

MU'TEZİLÎ AHLÂK NAZARİYESİNDE BİLGİ-DEĞER MÜNÂSEBETİNE BİR BAKIŞ

Yrd.Doç.Dr. Fethi Kerim KAZANÇ*

ÖZET

Mu'tezilî kelâmcıların ortaya attıkları ahlâk nazariyesi Ortaçağ İslâm dünyasında önemli bir yer işgal eder. Bundan dolayı, bu makale bilgi-değer münasebeti sorununa ayrılmıştır. Eş'arî kelâmcıların aksine, Mu'tezilîler, bilgi-değer münasebetinden yola çıkmak suretiyle, din gönderilsin ya da gönderilmesin, iyi, kötü ve zorunlu gibi bazı objektif değer terimlerinin akıl kanalıyla bilinebilirliği tezini öne sürmüşlerdir.

Mu'tezilîler, ahlâkî değerler alanında nesnelciliği savunurlar, ancak onların savunduğu ve zorunluluğunu bütünüyle Tanrı'dan alan bu türden bir nesnelcilik anlayışını, deyim yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" diye nitelendirmek mümkündür. Onlarca, değerler daha başlangıçta hem nesnel âlemine hem de insan anlayışına sadece Tanrı tarafından yerleştirilmiştir.

Mu'tezilîlere göre, hem akıl hem de nakil iyi ve kötü gibi değer kavramlarını bilme hususunda iki asıl kaynaktır. İşte bu nedendir ki, Mu'tezilîlerin savunduğu akıl "kısmî akılcılık" olarak kabul edilebilir.

Sonuç itibarıyla, Mu'tezilîlerin ahlâk sisteminde, insanoğlu daha başlangıçta onu yaratırken Tanrı'nın kendisine bahşetmiş olduğu yetkin aklını (kemâlu'l-'akl) kullanmak suretiyle erdemli ve ahlâkî bir yaşam tarzı sürdürebilir.

Giriş

Mu'tezilî kelâmcıların geliştirdikleri ya da ortaya attıkları *ahlâk nazariyesi* genel ahlâk düşüncesi tarihi içinde önemli bir halkayı oluşturmaktadır ve İslâm düşüncesi tarihi içinde de özel bir yer tutmaktadır. Konumuzu oluşturan bilgi-değer münasebetine¹ ve dolayısıyla da dış âlemde ister tecrübî (olgusal) alanda olsun, ister mantık ve matematik ilkeleri kapsamında olsun, isterse değer içerikli kavramlar kategorisinde olsun, bütün bu konularda nesnel bilgi elde etmenin imkânı bulunduğu ilkesinden yola çıkarak, din gönderilsin ya da gönderilmesin iyi ya da kötü bazı nesnel değerlerin (hakikatlerin) aklen bilinebilirliği tezine büyük bir önem verdikleri dikkati çekmektedir.

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Majid Fahry, *Ethical Theories in Islam*, E.J. Brill, Leiden 1991, s. 31.

İslâm öncesi döneme baktığımızda, Eski Yunan ve Hellenistik ahlâk öğretilerinde vurgulanan öğenin daima mutluluk olduğu göze çarpmaktadır. İlkçağda ahlâk anlayışlarında “en yüksek iyi” diye de tavsif edilen mutluluk amaç edinilmiş, bu amaca ileten ya da götüren araç değerler iyi olarak telakki edilmiştir. Bir başka deyimle, temelinde hazcılık ve faydacılık öğeleri yatan bu ahlâk anlayışında asıl amaç mutlu olmak veya mutluluğa ulaşmaktır.²

Ortaçağ İslâm dünyasında ortaya atılan ahlâk nazariyelerini de her şeyden önce “mutluluk” ahlâkı eksenine oturtmak mümkündür. İslâm kelamcıları arasında tartışma konusu olan ve birbirine karşıt gibi görünen iki nazariyenin geliştirilmesine neden olan temel âmil, mutluluğa ileten ya da götüren birer araç değer olarak, genel bir deyimle iyinin ve kötünün kaynağının Allah’ın emir ya da nehiyelerine dayanıp dayanmaması problemidir. Aslında ahlâk felsefesinin en eski ve en önemli problemlerinden biri olan bu meseleye, ilk kez Platon tarafından Euthyphron adlı gençlik diyalogunda dikkat çekilmektedir³ Öyle görünüyor ki söz konusu tartışmayı kesin bir çözüme kavuşturmadan askıda bırakmakla birlikte, “dindarlık özünde iyi olduğu için, Tanrı onu sevmekte ve beğenmektedir” görüşünü tercih etmiştir. Buna göre, Euthyphron, dindarlığı Tanrıların sevdiği ve beğendiği bir şey; dinsizliği ise Tanrıların sevmediği ve hoşlanmadığı bir şey olarak nitelendirdiğinde, Platon ona, dindarlık, özünde dindarlık olduğu için mi Tanrılar tarafından beğenilir, yoksa o, Tanrılar tarafından beğenildiği için mi dindarlık olur?” şeklinde bir soru yönelir. İşte bir çok filozof ve teologu uğraştıran Platon’un bu sorusundan yola çıkılarak, “bir şey, Allah istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Allah onu istemektedir?” şeklinde dile getirilebilen Euthyphron dilemması ile başlayan değerlerin mahiyeti (tabiatı) ve özü tartışması, her ne kadar tarihsel açıdan yakın bir münasebet kurabilmek için elimizde kesin ve yeterli deliller olmasa da, İslâm dünyasında İslâm fakîh ve kelâmcıları üzerinde gizli ve üstü örtülü bir biçimde farklı izler ve tesirler bırakmıştır. O halde bir şey özünde / zâtında mı iyidir, yoksa insana yarar sağladığı için mi iyidir? Buna bağlı olarak, işte tam bu noktada Eş’arî kelamcıların değerlerin varlık nedenini tamamiyle Allah’ın iradesine bağladıkları, nesnel dünyasında cevher-araz metafiziğine dayanan süreksizlik, kesintililik ve imkân (cevâz) doktrinlerinin bir ürünü olarak⁴ özünde değişmesi mümkün olmayan hakikatler bulunmadığını ve bunların tümüyle ilâhî adet ile kayıtlı bulunduğunu, bu arada beşerî düzeyde duygu, düşünce, inanç, ilgi, amaç, yarar ve çıkar gibi motifleri sürekli vurgulayarak değerlerin belirlenmesinde kişinin zihnî tutumunun büyük bir rol oynadığını gerekçe gösterdikleri, özellikle bu alanda subjectivist unsurların ön plana geçtiği iddiasını öne sürüp nesnel değerleri kabul etme-

² Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, ss. 21-22.

³ Platon, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul 1958, ss. 12-20.

⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, ss. 254-257.

dikleri halde, Mu'tezilî kelamcılar ve bir ölçüde Mâtürîdîler ise, değerleri varlık nedeninin, ezelde tek başına Allah tarafından hem nesnelere alemine hem de insan zihnine yerleştirilmiş, konulmuş ve ekilmiş olmaları kaydıyla, özlüklerinden ve tabiatlarından kaynaklandığını savunmuşlar, dolayısıyla bu noktada Eş'arî kelamcılarının aksine, bir şeyin özünde iyi ya da kötü olduğu ilkesinden hareket ederek, değerlerin nesnel hakikatini temellendirmeye ve Allah'ın adâlet ve hikmet sıfatlarıyla⁵ bu nesnel hakikatleri teminat altına almaya gayret göstermişlerdir. O halde Allah'tan kaynaklanması zorunlu olan bu türden bir nesnelciliği, deyim yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" diye tavsif edebiliriz. Dolayısıyla İslâm kelamcılarının değerlerin mahiyeti veya tabiatı problemini - İslâm fıkıh ve kelâmında kendisini gösteren, klasik bir deyimle husûn ve kubuh meselesini - tartışma konusu haline sokmalarını bu anlayış çerçevesinde değerlendirmekte yarar olduğunu ifade edebiliriz.

Ortaçağ İslâm dünyasında fakîhler tarafından kapalı bir biçimde başlatılan, ancak Allah'ın mutlak kudret ve hâkimiyeti ve kulun O'na olan mutlak bağımlılığı ve teslimiyetini Kur'ân'ın birincil ilkesi olarak sayan Eş'arî kelamcılarınınca nazarî temelleri atılan ahlâk nazariyesine "ilâhî öznelcilik" adı verilmektedir. Bu nazariye öznelcidir; çünkü bizâtihi fiillerin karakterinde nesnel olan herhangi bir şeyi inkar ederek, fiillerin değerini arzu etme ve etmeme, emretme ve nehyetme, tasvip etme ve etmeme, beğenme ve beğenme gibi, onları belirleyen bir yargıç ya da gözlemcinin bazı zihnî tutum, davranış, düşünce görüş ve kanılarıyla irtibatlandırır. Bu nazariye, ilâhî (teistik)dir; çünkü değişik türlerden beşerî etkinliğin aksine, bir özne olarak karar veren ve belirleyen varlık, sadece ilâhî varlıktır. Aynı zamanda bu nazariye, alışılmış bir biçimde "ahlâkî seçicilik (ethical voluntarism)" diye de tavsif edilir. Çünkü iyi ve kötü gibi değer kavramlarının Allah'ın irâdesi ve ihtiyârı esas alınarak anlaşılması gerektiğini savunur. Buna göre, iyilik, kötülük, adalet, zulüm gibi bir takım ahlâkî değerlerin Allah'ın irade ettiğinden başka herhangi bir anlamları yoktur. Bir başka deyişle, fiillerin ahlâkî bir değer kazanması, ancak ilâhî irâde ile mümkündür.⁶

Asıl konumuzu ilgilendiren ve yukarıda temel hareket noktaları tavsif edilen ilâhî öznelciliğe karşıt ahlâk nazariyesi ise, Mu'tezile ve bir ölçüde Mâtürîdî mezhebine bağlı kelamcılarının - özellikle Semerkandlıların - geliştirdikleri ahlâkî nesnelciliktir. Mu'tezile alimleri, ilâhî lûtfâ bağlı olarak çalışan aklî bir sezgiyle, Allah'ın varlığı ve birliği de dahil olmak üzere, doğru ve zorunlu olan birçok dinî ve ahlâkî hakikati (değeri) bilebileceğimiz konusunda ısrarlı tutumlarını sürdürmekte ve genellikle iyi ve kötü vasfını - Allah'ın daha başından itibaren nesnelere özüne yerleştirmiş olması kaydıyla - onları tabiatına (zâtına) atfederler. Aslına bakıldığında, Mu'tezile kelamcılarının dış

⁵ İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, ss. 54-56.

⁶ George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, ss. 12-13.

âlemdaki nesnelere insan zihni arasında bir uyumun ya da eşgüdümün⁷ bulunduğunu öne sürdükleri anlaşılmaktadır. Yani Mu'tezile kelâmcılarının bu noktada dış âlemin hakikatinden hareketle / kalkarak ahlâkî değerlerin nesnellliğini savunmaya çalıştıklarını belirtebiliriz. Çünkü Allah, aynı zamanda görünen âlemdaki nesnelere ilgili iyi ya da kötü değerlerin bilgisini genel bir kanun (ilkâ) olarak insanın zihnine de yerleştirip ekmiştir.⁸ Dolayısıyla iyi ya da kötü değerler, nesnellliğini zorunlu olarak Allah'ın yaratmasından aldığı için, bu tür bir öğretiyi, günümüzde anlaşılan anlamından biraz farklı olarak, tabir yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" olarak nitelendirmenin daha uygun düşeceği kanaatini taşımaktayız. Bu arada hemen şunu belirtelim ki, aynı zamanda Mâtürîdî de, Allah'ın insanı, doğruya ve nesnel hakikate ulaşmasını sağlayacak istidat ve kabiliyetlerle donatarak yarattığı gibi, nesnel dünyasını ya da tabiatı da onun doğruya ve hakikate ulaşmasına vesile olacak delillerle dolu olarak yaratmış olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla dış âlemin üzerinde çok fazla durup, realist bir yöntem izleyen Mâtürîdî'nin de, dış âlemin nesnel hakikate büyük bir önem verdiğinden yola çıkarak, değerlerin nesnellliğini savunduğunu söylememiz mümkündür.⁹

Ortaçağ İslam dünyasında ahlak felsefesi ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, büyük ölçüde birbirine bağlı iki sorun üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu sorunlar, "iyi, kötü, adalet, zulüm, doğru sözlülük, yalan gibi ahlâkî değerlerin ontolojik (nesnel ya da öznel) statüleri ile söz konusu ahlâkî değerlerin bilgisinin kaynağı (vahiy ya da akıl) nedir?" sualleridir.¹⁰ Aslına bakıldığında, bu sualler, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Euthyphron tartışması ya da dilemması denilen sualle son derecede yakından ilişkilidir. Biz ise bu çalışmamızda daha çok bilgikuramsal açıdan değerlerin kaynağına ilişkin ikinci sorunun cevabını aramaya çalışacağız.

Mu'tezilî kelâmcıların, Allah'ın mutlak adâlet sahibi bir varlık olduğunu, dolayısıyla Allah'ın asla zulüm işlemeyeceğini, O'nun aslında yalnızca iyi olanı yapacağını ve kötülük işlemekten münezzeh olduğunu savunmak amacıyla ahlâkî nesnelcilik anlayışına temayül gösterdiklerini belirtmekte fayda vardır. Çünkü onlar, insanların hür iradeleriyle yaptıkları iyi ya da kötü amellerine ve fiillerine bağlı olarak iyiliklerin mükâfatlandırılması ve kötü-

⁷ İnsan zihni ve evrenin eşgüdümü, dolayısıyla da ikisi arasında eşbiçimli bir münasebet bulunduğu konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Klein, "Kategorilerin Gelişimi Üzerine", *Felsefe ve Psikopatoloji*, çev. Özgür Karaçam, der. M. Spitzer / B.A. Maher, Gendaş A.Ş., İstanbul 1998, s. 340-341.

⁸ Beşerî etkinlik alanında ahlâkî fail olarak insana iyi olan ile kötü olanı keşfedebilecek ve bilebilecek tabî'î (fitrî) bir yetinin / yeteneğin bahşedildiği şeklindeki Mutezilî faraziye için bkz. R.M. Frank, "Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mu'tazila", *Stydia Islamica*, c. XXXIII, G.-P. Maisonneuve-Larose, Paris 1971, s. 7.

⁹ Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde realist bir yol izlediği konusunda bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 51-53.

¹⁰ George F. Hourani, "Juwayni's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", *Reason and Tradition Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 124.

lüklerin cezalandırılması eyleminin, Allah'ın adâletinin bir gereği olduğunu ve bunun ilâhî lûtfâ mazhar olarak çalışan ya da iş gören sezgici bir akılla (yetkin akılla) zorunlu olarak bilinebileceğini öne sürmektedirler. Böylece Eş'arîlerin aksine, Mu'tezilîler ve Mâturîdîlerin, din gönderilmese bile, Allah'ın daha başından itibaren kendisine verdiği kabiliyet, istidat, kudret, irâde ve seçme gücüyle hür irâdeye sahip bir varlık olarak insanın fiillerinden ötürü sorumlu ve mükellef olduğu tezini temellendirmeye çalıştıkları ve bir eylemin ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için hür irâdenin gerekli ve vazgeçilemez bir koşul olduğunun altını çizdikleri müşahede edilmektedir.

IX. asırda Mu'tezilî kelamcılarının, 'Abdülcebâr ve İslâm mezhepleri tarihçileri tarafından Cebriyye (Deterministler)'ye atfedilen belli bir nazariyeye tepki göstermek suretiyle karşı çıkıp, özel bir kelâmî çerçeveye uygun nispeten deontolojik bir doğru ve yanlış nazariyesi ortaya atmış oldukları görülmektedir.¹¹ Hiç kuşkusuz ahlâk felsefesinde rasyonalist ekolü temsil eden Mu'tezile, ahlâkî hükümleri akfî ilkelere dayandırmayı gerçekleştirmiştir.¹²

Mutezile kelamcıları, İslâm'ın ilk gerçek ahlakçıları olarak addedildiler. Onlar, sadece temel ahlakî sorunlara tutarlı cevapları formüleştirmekle kalmadılar, aynı zamanda özellikle kelâmî çevrelerde daha sonra zuhur edecek tüm ahlâkî gelişmelerin de esasını belirleyici bir rol oynadılar.¹³ Bu bağlamda husûn, kubuh, yarar(nef' ya da menfa'at), salâh, zarar, nimete şükretme, nimete nankörlük etme, sıdk, kizb, adâlet, zülüm gibi değer içerikli birtakım temel ahlâkî kavramların etrafında dönen tartışmalara yön vererek bu kavramların mahiyetini açıklığa kavuşturmaya ve ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla da ahlâkî nazarîleştirme çabalarında büyük bir rol oynadıkları inkar edilemeyecek bir olgudur. Ehl-i Sünnet Kelamcılarının ise, daha çok ilâhî öznelcilik anlayışına bel bağlayarak Mutezilîlere karşı tez mahiyetinde bir ahlâk nazariyesi geliştirmeye ağırlık verdiklerini ifade edebiliriz. Yani Mutezilîler, İslâm kelamında ilk kez ahlâk felsefesiyle ilgili şumüllü bir taslak sunma başarısını gösterebilmişlerdir. Şu kadar var ki ahlâkî değer kavramlarının tabiatı ile ilgili tartışmaların - Ehl-i Sünnet kelamcılarının eserlerinde de görüldüğü gibi - kelâm kitaplarının içinde yer yer serpiştirilmiş bir vaziyette sunulduğu da dikkatimizden kaçmamaktadır.

Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid ya da şâhidle gâibe delil getirme (istidlâl) ilkesine¹⁴ sınıksız tutunan Mu'tezilî ahlâk nazariyesi, daima beşerî ve ilâhî düzey / alan arasında gidip gelmektedir. İnsanın ahlâk felsefesi büyük ölçüde

¹¹ Majid Fahry, *Ethical Theories in Islam*, s. 46.

¹² Ahmed Mahmûd Suphî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1992, ss. 41-44.

¹³ Majid Fahry, *Ethical Theories in Islam*, s. 31.

¹⁴ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muhîti bi't-Teklif*, thk. Ömer es-Seyyid 'Azîmî, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire 1965, ss. 167-168; Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*ss. 208-209.

ilâhî adâlet (theodicy) anlayışı hizmetinde ya da emrine amade olarak geliştirilmiştir. Fakat, Mu'tezile'nin hakkında konuştuğu düzey hep açık / anlaşılır kılınmıştır: öyle ki, beşerî ahlâk felsefesini bizzat kendisiyle doğru olarak yeniden kurmak mümkündür. Ayrıca Mu'tezile, temel ahlâkî terimlerin nesnelliğini savunmak suretiyle, bunları hem beşerî fiillere hem de Allah'ın fiillerine yükleme ve uygulama konusuna büyük bir önem verdikleri müşahede edilmektedir. Bir başka deyişle, Mu'tezilî bir nazariye çerçevesinde değer kavramları insanın fiilleri ile aynı anlamda olmak üzere Allah'ın fiillerine de yüklenebilir ya da izafe edilebilir.¹⁵

Kısaca belirtmek gerekirse, Mu'tezilî kelamcılara göre, iyilik, kötülük, adalet, zulüm, hikmet, sefeh, salah-aslah, sıdk, kizb, övgü (medh), yergi (zemm), sevab, ıkab gibi ahlâkî hakikatler ya da değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptirler. Eylemleri ya da davranışları ahlâken iyi ya da kötü kılan nesnel özellikler ya da nitelikler vardır. Bir eylemin ahlâken iyi veya kötü olması, Allah'ın onu emretmesi ya da nehyetmesiyle değil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özelliklerden dolayıdır. Hatta Allah'ın bir davranışı emretmesi veya nehyetmesi, yine daha başından itibaren Allah'ın özüne yerleştirdiği söz konusu davranıştaki bu özelliklere bağlıdır. Onlara göre, ilâhî emirler ya da nehiyeler bir şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü vâcib kılmaz, ancak bunlara delalet eder. Hatta Mâturîdîlerin bile bu noktada Mu'tezile'ye katıldıklarını, ancak onların vacib ya da haram kılma selahiyetini tümüyle ilâhî emirlere ya da nehiyelere dayandırdıklarını belirtebiliriz. Şu halde Allah'ın iradesinden bağımsız, nesnel bir varoluşa sahip olan iyi ya da kötü gibi ahlâkî değerler, Mu'tezilî kelamcılar ve bir ölçüde Mâturîdîlere göre, genellikle insan aklı (kemâlü'l-akl) sayesinde bilinirler.

1. Bilginin İmkânı ve Tanımı

Basra ekolüne mensup Mu'tezilîler, Allah'ın dış âlemdeki delillerin bozulmasına, yani fizikî / tabi'î alemde eşyanın varlık alanına çıkış tarzının mutad biçiminin çığnemesine asla müsaade etmeyeceğini iddia eder. Böylece, Mu'tezilî kelamcılar için fizikî gerçekliğin akli ve bilinmesi mümkün olan tabiatına olan güven ilâhî adâlet ilkesine dayandırılır: Buna göre Descartes'in de belirttiği gibi,¹⁶ Allah akıl dışı (irrasyonel) bir evren yaratmakla kullarını aldatmaz. Bu noktada Mu'tezile, Allah'ın, dışarıdan dikte edilen değil, tümüyle kendi zâtından kaynaklanan akli yasalara göre etkinlik gösterdiğini savunuyordu.¹⁷ Çünkü onlara göre, "Allah'ın bütün fiilleri, iyidir; Allah ne

¹⁵ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", *Reason and Tradition Islamic Ethics* içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 101.

¹⁶ Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 204-206.

¹⁷ Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Atlanta, Georgia 1997, s. 11.

kötülük işler, ne kendisine zorunlu olan vacibi çiğner, ne verdiği haberde yalan söyler, ne verdiği hükümde haksızlık eder, ne babalarının suçlarından ötürü, Müşriklerin çocuklarına azap eder, ne yalancı peygamberlere mucize verir, ne kullarını güç yetiremeyecekleri ve bilemeyecekleri hususlarla mükellef tutar, aksine mükellef kıldığı hususlara onları muktedir kılar ve o hususların niteliğini onlara bildirir, o hususları onlara gösterir (delâlet) ve helak olanın açık bir delille (gözle gördükten sonra) helak olması ve yaşayanın da açık bir delille yaşaması için onlara böyle açıklar. Allah mükellefi yükümlü tuttuğu ve o mükellef yükümlü tutulduğu surette yükümlü olduğu şeyleri ortaya koyduğu zaman, kesinlikle Allah onu mükâfatlandırır...¹⁸

Gerçekten bütün kelamcılar gibi, Basra'lı Mu'tezilîler de, epistemolojik açıdan birer realisttirler. Onlar alemi meydana getiren esas unsurların ideal ve teorik değil, gerçek ve somut varlıklar oldukları kanaatinde dirler. Aynı zamanda onlar, bu alemi teşkil eden varlıklar ve onların özellikleri hakkında gerçek bir bilgi sahibi olmamızın mümkün olduğunu iddia ediyorlardı. Böylesine realist bir bilgi nazariyesi, objeleri aslında / haddizatında oldukları gibi bilmenin imkansız olduğunu öne süren kuşkucu görüşle kelâmı doğrudan doğruya karşı karşıya getirir. Gerçekten kelâmın kuşkuculuğu çürütüşünün özünde, işte bu realist bilgi nazariyesi yatmaktadır.

IV. ve V. / X. ve XI. asırlarda bu bilgi nazariyesinin Mu'tezilî ifadesine, hem "en-nazar ve'l-ma'ârif "e ayrılmış el-Muğnî'nin XII. cildinde 'Abdülcebâr'ın kuşkuculuğu çürütüşünde hem de Allah'ı görmenin bu dünyada mı yoksa öteki alende mi gerçekleşeceğini nazar-ı dikkate almayarak, el-Muğnî'nin IV. cildinin konusunu teşkil eden Allah'ı görmenin (ru'yetullah) imkânını reddinde rastlanmaktadır. Allah'ın asla gözle idrak edilemeyeceğini ileri sürmesi esnasında, 'Abdülcebâr, İlk Çağ'da görsel idrakin ve bu suretle böylesi algının ve geniş bir şekilde / ziyâdesiyle bütün algısal bilginin bir sonucu olarak elde edilen bilginin doğruluğuna karşı kuşkucu kanıtın temelini oluşturmuş bulunan görsel yanılışmaları / aldanmaları tartışmağa sürüklenir. 'Abdülcebâr bu kuşkucu kanıtı çürütüp, güçlü bir biçimde algının doğruluğunu savunur.¹⁹

Kâdî 'Abdülcebâr, özellikle el-Muğnî'nin XII. cildinde, bir süje neye inanırsa, inanılan o şeyin her şeyin hakikati olduğu şeklindeki subjectivist bir bilgi nazariyesinin çürütülmesine tahsis edilen bir bölümde, aşağıda görüldüğü üzere, bu nazariyenin ulaştıracağı birçok saçma / anlamsız sonuca dikkat çekmek suretiyle eleştiriyeye girişir:

1) Her ne zaman aynı nesne hakkındaki iki hüküm birbirini tutmasaydı, o nesne çelişik niteliklere sahip olurdu.

¹⁸ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdülkerîm 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, s. 133; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, s. 21.

¹⁹ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, E.J. Brill, Leiden 1994, s. 22.

2) İnsanlar, eşyâ hakkındaki inançlarını değiştirmek suretiyle, o eşyânın niteliklerini değiştirebilirlerdi. Hatta bu bağlamda Allah'ın varlığı ve sıfatları bile inancımıza bağlı olurdu. Oysa bu sonuçların yanlışlığı doğrudan doğruya bilinir. Öyleyse inanç realiteye / gerçeğe tesir etmez.

3) Eğer bir kimse herhangi bir şey hakkında hiç bir şeye inanmasaydı, o şey ne mevcut ne de ma'dûm, ne kadîm ne de hâdis olurdu.

4) Hiç kimse, önceki bütün inançları tanım gereğince doğru olacağından, bir şey hakkında önceleri hata etmiş ya da bilgisiz olmuş olduğunu hiçbir zaman itiraf edemezdi Üstelik, o, başka birinin daima hata etmiş ya da bilgisiz olmuş olduğunu bile iddia edebilirdi. Bu iddiaların yanlışlığı, içgözlem yoluyla bilinir.²⁰

'Abdülcebbar'a göre, algının, algılanan şeyi olduğu gibi göstermemesi mümkün değildir. Bu yüzden algı bir bilgi kaynağıdır. Bu algılanan şeylerin gerçeğe uygunluğu için güçlü bir iddiadır. Gerçekte, Abdülcebbar, bir kimse bir şeyi algıladığında, nesnenin gerçekten tıpkı algıladığı gibi olduğuna kani olduğunu ve onun (veya nefsinin) bu inanç hakkında sükûn içinde olduğunda ısrar eder. İster şüphelerin isterse şeklerin bir sonucu olarak, o kimsenin, nesnenin tabiatı hakkındaki bu inancı kendisinden uzaklaştırması mümkün değildir. Bilginin, nefsin sükûn içinde bulunduğu bir inanç olarak tarifi, Ebû Hâşim tarafından formüle edilmiş ve onu izleyenlerce kabul edilmiştir.²¹

Bilgi şöylece tanımlanmaktadır:

"Şeyhlerimiz (Allah onlara merhamet etsin) bilginin bir tür inanç olduğunu söylerler. İnanç, olduğu gibi (nasılsa öyle) objeyle ilgilidir ve nefis sükûnunu gerektirecek bir tarzda gerçekleşirse, o zaman bilgi olur. İnanç, olduğunun aksine olarak objeyle ilişkili olunca, o inanç bilgisizliktir İnanç objeyi doğrulayacak, ama nefis sükûnunu icâp ettirmeyecek bir tarzda olursa, o zaman o inanç, ne bilgi ne de bilgisizlik olur."²²

Görüldüğü gibi, Mu'tezile'ye göre, bilginin, hakikat olarak gerçeğe uygun olan zihni anlam ile duygusal tatmîn ve nefis güvenliği olmak üzere, hem nesnel hem de öznel spesifik farkları vardır. İşte her iki ayırdedici özellik bilgiyi husûle getirmek için gereklidir.²³

Başta el-Ka'bi (ölm. 319 / 931), Ebû 'Alî el-Cübbâ'î (ölm. 303 / 915) ve oğlu Ebû Hâşim (ölm. 321 / 933) gibi Mu'tezilî kelamcıları bilgiyi bir

²⁰ George F. Hourani, *Islamic Rationalism* s. 19.

²¹ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Neşratü's-Şeriketi'l-'Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1962, c. IV (ru'yettü'l-Bârî), s. 70; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, s. 22.

²² el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Mü'essetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kahire (trç.), c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), s. 25.

²³ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s 17.

inanç olarak telakki edip aralarında hiç bir fark görmemişlerdir.²⁴ Mu'tezilîler bilgiyi bir inanç olarak nitelendirirken, muhtemelen başkalarının otoritesine dayalı imanı ya da taklîdî imânı reddetmeyi amaçladıkları anlaşılmaktadır. Çünkü Mu'tezile mezhebi, taklidi kabul etmez ve taklîdî imânı geçerli saymaz; dolayısıyla başkalarının otoritesine dayalı imanın değerini sorgulayıcı bir tavır sergiler.²⁵

Her ne kadar kelamcılar epistemolojik açıdan birer realist olsalar da, onlar algılanabilir bir obje hakkındaki algısal bilgimizin o objenin görünüşleri ya da onların terminolojisini kullanmak gerekirse, o objenin bazı nitelikleri hakkındaki bir bilgi olduğunu düşünüyorlardı ve dolayısıyla da onlara göre imâen, nesne haddizatında olduğu gibi, tek başına algı yoluyla tamamiyle asla bilinemezdi. İşte bu yüzden kelamcılar, objelerin sıfatları / nitelikleri nazariyesinden hareketle, dış âlemde haddizatında / aslında olduğu gibi (nasılsa öyle) obje ile algının bir ürünü olarak o objenin elde edilmesine dair bilgimiz arasında bir bağlantı kurmaya çalışırlar; dolayısıyla da bilginin elde edilme sürecinde objektif ve öznel (psikolojik) unsurların önemli bir rol oynadığını vurgularlar. 'Abdülcebâr'ın ortaya koyduğu üzere, algı sahibinin elde ettiği algı objesi hakkındaki bilgi, o objenin algılanmış tarzına tekabül eder. Buna göre, nesne-özne ilişkisi temelinde bir bilginin doğruluğu, varlık ile zihin arasındaki uygunluk biçimine dayanılarak gösterilmeye çalışılır.²⁶ Algı sahibi kimse, o objeyi, var olduğu zaman, sadece onun en husûsî / spesifik nitelikleriyle algılayabilir, çünkü , o obje var olduğu zaman, niteliklere sahip olmalıdır. Algı, algısal objenin zâtından kaynaklanan sıfatların, meselâ, bir atomun yer işgal etmesi ya da siyah arazın onu öteki objelerden tasvir eden belli gör-sel sûretle tavsif edilmesinden başka, onların hepsi hakkında bilgi elde etmez. Böylece alemdeki algılanabilir objelerin birçok niteliklere sahip olabileceği, ama gerçek algı objesinin bu niteliklerin en spesifik'i olduğu aşıkardır. Diğer bir deyişle, bir objeyi kendisi vasıtasıyla ya da yardımıyla algıladığımız sıfat, bu algısal objenin kendisi vasıtasıyla bütün diğer algısal obje sınıflarından ayırt edildiği sıfattır. Bundan dolayı, bu spesifik sıfat, her husûsî algısal objeler sınıfı için bir tanedir ve bu sınıf için belirleyici sıfattır. Şayet belirleyici sıfatı olmayan bir sıfatla bir objeyi algılayacak olsaydık, o zaman algının doğruluğu / hakikate uygunluğu garanti edilmez ve algı bizi bilgisizliğe letirdi,

²⁴ Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Mekhulî en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salamé, Dimaşk 1993, c. I, s. 4; Ebû Mansûr 'Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Matba'tü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928, s. 5; el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII, s. 13; Ebû'l-Yûsûf Muhammed b. Muhammed 'Abdü'l-Kerîm el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul 1980, s. 14.

²⁵ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII, 123; Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selâhaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984, ss. 148-150; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kütübü't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyî, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1986, Mukaddime, ss. 26-28.

²⁶ Uygunluk (correspondence) kuramı için bkz. Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ve Hakikat*, Ark Yayınevi, Ankara 1995, ss. 81-84.

çünkü biz objeyi tanımaya muvaffak olamamış olurduk. Kelamcılar tarafından kullanılan standart bir örnek olan atomun durumunda, bu spesifik sıfat o atomun yer işgal etme niteliğidir. O zaman bundan şu sonuç çıkmaktadır ki, olduğu gibi (her nasılsa öyle) bir obje hakkında herhangi bir daha fazla bilgi vasıtalı bir bilgidir ve bu spesifik ve aslında ayırt edici sıfatın vasıtasız algısından meydana gelen objenin birincil / aslı bilgisinin bir ürünü olarak ikinci derecede elde edilir. el-Kâdî 'Abdülcebbâr'ın deyişiyle, "Her ne kadar algı husûsî olarak bu sıfatı temsil etmese de, algının bir sonucu olarak, algılanan objenin var olduğunu biliriz. Bununla birlikte, objenin kendisi vasıtasıyla algılandığı sıfat, objenin varlığı olmaksızın kavranamadığı için, bundan o objenin var olduğunun bilgisini elde etmemiz gerektiği sonucu çıkmaktadır."²⁷

2. Bilginin Çeşitleri

Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi, Mu'tezile'ye de göre, bilgi zorunlu (vasıtasız) ve kazanılmış olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır:

2a. Zorunlu (Vasıtasız) Bilgi

Zorunlu bilgi iki şekilde elde edilir:

2aa) Algı (idrak) ile edinilir ki, bu tür bilgi, daima ayrıntılarla ilgilidir. Bu, en açık bilgi türünü ifade eder. Çünkü algı ile bildiğimiz şeyi ispat etmek için delile ihtiyaç duymayız. Bunun bir sonucu olarak, Kelamcılar algısal bilgiyi vasıtasız ya da zorunlu bilgi diye tavsif ettiler. Bu, aslında, Mu'tezililerce tanınan bilginin diğer tek sınıfına, yani dolaylı veya kazanılmış bilgiye karşıt bir bilgi türünü ifade eder.

Algı, ya dış alemin nesnelere ya da iç dünyanın ruhî gerçeklerine yönelir. Basra'lı Mu'tezililer, hem içsel durumlarımız hakkındaki bilgiyi, meselâ, şu anda öfkeli, korkak vb. olmaya ilişkin şuurumuzu, hem de çelişmezlik ilkesiyle ilgili doğuştan bilgimizi, sözgelimi, aynı konuda iki zıttın doğru olamayacağı ya da bir cismin aynı anda iki yerde bulunamayacağını vasıtasız bilgi olarak telakki ederler. Öyle anlaşılıyor ki, algısal bilgi de, her ikisi de vasıtasız ya da zorunlu bilgi sınıfına ait olan veya giren kendi içsel durumlarımız hakkındaki varoluşsal bilgimiz ile çelişmezlik ilkesi gibi mantıkî ilkelerle ilgili önsel bilgimiz kadar değerli bir bilgi türüdür. Basra Mu'tezilesi'nin görüşünü temsil eden 'Abdülcebbâr, vasıtasız bilgiyi, kendi çabamızın bir ürünü olmaksızın bizde husûle gelen ve asla hiçbir sûrette inkâr edemeyeceğimiz bilgi olarak tavsif eder.²⁸ Şu halde acı, sıcaklık veya soğukluk hissetmemiz; bir eylemde bulunma veya bulunmama gücünü kendimizde görmemiz, içsel durumlarımızla ilgili gerçekleri yansıtır.

Mu'tezililer, bilginin zarûrî ve mükteseb diye iki ana gruba ayrılması konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Buna bağlı olarak, Mutezilî kelam-

²⁷ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), s. 61.

²⁸ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 48.

cıların Allah'ın varlığının zorunlu olarak mı yoksa istidlal yoluyla mı bilinebileceği noktasında da aynı fikri paylaşmadıklarını belirtmekte yarar vardır. Sözgelimi. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Sümâme b. el-Eşras, el-Câhız, Ebû'l-Kâsım el-Belhî gibi kimi Mutezilîler²⁹ dışındaki bütün Mu'tezilîler Allah'ın ancak akıl yürütme yöntemine başvurarak bilinebileceğini savunduklarını müşahede etmekteyiz.

Sözgelimi, insanın Allah hakkındaki bilgisinin doğuştan geldiğini (innate) benimsemiş olmakla tanınmış olan el-Câhız,³⁰ bütün bilgilerin zarûrî olduğunu öne sürmektedir.³¹ el-Kâdî 'Abdülcebâr'a göre ise, bu bölümlemenin ifâde ettiği anlamı, dinî teklifin zarûrî bilgiler kategorisine girmediği halde, kazanılmış bilgilere ait olmasından çıkarmak mümkündür. Bu durumda 'Abdülcebâr, iki tür bilgiyi birbirinden ayırdeden özelliği, zarûrî bilgileri şek ve şüphelerle nefsten uzaklaştırmanın imkânsız oluşu olgusuna bağlamaktadır.³²

Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ölm. 226 / 841 veya 235 / 850), Allah'ın istidlal yöntemine başvurularak bilinebileceği görüşünü benimsemez.³³ Çünkü ona göre, Allah hakkındaki bilgi ve O'nun varlığının delilleri zorunludur. İnsanın akıl sahibi bir varlık olması, onun kendi nefsini bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ise ikinci anda Allah'ın bilgisi izler; eğer böyle olmazsa, o insan kâfirdir. Muhdesin bir Müessire muhtaç olduğunu bilme, zorunlu bir bilgidir. Buna delalet eden husus yüksek bir yapı ve yüksek bir saray gören herkes bunun bir yapıcısının ve sâni'nin olduğunu bilmek mecburiyetinde kalır (ıztırâr), hatta bu binanın bir fail ve kurucusu olmadan yükseldiğini (hudûs) câiz gören herkesin deli olduğuna hükmedilir. Öyleyse bu öncülün apaçık (bedfihî) olduğunu biliriz. Bu bilgiyi elde ettikten sonra, onun tevhit ve adalet konusunda bütün bildiklerine, Yani Allah'ın onlara yüklediği her şeye boyun eğmesi gerekir.³⁴

Sümâme b. Eşres (ölm. 213 / 828)'e göre, iyilik ve kötülük akılca zorunlu olarak bilindiğinden ve Allah iyi olduğundan Allah'ı bilmek akfî bir zorunluluktur. Eger Şerîat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi peygamberler tarafından getirilmeseydi, O'nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktı.³⁵

²⁹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, ss. 31-32.

³⁰ Bkz. 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), ss. 316-332; Georges Vajda, "Le connaissance naturelle de Dieu selon al-Ġâhiz critiquée par les Mu'tazilites", *Studia Islamica*, XXIV (1996), ss. 316-332.

³¹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 32.

³² el-Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 49; a. mlf., *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 14.

³³ Fâhrü'd-Dîn er-Râzî, *el-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye Kahire 1986, c. I, s. 128; A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1983, s. 142.

³⁴ A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 88.

³⁵ Mir Velîyuddîn, "Mu'tezile", çev. Altay Ünaltay, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, neşr. M.M. Şerîf, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c.I, s. 249.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ölm. 319 / 931)'ye göre, insanın Allah'ı bilmesi zorunludur. Çünkü O'na karşı şükür borçludur. Allah'ın öncesiz / kadîm bir varlık olduğunu bilmek, O'nun Yaratıcı olduğunu bilmenin temelidir. Hadislerin bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilmek zorunludur.³⁶

2ab) Ayrıca zorunlu bilgi, genel hakikatlerin bilgisini veren aklî sezgiyle açık ve seçik olarak (bedâhet) elde edilir. Bu yolla elde edilen zorunlu bilgiye, "Adalet ve doğru sözlülüğün iyi; zulüm, yalan söyleme ve kötüyü istemenin de kötü olduğunun bilinmesi örnek olarak verilebilir. Bu tür bilgi akıl aracılığıyla akıl sahibi herkesçe elde edilir. Çünkü böylesi bir bilgi, akıl yürütmeye değil, tümüyle sezgiye dayalıdır. Zorunlu bilgi, Allah'ı bilmek ve O'na iman etmekten daha önce geldiğinden, vahye dayanmaz. İşte bu nedenledir ki, zorunlu olarak bilinen ahlâkî hakikatler, inansın ya da inanmasın herkes tarafından müştereken onaylanırlar³⁷ ve tüm fırkalar böylesi hakikatler üzerinde görüşbirliği sağlarlar.³⁸ Ancak hemen şunu belirtelim ki, Eş'arî kelamcıları makalemizin ilerleyen sayfalarında da göreceğimiz gibi, bazı gerekçelere dayanarak genel ahlâkî hakikatlerin bilgisini zorunlu bilgi kapsamında değerlendirmezler. İşte bu noktada Mu'tezilî kelamcıların, iyilik ile kötülüğün aklen kavranabileceğine ilişkin birtakım aklî kanıtlar öne sürdükleri müşahede edilmektedir:

2aba) Mu'tezile'nin Ahlâkî Değerlerin Aklen Kavranabileceğine İlişkin Delilleri

Birincisi, Mu'tezile, İslâm toplumunun sınırları dışına çıkarak Kur'ân'ı asla okumamış ve dinlememiş kişiler tarafından bazı doğru ahlâkî yargıların oluşturulduğunu farketmek suretiyle Eş'arî mezhebine karşı oynayabileceği güçlü bir karta sahip olmuştur. Bu amaçla, ne de olsa, İbrahimî gelenek içinde eğitim görmüş ve yetişmiş Hıristiyan ve Yahudileri gözardı etmek zorunluydu. Bu hususta Hint Brahmanlarının seçilen standart örnekler oldukları göze çarpmaktadır. Buna göre, Hint Brahmanlarının, iyiliğe ve kötülüğe dair bazı bilgilere sahip oldukları öne sürülüyordu. Mu'tezilî kelamcıların öne sürdükleri sav uyarınca, onlar Allah'ın kitapları ve peygamberlerinden istifade etmedikleri, yardım ve destek görmedikleri için, bazı ahlâkî hakikatlere ilişkin bu bilgiler, Allah'ın daha doğuştan insan zihnine yerleştirmiş olduğu tabii (fitrî ya da selîm) akıl tarafından elde edilmiş olmalıydı.³⁹

³⁶ A.S. Tritton, İslâm Kelâmı, s. 156.

³⁷ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî, el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1382 / 1962, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), ss. 18, 21, 63.

³⁸ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ebû'l-Alâ 'Affî, Matba'tü Dâri'i-Kütübî'l-Mısriyye, 1382 / 1962, c. XIII (el-lutt), ss. 301-302.

³⁹ George F. Hourani, "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", s. 129.

İkincisi, Mu'tezile'ye göre, peygamber göndermeden önce insanlar, boğulmakta olan kimseyi sudan çıkarma ve helâk olmak üzere olan kişiyi kurtarmayı güzel görüyorlar ve zulüm ve düşmanlığı ise çirkin görüyorlardı.⁴⁰

Üçüncüsü, akıl sahibi bir kimse, kendisiyle maksada ulaşmada tüm yönleriyle birbirine eşit olacak şekilde yalanla kendisini gidermek mümkün olduğu gibi, doğru sözlülükle de kendisini gidermek mümkün olan bir ihtiyaçla karşı karşıya kalsa, doğru sözlülüğü seçimi yalanı seçiminden daha uygun olurdu. Eğer o kimse nezdinde yalan kendisinden sakınılması gereken bir sıfat taşımamış olsaydı, doğru sözlülüğü yalana tercih etmezdi.

Dördüncüsü, insanlar Şerâatler gelmeden önce daha yüksek bir hakem / merci olarak akla başvuruyorlar ve akıl yoluyla birbirleriyle tartışma yapıyorlardı. Her bir fırkanın düşmanlığının aklın kendisine delâlet ettiği şeyle olması lazım gelirdi. İnsanlar bu konuda sadece eşyadaki zâfî iyilik ve kötülük niteliğine başvuruyorlardı. Eğer zâfî iyilik ve kötülük olmamış olsaydı, burada muhalefet edenlerin birbiriyle çekişmelerine iten bir saik bulunmazdı. Oysa böyle bir şey, sırf (mücerred) adet değil, aynı zamanda kendisi için ilâhî hikmetin vucûbu, bir başka deyimle teklîf vucûbu değil hikmet vucûbundan dolayı, ilâhî hikmette güzel olan bir şey kendisi açısından da güzel olan sarîh aklın bir gereğidir.⁴¹

Beşincisi, eğer fiillerde zâfî husûn ve kubuh olmasaydı, elçiler muarızlarınca delillerle susturulur ve aklın delâleti yoluyla eşyâya incelemeyi (nazar) talep ettikleri için ilâhî davete güç yetiremezlerdi. Eğer davet, şer'a dayanmaksızın bizzât aklın kavrayacağı (idrâk) özünde / zatında güzel olmasaydı, elçilerin kullara karşı bir hüccetleri bulunmazdı, çünkü peygamberlerin mucizeleri hakkında akli inceleme yapmaları (nazar) sadece şer' yoluyla onlara vacib olduğu ve şer' de ancak peygamberlik ve mucize hakkında akli inceleme yapmakla (nazar) yerleştiği / kesinleştiği için, kulların o peygamberleri hüccetle mağlub ettikleri (ilzâm) görüşünü kabul etmek suretiyle elçilere karşı çıkmak ve nebileri susturmak mümkün olur.⁴²

Altıncısı, eğer beşerî fiillerden husûn ve kubuh niteliklerini kaldırsaydık ve onları asıl itibariyle şer'î sözlere döndürseydik, bir fiilin diğer fiile ve bir sözün diğer bir söze kıyas edilmesi mümkün olmayacağı için, kendilerini şer'î asıllardan çıkardığımız (istinbât) akli manalar batıl olurdu. Bu delil gücünü teşrî'in özüyle olan irtibatından alır. Aksi taktirde böylesi bir kaldırma, ictihadın ve şer'î hükümlerin istinbatında aklın rolünün geçersizliğine iletir.⁴³

⁴⁰ el-Kâdî, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 19.

⁴¹ Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmî'l-Kelâm*, neşr. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (tr.), s. 374.

⁴² Seyfü'd-Dîn Ebû'l-Hasan 'Alî b. Ebî 'Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm*, thk. Ahad el-Efâdîl, b.s.y., 1387 / 1968, c.I, ss. 84-85.

⁴³ Mihrî Hasan Ebû Sa'de, *el-İtticâhü'l-'Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rife 'inde'l-Mu'tezile*, Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1413 / 1993, s. 304.

Yedincisi, Mu'tezile kelamcıları, vahiy gelmeden önce aklın tek başına iyi ya da kötü ve doğru ya da yanlış değerleri bilebileceğini öne sürerken, Allah'ın bir şeyi nehyetmesinin o şeyin nehyinden önce aklen bizzat "kötü" olduğuna; yine bir şeyi emretmesinin de, o fiil ve davranışın bu emirden önce aklen bizzat "iyi" olduğuna delalet ettiği esasına dayanmaktadırlar.⁴⁴ Hatta bu bağlamda 'Abdülcebbar, Nahl Sûresi (XVI) 90. âyetinden yola çıkarak Mu'tezile'nin tezini temellendirmeye çalıştığını müşahede etmekteyiz.⁴⁵

Son olarak, Mu'tezile'nin ahlâkî değerlerin nesnellliğini temellendirme çabasında Kur'an'ın genel eğilimine daha yakın bir tutum sergilediğini öne süren George F. Hourani'nin belirttiğine bakıldığında, Kur'an birkaç semantik (anlamla ilgili) düzeltme ve yeniliğin dışında İslâm öncesi Câhiliyye çağında zaten bilinen ve yaygın olan değer içerikli kavramlardan oluşan ahlâk dilini olduğu gibi kullanmıştır. Şunu hemen belirtelim ki, Allah, rahmet ve lûtfunun bir gereği olarak Hz. Adem'den itibaren pratik (ahlâkî) yaşamlarında insanoğluna yardımcı olmak ve kolaylık sağlamak üzere pek çok peygamber göndermek suretiyle onlara en fazla tartışmanın ve görüş ayrılığının çıktığı iyi ve kötü değerler alanında daima yol gösterir (hidâyet yada hüddâ) ve böylece toplumlar arasında söz konusu değerler sisteminin yerleşmesini ve nesnelleşmesini sağlar. Dolayısıyla, Kur'an'ın, bütün peygamberlerce getirilmiş ve buna bağlı olarak da Câhiliyye toplumunda zaten nesnel olarak yer etmiş olan temel ahlâkî değerleri telkin etmek ve hatırlatmak suretiyle teyit ettiğini ve ilâhî bir rehberin otoritesine ve yaptırım gücüne dayandığını söylemek mümkündür. George F. Hourani, öne sürdüğü tezini ispatlamak amacıyla, Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde merkezî bir yer işgal eden husün (güzellik), kubuh (çirkinlik), hayr (iyilik), şerr (kötülük), berr (doğruluk), (ma'siyet), sulh (barış), zulüm (haksızlık), adalet (hakkaniyet), kıst (eşitlik) vb. gibi birtakım ahlâkî kavramların geçtiği ayetleri bir tahlile tabi tutmak suretiyle, Kur'an'ın söz konusu bu kavramların ahlâkî içeriklerinin insan zihinlerinde nesnel olarak bulunduğunu varsayarak, insanları psikolojik yaptırım gücü bulunan birtakım motiflere başvurmak suretiyle toplumsal hayatta bunları uygulama alanına sokmaya, yerine getirmeye ve kaçınmaya teşvik ederek özendirme ve güdüleme yoluna gittiğini ortaya koymaya çalışır.⁴⁶

⁴⁴ el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr. *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), ss. 65-66, 102-114; Ahmed Mahmûd Subhî. *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye ft'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1992, ss. 128-142; a. mlf., *ft 'İlmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li'Ârâ'i'l-Firaki'l-İslâmiyye ft Usûli'd-Dîn*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1405 / 1985, c. I (Mu'tezile), ss. 153-156; Muhammed Ammara. *el-Mu'tezile ve Müşkielletü'l-Hürriyyeti'l-İnsâniyye*, el-Mü'esasetü'l-'Arabiyye li'-Dirâsât ve'n-Neşr, Kahire 1988, ss. 143-144; Hourani, *Islamic Rationalism*, ss. 55-62.

⁴⁵ el-Kâdî 'Abdülcebbar. *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 113; Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye ft'l-Fikri'l-İslâmî*, ss. 128-142; Hasan Hanefî, *Mine'l-'Akîde ila's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988, c. III (el-'Adl), ss. 456-566.

⁴⁶ George F. Hourani, "Ethical Presuppositions of the Qur'an". *Reason and Tradition Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, ss. 27-37; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, 36-37.

2abb) Eş'arîlerin Delilleri ve Mu'tezile'nin Bunlara İlişkin Eleştirileri

Eş'arî kelamcılar, bu delilleri eleştiriye tabi tuttular ve bir takım itirazlarla onları çürütmeye çalıştılar. Eş'arîlerin çürütmelerinin esasları iki delile dayanır. Birincisi, eş-Şehristânî'nin ortaya koyduğu üzere, bizzat ahlâk / görgü kurallarını (âdâb) kazanmadan, bir eğitim almadan, bir din kendisine ulaşmadan, daha başından (defaten) fitratı tam, akli yetkin olarak yaratılmış, daha sonra birincisi, "İki birden daha büyüktür" tarzında matematiksel, ikincisi, "Yalan, kendisine bağlı olarak Yüce Allah'tan kınamayı hak etmesi anlamında kabihtir" şeklinde ahlâkî önerme kendisine sunulmuş bir insan düşünelim (takdîr), hiç kuşku yok ki, birinci önermenin anlaşılmasında ve hüküm vermede bu zorunluluğa dayanıldığı halde, ikincisinde ise bundan kaçınılacaktır. Eğer her kim aklına nispetle iki hükmün eşit olduğunu öne sürerse, akli hükümlerin dışına çıkar ve son derecede inatçılık yapar.⁴⁷

Gazzâlî'nin kötü ve iyi görülen ilkelerin bedîhî (açık ve seçik) olarak ve akli zorunlulukla kavranacağına yönelik itirazlarının özü işte budur. Gazzâlî onları meşhûrâtan saymış ve insanların adet, gelenek ve göreneklerine indirgemıştır.⁴⁸ Çünkü el-Gazzâlî'ye göre, bunlar, bir takım nazarî önermeler olup, bütün insanlar ya da insanların büyük bir kısmı tarafından doğru olarak kabul edilmiş yargılardır. Meselâ, "Adalet iyidir", "Zulüm kötüdür" gibi.⁴⁹ Aslında el-Gazzâlî, bu tür önermelerin, milletlere, örf ve adetlere göre değişebilen doğrular olduğundan hareketle, mensûbu bulunduğu Eş'arî mezhebinin genel anlayışını yansıtan iyi ya da kötü ahlâkî değerlerin göreceli olduğu görüşüne bir göndermede bulunmaktadır.

İkinci delile gelince, yalan ve doğru sözlülüğün hakikatinin, birincisinin iyiliği ve diğerinin kötülüğü içermediği / yapısında bulundurmadığı konusunda kendini gösterir. Çünkü, her ne kadar yalan olduğunun aksine herhangi bir hadiseyi / durumu haber vermek olsa da, doğru sözlülük, olduğu gibi herhangi bir hadiseyi haber vermektir. Dolayısıyla doğru sözlülüğün iyi ve yalananın kötü olmasını aklımıza getirmeksizin ikisinden her birinin hakikatini idrak ederiz. İşte bu, iyilik ve kötülüğün, doğru sözlülük ve yalandan her birinin hakikatinden bir parçayı temsil edecek şekilde doğru sözlülük ve yalananın zâfî sıfatlarına girmediğini ve o ikisinden ayrılamaz olmadığını gösterir. Şeyin veya fiilin mahiyeti ve hakikatinin, bir şey olmasıyla ile ona bağlı olarak değer yargısının ayrı bir şey olduğu esasına dayanan Mu'tezile'ye yönelik birtakım itirazlar bu delilden kaynaklanır.

el-Kâfî Abdülcebâr, Eş'arî kelamcısı Gazzâlî'nin yukarıda söz konusu edilen itirazlarının, kötü ve iyi görülen şeylerin ilkelerinin akli bedâhet (açık ve seçiklik)le kavranmış olması tezine gölge düşüremeyeceğini öne

⁴⁷ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, ss. 371-372.

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mihakkî'n-Nazar*, neşr. Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Beyrut 1966, s. 63

⁴⁹ Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, M.Ü.İ.F. V. Yayınları, İstanbul 1996, s. 135.

sürmek suretiyle onları çürütür. Çünkü ona göre, zulmün daima kötü olduğu görüşünü kabul etme konusunda akıl sahibi hiç kimse fikir ayrılığına düşmez, ancak fikir ayrılığı, zulüm sûretine bağlı olarak vukûa gelen fiillerin, iyi oldukları halde zulümle nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusunda ortaya çıkar. İşte bu durum akfî inceleme (nazar) ve eni konu düşünme (teemmül)ye başvurmaya gerek duyar. İşte bu, Hâricîlerin muhaliflerine ve Hintlilerden bir gurubun kendilerine yönelik hallerinde / tavırlarında karşılaştığımız bir olgudur. Böylesi fiiller zulm suretine bağlı olarak vukua gelirler, ancak bu guruplar, bu fiillerin sıhhati ve iyiliği ile ilgili yanlış inançları sebebiyle, onlara atılmaları itibariyle onlar hakkında tam bir akfî incelemede bulunmadılar. Dolayısıyla onların hucetleri teemmül ve nazar kaynaklı inançlarıdır. Öyleyse onlar, kendisinden ötürü bu fiillerin çirkin olduğu vechi (yönü) idrak etmediler.⁵⁰

İyilik ve kötülükle vasıflandırılmalarında fiillerin; suretlerin güzellik ve çirkinlikle vasfedilmelerine benzediği ve bunun da fiillerin hükümleri hakkındaki zarûrî ilmi nefyettiği şeklindeki itiraza gelince,⁵¹ Mutezile bunu, zulmün failinin, o fiili bildiği, ona yöneldiği zaman, onu işlemekten ötürü zemme layık olmasıyla savuşturur. Oysa bu, bu konuda akıl sahibi kimseler ihtilaf etseler de, zorunlu olarak bilinir. Akıl sahibi kimselerin ihtilafı, ancak ondan dolayı fiilin güzel olduğu ya da onu bilmenin akfî istidlalle tamam olması itibariyle çirkin olduğu sıfatla ilgili bilgisizliklerinden kaynaklanır. Ancak sıfatla ilgili bilgisizlik husûn ve kubuh ilkelerinin genel olarak zorunlu olarak bilinmiş olmasını nefyetmez. Söz suretler ve cisimlere gelince, akıl sahibi kimseler onların güzelliği ya da çirkinliği üzerinde görüşbirliği etmeyebilirler, hatta aynı şahıs herhangi bir sureti bir vakit hasen, bir başka vakit kabîh görebilir. İşte bu, bu suretin güzelliği ya da çirkinliğinin bizzat bakılan nesneye değil, algılayan (müdrîk) insandan kaynaklandığına bağımlı olmaktadır. İşte bu, fiile güzelliğini ya da çirkinliğini kazandıran bir sıfatla ilgili olan fiilin güzelliği ya da çirkinliğinin aksine bir durumdur.⁵²

Eş'arîlere göre sonuncu delile, yani dinlerin neshinin hükümlerin (ahkâm) değişkenliğine ve iyilik ve kötülük hükümlerinin / niteliklerinin göreceliğini gösteren delile gelince, eş-Şehristânî, Mu'tezile'nin son delilini çürütmek üzere ikinci gerekçe (vecih) olarak bu delili öne sürer. İşte böyle bir şey, Mu'tezile'nin kabul ettiği iyilik ve kötülüğün zâtî mutlak birer sıfat olduğu görüşüne ters düşer.⁵³

Eğer husûn, kubuh, helal, haram, vucûb, nedb, ibâha, hazr (haramlık), kerâhet, tahâret ve necâset, nesnelere (ayân) ve fiillerin zâtî sıfatlarıyla ilgili olsaydı, hem bir Dinin bir şeyi güzelleştirmeyi ve diğerinin ise onu çirkinleştirmeyi ortaya koyması, hem de hazr, ibâha, haram, helal ve tahyîr, vucûb ile

⁵⁰ el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-tadîl ve't-tecvîr), s. 20.

⁵¹ el-Gazzâlî, *el-İktisâd f'l-İtikâd*, Dâru'l-Kitâbi'l-İmiyye, Beyrut 1403 / 1983 s. 109.

⁵² el-Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-tadîl ve't-tecvîr), ss. 19 vd.

⁵³ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 388.

değiştirilebilmek için, Dinlerin neshi tasavvur edilmezdi. Şehristânî, Hz. Âdem'in Şeriatında ana-baba bir kız kardeşe evlenme uygulamasının, Hz. Muhammed'in getirdiği dinde iki ayrı kız kardeşi birden taht-ı nikahında bulundurma hakkındaki hükmün aksine olduğunu, buna bir örnek olarak verdi.

Oysa Mu'tezile, bu delili iki tür hükmü birbirinden ayırmakla savuşturdu. İşte burada aklı husûn ve kubuhla irtibatlı akıl kanalıyla bilinen aklı hükümler ve Şer'î husûn ve kubuhla irtibatlı Şer' yoluyla bilinen Şer'î hükümler söz konusudur. Böylece Mu'tezile, dinî hükümlerdeki değişebilirliğin ahlâkî değerler alanında söz konusu olamayacağını öne sürerek iyi ve kötü değerlerinin değişmesi mümkün olmayan mutlak ve özünü nitelikler olduğu genel anlayışının altını çizmektedir.

Mu'tezile'ye göre, akla dayalı hükümler, akıl sahibi kimselerin kendileri hakkında ihtilaf etmediği hükümlerdir, ki onlar önsel (apriori), zorunlu olup, tecrübe yoluyla (aposteriori olarak) elde edilmezler. Öyleyse o hükümlerin güzelliği ve çirkinliği onlara taalluk eden ve onların dışındakilere aynı şekilde taalluk etmeyen sıfatlarla ilgilidir.

Şer'î hükümlerin ise, zamandan zamana, durumdan duruma değişmesi mümkün (câiz) olur, bir başka deyişle bu alanda değerlerin göreceliği esas önemli bir rol oynar ve bu değişebilirlik de, tek bir delalet aslı olan maslahat ilkesinden kaynaklanır. Eğer bu hükümlerdeki maslahat yönü (vech) ile mefsedet yönü bilinirse, akıl yoluyla onların güzelliği ve çirkinliği de bilinir.

Mu'tezile, iyi ya da kötü genel ahlâkî değerlerin kaynağını, Allah'ın insan zihnine yerleştirdiği yeti ve kabiliyetlerle işlevini yerine getiren akıl olarak kabul ederken, dini alanda iyi ve kötüyle alakalı hükümlerin, akla değil de, yine dine dayandığını vurgulamaya çalışır. Öyleyse onlara göre, akıl ya da Din her iki çeşit hükmü birden gerektirmez; çünkü her iki hüküm, fiilin kendisiyle bulunduğu husûn ve kubuhu gösteren delâletten önce gelir.⁵⁴ Mu'tezile kelamcılarının bu bağlamda hem akıl hem de dini iyilik ve kötülüğe delalet eden birer kaynak olarak kabul ettikleri sonucuna varmak mümkündür.

İyi ve kötü değerlerin mahiyetine ilişkin olarak Eş'arîlerle Mu'tezile arasındaki bu aklı tartışmadan sonra, ilâhî adâlet anlayışına bel bağlayan Mu'tezile'nin, ahlâkî değerleri tümüyle dini hükümlere indirgeyen Eş'arîlerin mutlak kudret ve hakimiyet eksenine oturtulan hücumlarını püskürtmeyi / geri çevirmeyi başarmış olduğunu söyleyebiliriz.

Aslına bakıldığında, Mu'tezile'nin akla verdiği bu değer, Ehl-i Sünnet kelamcılarının iddia ettiklerinin aksine, ilâhî kudretin azamet ve şanını asla azaltmaz. Çünkü, ister akıl isterse şer' olsun her birini, son tahlilde aynı kaynaktan gelmeleri itibarıyla, mükellef kimselerin, mükellef tutuldukları vahdâniyyeti ve adliyle Allah'ı bilme ödevini / vucûbunu gerektiği gibi yerine

⁵⁴ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-tadîl ve'-tecvîr), ss. 63-64.

getirebilmeleri için kendilerine yönelik Allah'ın birer lutfu olarak algılamak ve değerlendirmek mümkündür.

2b) Kazanılmış Bilgi

Kazanılmış bilgi ise, ancak nazar (akıl yürütme) yoluyla edinilen bir bilgi türünü ifade eder. Nazarın özü ya da hakikati fikirdir. Çünkü fikir olmaksızın hiç kimse akıl yürütemez. Fikir ise, bir şeyin hali üzerinde düşünmek, o şeyi veya hadiseyi başka şey ve hadiselerle kıyas yapmak anlamına gelir. İnsanda bilgi meydana getiren nazar, sadece delile dayanan bir akıl yürütmedir. Buna göre, kazanılmış bilgi, delillere dayalı (istidlâlî) bir bilgi türüdür ve değişiklik arzetmeyen bir karakteri vardır. Çünkü eğer bütün düşüncüler, tek bir şeyin delili üzerinde aynı tarzda layık vechile akıl yürütülürse, bu akıl yürütmeden elde edilen bilgi üzerinde görüş ayrılığına düşülemez. Böylece akıl yürütmenin, bazı insanlar için değişmeyen, genel-geçer bir bilgiyi sağlaması doğru olunca, diğer bütün insanlar için de aynı türden bilgiyi hasıl etmesi lazım gelir.

Ancak şunu hemen belirtelim ki, aklî inceleme iki kısma ayrılır: Birincisi hastalıkları tedâvi usulleri, tecrübeler ve deneyimler alanı gibi dünyevî konularda başvurulmuş aklî incelemeyi ifade ettiği halde, ikincisi ise dini konularda kullanılan aklî inceleme yöntemini dile getirir. Mesela, onların görüşüne göre, Allah'ı bilme konusunda baş vurulması aklen zorunlu olan aklî inceleme aklî vâciblerin ilkidir. Şu halde, Allah hakkındaki bilgimiz, nazar yönteminin bir sonucu olarak elde edildiği için, zorunlu (zarûrî) değil de, dolaylı / vasıtalı bir bilgidir.⁵⁵ Dolayısıyla onlara göre, şer'î tekliflerin Allah'ın bilgisi, birliği ve adlinden sonra geldiği konusunda hiç bir kuşku yoktur.⁵⁶

Meselâ, Ebû 'Alî el-Cübbâî (ölm. 235-303 / 850-915)'ye göre, delile dayanan Allah hakkındaki bilgi zorunlu bilgi değildir. Ebû 'Alî el-Cübbâî'ye göre, akıl durduğu müddetçe, teklif de durur; insan Allah'ın bilgisine de, iyilik ve kötülüğün bilgisine de akıl kanalıyla varabilir. İnsanın bilmesi gereken ilk şey, kendisini yaratmadığı hususudur; Allah'ı bilmek onun övevidir, çünkü Allah'ı bilmemek ma'siyettir. Dinî müesseseler ve azâbın ebedîliği sadece vahiy yoluyla bilinir. Peygamber ancak akıl kanalıyla bilinen hakikatleri tasdik edebilir.⁵⁷

Kazanılmış bilginin vahiy yoluyla elde edilen özel bir türü daha vardır. Sadece vahiy kanalıyla bilinebilen ahlakî hükümlere "vahyî (sem'î)" hükümler dendiği halde, akıl aracılığıyla bilinenlere de aklî hükümler denil-

⁵⁵ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), ss. 65-66, 67; Marie Bernard, *Le Problème de la connaissance d'après le Muğnî du Cadî 'Abd al-Ğabbâr*, Algiers 1982, ss. 137-141.

⁵⁶ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 75.

⁵⁷ es-Seyyid eş-Şerîf 'Alî b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakif*, Matba 'tü's-Sa'âde, Kâhîre 1325 / 1907, c. VIII, ss. 183-184; A.S. Tritton, *İslam Kelâmı*, s. 142.

mektedir.⁵⁸ Vahiy kanalıyla elde edilen ahlakî bilgiler zorunlu değil, kazanılmış bir bilgi türüne girer. Çünkü vahyî bilginin kabulü, vahyin kaynağının aklen kabulünden daha sonra gelir. Bir başka deyişle, vahyî bilgi, akfî delillerle doğrulanmak zorundadır. Vahiy, Kitap ve Sünnet'ten ibarettir. Vahiy ile bilinen hükümlerin doğruluğu, ancak Yüce Allah'ın hakîm ve âdil olduğunun, ahlâken kötü olanı asla işlemeyeceğinin, Kendisine zorunlu olan vacibi çiğnemeyeceğinin, kötülüğü emretmeyeceğinin, iyiliği nehyetmeyeceğinin ve dolayısıyla bütün fiillerinin iyi olduğunun aklen bilinmesiyle mümkün olur.⁵⁹ Çünkü vahiy vahiy ile doğrulamaya kalkışmak ya da girişmek, fasid bir daireye ya da kısır bir döngüye düşmek anlamına gelir.

3. Mu'tezilî Ahlâk Sisteminde Bilgi Objesi Olarak Değerler

Değer deyince, insan için önem taşıyan, onun için geçerli olan, insan hayatında istenilebilir ya da arzulanabilir her şey anlaşılır. Değerler büyük ölçüde ihtiyaçlara bağlıdır.⁶⁰ Buna göre, her nesne istenir, özlenir, bir ihtiyacı karşıladığı ölçüde değerlidir, demek mümkündür. Değeri belirleyen büyük çapta bazı şeylerden mahrum bulunma olgusudur. Meselâ, vaktini boşa harcayan bir kimse iş işten geçtikten sonra zamanın kıymetini daha iyi anlayacaktır.

Değer, bir ölçüt olarak olanla olması gereken ayırımını ihtiva eder ve her zaman iyi, güzel, faydalı gibi olumlu ya da kötü, çirkin, zararlı gibi olumsuz bir şey olarak görünür.

Değerleri genellikle dinî, ahlâkî, hukûkî ve estetik diye kategorilere ayırmak mümkündür.⁶¹ Özellikle ahlâkî davranış konusunda değer, bir kimse- nin çeşitli insanları, insanlara ait nitelikleri, istek ve niyetleri, eylem ve davranışları değerlendirirken kendisine başvurduğu standart bir 'ölçüt', ya da 'mihenk taşı' anlamına gelmektedir. Meselâ, Ali iyi bir insandır. Niçin? Çünkü insanlara elinden geldiğince yardım elini uzatmakta ve beşerî düzeyde insanlara yardım elini uzatmak iyi bir davranış örneği olarak karşılanır.

Düşünce tarihine bakınca, çeşitli felsefî ekollerin ahlâkın dayandırılması gereken temel değerler konusunda farklı görüşler ortaya attıkları görülür. Buna göre, biçimsel (formel) olarak ahlâkî değerleri bilmenin imkânı ve yolu ile ilgili olarak konumuza ışık tutması bakımından düşünce tarihi boyunca başlıca dört tutumun ortaya çıktığı⁶² söylenebilir: 1) Mutlaklık: Ahlâkî değer-

⁵⁸ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnâ fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Tâhâ Hüseyin - Emîn el-Hülî, Matba'attü Dâri'l-Kütüb, Kâhire, 1382 / 1963, c. XVII (eş-şer'ıyyât), ss. 101-102.

⁵⁹ el-Kâdî 'Abdü'l-Cabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 66, 69.

⁶⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara (trç.), s. 218.

⁶¹ Joseph M. Bochenski, *Felsefe Düşünmenin Yolları*, çev Kurtuluş Dinçer, Ark Yayımevi, Ankara 1994, s. 66.

⁶² Bedîa Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994, ss 49-50; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 124; Erdal Cengiz, "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu", *Doğu Batı*, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, s. 34. Ahlâk ve değerlerin, düşüncelerimizi, toplumsal ve bireysel davranışlarımızı etkileyen, hatta fizikî nesnelere dünyasına bakışımızda rol oynayan özel bir bilgi türü olması konusunda bkz. Şafak

lerin görelî olmayıp, yani, kişiden kişiye, çağdan çağa ve toplumdan topluma değişmeyip, mutlak, gerçek, değişmez ve ezeli-ebedî gerçekler olduğunu, uymamız ve kesinlikle hayata geçirmemiz gereken mutlak hakikatler ya da doğrular olduğunu, böylesi doğruların tikel durum, koşul, yer ve fertlerden hiç bir sûrette etkilenmediğini savunan bir anlayışı temsil eder. 2) Nesnellik: İyilik, doğruluk, adalet, gibi bir takım değerlerin ya da değer ölçülerinin, dış dünyada insandan ya da onlara ilişkin kavrayışımızdan bağımsız olarak var olduğunu, dış dünyada varolan bu değerlerin, insan tarafından bilinebileceğini, değerlerin insanların ahlâkî yargı ve eylemlerini belirleyen temel ilkeler olarak kullanılma durumunda olduğunu, dış alemde nesnelere eylemlerin, kendi özlerinde insandan bağımsız olarak varolan bir nitelikten ötürü, iyi ya da değerli olduğunu, kişiden kişiye, kültürden kültüre değişmeyen nesnel gerçeklikler ya da hakikatlere karşılık geldiğini dile getirir. 3) Öznellik: İyilik, doğruluk, adalet gibi değerlerin nesnel bir gerçeklikleri bulunmadığını, kişisel duygular, inançlar, kanaatler, tavır ve gerçeklik yorumlarından başka bir şey olmadığını, dolayısıyla bu değerlerin bilinmesinde bilen öznenin öznel zihin hallerinin önemli bir rol oynadığını ve onların dış dünyada nesnel bir temeli bulunmadığını ifade eder. 4) Görecelik: Değerlerin, bir çağdan diğerine, bir toplumdan diğerine farklılık arzettiğini, değerlerin kişinin çevresi, kültürü ve mizacı tarafından belirlenen kişisel ve toplumsal tercihlere görelî olduğunu öne sürer. Ayrıca görecelik, mutlak olana karşıt olarak bir bağıntıdan oluşan, yalnızca bir ilişki sayesinde, ilişkiden dolayı varolabilen bir şey anlamına da gelir.

Şunu hemen belirtelim ki, Eş'arî kelamcılarının ahlâkî alanda değerlerin durumunu açıklamaya çalışırken genellikle öznellikten ve görecelikten hareket ettiğini, Mu'tezile kelamcılarının ise, ahlâkî bilgi objelerini kendi sistemleriyle uyumluluk gösterecek bir biçimde, daha ziyade nesnellik, mutlaklık ve görecelik ekseninde örneklerle izah etme yöntemini tercih ettikleri müşahade edilmektedir.

İnsanların her bir tür ahlâkî önermeyi nasıl bildiklerinin izahlarıyla birlikte, sırasıyla ahlak felsefesinde insanların bilebileceği farklı türden ahlâkî önermeler ve her biriyle bağlantılı daha başka bir kaç alaka noktasının gözden geçirilmesi suretiyle, Mu'tezilî ahlâk nazariyesinin, çok açık bir biçimde ana hatları ya da taslağı çizilebilir.⁶³

Kâdî 'Abdülcebâr'ın, ahlâk alanındaki bilgiye konu olan objeleri yeterince açık bir biçimde üç guruba ayırdığı görülmektedir: Birincisi, değer terimlerinin tanımları. İkincisi, eylem sınıflarının değerleri: a) Değeri belirlenen illetlere sahip bulunan sınıflar, sözgelimi, zulüm, zulüm olduğu için daima kötüdür; adâlet, adâlet olduğu için daima iyidir; yalan, yalan olduğu için daima kötüdür; doğru sözlülük, doğru sözlülük olduğu için daima iyidir.

Ural, "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlak", *Doğu Batı*, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, ss. 41-44.

⁶³ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", s. 101.

b)Diğer yönlerle mukabil ölçülebilen bir illetin, meselâ ilk bakışta zulüm olan acı çektirmenin kısmî yönleri (vech) olan sınıflar. Üçüncüsü, belirli (hususî) eylemlerin değerleri.⁶⁴

3a.Değer Terimlerinin Tanımları:

Mu'tezilî ahlâk nazariyesinde, en genel değer kavramları, övgü(övgü) ya da yergiyi (zemm) gerektiren terimlerle tanımlanabilen iyilik ve kötülük terimleridir. Mu'tezilî'nin değer terimlerine ilişkin sistemi, adeta hepsi birbirleriyle oldukça düzenli bir biçimde bağlantılı ve ilişkili olan belli başlı değer terimlerinin tanımlarından meydana gelen bir şebekeyi andırır.

Bu tanımların en çarpıcı özelliği, bütün yüklemelerin hak edilen şeyin övgü ya da yergiyle bir ilişkisinden ibaret olmasıdır.

Tanımların bir başka dikkat çekici özelliği de, kötülük kavramının birinci sıradâ yer almasıdır. Bu izlenen usul, gelişigüzel bir tavsif olmayıp, ancak kötülüğün tanımının müsbet bir konu, terkeden değil de, işleyen kimse(fâ'il) ve müsbet bir yükleme sahip olmasına dayanan, Mu'tezilîlerce yaygın olan bir ele alış tarzını yansıtır. 'Abdülcebbar, X. ve XI. asırlarda İbn Sînâ, Miskeveyh ve diğer filozoflarca benimsenen Yeni Eflatuncu sistemde olumsuzluğa / yokluğa bağlı olarak kötülüğün tanımlanmasına karşı çıkar. Çünkü tıpkı Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi, Mu'tezilî düşünürler de, kötülüğü dış alemde nesnel bir olgu olarak algırlar. Ancak İslâm kelimcileri arasında ayrılık, dış dünyada vukûa gelen kötülüklerin insana mı yoksa Allah'a mı izâfe edileceği meselesinden kaynaklanmaktadır. Ehl-i Sünnet kelimcilerinin aksine, Mu'tezilîler, beşerî düzlemde kullar tarafından işlenen kötülükleri asla Allah'a isnat etmezler. Dolayısıyla İslâm kelimcilerine göre, nesnelere aleminde hem olumlu hem de olumsuz, bir başka deyimle iyi ya da kötü değer nitelikleri yer almaktadır. Buradan hareketle, Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi, Mu'tezilîlerin de nesnelere dünyasındaki kötülükler karşısında gerçekçi bir tutum sergiledikleri, yani onları nesnel gerçekliği olan birer olgu olarak gördükleri sonucuna varabiliriz. O halde Mu'tezilî ahlâk nazariyesinde önemli bir yer tutan kötülüğün anahtar bir kavram olarak sayıldığı belirtmekte yarar vardır.

Kâdî 'Abdülcebbar'ın tanımları tartışma konusu yaparken izlediği yöntemden, onun, sözlük anlamlarıyla ilgilendiği ve bunun söz konusu edilen yönleme pekala uygun olan tanımları bulmak için yaşayan mutad dili kullanma yöntemi olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵ 'Abdülcebbar, genel olarak zorunlu bir bilgiyle bilindiğini öne sürdüğü iyi ve kötü niteliklerinin tanımlarında övgü, yergi ve layık olma (istihkâk) kavramlarının önemli bir rol oynadığı hususunda şu ifadelerle yer verir:

1.Kötü: Fâilî zemme layık olur.

⁶⁴ George F. Hourani, "Jwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", s. 132.

⁶⁵ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", ss. 101-102.

2.Hasen: Fâili zemme layık olmaz.

a)Mubah: Fâili ve terkeden kimse medhe ya da zemme layık olmaz.

b)Tafaddul ya da nedb: Fâili medhe layık olduğu halde, terkeden kimse zemme layık olmaz.

c)Vâcib: Tekeden kimse yergiye layık olur.

Kâdî 'Abdülcebbâr, tanımlar hakkında tartışmaya girişirken, yanlış bir tanımın, tanımlama ile aynı saha üzerine uzanmayarak veya apaçık yanlış olan unsurları (ferdleri) içererek (tazammun), söz konusu tanımlamada başvuru olan usûlle nasıl uyuşmadığını göstermek suretiyle yaşayan normal / mutad dilin metinlerine başvurur.⁶⁶ Meselâ, yarar (nef'), haz ya da sevince veya her ikisine birden ileten her şey için kullanılan bir ifadedir. Böylece, yarar onlardan daha geniş bir anlama sahiptir, çünkü bir insan hazlara ve sevinçlere iletildiği takdirde, kendisine doğrudan doğruya zararı dokunan bir şeyden yararlanabilir. Ayrıca bir başka misal vermek gerekirse, şayet kötü, sadece yasaklanmış (mahzûr) anlamına gelseydi, herhangi bir yasak koyan kimse bir eylemi kötü yapar ve Allah tarafından emredilen ve bir insan tarafından yasaklanan bir eylem aynı anda hem vâcib hem de kötü olurdu, bir başka deyişle aynı eylem iki zıt nitelik taşırdı.⁶⁷ Şayet bu itirazı önlemek için kötünün tanımı Allah tarafından yasaklanmış ile sınırlandırılrsa, aynı tipteki diğer itirazlar hala varlığını sürdürür. Bu sebeple, şayet Allah Kendisi için gerçekte kötü olacak olan zulmü işleyecek olsaydı, yine de, O'nun namına Kendisine o zulmü işlemenin yasaklandığını söylemeyiz.⁶⁸ Şayet Allah kula dinî inanç ve bilgiyi veya bir nimet verene şükürü ya da âdil olarak davranmayı yasaklayacak olsaydı, tanıma göre, bütün bu eylemler kötü olurdu. Halbuki böyle bir şey saçma / anlamsızdır.⁶⁹ Öyle görünüyor ki, el-Kâdî 'Abdülcebbâr, genellikle Ortaçağ İslâm dünyasında son derecede yüksek bir mertebede bulunan edebî Arap kültüründe dil hakkında eşine ender rastlanan bir bilgiçlik tavrı ya da örneği sergilemektedir. Öyle ki, sözgelimi, semantik (kelimelerin anlamlarıyla ilgili) gelişmenin farkında oluşu, belli çevrelerde 'yasaklanmış'ın nasıl kötüye denk olarak kullanılmaya başladığını açıkladığı bir metinde örneklerle gözler önüne serilir.⁷⁰ Görüldüğü kadarıyla, Mu'tezilî ahlâk sisteminde tanımlar illetlerden ayırıldı ilip ele alınmaktadır.⁷¹

3b.Eylem Sınıflarının Değerleri

Eylem sınıflarının değerlerinden bir eylemin doğal cinsleri, öldürme, acı çektirme gibi vb. kastedilmektedir.

⁶⁶ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 7; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, ss. 27, 39.

⁶⁷ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 102.

⁶⁸ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 28.

⁶⁹ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 104.

⁷⁰ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XII (en-nazar ve'l-ma'ârif), ss. 95-96.

⁷¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 29.

a)Mu'tezilî ahlâk felsefesinde ele alınan ikinci tipteki önermeler, tanımlardan ayrı olan genel hakikatler, yani hangi eylem sınıflarının tanımları sağladığı konusundaki ifadelerdir. Mu'tezilî kelimeler, bir tanım ile dille ilgili olmayan gerçeğin genel bir ifadesi, sözgelimi, "İyi"nin, "övgüye layık olan her şey" anlamına gelmesiyle "Adalet daima iyidir" önermesi arasındaki mantıkî ayrılığın farkında bulunmaktadırlar. Her ne kadar bir Mu'tezilî kelamcı olarak 'Abdülcebâr, analitik ve sentetik önermelerle ilgili daha sonraki dönemlerde Batı felsefe geleneğinde görülen⁷² tarzda ayrımlara gitmese de, ikinci önermede adâletin iyinin özü değil, ama bir fiili iyi yapan nedenler (grounds)den sadece biri olduğu halde, birinci önermede konu ve yüklem aynı öze ait olduğunu bildiği söylenebilir.⁷³ Dolayısıyla Mu'tezilî ahlâk kelamında, iyi ve kötü değer kavramlarını analitik a priori olarak vasıflandırmak mümkündür. Daha doğru bir deyişle, 'Abdülcebâr, en yüksek değer terimleri iyi, kötü, vâcib'ten herhangi biriyle onların illetleri adâlet, zulüm, yarar (nef'), nimete şükür vb. nin arasındaki analitik ilişkiyi göstermeye çalışmaz. Ancak akıl sahibi herhangi bir kimse iyi ve kötü değerleri apaçık ya da açık-seçik olarak (bedâhet), yani a priori olarak bildiği halde, "Doğru sözlülük iyidir", "Adalet iyidir", "Yalan kötüdür", "Zulüm kötüdür" gibi böylesi önermeleri sentetik olarak telakki ettiğini söylememiz mümkündür. Aslında hemen belirtmek gerekirse, Mâtürîdî kelamcıları bu türden önermelerin akli bedâhetle bilinebileceği noktasında Mu'tezileden pek de farklı düşünmemektedirler.⁷⁴

Kötü, yergiye layık olma gibi eylemler hakkındaki değer yargılarına göre tanımlanırken, zulmün zarar verme, bir başkasının eşyasını çalma vb. gibi bizzât eylemin karakteristiklerine / özelliklerine uygun olarak tanımlandığı belirtilebilir. Ayrıca, kötü kavramı daha geniş bir anlam taşıdığı halde, zulüm o kötünün illetlerinden sadece birisidir.⁷⁵

'Abdülcebâr, "Zulüm daima kötüdür" gibi genel ahlâkî hakikatleri herkesin doğrudan doğruya sezgisel akılla bilebileceğini defalarca beyan eder.⁷⁶ İşte bunun, bütün ahlâkî hakikatlerin sadece vahiy kanalıyla bilinebileceği yolundaki iddialarında ilâhî öznelciliğe bir Mu'tezilî olarak karşı çıkışında onun için can alıcı bir nokta olduğunu ifade edebiliriz. 'Abdülcebâr, akıl sahibi bir kimsenin zulüm ve nankörlüğün kötülüğü ile adâlet ve minnetin vucûbu gibi doğrudan doğruya bildiği şeyleri, vahiy kanalıyla öğrenmeye

⁷² Kant'ın analitik ve sentetik yargılar ayrımı için bkz. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev.Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, ss. 74-75; Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, ss. 66-67.

⁷³ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", ss. 102- 103.

⁷⁴ Bu türden hükümlerin özünde iyi ve kötü olduğu, hiç bir sûrette değişikliğe uğrayamayacağı her iyi olan şeyin aklen iyi ve her kötü olan şeyin aklen kötü olduğu konusunda bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 100, 178, 200-201.

⁷⁵ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XIII (el-lutf), ss. 309-310

⁷⁶ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), ss. 57-58; c. XIII (el-lutf), ss. 301-302, 308.

ihtiyaç duymadığını söyleyerek, bazan olumlu ve olumsuz bir açıklamayı birleştirir.⁷⁷

“Nesnenin bir niteliğe (kötülüğe) sahip olmasına neden olan şey değişiklik gösterebilir... Yalan söyleme, yalan söyleme kötü olduğundan dolayı kötüdür. zulüm, zulüm kötü olduğu için kötüdür, vb.”⁷⁸

‘Abdülcebbar’ın ahlâk nazariyesine göre, bu tipteki hükümler sırf biçimleriyle gerçekte daima doğru olan mutlak genel önermelerdir. Aslına baktığında, Mu‘tezilî genel kanaata göre, bu türden mutlak sûrette genel-geçer önermelerin bazı yer, zaman, şartlara bağlı ve ilintili olarak ihlâl edilmeleri onların iyiliği ya da kötülüğünün özüne hiç bir zaman zarar vermez. Bu sınıfla ilgili olarak zulmu örnek olarak vermek gerekirse, şartlar, fâilin zihni durumu (tutumu), onun içinde yaşamını sürdürdüğü toplumun ahlâkî kuralları, hatta (farazî olarak) vahyin emirleri ne olursa olsun, zulüm hep kötüdür. Yalan söyleme, faydasız / abes eylemler, nimete şükretmeme, bilgisizlik, kötüyü isteme, kötüyü emretme, güç yetirilemeyen şeyleri teklîf etme gibi başka birkaç mutlak kötülük nedenlerinden daha söz edebiliriz. Bunlara mukabil, mutlak iyilik nedenleri arasında genel olarak adl, yarar(nef‘), fayda (salah), doğru sözlülük, iyiyi istemeyi saymamız mümkündür.

Böylesi hakikatler, her akıl sahibi kimsenin doğrudan doğruya bilebileceği akli aksiyomlar (postulatlar) statüsüne dahildir. Aslında anlatılan bu hususların, Mu‘tezilî ahlâk felsefesine bir ölçüde sezgicilik hüviyeti kazandıran şeyler olduğu söylenebilir.⁷⁹

Ancak şunu hemen belirtelim ki, Ortaçağ İslam dünyasında düşünce geleneğine baktığımızda, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ölm. 226 / 841 veya 235 / 850), İbrahîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ölm. 231 / 854), Ebû Ca'fer Muhammed b. ‘Abdillâh el-İskâfî (ölm. 240 / 854), Ebû'l-Kâsım ‘Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bi (ölm. 319 / 931) gibi bir gurup Mu‘tezile kelamcısının, fiillerin iyiliği ve kötülüğünün, onların zatlarını gerektiren sıfatlardan ötürü değil, o fiillerin sıfatlarından dolayı olduğunu öne sürerler. Onlar hem iyilik hem de kötülükte bunu mutlak surette gerektiren hakikî sıfatları ispat etmeye çalışırlar. Bir başka deyimle, onların, fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zâtî bir sıfat olduğunu savdukları görülmektedir.⁸⁰

‘Abdülcebbar da, ahlâkî mutlakçılık (ethical absolutism) anlayışını el-Ka'bi'nin benimsediğini kaydeder. Bu görüşe göre, öldürme (katl) vb. bazı eylem türleri özlerinde / zâtlarında kötüdürler ve dolayısıyla da bu guruba giren bütün eylemler, şartlar ve durumlar ne olursa olsun, kötüdürler.⁸¹ Bu

⁷⁷ el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV (el-aslah), s. 152.

⁷⁸ el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dil ve't-tecvîr), s. 61.

⁷⁹ George F. Hourani, “The Rationalist Ethics of ‘Abd al-Jabbâr”, s. 103.

⁸⁰ el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dil ve't-tecvîr), s. 31; a. mlf., *el-Muhîr bi't-Teklîf*, ss. 236-239; Mihri Hasan Ebû Sa'de, *el-İtticâhü'l-'Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rifeti'l-Mu'tezile*, ss. 295-296.

⁸¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 64.

anlayışa göre, bir eylemin kötü oluşu, eylemin kendisi, yani, onun "zâfî sıfat"ı (es-sıfatü 'z-zâtiyye) olan bir öldürme sıfatı olmasından ileri gelir. Katl eyleminde olduğu gibi, haksız (suçsuz) yere adam öldürme ile ölüm cezasında (kısasta) olduğu gibi, meşru bir nedenle (meselâ hak etme gerekçesiyle) adam öldürme arasında özü (zâti) itibariyle hiç bir ayrılık yoktur. Çünkü birer öldürme eylemi olarak her iki fiil de özü itibariyle sert bir takım araçlarla hayatı sona erdirmeyi ifade eder.⁸²

b)Yukarıda tavsif ettiğimiz önermeler, bir eylemin zulüm, abes, yalan, nankörlük olduğunu bildiğimizde, o eylemin kötü olduğunu ve bir eylemin adl. nimete şükretme, nef' ve salâh olduğunda iyi olduğunu bildiğimiz için, değer mahsulü nihâî ve mutlak hükümlerdir. Ancak bu illetlerden bazısı, bil-hassa zulüm, her biri sadece ilk bakıştaki (sûret itibariyle) bir değere sahip olan, husûsî / belirli hallerde bir başka yön tarafından daha ağır basılabilen muhtelif yönlerden (vucûh) mürekkep ve karmaşık bir vaziyette bulunur. Meselâ, bu eylem (zulüm) bir yandan, tek bir eylem vechi olduğu taktirde, kötü olacak olan acı vermedir. öte yandan aynı zamanda hakedilmiş bir cezadır, dolayısıyla da insanların hakedilen şeyi elde etmeleri gerektiği (ilkesi) iyidir. İşte burada hakedilen şey yönü daha ağır basmaktadır, bu yüzden de bütün eylem zulüm olmamaktadır.

Her ne zaman vukua gelirlerse gelsinler, iyi ya da kötü olan birkaç eylem çeşidinden farklı olarak, çoğu durumlarda bir bütün olarak eylemin değerini belirleyebilmeden önce, o eylemin değişik yönlerini (vech) düşünmek zorunda kalırız. Hüküm verme sürecinde atılacak ilk adım, yalın (mücerret) olarak alındığı taktirde, her bir yönün değerini bilmektir. Meselâ, acı ö-zünde, yani, gelecekte elde edilecek yararları yönelik zorunlu bir davranış olmadığı ve zulme karşılık âdil bir ceza olmayıp, sadece yararsız bir acı çekme olduğu taktirde, kötüdür. Bir başka deyimle, Sezgici ahlâk anlayışına göre, "acı ilk bakışta kötüdür", denilebilir.⁸³

'Abdülcebbâr'ın bu bağlamda anlatmak istediği şey, kendilerinde değere uygun birkaç unsurun birden varlığı ve gücüne bağlı olarak, belli eylemlerin bazan iyi, bazan da kötü olmalarıdır. Meselâ, acı, haddizâtında, yani başka herhangi bir ilgili yön olmaksızın sadece yararsız acı çekme olduğu zaman, kötüdür. Hakedilmeksizin acı verilirse, bu, evleviyetle kötüdür; öte yandan acı hakedildiği, bir takım menfaatlar sağladığı veya diğer müsbet şartları sağladığı zaman, iyidir.⁸⁴ Bir başka örnek vermek gerekirse, zulüm, ne kendisinden fazla bir menfaat sağlayan ne kendisinden daha büyük bir zararı defetmeyi amaçlayan, ne hakedilen ne de söz konusu menfaat, zararı defetme, haketme (istihkâk) gibi bir fiili iyi yapan yönlerden herhangi birine sahip olan herhangi bir zarar olarak tavsif edilmektedir.⁸⁵ Böyle bir şey, zararın ilk ba-

⁸² George F. Hourani, "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", s. 131.

⁸³ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", s. 103-104.

⁸⁴ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIII (el-lutf), ss. 229, 284-286.

⁸⁵ el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII (el-lutf), ss. 298, 306, 312-315, 318, 321-323.

kışta zulüm dolayısıyla kötü olduğunu ve gerçek bir zararın ilk bakıştaki dengeleyen yönlerin varlığı ile haklı kılınabileceğini söylemenin bir yoludur.

Bu yönlerden herhangi birinin ilk bakıştaki değerini, meselâ bir adl eyleminin adl olarak iyi olduğunu bilmenin, akıl ve vahiy olmak üzere iki yolu vardır. 'Abdülcebâr'a göre, entellektüel alimler için bilim ve sanatlara yönelik araştırmalarında meşakkat çekmenin iyi olduğunu vasıtasız olarak / doğrudan doğruya biliriz.⁸⁶ Bu olgu, acının bazan iyi olduğunu teyit etmek için zikredilir ve böylece o acı, ilk bakıştaki değerler alanında yer alır. Bu çeşit ahlâkî bilginin vasıtasız olarak elde edilmesi sezgici bir nazariyeden beklenen bir tutumdur. Çünkü bu nazariyede, ikincil derecedeki genel hakikatlerin kendilerinden çıkartılabildiği, faydacılığınkiler gibi, asla birleştirici nitelikte olmayan ilkeler yoktur.⁸⁷

'Abdülcebâr için, böylesi ilk bakıştaki ahlâkî hakikatleri bilmenin mutad yolunun doğrudan sezgicilik vasıtasıyla olduğu görünmektedir. Çünkü kazanılmış bilgi, genel ahlâkî hakikatlerin bilgisiyle hemen hemen aynı tür-dendir.⁸⁸

İkinci tipteki önermelerin ikinci alt başlığına giren belirli / husûsî bir gurup fiil, sadece vahiy kanalıyla elde edilir. Bunlar, namaz, hacc ve oruç gibi taabbüdî / ibadet eylemlerini içerirler.⁸⁹ Beşerî akıl yardım görmemiş ya da yardım almamış olsaydı, onları yararsız ve meşakkat verici bulmuş olurdu. Onları insana yararlı, yani ilk bakışta iyi olarak, diğer şeyleri ise eşit olarak, bilebilmemiz sadece vahiy yoluyla olmaktadır. Onların bu türden iyilik sınıfına sokulmasına, bizzat Kur'ân'ın da bildirdiği ve beyân ettiği gibi, ağır basan meşakkat durumlarında bu normal ve sürekli dinî farîzaların terk edilebileceğini ifade eden zarûret prensibiyle delalet edilmektedir.⁹⁰ Diğer belirli eylem sınıfları gibi, ibâdet eylemleri de, ne kadar istisnâî şartlarca geçersiz kılımlarsa kılınsınlar, ilk bakışta vâcib olma eğilimlerini sürdürürler.⁹¹

Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve nübüvvetin akılla ispat edilebileceğini iddia eden Mu'tezile kelamcıları, aklın bilemeyeceği din, ba's ve mucâzât gibi konuların vahiy kanalıyla öğrenilebileceğini savunur. Mu'tezile usûlcülerinden biri olup, 'Abdülcebâr'ın muasırı olan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de, bilgiye konu olan şeylerin (malûmât), ya sadece akılla, ya sadece dinle ya da hem akıl hem de dinle öğrenilebileceğini belirtir. Dinin bildirmesine bağlı bulunan Allah'ın varlığı, sıfatları, kötülük işlemeyeceği gibi konular akılla bilinen meseleler kapsamına girer. Hem din hem de akılla bilinenler, Allah'ın birliği gibi nübüvvetin doğruluğuna bağlı olmayan konulardır. Sadece din kanalıyla

⁸⁶ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII (el-Lutf), s. 281.

⁸⁷ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 33.

⁸⁸ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", s. 103-104.

⁸⁹ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII (eş-şer'iyât), s. 95; a. mlf., c. VI (et-a'dil ve t-tecvîr), ss. 64-65; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 566.

⁹⁰ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", s. 104.

⁹¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 33.

bilinen hususlar ise, biraz daha spesifik olarak algılanabilecek ve değerlendirilebilecek Şer'î maslahatlar ile mefsetetler ve taabbüdî emirlerden oluşur. Namazın vucûbu, beş vakit oluşu, Ramazan ayında oruç tutma, içkinin haram oluşu, vb. meseleler bu kategoride değerlendirilirler.⁹² Aslına bakıldığında, böylesi bir yaklaşım tarzı, daha sonraki kelamcılarca benimsenmiş bir tutumu yansıtır. Özellikle Mâturîdîlerin akıl ve vahyin kaynaklığı konusunda farklı bir tutum sergilemedikleri söylenebilir. Bu anlamda Mu'tezile öncülük edip yolu açmış bulunmaktadır. Mu'tezile'nin akli kullandığı asıl alan tabiat ve insanla ilgili cevher, araz, cisim, nefis, irâde, ihtiyâr, fiil ve istitâ'at gibi meselelerden ibarettir. Akılcılığın öne çıktığı bir diğer alan da, ahlâkî boyutu bulunan eşyâ ve fiillerdeki iyi ve kötü, hayır ve şer nitelikleridir.⁹³ Mu'tezilî anlayışa göre, insan bunları bilme yeti, istidat, kabiliyet ve kapasitesiyle dünyaya gelmiş bir varlıktır. Çünkü Allah, daha doğuştan itibaren insan zihnine iyi ile kötüye ilişkin genel ilkelerin bilgisini yerleştirip, onun zihnini buna uygun bir tarzda techiz etmiştir.

Aklın insanlar için Allah'a şükretmenin zorunlu olduğu sonucuna ileteceği doğrudur, ama bu şükürü gerçekleştirilme vasıtası olan ibadet şeklini (ritual) bilmeye iletmez. Ebû Hâşim'e göre, namaz ve hac gibi ibadet şekli akıl yoluyla değil, sadece vahiy kanalıyla bilinebilir. İbâdet şeklini açıklayan Peygamberdir ve Peygamber neyi söylerse, onun doğru olması gerekir.⁹⁴ Ebû Hâşim'e göre, Peygamberlere ihtiyaç duyulur, çünkü onlar daha genel bir manada aklen bilinebilen hususların ayrıntılarını açıklamaya gelirler.⁹⁵

'Abdülcebâr, akıl dinî ödevin ana hatlarını sezme için kullanılırken, ayrıntıları ve detayları kavrayamayacağını öne sürer.⁹⁶ Gelecekte Kıyamet / Hüküm Günü'nün vuku bulacağını aklın sezebileceği doğru olmasına rağmen, o vakit insanlara verilecek ödül ve cezaların tam tabiatını belirlemeye kabiliyetli değildir. 'Abdülcebâr, bu ayrıntıların sadece vahiy yoluyla bilinebileceği görüşündedir.⁹⁷ Aynı zamanda el-Cübbâ'î'nin fikri de bu doğrultudadır.

Önde gelen Mu'tezilî kelamcılardan takdîm edilen açıklamalar, her şeyin akılla bilinmeyeceği görüşünü teyit etmektedir.⁹⁸ Akıl genel ifadelerle bilinebilen şeylerin ayrıntılarını aydınlık hale getirmek için vahyin yardımına ihtiyaç duyar. Aynı zamanda vahiy, akıl kanalıyla bilinebilen bu şeyleri tasdik

⁹² Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkhi*, thk. eş-Şeyh Halîlu'l-Meys, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1403 / 1983, c. II, ss. 227-228.

⁹³ M. Sait Özervarlı, "Mu'tezile Akılcılığı", *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansları 2*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, ss 105-106

⁹⁴ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 563; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, s. 187

⁹⁵ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 22.

⁹⁶ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 12, 31.

⁹⁷ eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, neşr. Muhammed Keylânî, Beyrût 1406 / 1986, c. I, 45.

⁹⁸ Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm, *Şerhu'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1400 / 1979, s. 153.

etmek, bir başka deyimle, akli vâcibi şer'î vâcib ve akli haramı şer'î haram olarak tesbit etmek için de vahye ihtiyaç duyulur. Ebû Hâşim'e göre, Peygamberler akıl yoluyla bilinebilen şeyi tasdik ederler. Daha doğru bir deyimle Nebvî din akli dini doğrular, tamamlar ve kemâle ermesini (olgunlaşmasını) sağlar.⁹⁹

'Abdülcebbar, vahye dayalı Din ile tabî aklın oluşturduğu ahlâkî yararı arasındaki olası uyuşmazlık sorununu göz önünde bulundurur. O, bazen Şer'atın getirdiği farzların, tek başına aklın bize bildirdiği ödevlerden ayrıldığını kabul eder. Meselâ, namaz ibâdeti şer'an iyidir, ama zahirde yararsız olarak kötüdür.¹⁰⁰ Dolayısıyla 'Abdülcebbar, Allah'ın, kendisiyle sadece onların gerçek iyiliklerini vahyettiği emirle dinî teklifleri iyi yapmadığını açıklığa kavuşturmakta son derecede dikkatli davranır.

Böylece vahiy, beşerî akılla çatışmadan onun eksikliklerini tamamlar. Vahiy, tabiatında kötü olacak şeyi iyi ya da iyi olacak şeyi de kötü yapmaz. Dolayısıyla Mu'tezililerin akıl ile vahyin uyduğu ilkesine büyük bir bel bağladıkları anlaşılmakta ve her iki kaynağın da iyi ve kötü değerlerini elde etmede iki önemli vasıta olduğunun altını çizmektedirler.¹⁰¹

Mu'tezile'ye göre, ahlâk kurallarının tesbiti konusunda vahyin rolü ya aklen bilineni doğrulamak, teyit etmek ve güçlendirmek yahut akla tamamlayıcı bilgiler vermektir.¹⁰²

Ayrıca Mu'tezile'ye göre, ahlâk alanında ahlâkî vazîfeler ve kuralların sosyal hayata geçirilmesinde vahyin, teşvik edici ve yaptırım gücü olan bir fonksiyon icra ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Allah, ahlâkî vazîfelerini yerine getirenlere ödül ve'd ederken bu vazîfelerin gereğini yapmaktan kaçınanları da ceza ile tehdit etmektedir. Aslında Mu'tezililer, Allah'ın va'd ve va'îdinden asla dönmeyeceği eksenine oturtulan va'd ve va'î ilkelerinden yola çıkarak, vahyin ödül ve ceza motifleriyle teşvik edici bir rol oynadığını vurgulamaya çalışmaktadırlar.¹⁰³

İslam rasyonalistleri olarak, Mu'tezililer, aklın, Allah'ın varlığı ve toplum içinde insanoglunun üzerine düşen ahlâkî vazîfeleri ve sorumluluğu ispat edebileceğini savunmaktadırlar. Aynı zamanda onlar, ilâhî irâdesini vahyetme fiilinde, Allah'ın, Kendisini kabul eden ve Kendi vahyi ve Peygam-

⁹⁹ Albert Nasrî Nâder, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Matb'atü'r-Râbita, Bağdâd 1951, c. II, s. 42; Hasan Hanefî, *mine'l-'Akîde il's-Sevra*, c. IV, s. 45.

¹⁰⁰ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 64; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 33.

¹⁰¹ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI (et-ta'dîl ve't-tecvîr), s. 53.

¹⁰² Recep Kılıç, *Ahlâkî Dinî Temelî*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, ss 99-101.

¹⁰³ Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden üçüncüsü olan Va'd ve va'îd hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 123, 611-514; George F. Hourani, "Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology", *Ethics in Islam* içinde, neşr. Richard G. Hovannisian, Undena Publications, Malibu, California 1985, s. 75.

berlerinden kanunları ve dinî ayinleri, Kıyamet / Hüküm Gününde Kendisini hoşnut edecek fiillere ittiba etmeyi / sarılmayı öğrenenlere büyük bir menfaat ve yarar sağlayacağı akîdesine bel bağlamaktadırlar. Aslında Mu'tezilîler Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğunu, asla kötülük işlemeyeceğini ve üzerine düşen ödevi / vâcibi ihlal etmeyeceğini, din ve teklifle alakalı hususlarda kullarını onlardan daha iyi gözeten olduğu ilkesinden hareketle, vahyin, Allah'ın var olduğunu bilebilen beşerî aklî yetinin üstünde ve ötesinde ilâhî olarak sağlanmış bir yarar ve salah olduğunu akîdesini ispat ederler.¹⁰⁴

3c.Belirli (Husûsî) Eylemlerin Değerleri

Son olarak üçüncü tipteki ahlâkî önermeler, belli (husûsî) önermelerdir, yani bir kimse tarafından belirli şartlar altında belirli bir zaman ve mekanda yapılan hususiyeti olan, yani özel yanı bulunan eylemin doğru, yanlış ya da vâcib. vb. olması savına dayanır. Bu tipteki önermeler pratik hayatta çok önem taşır. çünkü pratik hayatta verdiğimiz kararların hepsi, belirli anlamda özel ya da husûsî kararlardır.

Kendi bağlamlarında belli eylemlere ilişkin sebepler deyince, haketmeme, bir yarar olmaksızın acı çektirme gibi vb. anlaşılır. Belli bir eylemin değerini göstermek için, ona bağlanabilecek sebepleri belirlememiz, sonra onları birlikte tartmamız gerekir.

Yargı usûlleri, husûsî önermenin altına girdiği alt sınıfın mahiyetine göre. ikinci tipteki önermelerin alt sınıflarından mantikî olarak çıkar. Böylece onlar oldukça kolay bir biçimde açıklanma imkanına kavuşurlar.

(a) Şayet söz konusu husûsî eylem, mutlak kaideler içerisine giren eylemlerden biri ise, bunun için sadece tek bir kıyasa gerek duyarız. Meselâ:

Doğru sözlülük daima iyidir

Bu eylem doğru sözlülüktür.

O halde bu eylem iyidir.

(b)Şayet eylem hiç bir mutlak kural altına girmeyen bir eylem olursa, onun ilk bakışta / etapta değişik yönlerini birlikte tartmak ve ağır basan şeye göre karar vermek zorundayız. Meselâ, bu eylem, bir kimseye doğrudan doğruya çok fazla acı verir ve acı da hak edilmemiş olur, ancak başka pek çok kimseye ise son derecede büyük yarar sağlar. Öyle görünüyor ki, ancak acı ve istihkâk olarak birbirinden tamamen farklı böylesi faktörleri ölçme problemi, sadece sezgiciler için değil, Mu'tezilîler için de güç bir meseledir.¹⁰⁵

Şayet eylem, vahiy kanalıyla emredilen özel (spesifik) türden bir eylem olursa, bu gerçeği öğrenmek için dine başvurmak suretiyle işe başlarız. Yine bu muhtemelen, bize sadece ilk bakışta (sûret itibâriyle) bir değeri verir. Zira aşırı derecede meşakkat veya zarar durumlarında hatta a Kur'ân kaynaklı

¹⁰⁴ el-Kâdî 'Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 132-133; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, ss. 12, 92-93.

¹⁰⁵ George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", ss. 105-106.

mükellefiyetlerin ya da farızaların bile kendisiyle askıya alınabileceği zarûret akîdesine / öğretisine göre,¹⁰⁶ eylemin ilk bakışta öteki yönlerini de daima göz önünde tutmak zorundayız. Böylece bu tür durumlarda, vahyin buyruğu dahil, ilk bakışta bütün faktörleri tartmak suretiyle tekrar özel / husûsî bir karar verilir. Sonuçta bu tabî / mutad şartlarda yürürlükte olacak bir durumdur. Meselâ, Kur'ân'dan buna bir örnek vermek gerekirse, Bakara Sûresi (II) 173. ayetinde ölü eti (leş), kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvan mutlak surette haram kılınmıştır. Ancak bir kimse elinde olmayan sebeplerle haram olan bir şeyi yemek zorunda kalırsa, açlıkta ölmek ve hayatta kalmak için, başkasının hakkına saldırmamak ve haddi aşmamak şartıyla zarûret miktarınca yiyebilir. Böyle davranmakta dinen bir sakınca ya da beis yoktur, bir başka deyimle bu kimse günah işlemiş sayılmaz. Zaten 'zarûretler mahzurları mubah kılar / ortadan kaldırır' ilkesi de önemli bir kaide olarak fıkıh usûlünde ifadesini bulmuştur.¹⁰⁷

Sonuç

Anlaşıldığı kadarıyla, Eş'arîlerin aksine, Mu'tezililere göre, iyi ve kötü değerler, değişmesi mümkün olmayan nitelikler taşırlar. Onlara göre iyi ya da kötü değerlerin mutlak ve nesnel olarak varlık nedeni, kadîm bir varlık olarak sadece Allah'tır. Mu'tezilî kelamcılar, değerlerin varlık nedeninin, ezelde tek başına Allah tarafından hem nesnel âlemine hem de insan zihnine yerleştirilmiş ve konulmuş olmaları kaydıyla, zâtlarından ve tabiatlarından kaynaklandığını ispatlamaya çalışmışlardır.

Mu'tezile'nin ortaya attığı ve zorunluluğunu tamamiyle Allah'tan alınan bu türden bir nesnelcilik anlayışını, "ilâhî nesnelcilik" diye nitelemek mümkündür. Bu bağlamda dış âlemin değerler alanı da dahil nesnel hakikatine sınıksız tutundukları için, Allah'ın âdil ve hikmet sahibi bir varlık olduğunu, dünyevî ve dinî alanda kulları için en iyi olanı yapmak zorunda olduğunu, bütün eylemlerinin iyi olduğunu, asla kötülük işlemeyeceğini ve Kendi Zâtına zorunlu olan vâcibi asla çiğnemeyeceğini, dolayısıyla bizi yanıltmayacağını ve aldatmayacağını öne sürerek nesnelci görüşlerini temellendirmeye ve nesnel hakikatleri bu arada özellikle değerleri güvence altına almaya çabalarlar. İşte bu nedendir ki, ahlâkî nesnelcilik anlayışını, "ilâhî nesnelcilik" diye nitelemek mümkündür.

Sonuç itibarıyla, Mu'tezile mezhebinin bilgi-değer arasında bir münasebet kurarak din gönderilsin ya da gönderilmesin değerler alanında akıl sahibi bir kimsenin (kemâlû'l-akl) birtakım ahlâkî değerleri nesnel olarak bilme imkanı bulunduğunu savunmaktadır. Çünkü onlara göre adâletin iyiliği ve zulmün kötülüğü gibi birtakım değerlerin bir kısmı zorunlu bir bilgiyle genel olarak (mücmel) bilindiği halde, zararlı yalanın kötülüğü ve zararlı doğrunun

¹⁰⁶ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 33.

¹⁰⁷ Muhammed Ebû Zehra *İslâm Hukûku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 1986, ss. 322-324

iyiliği gibi diğer bir kısmı da kazanılmış bilgiyle ayrıntılı olarak (mufassal) elde edilirler. Zorunlu bilgi vahye dayanmaz, çünkü Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekten önce gelmektedir. Bu yüzden zorunlu olarak bilinen ahlâkî hakikatlerin doğruluğu, inansın ya da inanmasın akıl sahibi herkes tarafından müştereken tasdik edilirler. Mu'tezilîler ahlâkî değerleri bilmenin mutlaklık, nesnellik ve görecelik olmak üzere üç yolu bulunduğunu savunmaktadır. İyi ve kötü birtakım değer terimleri (analitik a priori olarak) ile nihâî ve mutlak sûrette "Adalet daima iyidir", "Zulüm daima kötüdür" gibi ahlâkî hükümlerin ya da önermelerin (sentetik a priori olarak) zorunlu bir bilgiyle bilindiği halde, husûsî eylemlerin değerlerinin ancak kazanılmış bir bilgi yoluyla elde edileceğini belirtmektedirdir. Ayrıca Mu'tezilîler Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşma ile dinî bilgileri de kazanılmış bilgi kapsamında değerlendirerek vahyin âhîret ahvâli, uhrevî ödül ve cezaların şekli ve müddeti nakle dayalı inanç esasları ve namaz, oruç, hacc vb. ibadetlerle hukûkî hükümler getirdiğini kabul etmekte ve böylece aklın uzanabileceği alana bir sınır getirmektedir. İşte bu nedenledir ki, İslâm akılcıları olarak Mu'tezile'nin savunduğu akli mutlak olarak değil de, kısmî akılcılık olarak değerlendirmekte yarar bulunduğu kanaatindeyiz. Çünkü onlar vahyin akli sadece tamamlayıp olgunlaştırdığı ilkesine sınırsız tutunmaktadırlar.

Mu'tezile'ye göre, iyi ya da kötü değerleri bilmede hem akıl hem de vahiy iki asıl kaynaktır. Daha doğru bir deyişle, bu ahlâk anlayışında, değerler alanının bilinmesinde ve açığa çıkarılmasında akıl ve vahiy ikilisi, önemli birer vasıta olarak telakki edilmektedir. Aklen bilinebilen bazı hakikatleri vahiy sadece doğrulamakta ve teyit etmektedir, aklen bilinmeyen hususları ise açığa çıkarmaktadır.

Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre, din gönderilsin ya da gönderilmesin, insan Allah'ın kendisine bahşettiği kabiliyetlerini yerli yerinde ve verimli kullanmak suretiyle yetkin akılla (kemâlî'l-akl) dinî ve ahlâkî birtakım iyilik ve kötülükleri bilebilir. Bu bilgisiyle de ahlâkî değerler sistemi oluşturabilir.

KAYNAKÇA

- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. IV (ru‘yetü’l-Bârî). Neşratü’ş-Şeriketi’l-‘Arabiyye li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, Kahire 1962.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. VI (et-ta’dîl ve’t-tecvîr), thk. Ahmed Fu’ad el-Ehvânî, el-Mü’essesetü’l-Misriyyetü’l-‘Âmme li’t-Te’lif ve’t-Tercemeve’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, Kahire 1382 / 1962.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. XII (en-nazar ve’l-ma’ârif), thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Mü’essetü’l-Misriyyetü’l-‘Âmme, Kahire (trç.).
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. XIII (el-lutf), thk. Ebû’l-‘Alâ ‘Affî, Matba’tü Dâri’i-Kütübi’l-Misriyye, 1382 / 1962.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. XIV (el-aslah), thk. Mustafa es-Sekâ, Matba’atü ‘Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâ’ih, Kahire 1385 / 1965.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. XVII (eş-şer’iyyât), thk. Tâhâ Hüseyin - Emîn el-Hûlî, Matba’atü Dâri’i-Kütüb, Kahire, 1382 / 1963.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, c. XVIII (el-‘Azâm), thk. Ömer es-Seyyid ‘Azmi, ed-Dâru’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, Kahire 1965.
- ‘ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, thk. ‘Abdülkerîm ‘Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, s. 48.
- AKARSU, Bedîa, **Ahlâk Öğretileri**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- AKARSU, Bedîa, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.
- AMMARA, Muhammed, **el-Mu‘tezile ve Müşkiletü’l-Hürriyyeti’l-İnsâniyye**, el-Mü’essesetü’l-‘Arabiyye li’-Dirâsât ve’n-Neşr, Kahire 1988.
- el-ÂMÎDÎ, Seyfû’d-Dîn Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Ebî ‘Alî b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, c. I, thk. Ahad el-Efâdîl, b.s.y., 1387 / 1968.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr ‘Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, **Usûlu’d-Dîn**, Matba’tü’d-Devle, İstanbul 1346 / 1928.
- el-BASRÎ, Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. ‘Alî b. et-Tayyib, **el-Mu‘temed fî Usûli’l-Fıkh**, c. II, thk. eş-Şeyh Halîlu’l-Meys, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1403 / 1983.
- BERNARD, Marie. Le Problème de la connaissance d’après le Muğnî du Cadî ‘Abd al-Ġabbâr. Algiers 1982.
- BOCHENSKI, Joseph M., **Felsefede Düşünmenin Yolları**, çev Kurtuluş Dinçer, Ark Yayınevi, Ankara 1994.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999.
- CENGİZ, Erdal, “Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu”, *Doğu Batı*, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, ss. 25-40.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 124.

- el-CÜRCÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerîf 'Alî b. Muhammed, **Şerhu'l-Mevakuf**, c. VIII, Matba'tü's-Sa'âde, Kâhire 1325 / 1907.
- DESCARTES, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998.
- DHANANI, Alnoor, **The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology**, E.J. Brill, Leiden 1994.
- EBÛ SA'DE, Mihrî Hasan, **el-İtticâhü'l-'Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rife 'inde'l-Mu'tezile**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1413 / 1993.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, **İslâm Hukûku Metodolojisi (Fıkah Usûlü)**, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 1986.
- FAHRY, Majid, **Ethical Theories in Islam**, E.J. Brill, Leiden 1991.
- FRANK, R.M., "Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mu'tazila". **Stvdia Islamica**, c. XXXIII, G.-P. Maisonneuve-Larose, Paris 1971, ss. 5-18.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **Mihakkü'n-Nazar**, neşr. Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Beyrut 1966.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisâd fî'l-İtikâd**, Dâru'l-Kitâbi'l-'İmîyye, Beyrut 1403 / 1983.
- GÜLER, İlhamî, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasvuruna Ahlâkî Açidan Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- HANEFÎ, Hasan, **Mine'l-'Akide ila's-Sevra**, c. III (el-'adl), IV (en-nübüvve-el-me'âd), Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988.
- HEIMSOETH, Heinz, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- HOURLANI, George F., **İslamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr**, Clarendon Press, Oxford 1971.
- HOURLANI, George F., "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", **Reason and Tradition Islamic Ethics** içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 124-134.
- HOURLANI, George F., "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", **Reason and Tradition Islamic Ethics** içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 98-108.
- HOURLANI, George F., "Ethical Presuppositions of the Qur'ân", **Reason and Tradition Ethics** içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 23-48.
- IZUTSU, Toshihiko, **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâleddîn, **Şerhu'l-Müsâyere**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1400 / 1979.
- KILIÇ, Recep, **Ahlâkın Dinî Temeli**, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- KLEIN, Peter, "Kategorilerin Gelişimi Üzerine", **Felsefe ve Psikopatoloji**, çev. Özgür Karaçam, der. M. Spitzer / B.A. Maher, Gendaş A.Ş., İstanbul 1998, ss. 339-363.
- MARTIN, Richard C., WOODWARD, Mark R., ATMAJA, Dwi S., **Defenders of Reason in Islam**, Atlanta, Georgia 1997.

- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, **Kitâbü't-Tevhîd**, neşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- NÂDER, Albert Nasrî, **Felsefetü'l-Mu'tezile**, c. II, Matb'atü'r-Râbita, Bağdâd 1951.
- en-NESEFÎ, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Mekhulî, **Tabîratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, c. I, thk. Claude Salamé, Dimaşk 1993.
- en-NÎSÂBÜRÎ, Ebû Reşîd, **Dîvânü'l-Usûl**, thk. Abdülhâdî Ebû Rîde, Mısır 1969.
- ÖZCAN, Hanîfî, **Mâtürîdî'de Bilgi Problemi**, M.Ü.İ.F. Vakfî Yayınları, İstanbul 1993.
- ÖZERVARLI, M. Sait, "Mu'tezile Akılcılığı", **Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansları 2**. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, ss 101-107.
- el-PEZDEVÎ, Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed 'Abdülkerîm, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980.
- PLATON, **Euthyphron**, çev. Pertev Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul 1958.
- er-RÂZÎ, Fahrü'd-Dîn, **el-Erba'în fi Usûli'd-Dîn**, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, **el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi Fikri'l-İslâmî**, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1992.
- SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, **fi 'İlmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li 'Ârâ'i'l-Firaki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Dîn**, c. I (Mu'tezile), Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1405 / 1985.
- eş-ŞEHRÎSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. I, neşr. Muhammed Keylânî, Beyrut 1406 / 1986.
- eş-ŞEHRÎSTÂNÎ, **Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm**, neşr. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (tr.).
- TAYLAN, Necip **Mantık Tarihesi Problemleri**, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1996.
- TEPE, Harun, **Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ve Hakikat**, Ark Yayınevi, Ankara 1995.
- TRITTON, A.S., **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1983.
- URAL, Şafak, "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlak", **Doğu Batı**, Yıl:1, Sayı: 4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, ss. 41-49.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Bilgi ve Değer**, Kürsü Yayınları, Ankara (tr.).
- VAJDA Georges "Le connaissance naturelle de Dieu selon al-Gâhiz critiquée par les Mu'tazilites", **Studia Islamica**, XXIV (1996), 19-33.
- VELİYYUDDİN, Mir."Mu'tezile". çev. Altay Ünaltay, **İslam Düşüncesi Tarihi**, c.I, neşr. M.M. Şerif. İnsan yayınları, İstanbul 1990, ss. 235-254..
- YILDIRIM, Cemal, **Matematiksel Düşünme**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

*A Look At The Relationship Between Knowledge and Value In The
Mu'tazilite Ethical Theory*

ABSTRACT

The ethical theory that the Mu'tazilite theologians have put forward occupies an important place in the Medieval World of İslam. Therefore, this article was devoted to question of a look at the relationship between knowlwdge and value in the Mu'tazilite ethical thought.

Contyary to Ash'arite theologians, the Mu'tazilite doctors has put forward the thesis of knowable of certain objective values by reason alone, starting out the relationship between knowledge and value in the Mu'tazilite system of ethics, whether religion has been sent or not.

The Mu'tazilites hold objectivism in the spehere of ethical values, but it is possible to qualify this kind conception of an objectivism that they have put forward and entirely obtains its necessity from God, so to speak, "theistic objectivism". Because, in their opinion, values initially have been settled in both the world of objects and the human intellect by God alone.

According to the Mu'tazilites, both reason and revelation are two main sources to know value terms such as good, evil and obligatory. Because, reason that the they have maintained can be regarded as "the partial rationalism".

In the result, human being can continue the manner of virtuous and ethical life, by making use the maturity or full actuality of his intelligence that God has bestowed on him, in initially creating him.