylemdir. Şöyle ki aynı eylem, eylem olması itibariyle bir çocuk tarafından işlendiğinde kötü olmazken

---

* This paper was presented as a memorandum in the International Scientific Meeting named "Nizam al-Mulk after 1000 years" and conducted in Konya between April 6 and 7, 2018, and it was revised later.
This paper is the English translation of the study titled "Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi.* (Ahmet Kamil Cihan, "Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 53-65.)

** Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Divinity, School of Philosophy and Sciences of Religion, Dep. of Islamic Philosophy, Academic Member, akcihan@erciyes.edu.tr.

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

yetişkin biri tarafından işlendiğinde kötü olmaktadır. Eğer kötülük eylemin kendisi veya eylemin bir vasfı olsaydı her iki durumda da kötü olurdu. Dolayısıyla ahlakî iyi ve kötünün belirlenmesi, eylemlerin kendisine dönük değil, bilakis insandan bağımsız bir yetkeye, yani ilahi iradeye tabidir. Ayrıca, ahlakî iyi ve kötünün bir kısmının bilinmesi, Mutezile'nin iddia ettiği gibi, zaruri ve apaçık olamaz. Çünkü zaruri ve apaçık olan bir şeyde tartışma söz konusu olmaz. Oysa zarurilik ve apaçıklık hususu Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında münakaşa konusudur. Sonuç olarak Cüveynî iyi ve kötünün belirlenmesinin, Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu şeklinde bir anlayış ortaya koymuştur.

Anahtar kelimeler: Cüveynî, ahlak, iyi ve kötü, akıl, ilahi irade

1. His Life

Abd al-Malik Abdallah ibn (419-478/1028-1085) is the son of a father known as the sheikh of Shafi people. Following the death of his father, he replaced him and began to lecture and issue fatwas. Sectarian clashes occurred frequently during his life. Moreover, Amid al-Mulk al-Kunduri (d. 1064), the vizier of the era, requested order from Tughrul Bey to curse the innovation supporters from pulpits, used this order to the detriment of Ashari scholars, prohibited their activities of issuing fatwa and lecturing, and ordered some of them to be sentenced to imprisonment. Upon these, al-Juwayni left Nishabur and went to Baghdad with a group of scholars including well-known people such as Bayhaki (d. 1066) and al-Qushayri (d. 1072). He got to know significant scholars of region and proved his wisdom in religious conversations. He went to Hijaz later (450/1058) and stayed in Mecca and Madinah for nearly four years. He continued to conduct religious studies there, and his popularity grew day by day. Al-Juwayni returned to Nishabur (1063) after Alparslan dismissed al-Kunduri and assigned Nizam al-Mulk to al-Kunduri's office, and Al Juwayni was assigned as the professor of Nizamiyya Madrasa. He continued to lecture there until his death (d. 1085). Due to his competence in religious studies, he was assigned the title of Abu al-Maali. As he lectured and issued fatwas in Mecca and Madinah, he was called Imam al-Haramayn, and Fahr al-Islam as he defended Sunni ideology against the sects.[1]

Al-Juwayni displayed more kalam-related aspects in his religious life. In addition to the education he received from his father, he was significantly influenced by al-Baqillani (d. 1013) and Abu Ishaq al-Isfaraini (d. 1027). However, he rejected the principle "Incorrectness of evidences indicates the incorrectness of claims" adopted by al-Baqillani, related the activities of kalam discipline to philosophy, had a tendency toward the situational

[1] Murat Serdar, "Abdulmelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" in *Luma al-Adila*, Kayseri 2017, 12-17; Abd al-Azim ad-dib, "Cüveynî", *DİA*, v. VIII, İstanbul 1993, p. 141.

theory, claimed that natural laws do not include determinism, and paved the way for the initiation of muteahhirun period (the period for the followers) for kalam discipline along with al-Ghazali.[2]

2. Issue of Being Morally Good and Evil

The issue of being morally good and evil can be regarded as a problem regarding whether the actions are valuable themselves, how the characteristics and popularity of these values are, and whether these details assign responsibilities to the people. Philosophers interested in morals have been studying this problem for a long time. Sophists of the ancient times claimed that being morally good changes from person to person while Socrates stated that the concept of being morally good actually exists. His statement was interpreted by Plato and Aristotle as "the idea of being rationally good" later.[3] For example, in Euthyphro dialog, Plato answers a question regarding the criterion of being sacred for an action in Euthyphro's statement as follows: "What makes Gods satisfied is sacred, while the actions and things that do not make Gods satisfied are not sacred". This issue that seems to be related to the ancient times serves as the source for significant discussions regarding the God-morals relationship when it is reviewed from a religious aspect. Euthyphro dilemma, which can be expressed in various manners, can be presented with the following questions: "Is an action or fact good due to being ordered by God or is it ordered by God due to being good?" or "Is an action morally obligatory due to being ordered by God or does God order it due to being morally obligatory?"[4]

Before al-Juwayni, philosophers claimed that being morally good can be recognized by reasoning considering various grounds. Regarding the religious context, the concept of being morally good is reviewed under the title of husun and qubuh in relation to 1- whether God's actions can be regarded as good in Kalam discipline or whether malevolent actions or things are related to God's will, order of creation or wish; 2- the ideology in Fiqh discipline that any provisions stated upon an order are good while the prohibited ones are evil, and 3- the approach that attributions to all fiqh-based issues are associated to the concept of being good and evil.

The terms of "husun" and "qubuh" have three meanings:

1. A title meaning complete and deficient. For example, "Religious studies are good" and "Ignorance is evil."

---

[2] Serdar, "Abdulmelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" p. 21-22.
[3] İlyas Çelebi, , "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, v. IXX, Istanbul 1999, p. 59.
[4] M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", *AÜİFD*, v. XIIV (Ankara 2003) Issue no. 1, p. 136.

2. These terms are used to reflect whether an individual acts in accordance to his/her objective. This is also called "maslahat" (goodness) and "mafsadat" (malevolence). There is no controversy regarding the statement that this meaning does not change for the titles of the individuals and that the source of the meaning is actually the mind which changes from one to one. For example, the killing of Zaid is maslahat/good for his enemies and fits their objectives, but it is mafsadat/bad for his acquaintances and contradicts with their objectives.

3. A person receives compliments or criticism for what he/she has done in the mortal world, while he/she is rewarded or punished in the eternal world. According to Shirwani who conveyed this information, the controversies between the sects begin to be distinctive at this point.[5]

The basics of kalam discipline should be stated to better understand the perspective of al-Juwayni in the issue of being morally good or evil. According to Ashari followers, the source of goodness or malevolence in this regard is sharia because all actions are equal regardless of being good or evil, and no compliment or criticism requires award or punishment. An action requires compliment or criticism, or award or punishment only upon the order of sharia authority. If the contrary was the case, in other words, if anything deemed good would be stated to be bad, then sharia authorities would make a decision accordingly.

According to Mu'tazila, goodness and malevolence are rational issues. Mu'tazila followers claim that all actions have good or evil aspects requiring compliment or criticism, or award or punishment even if the sharia is neglected. These aspects are occasionally regarded as; 1. obligatory. This is how the truth is good and lies are evil. 2. They are sometimes learned through studying or various opinions. For example, a lie is known to be evil through opinions even if this lie has benefits. 3. These aspects are sometimes learned through the notification of sharia. For example, the goodness in fasting on the last day of Ramadan and malevolence in fasting on the first of Eid is related to this notification. This statement indicates that goodness of malevolence in an action is related to the relevant orders of sharia. However, as the goodness or malevolence in an action can be learned through reasoning, the orders of sharia confirm the rational provisions. In addition, rational provisions do not depend on the orders of sharia.

According to certain well-known Hanafi scholars, there is another possibility in the issue of husun and qubuh: Goodness or malevolence in certain actions can be rationally known. For example, it is obligatory to

[5] Mehmet Emin Şirvani, *al-Fawaid al-hakaniyya*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 600, vr. 38b-39a.

confirm the actions and statements of the Prophet because the dependence upon sharia is associated with conveyance/tautology. According to certain Hanafi followers, this belief is equally close to Ashari and Mu'tazila while objecting to both. In other words, as rational ideology is solely dominant for Mu'tazila, it indicates which is good and evil about humans and God. According to Mu'tazila followers, performing the most rational action is obligatory considering God's orders. For humans, reasoning requires or prohibits an action. According to Maturidi followers, God decides whether an action is good or evil. Nothing is obligatory for God. God creates the actions of humans while making some of these actions good or evil. Another difference is that according to Mu'tazila followers, reasoning requires the details of good and evil through generation. Maturidi followers state that reasoning serves as an instrument for learning a certain aspect of good and evil. However, many actions or facts regarded as good or evil may not be learned by reasoning. These can be learned via the notifications of the Prophet. What makes Maturidi's followers different than those of Ashari is that the good and evil actions or facts are determined through the statement of sharia authorities. These are known to have priority after Quran and the Prophet. According to Maturidi's followers,

1. Reasoning occasionally makes it possible to learn about goodness or malevolence without certain orientations. This is how the confirmation of the Prophet is good with relevant inclinations or how the meanings learned from evidences and ideas are good or evil.

2. Reasoning considers these characteristics (based on goodness or malevolence) to be significant after Quran and Prophet. Most of canon provisions have this feature. [6]

3. Al-Juwayni's Review of Being Morally Good

Al-Juwayni reviews the characteristic of being morally good as an article related to modification and approval. He limits the subject of modification with two introductions. The first of these is an objection to those who accept an action as morally good or evil through reasoning. The second

[6] Shirwani, *Fawaid*, vr. 39a-b. For other references regarding this subject, see: İlyas Çelebi, "Klasik Bir kelam problemi: Hüsün-Kubuh", MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16-17 (1998-1997), 60 et al.; Rıza Korkmazgöz, Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2015); 33 et al.; Vahap Ovacı, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3,3 (2013/3) 123- et al. Macid Fahri, İslam Ahlak Teorileri, trans.: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Pub., Istanbul 2004, 55-57.

introduction indicates that a reasonable action or fact cannot be obligatory for God.[7]

Al-Juwayni does not relate the obligation in an action to reasoning. According to him, such an information cannot be learned through reasoning. On the contrary, obligation in responsibilities is related to canon hypotheses or what has been conveyed from the Prophet.[8] Nature of being morally good is not ontological. Al-Juwayni's basic claim in this issue is as follows: An action or fact cannot be worse than 1. itself, 2. other actions or facts of the same kind or 3. a title serving as a reason.[9] The truth in obligation is related to being threated or condemned for anyone abandoning the truth. Therefore, there is no obligation for God because God cannot be condemned.[10] Goodness or malevolence is also valid for the creature which experiences a benefit or loss. However, this is not the case for God.[11] Al-Juwayni clearly stated that malevolence does not have an objective aspect and noted that responsibilities could be assigned to humans, which is not valid for God. In other words, God is not obliged to perform an action. An obligation to perform an action indicates being subject to an order, and this cannot be the case for God, the one that has the highest degree in order. Abandoning an obligation requires a disciplinary action, and this cannot be attributed to God that has no benefits or losses."[12]

However, according to al-Juwayni, there are two reasons for claiming an action to be evil:

1. An action or fact is evil due to a reason related to itself or its title.

2. An action or fact is not evil due to a reason related to itself or its title.

The first reason is invalid considering the following examples:

a. If an action or fact is evil due to itself or its title, then "killing by tormenting" and "killing by retaliation" is similar. An individual rejecting that these killings are equal or similar would reject an approach that cannot be rejected. We are of the opinion that al-Juwayni did not point out the conditions and intentions paving the way for the actions. Instead, he solely indicated the actions. Therefore, the action of killing is regarded to be the same in all cases regardless of the perpetrators, purposes, conditions and

---

[7] Cüveynî, *Kitab al-irshad*, Cairo 1950, p. 17-18.
[8] Al-Juwayni, *Irshad*, p. 258; Al-Juwayni, *Luma al-adila*, Prepared by: Murat Serdar, Kayseri 2012, p. 76.
[9] Al-Juwayni, *Irshad*, p. 258.
[10] Al-Juwayni, *Luma'*, p. 76.
[11] Al-Juwayni, *al-Akidat an-nizamiyya*, Translated by: Muhittin Bağçeci, Ankara 2016, p. 42-43.
[12] Zübeyir Bulut, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches, (13/ 2) 2015; 643.

results. In addition to the perpetrators, there are also the victims of such an action. Considering the action solely by disregarding these factors is nothing but the attempt to justify a claim.

b. An evil action arising from a smart person cannot be regarded as malevolent if it is performed by a child. If a person claims in a discussion that this is a malevolent act, this is rejected considering the first reason. We believe that there is a similar situation in the second example. The state, intention, and purpose of the perpetrator, the conditions of the action, and the issue of whether that person deserves compliments or criticism are neglected.

In addition, according to al-Juwayni, these examples invalidate the characteristic of being naturally/fundamentally evil. In this case, being morally evil is related to being prohibited by sharia while being morally good is the contrary. The value of an action arises from the divine will, rather than its own nature, which makes it significant.

The second reason is as follows: If an action or fact is not evil due to an order regarding its nature but malevolent due to another title, that action or fact is actually impossible to be performed or exist because there is nothing left that can make this action or fact evil.[13]

3.1. Goodness and Malevolence is not a Subjective Title

Al-Juwayni's basic claim is that the goodness and malevolence in actions are not subjective. In other words, a provision on a certain subject is not subjective in its essence. For example, it is unlawful to consume alcohol due to desire rather than an obligation. The unlawful aspect of this action is not essentially a subjective title because an unlawful action can be regarded as an action prohibited for anyone. There is no such concept as authentic title in this context. In other words, unlawfulness is not to be regarded as an actual characteristic. This statement is similar to the premonition of an action or fact. Such premonition is not the authentic title of an existence.[14] Thus, there is no need to know this existence. Learning this existence does not add anything to its value. However, this is not the case for the learner. This issue is not related to the learner.

Al-Juwayni claimed that the provision of being morally good or related provisions have been directly conveyed from the sharia and that there is no prioritized rational provision on this issue compared to the sharia.[15]

---

[13] Al-Juwayni, *Irshad*, p. 166-7.

[14] Al-Juwayni *al-Burkhan fi usul al-fiqh*, Beirut 1997, p. 8.

[15] Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 13-4.

According to him, goodness and malevolence can be recognized through sharia. However, this statement should not be interpreted as "Being good or evil is an addition to the sharia," because no title to indicate goodness through sharia is present in this context. If such a title existed, it would be authentic. Therefore, goodness is related to the compliments to the performer of sharia. If an action is indicated as obligatory or wrong, a title reflecting obligation is not meant. On the contrary, obligation indicates the obligatory action ordered by the sharia in this context. However, the term "wrong" reflects the actions prohibited by sharia as unlawful acts to be avoided.[16] It is clear that no actual title reflects the goodness or malevolence of the action. It is essential for sharia to be implemented in this context. Al-Juwayni considered the fact that the entire universe belongs to God, and that the owner of a property can handle it however he/she desires. Nothing is essentially obligatory for God. Therefore, nobody can hold God responsible for what God has done.

3.2. Mu'tazila's Fault in Learning Being Morally Good According to al-Juwayni

Al-Juwayni considers the claims of Mu'tazila in learning being morally good and expresses his ideas on these claims. According to what al-Juwayni conveyed, whether an action or fact is good or evil can be learned in three ways:

1. Rationally. The information that is obvious and required is learned rationally.

2. However, certain facts can be learned through a method combining the obvious details and opinions. For example, a beneficial lie is no different than a useless lie in this case. However, this can be learned through various opinions or researches.

3. Via sharia. This cannot be realized rationally. Canon details are exclusive in this case. As these details direct people to keep on performing the actions that are rationally deemed good, sharia authorities have given orders accordingly.[17]

Al-Juwayni refers to al-Baqillani in this matter and states that an objection to Mu'tazila can be made in two ways:

According to the first objection method, a fact or action recognized obviously cannot be discussed. If there are people objecting to this claim,

[16] Al-Juwayni, *Irshad*, p. 259.
[17] Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 9; see: *Irshad*, s. 262.

then how is it possible to claim that it is obvious to learn about whether an action or fact is good or evil? However, Ashari scholars do not accept the claim of obvious information. Therefore, there is no such ideology as obvious recognition in moral issues. Mu'tazila indicates that the difference in learning about whether an action or fact is good or evil through sharia supports their claims, which is not the case for al-Juwayni. Goodness or malevolence is not related to the characteristics. The essential meaning in these two concepts is related to the presence of a possible order.

The second objection is as follows: There are such lies that could save many people. If these lies are avoided, many people would perish. In this case, what is so evil about these lies? If a person is to be distressed due to a beneficial medical procedure, what prevents people from lying to ensure this beneficial procedure?[18]

We are of the belief that al-Juwayni takes the action itself in account and misses the essential purposes in his examples. When purposes contradict one another, the more prioritized/extensive/effective one is preferred. This is how self-defense is applied.

According to al-Juwayni, the correct belief that will combine the positive aspects in Mu'tazila's claims and Baqillani's objection to them is as follows: The action of reasoning necessitates avoiding from anything that would annihilate the mankind, and observing the possible interests. Rejecting this is not reasonable. However, what is discussed in this context is the concepts of good and evil in the divine provision instead of humans' acts. Even if a person is not harmed or does not miss an opportunity due to this provision, the act of reasoning does not permit abandoning this provision. The malevolence in actions can be understood from the fact that God will punish/torment the sinners while goodness can be realized from that a person who does a favor will be rewarded. If such notification is not present, then the eternal world is indicated for mankind. On the other hand, God is not affected from the loss or interests of people. Therefore, it is impossible to determine the goodness or malevolence in God's provisions. On the condition that no attribution is made to God or the divine punishment or rewarding is not obligatory for God, actions related to interests or losses can be performed when a loss or advantage is probable. Al-Juwayni indicates the following as a complementary note: If a precise provision that cancellation of a previous order is not to be intimidated is conveyed by God, a reasonable meaning in this context would not be obligatory for us.[19] In this case, goodness or malevolence reflects the action that contains intimidation for those who decline performing that action. Moreover, usul al-fiqh is

[18] Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 10.
[19] Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 10.

determining the concepts that have not been specified in the issues, within which the sharia authorities have not indicated these concepts, accordingly.

Al-Juwayni[20] states that al-Barahima's position is no different than Mu'tazila followers who claim that they are right in the issue of being morally good by reflecting al-Barahima's ideology. In other words, Mu'tazila followers add the following to their claims in the statement that "goodness and malevolence is rational": Those rejecting the sharia and prophecy know that tormenting and ungratefulness is evil while gratefulness is good. If these facts were based on sharia, then those rejecting it would not know have such information.

Al-Juwayni responds as follows: Al-Barahima proves nothing with these words. Moreover, their statement that learning is necessary is based on a controversial approach. Their statements are nothing but claims. The claim that al-Barahima knows the goodness has already been discussed. Mu'tazila's claim cannot be presented with a discussed matter. What al-Barahima did might be an insistence in "beliefs".[21] Therefore, al-Barahima's ignorance is no different than that of Mu'tazila. Al-Barahima followers attribute goodness and malevolence to sharia rather than God.[22] Al-Juwayni's claim is that learning goodness and malevolence is based on sharia.

According to al-Juwayni, Mu'tazila directly abandoned the idea of necessary recognition. In other words, according to Mu'tazila, if an intelligent person is in a position to meet his/her needs correctly or improperly, that person will have no privileges in terms of benefits and losses, approach to these concepts equally, and choose the correct way for reaching the goal and abstain from the improper manner, which indicates that goodness is rationally correct.

The following is the approach to be presented in this case according to al-Juwayni: Attempting to provide evidences despite mentioning about necessities proves them wrong. If necessity is in question, then why are the evidences needed? Moreover, the case described by them is contradictory in itself because they accept the concepts of both "liaynihi (unlawful in essence)" goodness and malevolence, and equality. This is contradictory.[23]

---

[20] The reason al-Juwayni mentioned al-Barahima is the rejection of prophecy. Approximately all sources describe al-Barahima as a sub-sect totally rejecting the prophecy. For details, see: Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 p. 159.

[21] Al-Juwayni, *Irshad*, p. 262-3.

[22] Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 11.

[23] Al-Juwayni, *Irshad*, p. 263-4.

3.3. Does Reasoning Indicate the Difficulty in Performing the Good Action?

Should the creator of the universe be appreciated as a result of a rational responsibility? This is rationally recognized and decided according to al-Mu'tazila. According to them, an intelligent person would know that God, the creator of all material and non-material existences, order the creatures to appreciate for doing a good deed and being rewarded, and in an opposite case, the creatures would be punished and sent to Jahannam. The same person would remember the awards or torments, and his/her reasoning would direct him/her to abstain from torments and acquire good deed. For example, if a person on journey has two routes, and if one is filled with thieves while the other is safe from all fears, that person rationally chooses the safe route.[24]

Al-Juwayni objects to this claim with the following example: If a slave does work without the permission of his master, that slave cannot have anything. If that slave tires himself/herself for a work without the permission of the master, that would be futile. God becomes satisfied with the appreciation of the creatures. God may reward the creatures even if they do not deserve it. These two examples would limit the rational borders. Moreover, if a great king grants benefits to his slaves and if these slaves compliment their king at different environments, that will not be accepted as proper. In this case, king's favors are generally too few and valueless. Blessings are similar to this example when compared to the power of God. According to Mu'tazila, those neglecting the presence of God have lost the appreciation and path to learning the obligations. They need to remember God when they are able to understand their environment. Al-Juwayni strictly objects to the belief of Mu'tazila that action is needed through the rational recognition, which, he says, means playing with Islam. According to him, the intelligent person in this case keeps on committing sins. Al-Juwayni ironically states that what Mu'tazila indicated is not considered[25] by these intelligent people.

Moreover, appreciation is tiresome for the exerciser while meaning nothing for the appreciated. Therefore, how could the action of reasoning determine the obligation? According to al-Juwayni, an opponent can answer this question as follows: This would provide a good deed to the person appreciating. The action of reasoning indicates that difficulties in the material world will result in being rewarded in the eternal world. However, this is not satisfactory for al-Juwayni. How can this be recognized through reasoning? How is it possible to learn this through reasoning? God, the appreciated, can

---

[24] Al-Juwayni, *Irshad*, p. 268-9.
[25] Al-Juwayni, *Irshad*, p. 270.

state the following: Your benefits are not obligatory for me. This has no benefits for me to requite.

The opponent may continue rejecting as follows: "The person appreciating may know the punishment to the person that neglects appreciating." This is answered as follows: How can this be known? Appreciation and sacrilege are equal before the appreciated. The statement that safety cannot be ensured if punishment is not performed is answered as follows: If two concepts are deemed equal, punishing those abandoning the action of appreciating would be no different than punishing those who appreciate. According to al-Juwayni, opponents adopt two methods in this case. The first is related to the actions or facts presented rationally. In this method, people believe appreciating is obligatory and adopt this belief in accordance to their religious ideas. This is invalid because if the appreciated authority benefits from this process, then this case is not valid for God. The other method is the emergence of punishment, which has been clarified above.[26]

4. Conclusion

Al-Juwayni served to develop and spread Ashari movement through his lectures and works. His students from Nizamiya madrasas, especially al-Ghazali, brought his ideas and traditions to another level. He claimed that actions do not have values in their essences, and he based his claims on the address of canon authority for eliminating the relevant controversies.

Al-Juwayni's main claims in the issue of morally being good and evil are as follows:

There is no concept of good or evil for people or their characteristics. Good is what is ordered by the sharia whereas evil is what is prohibited. If sharia classifies an action or fact as good or evil, this process is not related to the people or their characteristics. Therefore, the concepts of good and evil are associated with the divine will. An action or fact is classified as good or evil when it is a canon notification. Actions are the same by their essences. What makes actions good or evil is the divine orders about these actions. Exerciser of a good action is complimented by sharia. Therefore, it is impossible for people to know good or evil without the canon notification. Regarding the actions on which sharia authority has no comments, it is possible to achieve the final provision in accordance with usul al-fiqh.

It is futile to claim that certain good actions or facts are obviously known. On one hand, if regarding a certain action or fact as good or evil was

[26] Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 11-12.

obvious, then no discussions would take place in this case. On the other hand, those abandoning moral good is condemned. This reflects the value of moral good for people. God's actions are excluded from evaluation in this case. In other words, a concept reflected as good by God would be good and vice versa. In addition, the fact that people are keen on joyful things and avoid from sorrow is an undeniable fact.

Al-Juwayni believes that nothing is obligatory for God as obligation in this case means controlling the divine will. Thus, a statement that "God needs this/that" would mean limiting God's will, which is impossible. This statement would be problematic for Islamic practices. In other words, God's will would be limited for natural reasons, and God would be in a position to make explanation.[27]

Moreover, al-Juwayni does not reject the fact that people observe their benefits and avoid from sorrow. He gets close to Mu'tazila ideology in this case. However, he also disapproves this ideology stating that this will not be sufficient in learning the good and evil. Al-Juwayni considers the kalam and usul dimensions of an issue instead of moral aspects. Therefore, he achieves his results based on two religious disciplines mentioned rather than the concepts based on ethics philosophy. But he does not approach the subject by considering the moral role of intention, general state of the perpetrator, and results of the action. According to Özdemir's statement, "kalam and theology authorities had no chance but to make the issue of natural and moral malevolence into a metaphysical issue."[28]

REFERENCES

- Bulut, Zübeyir, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches, 13/2, (2015) 634-654.
- al-Juwayni, Imam al-haramayn, *Kitab al-irshad*, Tahkik: Muhammad Yusuf-Ali Abd al-mun'im, Maktabat al-Hanci, Cairo 1950.
- al-Juwayni, Imam al-haramayn, *al-Burkhan fi usul al-fiqh*, Prep. Salah ibn Muhammad, Daral-Kutub al-ilmiyya, Beirut 1997

[27] Özdemir explains the issue on divine will as follows: "Rational determination of good and evil by God means limiting God's will with rational factors. However, divine will is absolute for Ashari followers. Therefore, limiting the divine will is impossible in any ways. In this case, the authority of determining good and evil and giving orders in this regard solely belongs to God. See. Murat Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", Journal of Islamic Research 2016; 2 7(3) 249.

[28] Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", 250.

- al-Juwayni, Imam al-haramayn, *Lumaul-adila*, Prep. Murat Serdar, Kayseri 2017.
- al-Juwayni, Imam al-haramayn, *al-Akidat an-nizamiyya,* trans.: Muhittin Bağçeci, Kitabe Pub., Ankara 2016.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, Istanbul 1999.
- Çelebi, İlyas, "Klasik Bir kelam problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1997),.
- ad-Dib, Abd al-azim, "Juwayni", *DİA*, Istanbul 1993.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, trans.: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Pub., Istanbul 2004
- Koloğlu, Orhan Ş. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 p. 159-193
- Korkmazgöz, Rıza, Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015); 31-69.
- Reçber, M. Sait, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003); 135-160.
- Serdar, Murat, "Abd al-malik al-Juwayni: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" *Luma al-adila* içinde Kayseri 2017.
- Shirwani, Mehmet Emin, *al-Fawaid al-hakaniyya,* Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 600.
- Ovacı, Vahap, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3,3 (2013/3) 123-131.
- Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Journal of Islamic Research* 2016; 2 7(3) 235-250.

مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة عند الجويني*

أ. د. أحمد كامل جيهان**

ملخص:

لقد أعطى أبو المعالي الجويني الدروس وخرّج الطلاب وألّف الكتب وفق مبادئ المذهب الأشعري الذي انتسب له. وهو يرى أننا بحاجة للشريعة لمعرفة الحسن والقبيح من الأخلاق، ذلك أن طبيعة الأخلاق محرومة من القيمة، وكل فعل لا يعد حسنا أو سيئا بنفسه أو بالوصف الذي يحمله. ولهذا فإن الجيد من الأخلاق هو الفعل الذي تمدح الشريعة صاحبه. إذ إن الفعل ذاته لو أتاه طفل صغير فيمكنه ألا يعد قبيحا، لكنه يكون كذلك عندما يقوم به شخص بالغ. ولو كان القبح هو الفعل ذاته أو أحد أوصافه، فإنه يكون قبيحا في كلتا الحالتين. ولهذا فإن تحديد حسن الأخلاق أو قبحها ليس متعلقا بالأفعال ذاتها، بل على العكس تماما، فإنها خاضعة لسلطة مستقلة عن الإنسان، أي الإرادة الإلهية. هذا فضلا عن أن معرفة جزء من حسن الأخلاق وقبيحها لا يمكن أن يكون ضروريا وواضحا كما ادعت المعتزلة. ذلك أنه لا يمكن الجدال بشأن شيء ضروري وواضح، بيد أن الضرورية والوضوح هما موضوع نقاش بين الأشاعرة والمعتزلة. وفي النهاية أوضح الجويني أن تحديد الخير والشر مرتبط بإرادة الله.

الكلمات المفتاحية: الجويني، الأخلاق، الحسن والقبيح، العقل، الإرادة الإلهية

Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi

Ahmet Kamil CİHAN

Özet

Cüveynî, mensup olduğu Eş'ari geleneğe bağlı olarak ders vermiş, öğrenci yetiştirmiş ve eser yazmıştır. Ona göre şeyler, kendi tabiatları açısından değerden yoksun olduğu için ahlakî iyi ve kötünün (hüsun ve kubh) bilinmesinde şeriata gerek vardır. Zira bir eylem ne kendinden ne de taşıdığı bir vasıftan dolayı iyi veya kötüdür. Dolayısıyla ahlakî iyi, failinin şeriat tarafından övüldüğü eylemdir. Şöyle ki aynı eylem, eylem olması itibariyle bir çocuk tarafından işlendiğinde kötü olmazken yetişkin biri tarafından işlendiğinde kötü olmaktadır. Eğer kötülük eylemin kendisi veya eylemin bir vasfı olsaydı her iki durumda da kötü olurdu.

* قُدم هذا المقال في صورة بيان في المؤتمر العلمي الدولي "نظام الملك في ذكراه الألف" الذي عقد بمدينة قونية التركية فيما بين ٦-٧ أبريل/ نيسان ٢٠١٨، ثم نقح لاحقا ليصل إلى هذه الصيغة النهائية. وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان " Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi " التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (أحمد كامل جيهان، مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة عند الجويني، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ٥٣-٦٥).

** عضو هيئة التدريس بشعبة الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة والعلوم الإسلامية بكلية الإلهيات جامعة أرجيس: akcihan@erciyes.edu.tr.

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Dolayısıyla ahlakî iyi ve kötünün belirlenmesi, eylemlerin kendisine dönük değil, bilakis insandan bağımsız bir yetkeye, yani ilahi iradeye tabidir. Ayrıca, ahlakî iyi ve kötünün bir kısmının bilinmesi, Mutezile'nin iddia ettiği gibi, zaruri ve apaçık olamaz. Çünkü zaruri ve apaçık olan bir şeyde tartışma söz konusu olmaz. Oysa zarurilik ve apaçıklık hususu Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında münakaşa konusudur. Sonuç olarak Cüveynî iyi ve kötünün belirlenmesinin, Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu şeklinde bir anlayış ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, ahlak, iyi ve kötü, akıl, ilahi irade

The Issue of Moral Good and Evil According to al-Juwaini

Abstract

Al-Juwaini has taught, educated, and written works based on Esh'aritien tradition throughout his lifetime. For him, moral good and evil only can be known by religion because there is no value in the essence of things. An action is neither good nor bad because of its nature or its any qualification. So if something is good, it is because God praises the person who did it. For instance, the same action is not bad when it is handled by a child and bad when it is handled by an adult person. If the action has been evil for itself or its any qualification, it would be bad in both cases. Therefore, the determination of moral good and evil is subject to the divine will, not the actions themselves. On the other hand, knowing some moral goodness and badness are not necessary and obvious, as the Mu'tazilah claims. Because there is no debate in something that is necessary and self-evident. This matter, however, is being debated. As a result Al-Juwaini has put forth an understanding of good and evil which depends on the will of God.

Keywords: Al-Juwaini, moral, good and evil, reason, divine will

١. حياته:

كان عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ/ ١٠٢٨-١٠٨٥م) ابنا لأب عرف بشيخ الشافعية، وعقب وفاة والده يجلس الجويني مكانه ويبدأ إلقاء الدروس وإصدار الفتاوى، وتصل الصراعات المذهبية في حياته إلى ذروتها لدرجة أن الوزير في تلك الحقبة عميد الملك الكندري (توفي ١٠٦٤م) يستصدر فرمانا من طغرول بك من أجل لعن المبتدعين على المنابر، ويستخدمه ضد علماء الأشاعرة، ويحظر حلقاتهم وإلقاءهم الدروس، ويقرر حبس بعضهم. دفعت تلك التطورات الجويني ليصطحب مجموعة العلماء المعروفين من بينهم البيهقي (توفي ١٠٦٦م) والقشيري (توفي ١٠٧٢م) ليغادروا نيسابور إلى بغداد، ثم يتعرف الجويني إلى أبرز علماء المنطقة ويكشف النقاب عن علمه وحكمته خلال الجلسات العلمية. ثم ينتقل إلى الحجاز (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) ويقيم في مكة والمدينة لأربعة أعوام. يتابع الجويني هناك دراساته العلمية وتزداد شهرته، ثم يعزل السلطان ألب أرسلان الكندري ويعين مكانه نظام الملك، فيعود الجويني إلى نيسابور (١٠٦٣م) ويُعَيَّن مدرسا في المدرسة النظامية، ثم يواصل التدريس هناك حتى وفاته (١٠٨٥م). منح الجويني عدة ألقاب منها أبو المعالي لتعمقه في العلم، وإمام الحرمين لتدريسه وإصداره الفتاوى في مكة والمدينة، وفخر الإسلام لدفاعه عن العقيدة السنية في مواجهة الفرق الأخرى[١].

(١) مراد سردار، "أبو الملك الجويني: حياته وشخصيته العلمية وأعماله"، في لمع الأدلة قيصري ٢٠١٧، ١٢-١٧؛ عبد العظيم الديب، "الجويني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، المجلد الثامن، إسطنبول ١٩٩٣، ص: ١٤١.

كان توجه الجويني الكلامي أكثر بروزا في حياته العلمية. وإلى جانب ما تعلمه من والده فإنه تأثر كثيرا بكل من الباقلاني (توفي ١٠١٣م) وأبي إسحاق الإسفراييني (توفي ١٠٢٧م). غير أنه رفض المبدأ الذي تبناه الباقلاني والذي كان يقول "إن خطأ الدليل يبرهن على خطأ الادعاء". كما فتح أبواب علم الكلام على الفلسفة ولو بشكل محدود، ومال لنظرية الأحوال وزعم أنه لا يوجد حتمية في القوانين الطبيعية، وكان مع الغزالي من بين الذين مهدوا الطريق أمام بداية عهد المتأخرين في علم الكلام[٢].

٢. مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة:

تعد مسألة الأخلاق الحميدة معضلة تتناول ما إذا كانت الأفعال تحمل قيمة في حد ذاتها، وماهية جوهر وإدراك هذه القيمة إن وجدت، وما إذا كانت هذه المعرفة تحمّل الإنسان مسؤولية أم لا. ولقد تناول المفكرون المهتمون بالأخلاق هذه المعضلة منذ قديم الأزل. لقد زعم السفسطائيون في العصور القديمة أن الأخلاق الحميدة تتغير من شخص لآخر، فسقراط قال إنها موجودة، وبعد ذلك أعرب كل من أفلاطون وأرسطو عن فكرته تلك في صورة "فكرة الخير العقلاني"[٣]. فمثلا يجيب أفلاطون على سؤال بشأن معيار كون فعل ما مقدسا في حوار يوثيفرو من خلال تعبير يوثيفرو: "إن ما يرضي الآلهة هو الشيء المقدس، أما ما يغضبهم فهو الشيء غير المقدس". تبدو هذه المشكلة وكأنها متعلقة بالعصر القديم، لكننا عندما نتناولها كذلك في إطار ديني نرى أنها تكون سببا في نشوب جدالات كبرى حول علاقة الإله - الأخلاق. يمكن التعبير عن معضلة يوثيفرو بطرق مختلفة، كما يمكن إيضاحها بسؤال يقول: "هل شيء ما يكون خيرا لأن الإله يأمر به؟ أم الإله يأمر به لأنه خير؟" أو بسؤال يقول "هل شيء ما يكون أخلاقيا بالضرورة لأن الإله يأمر به؟ أم الإله يأمر به لأنه أخلاقي بالضرورة؟"[٤].

كان الفلاسفة قبل الجويني يدعون، انطلاقا من أسس مختلفة، أن العقل هو الذي يكتشف محاسن الأخلاق. وتحت عنوان محاسن الأخلاق والخير والشر في الفكر الديني تناقش هذه المسألة من خلال ٣ محاور: ١- في علم الكلام من حيث ما إذا كان يمكن وصف أفعال الله سبحانه وتعالى بالأفعال الحسنة وما إذا كانت الأفعال السيئة تكون بإرادة الله وخلقه ومشيئته؛ ٢- وأما في أصول الفقه فمن حيث كون الحكم الثابت بالأمر حسنا والحكم الثابت بالنهي سيئا. ٣- وأما في علم الفقه فمن حيث رجوع أفعال كل المسائل الفقهية إلى موضوع الخير والشر.

تستخدم كلمتا الخير والشر بثلاثة معانٍ:

١. صفة بمعنى الكمال والنقصان. مثال "العلم حسن" و"الجهل قبيح".

(٢) سردار، "أبو الملك الجويني: حياته وشخصيته العلمية وأعماله"، ص: ٢١-٢٢.
(٣) إلياس شلبي، "الحسن والقبح"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، المجلد ١٩، إسطنبول ١٩٩٩، ص: ٥٩.
(٤) م. سعيد ريتشبر، "الإله والتزام الحقائق الأخلاقية"، مجلة كلية الإلهيات جامعة أتاتورك، المجلد XIIV (أنقرة ٢٠٠٣)، العدد ١، ص: ١٣٦.

٢. تستخدمان بمعنى ما إذا كان الفعل متوافقا مع غرض فاعله. ويطلق على ذلك أيضا المصلحة والمفسدة. وليس هناك خلاف حول أن هذا المعنى يعد ثابتا بالنسبة للصفات الموجودة لدى الأشخاص وأن العقل هو مصدرها وأنها تختلف من شخص لآخر. فعلى سبيل المثال فإن مقتل زيد يعد مصلحة/ جيدا من وجهة نظر أعدائه حيث يصب في مصلحتهم، بينما يعد مفسدة/ سيئا من وجهة نظر أنصاره حيث يعارض أهدافهم.

٣. بمعنى أن الفعل يجلب لصاحبه المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة. ويرى الشرواني الذي نقل هذه المعلومات أن هناك اختلافا بين المذاهب في هذه النقطة(٥).

ولنفهم المكان الذي يقف فيه الجويني في مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة ينبغي أولا أن نتكلم باختصار عن الآراء الأساسية في علم الكلام. يرى الأشاعرة أن مصدر الخير والشر في هذا الموضوع هو الشريعة. ذلك أن كل الأفعال متساوية من حيث الخير والشر، ولا تحتم في حد ذاتها المدح والذم أو الثواب والعقاب. ولكي يستلزم فعل ما المدح والذم أو الثواب والعقاب يجب أن يكون ذلك بأمر واضع الشريعة أو نهيه، بل حتى لو كان الوضع مغايرا لذلك الأمر، أي لو أن شيئا مقبول الحسن قيل عنه أنه قبيح، فإن الحكم يكون في هذا الاتجاه.

وأما المعتزلة فيرون أن الخير والشر إنما قضية عقلية. ويقولون إنه حتى ولو صرف النظر عن الشريعة، فإن للأفعال جانبا حسنا وقبيحا يستلزم حصول الفعل على المدح والثواب أو الذم والعقاب. وأحيانا يعرف هذا الجانب ١. بأنه ضروري. ويكون حسن الصدق وسوء الكذب على هذا النحو. ٢. وأحيانا يعرف عن طريق البحث/ النظر. فمثلا يعرف أن الكذب سيئا بالنظر حتى وإن تضمن منفعة. ٣. وأحيانا يعرف من خلال ما تخبرنا به الشريعة. ومثال ذلك نذكر أن صيام آخر أيام شهر رمضان يكون حسنا، أما صيام أول أيام عيد الفطر يكون مذموما. وفي هذا الجزء الأخير يشار إلى أن كون أي شيء حسنا أو قبيحا يكون مرتبطا بتعبير الشريعة عنه في صورة أمر أو نهي. لكن بما أنه في أول حالتين يمكن أن نعرف عن طريق العقل ما إذا كان الشيء حسنا أو قبيحا، فإن أوامر الشريعة ونواهيها في هذه الأمور تؤيد الحكم الذي توصل إليه العقل، وإلا فإن ذلك الحكم ليس مرتبطا بظهور الشريعة.

وهناك احتمال آخر في مسألة الحسن والقبح بحسب ما يراه أكابر علماء الحنفية: يمكن أن يعرف العقل ما إذا كان بعض أفعال العباد حسنة أو قبيحة. فمثلا وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم يعد مثالا على ذلك. ذلك أنه إذا كانت هذه الفكرة مرتبطة بالشريعة فإننا نكون أمام عملية تحويل/ حشو كلام. إن هذا الرأي المنسوب لبعض الأحناف يعد رأيا وسطا بين الأشاعرة والمعتزلة، لكنه في الوقت نفسه مخالفا لكليهما. ولأن المعتزلة يرون أن العقل يعد حاكما مطلقا، فإنه يعلم ما هو حسن وما هو قبيح بشأن الله والإنسان. كما يرون أن

(٥) محمد أمين الشرواني، الفوائد الخاقانية، مكتبة راشد أفندي قيصري، رقم: ٦٠٠، vr. 38b-39a.

فعل الإنسان من الناحية العقلية يعد واجبا في حق الله. وأما بالنسبة للإنسان فإن العقل يستلزم الإقدام على فعل أو يحرمه. بينما يرى الماتريديون أن الله هو الذي يحكم على الشيء ما إذا كان حسنا أو قبيحا. وليس هناك شيء واجب بالنسبة له. فهو الذي خلق أفعال العباد وجعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا. وهناك فرق آخر ألا وهو: يرى المعتزلة أن العقل يقتضي معرفة الخير والشر عن طريق السبب. وأما الماتريديون فيقولون إن العقل يعد أداة لمعرفة جزء من الخير والشر. وربما لا يكون العقل مطلعا على الكثير من الأشياء التي يحكم عليها بأنها حسنة وقبيحة. ومعرفة هذه الأمور تستند إلى ما يبلغه الأنبياء. وأما الفرق الذي يختلف به الماتريديون عن الأشاعرة فهو: يرى الأشاعرة أن تصنيف الأفعال ما بين حسن وقبيح يكون بإخبار واضع الشريعة. وهذه الأمور تعرف بعد الكتاب والنبي. وأما الماتريديون فيرون ما يلي:

١. يعلم العقل هذه الأمور بدون وجود كسب، وتصديق النبي يكون حسنا بهذه الطريقة أو يكون من خلال الكسب، وأما الخير والشر المستخرجان من الدليل والنظر فيكونان على هذا النحو.

٢. أحيانا يعرفها العقل بعد الكتاب والنبي، وهذا هو حال معظم الأحكام الشرعية[٦].

٣. تناول الجويني لمسألة الأخلاق الحميدة:

يتناول الجويني مسألة جوهر الأخلاق الحميدة في صورة فصل في باب التعديل والتجويز. ويقصر مسألة التعديل على مقدمتين. فأما المقدمة الأولى فهي دحض لمن يقبلون بأن العقل يرى الشيء ما إذا كان حسنا أو قبيحا. وأما المقدمة الثانية فهي بشأن أن الشيء الذي يرشد إليه العقل لا يوجب شيئا على الخالق سبحانه وتعالى[٧].

ولا يربط الجويني كون الفعل واجبا بالعقل. ويرى أن هذا لا يعرف بالعقل. بل على العكس فإن وجوب الأحكام المتعلقة بالتكليف فيؤخذ من الفرضيات الشرعية التي تستوجب السمع [٨]. ذلك أن جوهر محاسن الأخلاق ليس وجوديا. وفيما يلي نسرد الادعاء الأساسي الذي يسوقه الجويني في هذا الأمر: لا يكون أي شيء قبيحا ١. من نفسه أو ٢. من جنسه أو ٣. من صفة ضرورية فيه[٩]. وأما حقيقة الواجب فهي ورود التهديد والتوبيخ لتاركها. ولهذا فإنه لا يوجد شيء واجب بالنسبة لله عز وجل. ذلك أنه لا يمكن أن يوجه له اللوم

---

(٦) الشرواني، الفوائد، vr. 39a-b. ويمكن الرجوع للمصادر التالية للاطلاع على المقالات الأخرى التي تناولت هذه المعلومات التي أوردناها: إلياس شلبي، "مشكلة كلامية كلاسيكية: الخير والشر، مجلة كلية الإلهيات جامعة مرمرة، ١٦-١٧ (١٩٩٨-١٩٩٧)، ٦٠ vd؛ رضا قورقمازجوز، "مسألة الخير والشرعند الغزالي"، مجلة كلية الإلهيات جامعة ١٩ أيار ٣٩ (٢٠١٥)؛ ٣٣ vd؛ وهاب أوفاجي، "الخير والشر في منهج المصطفى"، مجلة كلية الإلهيات جامعة بوزوك، ٣, ٣ (٢٠١٣/ ٣) ١٢٣- vd. ماجد فخري، النظريات الأخلاقية في الإسلام، ترجمه للتركية: معمر إسكندر أوغلو - أتيلا أركان، دار ليترا للنشر، إسطنبول ٢٠٠٤، ٥٥-٥٧.

(٧) الجويني، كتاب الإرشاد، القاهرة ١٩٥٠، ص: ١٧-١٨.

(٨) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٥٨؛ الجويني، لمع الأدلة، إعداد: مراد سردار، قيصري ٢٠١٢، ص: ٧٦.

(٩) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٥٨.

أبدا(١٠). ومن ناحية أخرى فإن الخير والشر يعدان ساريين بالنسبة للكائن الذي يتحقق له الفائدة والضرر. وأما الخالق فهو منزّه عن هذا الأمر(١١). يقول الجويني في هذا المقام بصراحة إن القبح هنا ليس له جانب موضوعي متجرد، كما لفت الانتباه إلى وجود الالتزام والمسؤولية من وجهة نظر البشر، واعتبر الطبيعة الإلهية مخالفة لذلك الأمر. أي أن الله ليس مكلفا بفعل شيء. وبعبارة أخرى، فإن وجوب شيء على شيء يعني أن هناك شخصا يستقبل الأوامر، ولهذا "لا يمكن استخدام هذا المبدأ مع الله الذي يملك أعلى سلطة لتوجيه الأوامر. وبما أن ترك الواجب يحتم عقوبة، فإن نسبة ذلك إلى الله ليس أمرا صائبا، ذلك أنه لا يمكن الحديث عن أي فائدة أو ضرر بشأنه سبحانه"(١٢).

غير أن الجويني يرى أن وصف الشيء بأنه قبيح يعود لسببين:

١. يكون الشيء قبيحا لسبب خاص به أو بصفته.
٢. يكون الشيء قبيحا لسبب ليس خاصاً به ولا بصفته.

وأما السبب الأول فيعد باطلا بالأمثلة التالية:

أ. لو أن هناك شيئا قبيحا بسبب نفسه أو إحدى صفاته، فعلى سبيل المثال هناك فعلان متشابهان مثل "قتل إنسان ظلما" و"قتل إنسان عن طريق القصاص". فالشخص الذي يرفض أن يقول إن الفعلين متساويان وإن حالتي القتل متشابهتان يكون قد رفض شيئا لا يمكن رفضه. ونرى أن الجويني لا يركز هنا على الظروف والنوايا التي مهدت لحدوث الفعل، بل إنه يأخذ بالاعتبار الفعل ذاته بشكل مباشر. ولهذا فينظر إلى فعل القتل في كلتا الحالتين بشكل متساو بغض النظر عن من ارتكبه وبأي غرض وفي أي ظروف وما النتائج التي أسفر عنها. بيد أن لكل فعل طرفا فاعلا وطرفا مفعولا به. ولهذا فإن تجريد هذين الطرفين وتناول الفعل فقط لا يعبر عن شيء سوى محاولة لتبرير الادعاء.

ب. إن الفعل القبيح الصادر من شخص بالغ ذكي لا يعد قبيحا إذا صدر من طفل غير مكلف. وإذا ما جادل أحدهم وادعى أن ذلك الفعل قبيح، فإن ادعاءه يرفض كذلك استنادا إلى الحجة الأولى. وفي رأينا فهناك في المثال الثاني جانب مشابه للمثال الأول. فهناك تجاهل لوضع الفاعل وقصده ونيته وظروف ارتكاب الفعل وما يتبعه من استحقاق الفاعل المدح أو الذم.

وبالرغم من ذلك فإن الجويني يرى أن هذين المثالين يبطلان كون الشيء قبيحا لذاته. وفي هذه الحالة فإن كون شيء ما قبيحا نابع من تحريم الشرع له، وما يكون صوابا في هذه المسألة يكون وفقا لذلك. وحسبما فهمنا

(١٠) الجويني، لمع الأدلة، ص: ٧٦.
(١١) الجويني، العقيدة النظامية، ترجمه للتركية: محي الدين باغتشاجي، أنقرة ٢٠١٦، ص: ٤٢-٤٣.
(١٢) زبير بولوط، "تحليل مسألة الخير والشر من حيث تشكيلها أساس للنظريات الأخلاقية"، مجلة دراسات الكلام، (١٣/ ٢) ٢٠١٥; ٦٤٣.

فإن قيمة أي فعل لا تكون نابعة من الفعل نفسه، بل من الإرادة الإلهية التي جعلت هذا الفعل ذات قيمة.

وأما السبب الثاني فهو كالتالي: إذا كان هناك شيء لا يعد قبيحا لذاته أو لأمر وارد عنه، بل على العكس يعد قبيحا بسبب صفة به، فمن المستحيل أن يكون هناك شيئا كهذا. ذلك أنه لم يبق شيء يجعله قبيحا[١٣].

١, ٣. الحسن والقبح ليسا صفتين ذاتيتين:

تعد الفكرة الأساسية التي يدعيها الجويني هي أن حسن الأشياء وقبحها ليس ذاتيا. أي أن الحكم الخاص بشيء ما ليس ذاتيا بالنسبة لذلك الشيء. فمثلا شرب الخمر حرام بالاختيار وليس للضرورة. فكيفية التحريم الواردة في هذا الحكم ليست صفة ذاتية لفعل الشرب. ذلك أن معنى تحريم فعل ما مرتبط بالنهي عنه. وهنا ليس هناك أي صفة حقيقية. أي أن التحريم ليس صفة خاصة بالفعل. وإن شرح هذه المسألة من خلال مثال يشبه أن يكون شيء موجود معلوما. وإن كون الشيء معلوما ليس صفة حقيقية لشيء موجود[١٤]. أي أن الشيء الموجود يكون موجودا ولو لم يعرف. فمعرفته لا تضيف له شيئا. غير أن الوضع يختلف بالنسبة لصاحب المعرفة. بيد أن المسألة ليست متعلقة بمن يعرف.

يدعي الجويني أن الأخلاق الحميدة أو الأحكام الخاصة بها تؤخذ عن الشريعة كما هي، ويقول إنه ليس هناك حكم يصدره العقل في هذا الموضوع قبل الشريعة[١٥]. وهو يرى أن "الخير والشر يدركان بالشريعة". لكن يجب ألا تتسبب هذه العبارة في ظن مفاده أن "كون الشيء جيدا أو قبيحا يعد شيئا إضافيا على الشريعة". ذلك أنه ليس هناك في هذا المقام صفة ليكون الخير صفة تدرك بالشريعة. لأنه لو كانت هناك صفة كهذه، لكانت صفة حقيقية. ولهذا فإن الخير عبارة عما ورد في الشريعة بمدح فاعله. وإذا كان هناك فعل يوصف بأنه "واجب" أو "محظور"، فلا يمكن أن يقصد بذلك صفة تضمن وجوبه. بل على العكس فالشيء المقصود بالواجب يعد فعلا أسسته الشريعة على ضرورة بسبب أمرها به. وأما الشيء المقصود بالمحظور فإنه الفعل الذي حظرته الشريعة بناء على التحريم والتحذير منه[١٦]. وما نفهمه هو أن أي صفة من صفات أي فعل لا تكشف عن حسنه أو قبحه. فالأساس في هذه النقطة هو وروده في الشريعة. يضع الجويني في هذا المقام في حسبانه أن العالم هو ملك لله، ويعتقد أن المالك لديه صلاحية التصرف في ملكه كيفما يشاء. وفي الواقع فليس هناك أي شيء واجب عليه سبحانه. ولهذا فلا يمكن لأحد أن يحاسبه على أفعاله.

٢, ٣. خطأ المعتزلة في معرفة محاسن الأخلاق وفق رأي الجويني:

تناول الجويني بالتقييم مزاعم المعتزلة بشأن معرفة محاسن الأخلاق ليكشف عن رأيه من خلال هذه

(١٣) الجويني، الإرشاد، ص: ١٦٦-٧.

(١٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه، بيروت ١٩٩٧، ص: ٨.

(١٥) الجويني، البرهان، ص: ١٣-٤.

(١٦) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٥٩.

المزاعم. وبحسب ما نقله الجويني، يرى المعتزلة أن معرفة ما إذا كان الشيء حسنا أو قبيحا تحدث بثلاث طرق:

١. بالعقل. هذه المعرفة تكون ضرورية وبديهية.
٢. تعرف معرفة جزء منها من خلال طريقة تجمع بين الضروري والنظر. فمثلا يرون أن الكذب المفيد لا يختلف عن الكذب غير المفيد. لكن هذا يعرف من خلال النظر/ البحث.
٣. يعرف بالشريعة. ولا يدركه العقل. تكون التفاصيل الشرعية محصورة في هذه النقاط. ولقد أمر بها صاحب الشريعة لأنها تدعو لمواصلة فعل الأشياء التي يراها العقل حسنة(١٧).

يشير الجويني في هذا الشأن إلى الباقلاني ويقول إن الاعتراض على ما قاله المعتزلة سيتم بطريقتين.

يرى الاعتراض الأول أنه لا يمكن الجدال بشأن شيء يدرك بشكل ضروري وبديهي. وإذا كان هناك من يعارضون هذا الادعاء، فكيف يمكن الزعم بأن معرفة كون الشيء حسنا أو قبيحا أمر ضروري وبديهي؟ هذا فضلا عن أن علماء الأشاعرة لا يقبلون ادعاء المعرفة الضرورية في هذه المسألة. ولهذا فليس هناك إدراك ضروري في المسائل الأخلاقية. يعتقد المعتزلة أن اختلاف طريقة معرفة حسن الشيء أو قبحه، أي معرفة ذلك عن طريق الشريعة، يدعم ادعاءاتهم. لكن هذا لا يعد مقبولا بالنسبة للجويني. ذلك أن الخير والشر ليس بسبب صفة الشيء. إن معنى كليهما، أي معنى الخير والشر مرتبط بورود الأمر والنهي.

وأما الاعتراض الثاني فهو كالتالي: هناك بعض الأكاذيب التي تنقذ الكثير من البشر. ولو تجنب هؤلاء الكذب لكان ذلك سببا في هلاكهم. إذن ما هو الجانب القبيح في هذا الكذب؟ ما المانع في قول الكذب من أجل تحقيق فائدة كأن يسبب الألم لجسد إنسان بتدخل طبي لو كان ذلك نافعا؟(١٨)

نرى أن الجويني يأخذ الفعل المطلق بعين الاعتبار ويغفل تعارض الواجبات في الأمثلة التي سردها. لدرجة أنه عندما يتعارض واجبان، فإن ما يرجح هو الواجب الأقوى/ الأشمل/ صاحب الأولوية الأهم. وهكذا هو الدفاع عن النفس على سبيل المثال.

يقول الجويني أن ما يلي هو الرأي الصائب الذي سيجمع بين ادعاء المعتزلة في هذا الأمر وجوانب الجمال في اعتراض الباقلاني عليهم: يقتضي العقل تجنب ما يهلك الإنسان وفعل ما يجلب له المنافع الممكنة. وإن عدم قبول ذلك يعد أمرا غير معقول. **غير أن المسألة التي يدور حولها النقاش لا تعد حكما بشريا، بل إنها الخير والشر في حكم الله.** وإذا لم يلحق ضرر بالإنسان بسبب هذا الحكم أو لم يفوّت مصلحة بسببه، فإن العقل لا يسمح بتركه أبدا. ونفهم شر شيء كهذا من خلال أن الله سبحانه وتعالي سيعاقب/ سيعذب المرء، وأما خيره فنفهمه من إحسانه عز وجل للمرء عندما يؤدي الفعل. وإن لم يرد إخبار بهذا، فإن هذا الأمر يعد أمرا غيبيا بالنسبة للإنسان. ومن ناحية أخرى، لا يتأثر الخالق بتضرر الإنسان أو نفعه. وإذا كان الأمر كذلك، فمن المستحيل

(١٧) الجويني، البرهان، ص: ٩؛ راجع: الإرشاد، ص: ٢٦٢.
(١٨) الجويني، البرهان، ص: ١٠.

الحكم على حسن أو قبح شيء يتضمنه حكم الله. يتحقق وصف الفائدة والضرر لدينا عندما يحدث ضرر أو نفع شريطة ألا يسند هذا لله أو عدم وجوب مكافأته وعقابه. ويضيف الجويني كملاحظة مكملة في هذا المقام: لو كان هناك حكم أكيد لا يقع التهديد عند تركه قد ورد من لدن الله سبحانه وتعالى، لما كان يمكن الحكم بوجوب معنى معقول في حقنا(١٩). وفي هذه الحالة فإن الخير أو الشر هو الفعل الذي يقع به التهديد على تاركه. كما أن أصول الفقه عبارة عن توضيح كلما هو غير موضح في المسائل التي لم يحددها واضع الشريعة بشكل يتناسب مع مقصده.

ولقد ادعى المعتزلة(٢٠).. أنهم محقون في مسألة محاسن الأخلاق بتحججهم بالبراهمة، غير أن الجويني يزعم في هذه المسألة أن موقف البراهمة لا يختلف عن المعتزلة. ويضيف المعتزلة ما يلي إلى ادعاءاتهم وهم يقولون "الخير والشر عقلي": يعلم من ينكرون الشريعة والنبوة أن الظلم وكفر النعمة قبيحان، وأن الشكر حسن. فلو كانت هذه الأشياء تستند إلى الشريعة فما كان منكرو الشريعة قد علموها.

ويرد الجويني على هذه المسألة كالتالي: لا يكشف البراهمة بكلامهم هذا عن شيء. بل والأدهى من ذلك أن قولهم بضرورة معرفة هذه الأمور نفسه يستند إلى أساس جدلي. فما يروجون له ليس سوى ادعاء. إذ إن معرفة البراهمة لما هو حسن هو أمر جدلي في الأساس. ولا يمكن أن تثبت صحة ادعاء المعتزلة من خلال شيء جدلي. وربما يكون هناك إصرار كذلك في "المعتقدات" التي يتبناها البراهمة(٢١). ولهذا فإن جهلهم لا يختلف عن جهل المعتزلة. هذا فضلا عن أنهم يرجعون الخير والشر إلى الشريعة لا إلى الله(٢٢). وإن زعم الجويني في الأساس هو استناد معرفة الخير والشر إلى الشريعة.

يرى الجويني أن المعتزلة ابتعدوا عن الحق من خلال رأي إدراك الضروري. يقول المعتزلة إنه إذا كان لدى الإنسان العاقل إمكانية تلبية احتياجه بشكل صائب أو خاطئ، فإنه إن لم يكن لأحدهما امتياز على الآخر فيما يتعلق بالفائدة أو الضرر وكانا في نظره متساويين للوصول إلى هدفه؛ فإن هذا الشخص يختار الصواب ويبتعد عن الخطأ. وهو ما يثبت أن الصواب حسن من الناحية العقلية.

وأما رد الجويني على ذلك فكما يلي: ما يجعلهم مخطئين هو أنهم يحاولون إثبات دليل في حين أنهم يقولون إن هناك ضرورة. فإذا كان ضروريا فما الداعي للدليل؟ كما أن الحدث المصور متناقض. ذلك أنهم يقبلون الخير والشر لعينه وكذلك يقبلون المساواة. وهو ما يعد متناقضا(٢٣).

(١٩) الجويني، البرهان، ص: ١٠.
(٢٠) وأما سبب إيراد الجويني البراهمة في كلامه أنهم ينكرون النبوة. تعرف معظم المصادر البراهمة بأنهم فرقة تنكر النبوة تماما. ولمزيد من المعلومات راجع: أورهان ش. كولو أوغلو، "البراهمة في أدب تاريخ الكلام والمذاهب": مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولوداغ (١٣/ ١)، ٢٠٠٤ ص: ١٥٩.
(٢١) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٦٢-٣.
(٢٢) الجويني، البرهان، ص: ١١.
(٢٣) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٦٣-٤.

٣,٣. هل يرشدنا العقل لضرورة فعل الخير؟

هل شكر من أنعم علينا واجب يحملنا مسؤوليته العقل؟ يرى المعتزلة أن ذلك يدرك بالعقل. كما يرون أن الإنسان العاقل بعد أن يعلم أن له ربا فإذا كان يرى أنه من الممكن أن يطلب منه الرب أن يشكره، وأنه إذا شكر فإنه سيمنحه الثواب، وأنه إن كفر فإنه سيعاقبه ويصليه جهنم؛ فحينها يتذكر هذا الإنسان إحدى هاتين الإمكانيتين، أي الثواب والعذاب، ويحثه العقل على ترجيح الشيء الذي يؤمّنه من العذاب ويدعوه لكسب الثواب. فمثلا لو كان أمام شخص سيسافر طريقان أحدهما بعيد عن الخوف والآخر مليء باللصوص، فإن العقل سيدعوه لاختيار الطريق الآمن(٢٤).

ويعترض الجويني على هذا الرأي بالمثال التالي: لا يستطيع العبد أن يمتلك شيئا لو اشتغل دون إذن مولاه. فلو كان يتعب نفسه من أجل عمل دون إذن مولاه فهذا المجهود هباء. وإن الرب المنعم غني عن شكر من يشكر. وهو قادر على منح الثواب حتى لو لم يستحق العبد. وعندما نضع المثالين في كفة واحدة فإن العقل يتوقف في هذه المسألة. بل والأدهى من ذلك لو أحسن ملك لعبده ومدح هذا العبد الملك في كل مكان، فهذا الشيء لا يعد حسنا للغاية. ذلك أن إحسان الملك للعبد قليل جدا وعديم القيمة. وهكذا هي النعم مقارنة بقدرة الله. يرى المعتزلة أن الذين يغفلون عن الله قد خسروا الشكر والطريق الموصل لمعرفة الوجوب. وعليهم تذكر الله في أول كمال لعقولهم. وأما الجويني فيعارض بشدة الفكرة التي يدافع عنها المعتزلة بشأن لزوم الفعل عن طريق الإدراك العقلي، ويقول إن ذلك يعني اللعب بالدين. ويرى أن الكثير من الأشخاص الأذكياء لا يزالون يرتكبون الذنوب. يسخر الجويني من الأمر بقوله إن الأمور التي يوردها المعتزلة(٢٥) لا ترد على عقولهم لسبب ما.

بالإضافة إلى أن الشكر يعد إرهاقا بالنسبة لمن يشكر، لكنه لا يعني شيئا بالنسبة لمن يشكَر. ولهذا فكيف يمكن للعقل أن يحكم بأن ذلك واجب؟ يرى الجويني أن الشخص المعارض يمكن أن يرد بما يلي: إن هذا يكسب من يشكر ثوابا كبيرا في الآخرة. يحكم العقل بأن الإنسان يحقق منفعة في الآخرة مقابل الصعاب التي واجهها في الدنيا. لكن هذا الرد ليس مقنعا بالنسبة للجويني. إذ كيف يمكن أن يدرك هذا بالعقل؟ فمن أين سيعرف العقل هذا الأمر؟ ويمكن أن يقول من يشكَر، أي الله، ما يلي: من حيث المبدأ فإن مصلحتك ليست واجبة عليّ وبما أنه لا يعود علي بفائدة فأنا لست مضطرا لأن أكافئك على ذلك.

ويمكن لمن يعترض أن يواصل اعتراضه قائلا "يمكن أن يعرف من يشكر العقاب الذي يفرض على من يترك الشكر من خلال الشكر ذاته". والرد عليه كما يلي: كيف يمكننا معرفة ذلك؟ يعد الشكر والكفر متساويين بالنسبة لمن يشكَر. ويمكن الرد على من يقول "لو لم يحكم بالعقاب فإنه لا يمكن أن يكون في أمان" كالتالي:

---

(٢٤) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٦٨-٩.

(٢٥) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٧٠.

وإذا كان هناك تساو بين شيئين، لا يكون هناك فرق بين معاقبة من يترك الشكر ومعاقبة من يشكر. يرى الجويني أن المعارضين يختارون السير في طريقين في هذا المقام. أولهما الأشياء التي يكشف عنها أصحاب العقول في الظاهر؛ إذ إنهم يظنون أن الشكر الذي يقومون به في الظاهر واجب، ثم يطبقونه على الغيب. وهو أمر باطل. ذلك أن من يشكر في الظاهر يحقق فائدة، بيد أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك. وأما الآخر فهو تحقق العقاب. والرد على هذه النقطة ورد أعلاه(٢٦).

٤ . النتيجة:

لقد قدم الجويني خدمات في سبيل تطور الكلام عند الأشاعرة وانتشاره بفضل الدروس التي درّسها والمؤلفات التي كتبها. لقد أوصل الطلاب الذين رباهم في المدارس النظامية، لا سيما الغزالي، آراءه والاتجاه الفكري الذي يتبعه إلى مستوى متقدم. ولقد زعم أن الأفعال ليست لها قيمة لذاتها، واستند إلى خطاب واضع المحرمات/ الشارع كطريق للقضاء على الخلاف في هذا المقام.

وتتشكل الادعاءات الأساسية للجويني حول مسألة حسن وقبيح الأخلاق كالتالي:

ليس هناك حسن أو قبيح في الأفعال من ناحية الذات أو الصفات. فالشيء الحسن هو ما تأمر به الشريعة، والشيء القبيح هو الذي تنهى عنه. وإذا وصفت الشريعة شيئا بالخير أو الشر، فإن ذلك ليس نابعا من ذات ذلك الشيء أو وصفه. وعليه، فإن الخير والشر يخضعان للإرادة الإلهية. يكون الشيء حسنا أو قبيحا في حالة كونه بيانا شرعيا. تعد الأفعال متشابهة من حيث الجوهر. وما يجعل هذه الأفعال حسنة أو قبيحة فهو الأمر أو النهي الإلهي الوارد بشأنها. وإن الخير هو الفعل الذي تمدح الشريعة فاعله. ولهذا فإنه من المستحيل أن يعرف الإنسان الخير أو الشر دون وجود بيان شرعي. وأما اليوم فبالنسبة للأفعال التي لم يتحدث عنها المشرّع، يمكن الوصول إلى حكم متوافق مع مقصدها من خلال أصول الفقه.

وأما الادعاء بأن بعض ما هو حسن يعرف بالضرورة فهو أمر غير ذي جدوى. ذلك أنه لو كان من الضروري معرفة أن شيئا ما حسن أو قبيح، فما كان قد حدث نقاش في هذه المسألة. ومن ناحية أخرى، فإن من يترك الأخلاق الحسنة يتعرض للوم والعتاب. وهو ما يثبت قيمة الأخلاق الحسنة عند الناس. وفي هذا السياق لا يمكن تقييم أفعال الخالق سبحانه. أي أنه لو ورد أن شيئا حكم عليه بأنه حسن على أنه قبيح لكان قبيحا حقا. ومن ناحية أخرى، فإن ميل الإنسان للملذات وتجنبه الألم، بحكم طبيعته، يعد أمرا معروفا ولا يمكن إنكاره.

يعتقد الجويني أنه – في الواقع – لا يوجد شيء يعد واجبا في حق الله لأن هذا يعني تقييد إرادة الله. ولهذا فإن الحكم الذي يتناول فعله ويقول "ينبغي له فعل ذلك" يعني تقييد المالك في ملكه. وهو ما يعد أمرا إشكاليا

(٢٦) الجويني، البرهان، ص: ١١-١٢.

من ناحية العقيدة. لأنه يجعل إرادته "محدودة" بطبيعة الأشياء، كما يجعل الآمر المطلق "محاسبا" عما يفعل(٢٧).

وإلى جانب ذلك لا ينكر الجويني اهتمام الإنسان بمصلحته وتجنبه للآلام. وهو يقترب بهذا الرأي إلى المعتزلة. لكنه يبتعد عنهم بقوله إن هذا ليس كافيا لمعرفة الحسن والقبيح. وبينما يتناول الجويني هذه المسألة فإنه يركز على جانبيها الكلامية والأصولية أكثر من جانبها الأخلاقي. ولهذا فإنه يصل إلى النتيجة وفق ضابطين يرد اسمهما ويتحركان بشكل مرتبط بالدين وليس وفق إطار فلسفة الأخلاق. فهو لا يتعامل مع المسألة بنظرة تأخذ بعين الاعتبار دور النية في الأخلاق والظروف المحيطة بالفاعل مثل تعارض الواجبات وكذلك نتائج الفعل. ويقول أوزدمير بتعبيره "عندما ننظر إلى ما فعله علماء الدين والكلام بوجه عام سنرى أنهم لم يستطيعوا التخلص من تحويل مسألة القبح الطبيعي والأخلاقي إلى قضية ميتافيزيقية"(٢٨).

المصادر:

- زبير بولوط، "تحليل مسألة الحسن والقبح من حيث تشكيلها أساس للنظريات الأخلاقية"، مجلة دراسات الكلام، ٢/١٣، (٢٠١٥) ٦٣٤-٦٥٤.
- الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، تحقيق: محمد يوسف - علي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٠.
- محمد يوسف - علي عبد المنعم، البرهان في أصول الفقه، إعداد: صلاح بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧.
- صلاح بن محمد، لمع الأدلة، إعداد: مراد سردار، قيصري ٢٠١٧.
- صلاح بن محمد، العقيدة النظامية، ترجمه للتركية: محي الدين باغتشاجي، دار كتابة للنشر، أنقرة ٢٠١٦.
- إلياس شلبي، "الحسن والقبح"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ١٩٩٩.
- إلياس شلبي، "مشكلة كلامية كلاسيكية: الحسن والقبح"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة، ١٦-١٧-(1998-1997).
- عبد العظيم الديب، "الجويني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ١٩٩٣.
- ماجد فخري، النظريات الأخلاقية في الإسلام، ترجمه للتركية: معمر إسكندر أوغلو - أتيلا أركان، دار ليترا للنشر، إسطنبول ٢٠٠٤.
- أورهان ش. كولو أوغلو "البراهمة في أدب تاريخ الكلام والمذاهب": مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولوداغ (١/١٣)، ٢٠٠٤ ص: ١٥٩-١٩٣
- رضا قورقمازجوز، "مسألة الحسن والقبح عند الغزالي"، مجلة كلية الإلهيات جامعة ١٩ أيار ٣٩ (٢٠١٥)؛ ٣١-٦٩.
- م. سعيد رينتشبر، "الإله والتزام الحقائق الأخلاقية"، مجلة كلية الإلهيات جامعة أتاتورك XLIV/1 (2003); 135-160.
- مراد سردار، "أبو الملك الجويني: حياته وشخصيته العلمية وأعماله"، في لمع الأدلة قيصري ٢٠١٧ .
- محمد أمين الشرواني، الفوائد الخاقانية، مكتبة راشد أفندي قيصري، رقم: ٦٠٠،
- وهاب أوفاجي، "الحسن والقبح في منهج المصطفى"، مجلة كلية الإلهيات جامعة بوزوك، ٣،٣ (٣/٢٠١٣) ١٢٣-١٣١.
- متين أوزدمير، "تناول مقارن من الناحية الفلسفية والكلامية لمشكلة الشر"، مجلة البحوث الإسلامية ٢٠١٦;٢ ٧(٣) ٢٣٥-٢٥٠.

(٢٧) ويقول أوزدمير ما يلي بشأن الإرادة: "إن تحديد الله للحسن والقبيح وفقا للعقل يعني تقييد إرادته سبحانه بالمعايير العقلية. بيد أنهم يرون (الأشاعرة) أن الإرادة الإلهية مطلقة، ولهذا لا يمكن تقييدها بأي شكل. ولهذا فإن سلطة تحديد الأمور الحسنة والقبيحة والأمر بها والنهي عنها ليست بيد أحد إلا الله". راجع مراد أوزدمير، "تناول مقارن من الناحية الفلسفية والكلامية لمشكلة الشر"، مجلة البحوث الإسلامية ٢٠١٦;٢ ٧(٣) ٢٤٩.

(٢٨) أوزدمير، "تناول مقارن من الناحية الفلسفية والكلامية لمشكلة الشر"، ٢٥٠.