

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 8

İSLAM KELÂMI'NDA BİR TARTIŞMA ALANI OLARAK TEORİK AHLÂK: CÜVEYNÎ'NİN *el-İRŞÂD* ADLI ESERİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Theoretical Ethic as a Subject in Kalām (Islamic Theology):
A Study on Juwaynī's Irshād

Serap OLGAÇ

serapkrts@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6925-619X>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başyuru Tarihi | Date Received: 07.11.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 02.12.2021

Atıf | Cite As

OLGAÇ, S. "İslam Kelâmı'nda Bir Tartışma Alanı Olarak Teorik Ahlâk: Cüveynî'nin El-İrşâd Adlı Eseri Üzerinden Bir İnceleme".
Din ve Felsefe Araştırmaları 4/8 (Aralık 2021): 202-225

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uydıklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

İSLAM KELÂMI'NDA BİR TARTIŞMA ALANI OLARAK TEORİK AHLÂK: CÜVEYNÎ'NİN *el-İRŞÂD* ADLI ESERİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME*

Serap OLGAC

ÖZ

Mütekaddimîn dönemi kelâm eserlerinde hüsün-kubuh ya da ta'dîl-tecvîr gibi başlıklar altında ahlâka ilişkin teorik tartışmalar yapılmış ve bu tartışmalarla birlikte birbirinden oldukça farklı ahlâk teorileri ortaya çıkmıştır. Mu'tezile ekolü varlık ve bilgi anlayışları ile paralel bir biçimde ahlâkın kaynağı, ahlâkî bilginin temelleri ve Tanrı-ahlâk ilişkisi gibi meseleleri rasyonel bir zeminde incelemeye çalışmıştır. Buna karşılık Eş'arî ekol, Tanrı'nın emretmesini ve yasaklamasını merkeze koyan vahiy temelli bir anlayışı savunmuştur. Bu çalışmada Cüveynî ve Mu'tezile ekolü özelinde, kelâm disiplinindeki teorik ahlâk tartışmalarının bir örneği sunulacaktır. "Ahlâkın kaynağı nedir?", "İnsan ahlâkî bilgiyi nasıl elde eder?", "Ahlâkî değerlerin doğası nedir?", "Tanrı-ahlâk ilişkisi nasıl kurulmalıdır?" gibi ahlâk felsefesinin kadim problemlerine Mu'tezile'nin yaklaşımı ve Cüveynî'nin, *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde Mu'tezile ekolünün ahlâk düşüncesine yönelttiği epistemolojik, ontolojik ve teolojik eksenli eleştiriler çalışmanın problemiğini oluşturmaktadır. Böylece Cüveynî'nin Mu'tezilî ahlâk düşüncesine yönelik eleştirileri üzerinden kelâmın mütekaddimîn döneminde ahlâk meselesinin nasıl ele alındığına odaklanılacak ve İslâm ahlâk literatürü içerisinde söz konusu teorik ahlâk tartışmalarının konumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ahlâk Felsefesi, Mu'tezile, Cüveynî, Hüsün-Kubuh, Teodise.

ABSTRACT

Theoretical Ethic as a Subject in Kalâm (Islamic Theology): A Study on Juwaynî's *Irshâd*

The ethics was theoretically discussed under specific subjects such as *husn and kubh* (good and evil), or *ta'dîl and tajwîr* (justice and injustice) in the Kalâm books of Muteqaddimîn period. Thanks to these debates quite different ethical theories from each other emerged. The school of *Mu'tazila* has sought to examine matters rationally such as the source of ethics, the basis of ethical knowledge, and God-Ethic relations in a parallel manner with their understanding of ontology and

* Bu makale "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlak Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler" ismiyle 2020 yılında tamamlanan yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

epistemology. The *Esharī* school, conversely, has advocated a revelation-based perspective that centers God's order and prohibition. I will introduce an example of a debate on theoretical ethics in the discipline of Kalām, both on the subject of Juwaynī and the school of Mu'tazīla. The focus of the paper is Mu'tazili's approach to the ancient problems of philosophy of ethics such as "What is the source of ethics?", "How can humans reach ethical knowledge?", "What is the nature of moral values?", "How do we establish God-Ethic relations?", and it also highlights criticisms of Juwaynī against Mutazilī's approach to the ethics which are epistemologically, ontologically, and theologically based. Thus, I will examine how ethics was discussed in the Muteqaddimīn period by interrogating Juwaynī's criticisms against Mutazilī's approach, and I will try to show the position of ethical discussions in the literature.

Keywords: Kalam, Moral Philosophy, Mu'tazila, Juwaynī, Husn-Qubh, Theodicy.

GİRİŞ

İslâm dünyasındaki ilk teorik sorunların büyük günah meselesi ve buna bağlı olarak kader-özgürlük problemi gibi bir yönüyle ahlâka ilişkin tartışmalarla bağlantılı olduğu söylenebilir. Kelâm ilminde teolojiyi ilgilendirdiği kadar ahlâkı da ilgilendiren bu problemler etrafında ortaya çıkan tartışmalar, Müslüman düşünürleri teklifin sınırlarını, Tanrı'nın ahlakiliğini, ahlâkî değerlerin ontolojik konumunu, iyinin ve kötünün kaynağını ve bu değerlerin nasıl bilindiğini araştırmaya yöneltmiştir.¹ Bu bağlamda kelâm disiplini içerisinde Mu'tezile ve Eş'ariyye ekollerine bağlı iki farklı ahlâk teorisi oluşmuştur. Eş'arî ekolün ahlâka ilişkin görüşlerini oldukça sistematik bir biçimde ele alan Cüveynî bu yönüyle dikkat çeken bir düşünürdür. Bunun yanı sıra onun hem klasik dönem hem de son dönem Mu'tezilesinin ahlâk teorilerini dikkate alarak yaptığı eleştiriler, mütekaddimîn dönemi ahlâk tartışmalarını anlamak için önemli bir materyal sunmaktadır. O, Mu'tezilî ahlâk teorisini *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde "Ta'dîl ve Tecvîr" başlığı altında tartışmaktadır. Ona göre bu başlığın içeriği iki öncül ve üç konudan oluşur. Birinci öncül "Akıl iyi ve kötüyü belirleyemez/bilemez", ikinci öncül ise "Akıl tarafından Tanrı'ya bir yükümlülük atfedilemez" şeklindedir. Ele aldığı üç konu ise elem, salâh-aslah ve lütuftur.² Bu makalede, söz konusu meseleler vurgulanmak istenilen hususların ön plana çıkarılmasını sağlamak ve çalışmanın daha anlaşılır bir sunumunu mümkün hale getirmek için epistemolojik, ontolojik ve teolojik eleştiriler şeklinde üç başlık altında incelenecektir.

1. EPİSTEMOLOJİK ELEŞTİRİLER: AHLÂKİ ÖNERMELER AKILLA BİLİNİR Mİ?

Kelâm disiplininde ahlâkın epistemolojik boyutu önemlidir ve ahlâkî

¹ Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 12-13.

² İmâmül'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtiil edilleti fî usûli'l-î'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 257.

hükümler, bunların bağlayıcılığı, bilinme imkânı üzerinde ısrarla durulmaktadır.³ Cüveynî, Mu'tezile ekolüne iyiyi ve kötüyü belirleme noktasında akla verdiği rolü cüretkâr bulduğu için karşı çıkar. İki ekolün aklın doğası ve vahiy ile aklın ahlâkî alandaki rollerine ilişkin düşünceleri aynı zamanda ahlâkî bilgi kuramlarını anlamak için de anahtar bir role sahiptir.

İlk dönem Mu'tezilî düşüncede akıl; kuvve/güç, zorunlu bilgi veya her ikisini de kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Yani onlara göre aklın hem potansiyel yetkinlik yönü hem de bilgi anlamını içermesi dolayısıyla bilfiil olma durumu söz konusudur.⁴ Bağdat Mu'tezilesinin genel anlamda akılı bir meleke olarak kabul ettiğini⁵ fakat son dönem Basra Mu'tezilesi arasında aklın bir kuvve olmaktan ziyade insanın sorumluluklarını yerine getirmesine imkân sağlayan bilgiler toplamı olduğuna ilişkin ortak bir görüş olduğunu söyleyebiliriz.⁶

Cüveynî akılı, mantıkî ilkeler türünden zorunlu bilgiler ile sınırlandırmaktadır.⁷ Eş'arî kelâmcıların, akılı birtakım zorunlu bilgiler bütünü olarak tanımlamaları, geç dönem Mutezilî Basra ekolünün akıl tanımları ile benzeşmektedir.⁸ İki kelâm okulu arasındaki temel farklılık ise Mu'tezilî kelâmcıların, bazı fiillerin ahlâkî değerine ilişkin bilgiyi zorunlu bilgi kategorisinde olduğunu kabul etmeleri, Eş'ariler'in ise yalnızca mantıkî ve matematiksel aksiyomlar türünden zorunlu bilgileri akıl şeklinde tanımlayarak değer bilgisini zorunlu bilginin kapsamı dışında tutmalarıdır. İki ekol arasında aklın doğasına yönelik farklı kabuller, aklın ve vahyin ahlâkî alandaki referans değerine ayrıca akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik tutumları ile paralellik göstermektedir.

Mu'tezile, akilî teklif ve sem'î teklif şeklinde kategorik bir ayrımı kabul etmektedir.⁹ Bu ayrım teklife konu olan hükümlerin bilgisinin akilî ve sem'î olarak ayrıldığına işaret etmektedir. Kâdî'ye göre adaletin iyi, zulmün kötü olduğu şeklindeki birtakım ahlâkî bilgiler, zorunlu ahlâkî bilgi olmasının yanı sıra akilî teklifin

³ Rabia Soyucak, *Ahlâkta Evrensellik ve Değişme* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019), 72.

⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 480; Hüsni Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile ve Tasavvuru'l-Akl inde Kâdî Abdülcebbar* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1978), 18-19; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik, 2015), 127; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 27.

⁵ Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (13-15 Eylül 2004), 313.

⁶ Kâdî Adülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Teklif*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 11/375; Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", 316.

⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 15-16.

⁸ İbn Fûrek, *Makâlât's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut, 1986), 31; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, thk. Abdülhamid b. Ebû Ali Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 1/195-197.

⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: eş-Şer'iyyât*, thk. Taha Hüseyin (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 17/95.; a.mlf., *el-Muğni*, 11, 299.

de temelini oluşturmaktadır.¹⁰

Eş'arî ekol içerisinde de aklî ve naklî olmak üzere iki ayrı alan tayini yapılmış ancak ahlâkî değer ve yargıların kaynağının vahiy olduğu kabul edilmiştir.¹¹ Cüveynî, teklîfi hükümler bağlamında bir fiilin iyi ve kötü şeklinde değerlendirilmesinin ancak Tanrı'nın bildirmesi ile mümkün olduğunu, aklın bu noktada işlevinin olmadığını ifade etmektedir.¹² Cüveynî'nin teklîfi hükümler vurgusunun nedeni Eş'arî kelâmcılar arasında iyilik ve kötülüğün genel olarak üç fiil kategorisinde ele alınması ve ilk ikisinin akıl ile bilinebileceği noktasında bir ihtilaf bulunmamasıdır.¹³ Tartışmaya konu olan iyilik-kötülük kategorisi; yapıldığı zaman dünyada övgüyü, ahirette ise sevabı veya dünyada kınanmayı, ahirette ise cezayı gerektiren fiillerin neler olduğunun aklen bilinip bilinemeyeceği ile ilgilidir.¹⁴ Bu kategorideki fiillerin ahlâkî değerinin aklen bilineceği ya da bilinemeyeceği şeklindeki iddialar teklîfin aklen ya da şer'en zorunlu olması, Tanrı'nın değerler karşısındaki durumu, değerlerin nesnelliği-özneliği ve daha pek çok bağlantılı konunun gündeme gelmesine sebep olmuştur. İlk iki kategori, övgü ve yergiye, ceza ve mükafata konu olmadığı sürece Eş'arî kelâmcılar tarafından ahlâkî fiiller olarak nitelenmemişlerdir.¹⁵

Eş'arîler iyilik ve kötülüğün kaynağını ilâhî emre bağlayıp teklîfi konularda akla yalnızca Tanrı'nın buyruğunu anlama yetkisi verirken, Mu'tezilî kelâmcılar fiillerde ahlâkî değerlerin varlığını kabul ederek akla bunların bilinmesi noktasında oldukça geniş bir alan açmıştır. İnsan aklının ve Tanrı buyruğunun kaynakları itibariyle aynı olduğunu düşünen Mu'tezilî ekole göre akıl, teklîfi hükümleri keşfedici bir niteliğe sahip olmakla birlikte vahiy, aklın keşfettiklerini detaylandırmak için bir vasıta işlevi görmektedir.¹⁶ Mu'tezilî tezin ahlâk meselesinde akla açtığı alanın genişliği, bir bakıma temel ahlâkî bilginin insan aklında kategorik olarak bulunduğu düşüncesiyle irtibatlıdır. Buna göre ahlâkî önermelerin bir kısmı zorunlu bilgi olarak insan aklında bulunur ve insan bu ahlâkî önermelerle ilişkili olarak diğer insanî fiilleri değerlendirir. Cüveynî özellikle bu iddiayı ele alarak epistemolojik eleştirilerinin merkezine de bu meseleyi koymaktadır.

¹⁰ Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, ed. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 176-177.

¹¹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l Bid'a*, nşr. Hamûde Gurâba (Kahire: Matba'atü Mısır, 1955), 117.

¹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 10-11, 358.

¹³ İlk kategori fayda ya da zarara ilişkindir. Zehirli bir yiyeceğin yenmesi, insana verdiği zarar dolayısıyla kötü olarak görülürken, insanın aslî ihtiyacı olan beslenme iyi olarak kabul edilir. İbn Bezîze, *el-İs'âd fi Şerhi'l-İrşâd*, thk. Abdürrezzak Besur-İmad es-Süheylî (Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014), 468-469. İkinci kategori, eksiklik ve kemâl kategorisidir. Örneğin bilgi tamlığa cehalet ise eksikliğe işaret etmesi nedeniyle iyi ve kötü olarak değerlendirilir. A.mlf., *el-İs'âd*, 469.

¹⁴ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh Problemi)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 58.

¹⁵ Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, 90-92.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6(1)/64-65.

1.1. Ahlâkî Önermelerin Zorunlu Bilgi Oluşu

Kelâm düşünce geleneğinde bütün bilgilerin temelini oluşturan, ispat edilmeye kapalı olan bir takım kavram ve önermeler bulunduğu kabul edilir. Zorunlu bilgi olarak nitelenen bu kavram ve önermeler öncelikle bilginin sonsuza dek geriye gidiş sorununu çözerek imkânını ortaya koymakta, doğruluklarını zorunlu oluşlarında taşıması nedeniyle insanlar arasında bilgi üzerinde ortaklık sağlanması için destek görevi görmektedir.¹⁷

Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar arasında zorunlu bilginin ne olduğu ile ilgili asgarî bir ortaklık bulunduğu ifade edilebilir.¹⁸ Fakat zorunlu bilginin kısımları ve bunların isimlendirilişi arasında farklılıklar bulunmaktadır. Cüveynî zorunlu bilginin kısımlarını şu şekilde ifade eder: "Bu bilgi duyulurların idrâki, kişinin kendi nefsinin bilmesi ve iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu bilmek gibidir."¹⁹ Mu'tezilî kelâmcılar ise bunların yanı sıra; zulüm kötüdür, haksız yere adam öldürmek kötüdür veya adalet iyidir türünden ahlâkî yargılara ilişkin bilgiyi de zorunlu bilgi içerisine dâhil etmektedirler. Cüveynî bu iddiaya karşı dört temel eleştiri yöneltmektedir.

1.1.1. Zârûrî/Zorunlu Bilgide İhtilafın İmkânı ve Ahlâkî Anlaşmazlık Argümanı

Birtakım ahlâkî önermelerin zorunlu olarak bilindiği iddiası aynı zamanda insanlar arasında bu önermelere ilişkin ortak bilginin varlığını gerektirir. Cüveynî'ye göre ahlâkî önermeler üzerinde insanlar arasında bir uzlaşının bulunmaması, fiillere ilişkin iyilik ve kötülük bilgisinin insan zihninde zorunlu olarak var olduğu düşüncesi ile çelişmektedir.²⁰ Bu, bir çeşit rölativizm itirazıdır²¹ ve Cüveynî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin nirengi noktasını oluşturur.

Mu'tezile, zorunlu ahlâkî bilgide bir ihtilafın söz konusu olmadığını fakat bu bilginin kaynağının ne olduğu ve bu bilgiye nasıl ulaşılabileceği ile ilgili bir ihtilafın mümkün olduğunu iddia etmektedir.²² Bilginin kaynağındaki bu farklılık ise örneğin zulmün kötü olduğuna ilişkin bilginin zorunlu bilgi olduğunu değiştirmeyecektir. Ancak Cüveynî, Mu'tezile ile sadece bilginin kaynağında değil bilginin kendisinde de ihtilaf içinde olduklarını düşünmektedir. Ona göre bir fiilin ahlâkî değeri akıl ile belirleniyor yahut biliniyorsa elde edilen bilgi nakil yoluyla ulaşılan bilgiden farklı sonuçlar doğurabilir.²³

George F. Houranî, Cüveynî'nin ahlâkî anlaşmazlık argümanını, Mu'tezile'nin

¹⁷ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 41.

¹⁸ Binyamin Abrahamov, "İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 234-237.

¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 13-14.

²⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 260.

²¹ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Ataman-Gönül Sezer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 52.

²² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 260-261.

²³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 261.

zorunlu bilgi olduğunu iddia ettiği normatif yargılar (zulüm kötüdür gibi) konusunda değil, normatif yargılardaki bilgi yöntemleri ile ilgili olarak ortaya koyduğunu ifade etmekte ve Mu'tezile'nin bu husustaki anlaşmazlığı mümkün görmesi nedeniyle Cüveynî'nin eleştirisinin geçersiz olduğunu söylemektedir.²⁴ Ancak Cüveynî, Mu'tezile ile sadece ahlakî bilgiye ulaşma yönteminde değil buna bağlı olarak yargısal önermelerin kendisinde de anlaşmazlık içinde olduklarını iddia eder. O, ilk bakışta kötü bir fiil olarak değerlendirilebilecek acı verme fiilinin; hak etme, karşılık verme gibi bu fiili (Mu'tezile nezdinde) iyi kılabilen yönlerden herhangi birine sahip olmaması halinde bile iyi olabileceğini düşünür: "Allah, kullarından birine acıyı hak etme ve acıya karşılık (ivaz) verme durumu ya da fayda sağlama ve zararı giderme (amacı) olmaksızın acı verir."²⁵ Böylece Mu'tezile'nin zorunlu olarak bilindiğini iddia ettiği hükümlerden biri olan salt acı verme fiilinin ahlâkî değerinin değişebilme imkânı savunulmaktadır. Bu kabul, iki ekol arasında bilginin kaynağındaki anlaşmazlığın yanı sıra bilginin kendisindeki ihtilafı ortaya koyma bakımından anlamlı görünmektedir.

Cüveynî'nin eleştirisi akla şu soruları getirmektedir: Zorunlu bilgi, tanımı gereği kendisinden kaçınılamayan bir bilgi türü olduğu ve tüm insanların bu bilgiyi elde etmede eşit oldukları kabul edildiği halde bu türden bir bilgi üzerinde anlaşmazlık söz konusu olabilir mi? Başka bir deyişle, bir bilginin zorunlu bilgi olarak kabul edilebilmesi için tüm insanların üzerinde ittifak etmiş olması gerekir mi? Düşünce tarihindeki örneklerle bakıldığında zorunlu bilgiye bir grup insanın ihtilaf etmesi, o bilginin zorunlu oluşunu zedelemiyor gibi görünmektedir. Örneğin, sofistler eşyanın gerçekliğini reddetmişler daha doğru bir ifadeyle idrak bilgisini elde etmenin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu iddia aynı zamanda bilgide nesnelliğe dayanak teşkil edecek bir aklın olmadığını da ima etmektedir.²⁶ Sofistlerin realizme ve dolayısıyla nesnel bilginin imkânına karşı geliştirdikleri bu eleştiri, ahlâkî alanda Mu'tezile'nin ahlâkî realizm anlayışına karşı Eş'arîler'in yönelttikleri ahlâkî önermelere ve değerlere ilişkin zorunlu bilginin mümkün olmadığı şeklindeki eleştiri ile benzer özellikler taşımaktadır. Ancak anlaşmazlık olan konularda nesnel gerçeklik yoktur şeklinde bir ilkenin kabul edilmesi, nesnel ahlâk önermeleri yoktur iddiasını da geçersiz kılar. Çünkü nesnel ahlâkî önermelerin var olup olmadığı konusunda da bir anlaşma yoktur.²⁷

Cüveynî'nin eleştirilerinin uzantısı olarak ortaya çıkan sorulardan biri de insanların bir konu üzerindeki ittifakının, o konuda zorunlu bilginin varlığına delil teşkil edip etmediğidir. Gazzâlî'ye göre iyilik ve kötülük kategorisi altına giren fiillerin insanlar tarafından ittifakla kabul edilmiş olması yani birçok aklın bir konudaki

²⁴ George F. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlakî Eleştirisi", çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 216.

²⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 261.

²⁶ Türker, *Varlık Nedir?*, 22.

²⁷ Enis Doko, "Ahlak Argümanı, Ahlakî Anlaşmazlıklar ve Evrim Teorisi", 413-15.

ittifakı, üzerinde ittifak edilen konuya ilişkin zorunlu bilginin varlığını göstermez. Çünkü insanlar bir fiilin iyi ya da kötü olduğuna farklı yollardan ulaşmaktadırlar. Bazıları vahiy, bazıları akıl hatta bazıları da taklit yoluyla bir fiilin ahlâkî yönünü değerlendirebilmektedir. Bu değerlendirmenin neticesinin aynı oluşu, o fiilin zorunlu olarak iyi ya da kötülüğünün bilineceği anlamını taşımaz.²⁸ Yani uzlaşımsal kullanım, söz konusu bilginin zarûrlığı için bir delil teşkil etmemektedir.²⁹

Netice itibariyle insanlar arasında birtakım ahlâkî yargılara ilişkin çok büyük oranda uzlaşının var olduğu kabul edilse bile bu ahlâkî önermelerin bilgisini insan aklının zorunlu bir biçimde elde ettiği meselesi çok net değildir. Mu'tezile zorunlu ahlâkî bilgi teorisini, insanlar arasında temel ahlâkî ilkelerdeki genel uzlaş ve akıl ile temellendirmeye çalışırken, Eş'arî ekol ahlâkî yargılar konusundaki anlaşmazlıklara odaklanarak temel ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi değil nakil ile ulaşılan bilgiler olduğunu iddia etmektedir.

1.1.2. Akfî-Ahlâkî Bilgi ile Naklî Bilginin Çelişmesi Durumu

Mu'tezile iyilik ve kötülüğün akfî olarak idrak edildiği tezini, herhangi bir dine mensup olmayan insanların zulmün ve nankörlüğün kötü, şükürün iyi olduğunu bilmelerini örnek göstererek temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre iyilik ve kötülük nakil ile bilinebilir olsaydı nakli kabul etmeyenlerin iyilik ve kötülüğü kavramaları mümkün olmazdı.³⁰

Cüveynî nakle dayanmayan ahlâkî bilgiyi, bilgi değil taklit olarak nitelendirir.³¹ Ona göre bunlar toplumsal uzlaş ile ulaşılan ve eğitim gibi yollarla zihinde yerleşen kabullerdir.³² Cüveynî ayrıca nakle dayanmayan aklın verilerinin, nakille çatışma imkânı açısından bakıldığında güvenilmez olacağı tezini öne sürmektedir. O, nakilden beslenmeyen akıl ile naklî bilginin çatışma imkânını göstermesi açısından elverişli bir örnek olarak peygamberlik müessesesini reddeden Berâhime'nin, hayvanların kesilmesini veya onlara eziyet edilmesini kötü bir fiil olarak değerlendirmesini göstermektedir.³³ Nakil göz önüne alındığında bu fiillerin kötü olarak değerlendirilemeyeceğini düşünen Cüveynî, Berâhime'nin tutumunu bilgisizlikle niteleyerek akıl ile birtakım ahlâkî doğrulara ulaşılsa bile bu bilginin Tanrı'nın hükümleriyle tam bir uyum içerisinde olamayacağını ve herhangi bir zihnî yargının, gerçeğe aykırı bir inanca delalet etmesi durumunda cehalet ile

²⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 1/92-93.

²⁹ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar-Kübra Şenel (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 69.

³⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 262.

³¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 262-263. Modern ahlâk felsefesi'nde benzer bir tartışma için bk. Jonathan Berg, "Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?", çev. Muhammet İrğat, *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 1 (2015), 225.

³² Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014), 2/701-702.

³³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 263.

nitelenebileceğini ifade eder.³⁴ Üstelik ona göre doğru bir şeyi yanlış bir nedene bağlayarak gerçekleştirmek de bir fiili, ahlâkî bakımdan övülmekten uzaklaştırabilir. Yani akıl vasıtasıyla Tanrı'nın hükmüne uygun bir yargıya varılsa bile bu durum salt şansa bağlı olarak gerçekleşeceğinden söz konusu yargı bilgisel bir temelden yoksundur.³⁵ Ancak Cüveynî'nin Berâhime özelinde verdiği hayvan kesme örneği, zorunlu ahlâkî önermeleri örnekleme bakımından yetersizdir. Her ne kadar ahlâkî mutlakçılığı³⁶ savunan Mu'tezilî kelâmcıların zorunlu olarak kötü kabul ettiği öldürme, acı verme gibi fiilleri kullanarak örneklendirme yapılmış olsa da bunlar son dönem Mu'tezilî kelâmcıların ürettiği vücûh teorisi yardımıyla savuşturulabilir gibi görünmektedir.

Mu'tezilî kelâmcılar, din ve aklın keşfettiği ilkelerin birbirleri ile uyumlu ve birbirlerini tamamlayıcı oldukları tezini savunmaktadırlar.³⁷ Çünkü aklî delilleri belirleyen ile sem'î delilleri belirleyen aynıdır. Bu sebeple akıl ve nakil arasında bir çelişkiye rastlanmaz.³⁸ Mu'tezile ekolüne göre vahyin belirlediği gerçeklik düzlemi ile insanların ortak paydası olan aklın belirlediği gerçeklik düzleminin birbirine mutabık olduğu ve Tanrı'nın rasyonel bir varlık olarak kabul edildiği söylenebilir.³⁹ Eş'arî gelenekte ise akıl, vahyi anlamak için bir araç olarak görülmekte, nakil desteği olmadan aklın yanlış hükümler verebileceğinden hareket edilerek akıl ve naklin çelişebileceği düşünülmektedir.

1.1.3. Vahye Temel Olması Bakımından Değerlerin Vahyi Önceleyişi

Mu'tezile, insanın iyi, kötü, doğruluk, zulüm gibi ahlâkî değerlerin bilgisine vahiyden önce sahip olmaması durumunda, vahyi anlamlandıramayacağını iddia eder. Bu aynı zamanda zorunlu ahlâkî bilginin de insanda vahiy öncesi bulunması gerektiği anlamına gelir.

Cüveynî ise Tanrı'dan gelen herhangi bir emir yokken, emir gelse emrin içeriğini kavrayabilir miyiz?⁴⁰ şeklindeki bir soruya olumlu cevap verilebileceğini, akıl ile emrin içeriğini kavramanın imkân dairesinde olduğunu ifade eder. Bunun için ön koşul ise teklifi hükümlerde iyilik ve kötülüğün Tanrı'nın emir ve yasaklaması ile bilinebileceğinin kabul edilmesidir. Bu düşünce Tanrı'nın insana bir fiili emrederken bu emrin içeriğini anlayacak bir kapasiteyi de vereceği anlamına gelmektedir. Yani burada aklın, ahlâkî yargıda bulunmak için değil genel Eş'arî düşüncede olduğu gibi

³⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 263; Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 92.

³⁵ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 178.

³⁶ Ahlâkî mutlakçılık, belirli eylem türlerinin her zaman ve her koşul altında özellikle de sonuçlarından bağımsız olarak doğru olduklarını öne süren görüştür. Ahmet Cevzici, "Ahlâkî Mutlakçılık", *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Etik Yayınları 2003), 1/143.

³⁷ Osman Aydın, "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları", *Eskiyeşi* 25 (2012), 43.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 13/280.

³⁹ Hayrettin Nebi Güdekli, "Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açından Bir Karşılaştırma", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2 (2018), 137.

⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 265.

emrin içeriğini anlamak için işlevsel olduğu düşüncesi ön plandadır. Cüveynî, bu meseleye örnek olarak peygamberlik bilgisini vermektedir. Mu'tezile'ye göre, doğru söylemenin iyi, yalan söylemenin kötü olduğu bilgisine sahip olmaksızın peygamberlik iddiasında bulunan kişinin vahiy olarak bildirdiklerinin Tanrı tarafından vahyedildiğini ve doğru olduğunu bilmek mümkün olmayacaktır. Cüveynî bu iddiayı kabul etmez. Ona göre henüz harikulade bir olay gerçekleşmemişken insanlar, peygamber olması mümkün olan bir kişinin, iddiasına uygun bir şekilde mucizeler ortaya koyması halinde onun peygamber olduğunu anlarlar mıydı? diye düşünüldüğünde bunun imkân dahilinde olduğu bilinebilir. Buna benzer şekilde insanların emir geldiğinde emri anlamaları da mümkündür. Cüveynî, vahyi anlamlandırmak veya peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruyu söylediğini bilebilmek için insanda birtakım ön bilgilerin bulunması gerektiğini iddia eden Mu'tezile'nin aksine mucize üzerinde nazar edildiği takdirde peygamberin doğruluğuna ulaşılacağını ifade etmekte, aklın bu devrede bir işlevi olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bir kez bu doğruluk tesis edildikten sonra söz konusu emri ve yasaklamayı anlamlandırmak imkân dahilinde olacaktır.

1.1.4. Ahlâklı Olmanın Akfiliği İddiasına Eleştiriler

Mu'tezilî ahlâk teorisinde ahlâkın ahlâksızlıktan makûl olduğunu⁴¹ ima eden bir iddiayı Cüveynî şu şekilde aktarmaktadır:

Mu'tezile'nin delillerinden biri şudur: Akıl sahibi kişi, bir ihtiyaç ortaya çıktığında bunu doğruluk ve aynı şekilde yalan ile giderebiliyorsa, onlardan birinin diğerine, bir fayda sağlama ya da zararı giderme üstünlüğü yoktur. Bu ikisi eşit olduğunda, akıl sahibi kişi şüphesiz doğru olanı tercih eder. Kişi doğrulukta var olan ve ihtiyacını gideren faydadandan daha fazlasının, yalanda olduğunu sandığında ise yalanı seçer. Akıl, amaçlar eşit olduğunda ise yalandan kaçınır ve doğruluğu tercih eder. İşte bu doğruluğun aklın iyi oluşu sebebiyledir.⁴²

Kâdî, aynı düşünceyi şu şekilde ifade etmiştir:

Bizden biri doğru söylemek ile yalan söylemek arasında muhayyer bırakılsa ve onlardan birindeki fayda, diğerinin aynısı olsa ve ona denilse ki: Doğru da söyleyen yalan da söyleyen sana bir dirhem vereceğim. Şayet o yalan söylemenin çirkin olduğunu ve ona ihtiyacı olmadığını biliyorsa, asla yalanı doğruluğa tercih etmez.⁴³

Kâdî, kişi herhangi bir çıkarının olmadığı ya da bir zarar görmeyeceği

⁴¹ Hourani, Cüveynî'nin bu konudaki eleştirileri ile ahlâk felsefesinin derin bir sorununu incelemeye giriştiğini ifade eder. Ona göre Cüveynî bu sorgulama ile "Ahlaklılığın, şahsî amaçlara ulaştıracak daha etkili bir araç olması dışında, ahlâksızlıktan daha akli olduğunu söylemenin bir anlamı olup olmadığını" tartışmaya açmaktadır. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkı Eleştirisi", 218-219.

⁴² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 263.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 2/10. Ayrıca bk. a.mlf., *el-Muğni*, 6(1)/181.

durumlarda ahlâkî olarak iyi olanı tercih eder şeklindeki iddiasını bir başka örnek üzerinden detaylandırır:

Her akıllı kişi (aklî yetkinliğinin bir gereği olarak), yolunu kaybeden bir kişiye yol göstermek suretiyle iyilikte bulunur. Kuyunun kenarında olup kuyuya düşmek üzere olan âmâ kişiye sağa (dön), sola (dön) diye seslenmek, sadece ona iyiliktir.⁴⁴

Kâdî'nin gözleri görmeyen kişiye yardım örneği, yardım edenin kendisine fayda ve zarar vermek anlamında nötr olan durumları ortaya koyma çabası olarak anlamlıdır. O, insanın bir fiilin kendisinin kötü olduğunu bilmesi ya da bir fiile ihtiyaç duymaması halinde kötülüğü işlemeyeceğine işaret etmektedir.⁴⁵

Cüveynî, Mu'tezile'nin iddia ettiği kesinliği ve söz konusu tercihin sebebinin salt aklın ortaya koyduğu hükümler olup olmadığını sorgulamaktadır. O, bir fiilin salt aklın değil başka motivelerin etkisi altında işlenebileceğini ifade eder ki bu iddia söz konusu Mu'tezilî tez ile açık olarak ilişkilidir. Cüveynî'nin bu konuda verdiği örnek şu şekildedir:

Bazen insana kendi cinsinden olana şefkat gösterme duygusu gelir ve bu onu suda boğulacakları ve tehlikeye düşmüş olanları kurtarmaya teşvik eder.⁴⁶

Kişinin kendisine fayda-zarar yönünden bir etkisi olmayacağını bildiği bir fiili sadece iyi olduğu için yapmadığı, bunun cinse duyulan şefkatten kaynaklandığı tarzındaki duygusal ve psikolojik açıklama tarzı, fiilleri doğrudan öznenin basit güdülerine dayandırmaktadır.⁴⁷

Cüveynî'ye göre doğru veya yalan söylemenin fayda-zarar açısından nötr olduğu bir durumda, kişi eğer yalanın aklen kınanmayı gerektiren bir eylem olduğunu düşünüyorsa doğru söylemeyi tercih edebilir. Yani bir kişi için yalan söylemek, aklen kınanacak bir eylemi ifade etmiyorsa onun doğru söylemeyi tercih edip etmeyeceğini bilmek mümkün değildir:

Dinleri inkâr eden veya kendisine din ulaşmamış kimseyi varsaydığımızda; bu konuda [aynı maksatla] doğruluğu seçer derlerse, bu yalanı kınamanın aklen gerekli olduğunu düşünen kişinin inancı sebebiyledir. Bu durumda [yalan] kaçınılacak bir şeydir. Aklın bir şeyin iyi ve kötü olduğunu belirleyemeyeceğini söyleyen, kendisine herhangi bir din ulaşmamış olan ve doğru ile yalanı her yönüyle eşit gören kimse

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 2/18-20.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6(1)/191.

⁴⁶ Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmîyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992), 36.

⁴⁷ Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 85.

düşünüldüğünde o kişinin doğruyu seçmesi de yalan ve doğruyu tercih etmekten kaçınması da mümkündür.⁴⁸

Cüveynî'nin eleştirisi Mu'tezile'nin kesinlik iddiasına yönelik gibi görünmektedir. Onun aktarımına göre, Mu'tezile, doğru ve yalan söylemek fiilleri örneklemde fayda-zararın birbirine eşit olduğu bir durumdan söz etmekte hatta buna herhangi bir dine inanmayan ya da kendisine bir din ulaşmamış bireyler ibaresini ekleyerek salt akla ve zorunlu bilgiye vurgu yapmaktadır. Ancak bu iki fiilin yalnızca fayda-zarar yönünden değil her açıdan eşit olması durumunda bile insanın doğruyu tercih etme kesinliğinden bahsetmek imkansızdır.⁴⁹ Bu noktada Mu'tezilî iddia oldukça teorik bir iddiaya dönüşmekte, söz konusu insan ve onun fiilleri olduğunda pratik bir karşılığı bulunmamaktadır. Cüveynî'nin ele aldığı şekliyle Mu'tezilî iddiada fayda ve zarar gibi temel parametreler dışında insanın tercih etme eğilimini etkileyen başka herhangi bir faktörden net bir şekilde bahsedilmemektedir.⁵⁰ İnsanın iki eylem arasında tercih yaparken dikkat ettiği ya da etkisinde kaldığı tek faktörün fayda-zarar olmadığı ise açıktır.

Mu'tezile'nin, doğru sözlülüğün kendinde iyi oluşunu, aklın herhangi bir celdirici ya da güdüleyici sebep olmadığına açık bir şekilde idrak edeceği tezi ile bir anlamda ahlâklılığın aklîliğini temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Cüveynî ise kişinin herhangi bir çıkarı olmadığına doğru söylemeyi tercih edeceğine ilişkin bu iddiayı kesin ve geçerli bir iddia olmaması yönünden eleştirmektedir.

2. ONTOLOJİK ELEŞTİRİLER (NESNELLİK-ÖZNELLİK TARTIŞMASI)

Ahlâk felsefesinin önemli tartışma alanlarından birisini değerlerin doğasının ne olduğu problemi oluşturur.⁵¹ Mesele, ahlâk felsefesinin başlangıcından itibaren nesnellik-öznellik ikilemi olarak tartışılmaya devam etmektedir.⁵² Bu tartışmalar bağlamında *ahlâkî nesnelcilik* ve *ahlâkî öznellik* olarak adlandırılan iki genel eğilimden söz edebiliriz. Ahlâkî nesnelcilik, ahlâkî değerlerin dış dünyada, onlara ilişkin kavrayışımızdan bağımsız olarak var oldukları, dış dünyada var olan bu değerlerin insan tarafından bilinebileceği düşüncesidir.⁵³ Ahlâkî yargı ve önermelerde iddia edilen şeylerin doğruluğunun, zaman ve mekândan bağımsız olduğu görüşü de aynı düşüncenin uzantısıdır. Buna göre "Hiç kimse bir başkasına onun çekeceği acıdan zevk almak amacıyla acı çektirmemelidir" ilkesi, "İki artı iki

⁴⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 264-265.

⁴⁹ Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 94.

⁵⁰ *İrşâd*'in bazı şerhlerinde fayda-zarar yerine (غرض) ihtiyaç ifadesi kullanılmaktadır. Bk. Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-İrşâd*, 2/705.

⁵¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 203.

⁵² Harun Tepe, *'Teorik Etik' Etiğin Bilgisel Sorunları*, (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 97.

⁵³ Hourani, fiili doğru ya da yanlış olarak değerlendirmemizi sağlayan bir takım nitelikler ve durumlar olduğunu kabul etmeleri dolayısıyla Mu'tezile'nin, İslâm filozoflarının ve Grek felsefecilerinin nesnelciliği savunduğunu ifade etmektedir. Bk. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 23.

dört eder” önermesinin sayı saymayı bilmeyen toplumlarda bile doğru olması gibi doğrudur.⁵⁴ Ahlâkî öznelcilik ise ahlâkî değerlerin, insanın duygu, tavır, tepki, arzu ve isteklerinin bir ifadesi olduğu, dış dünyada nesnel bir temeli, zihinden bağımsız bir gerçekliği olmadığı düşüncesidir.⁵⁵

“Bir fiilin ahlâkî değeri hakîki ve nesnel midir?”, “Ahlâkî değerlerin hakîki olduğu varsayıldığında bu hakîkiliğin doğası tam olarak nedir?” sorularına cevap olarak Müslüman kelâmında en temelde iki görüş bulunduğu söylenebilir. Eş’arî gelenekte, ahlâkî değerlerin gerçekte kavranamaz ve gayri-hakîki olduğu ileri sürülmektedir. Buna göre, ahlâkî değer, gerçek bir varlığa ya da bir sığata işaret etmeksizin Tanrı’nın değerlemesinden ibarettir.⁵⁶ Eş’arî ekolünün değerlere ilişkin tavrı öznelci ahlâk anlayışı adı altında değerlendirilebilir gibi görünse de Tanrı’ya yapılan vurgu sebebiyle daha çok ilâhî öznelcilik olarak adlandırılabilir. Zira her şeyi yaratan bir Tanrı vardır ve Tanrı kozmolojik anlamda her şeyin nedeni olduğu gibi ahlâkın da nedeni kabul edilmektedir.⁵⁷ Mu‘tezile ekolü ise değerlerin nesnelliğini savunmaktadır. Ancak Mu‘tezile’nin bu savunusu, ekol içerisindeki kelâmcıların tümü tarafından aynı şekilde yapılmamaktadır. Cüveynî bunun farkında olarak ahlâkî değerlerin ontolojik statüsüne ilişkin Mu‘tezile ekolü içerisindeki iki genel tavrı da dikkate almıştır.

2.1. Fiillerin Kendinde İyi-Kötü Olduğu İddiası

İlk dönem Mu‘tezilesinin fiillerin değerinin, fiile içkin bir şekilde bulunduğu şeklindeki ontolojik iddiası, aklın bunları bilmesinin mümkün olduğu düşüncesi ile uyumlu bir varlık ve bilgi anlayışı sunmaktadır. Bu, dış âlemdeki nesne, olay ve olgularla insan zihni arasında bir uyumun bulunduğunu kabul etmektir.⁵⁸ Söz konusu kabul, dış âlemin nesnelliğine dayanarak ahlâkî değerlerin nesnelliğine ve dolayısıyla akıl tarafından bilinebilirliğine ulaşmak anlamına gelir.⁵⁹

Cüveynî, naklin bildirmesinden önce fiillerin ahlâkî değerler anlamında nötr oldukları iddiası ile Mu‘tezile’yi eleştirmektedir.⁶⁰ O, bir fiilin kendinde iyi veya kötü bir fiil olamayacağını öldürmek fiili üzerinden örneklendirmektedir. Ona göre bir kişiyi zulmederek öldürmekle, had veya kısas yoluyla öldürmek birbirine benzeyen iki fiildir.⁶¹

Mu‘tezile’nin ahlâkî mutlâkiyet savunusunun, aynı iki fiilin birbirine eşit olduğu

⁵⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 623.

⁵⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 669.

⁵⁶ Shihadeh, *Fahreddîn Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, 92.

⁵⁷ Celal Büyük, *Tanrısız Ahlâk -Eleştirel Bir Bakış-* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2014), 58.

⁵⁸ Fethi Kerim Kazanç, “Mu‘tezile’nin Ahlâk Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler”, *Kelâm’da Bilgi Problemi*, ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. (Bursa, 2003), 188.

⁵⁹ Fethi Kerim Kazanç, “Mu‘tezilî Düşünce Sisteminde Ahlâkî Akılcılık”, *Tabula Rasa* 3 (Ocak-Nisan 2003), 22.

⁶⁰ Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, 72.

⁶¹ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 267.

türünden zorunlu bir önermeyi reddetmeyi gerektirdiğini iddia eden Cüveynî, iki tür öldürme fiili arasında özleri itibariyle hiçbir fark bulunmadığını, bunu reddetmenin makul olmayacağını düşünmektedir. Cüveynî'nin ortaya koyduğu bakış açısına göre yalanın ve doğru sözün hakikati düşünülduğünde yalanın olay ve duruma aykırı söz, doğrunun ise tam tersi olarak olay ve duruma uygun söz olduğu açıktır. Fakat iyilik veya kötülük, doğru söz veya yalanın hakikatının bir parçası değildir. Nitekim iyi veya kötü olduğu akla gelmeksizin doğru ve yalanın ne olduğunu biliriz. Yani bir fiilin kendisi ile değeri birbirinden ayrıdır ve değer olmaksızın fiilin kendisi bilinmektedir.⁶²

2.2. Fiillerin Bir Sıfat Sebebiyle Değerlenmesi

Cüveynî, fiillin kendiliğinden bir değere sahip olduğunu reddettiği gibi bir sıfat sebebiyle değerlendirilmesini de kabul etmez. Fiilin bir sıfat sebebiyle iyi-kötü olduğu kabul edildiğinde bu sıfatın, söz konusu fiilin ne nefsi/zâtî ne de manevî sıfatı mahiyetinde olamayacağını⁶³ ifade eden Cüveynî, bu konuda *el-İrşâd* adlı eserinde detaylı bir izaha girişmemiştir. Ancak Cüveynî'nin bu iddiasına dikkat kesildiğimizde onun bu eleştiriyi vücûh teorisi olarak isimlendirilen Mu'tezilî teze yönelttiğini söylemek mümkün görünmektedir. Cüveynî'nin "Bir şeyin kötülüğü, Tanrı tarafından yasaklanmasına veya kendisine hamledilmediğinde başka bir sıfat nedeniyle kötü olması imkansızdır. Bu sıfat, kötülük için nefsi veya manevî bir sıfat değildir" şeklinde dile getirdiği iddia, Kâdî'nin vücûh nazariyesine hamledildiğinde fiilin bulunduğu hâl ile ilişki kurulabilir. Cüveynî hâli, varlığın bir sıfatı olarak nitelemektedir. Fiil bazında düşünülduğünde hâl, fiilin iyi ve kötü değerini alabilme imkânına denk gelmektedir. Cüveynî'nin belirttiğine göre hâllerin bir kısmı illetlere bağlıdır.⁶⁴ Tam da bu noktada vücûh nazariyesine dönecek olursak, fiillerin iyi ve kötü olma sebeplerine göre iki kısma ayrıldığı söylenebilir. Bazı fiilleri iyi ve kötü yapan sebepler, fiillin kendilerine özel durumlardan kaynaklanmaktadır. Burada illet fiilin kendisinde içkindir. Örneğin zulüm, zulüm olduğu için kötüdür.⁶⁵ Bazı fiiller ise sebep oldukları veya ilişkili olduğu durumlar nedeniyle iyi veya kötüdür. Kâdî, eve girme fiilini örnek göstererek bu fiilin izin alınarak gerçekleştirilmesi halinde iyi, izin almadan gerçekleşmesi durumunda ise kötü olduğunu düşünmektedir.⁶⁶ Örneklerdeki durumlar, sonucunu gerektiren illetler gibi görünmektedir. Daha açık bir örnek ise acı verme fiilinin, zulüm olarak gerçekleşmesi halinde kötü olmasıdır. Bu durumda zulmün, acı verme fiilinin kötü oluş sebebi olduğu söylenebilir.

Cüveynî'nin eleştirisine dönecek olursak onun vurgulamak istediği nokta vücûh teorisinin, temel birtakım ahlâkî değerlerin, ilk bakışta anlaşılmayan ikincil

⁶² Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 255.

⁶³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 267. "Hüsün-kubuh konusu nefsi sıfatlardan olsaydı "nesh" konusu açıklanamazdı." bk. Ebûbekir İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ (Mısır, 1987), 490.

⁶⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 80.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6(1)/61.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 2/23-24.

değerlerin bilinmesinde oynadığı rolle ilgili olarak epistemolojik bağlamda nesnellik iddiasının sürdürülebilirliğine imkân tanıdığı fakat ikincil değerlerin ontolojik konumuna ilişkin nesnellik iddiası yönünden zayıf olduğudur. İkincil değerler kavramı ile ilk bakışta iyi ya da kötü olduğu bilinmeyen fiillerin ancak akıl yürütme yoluyla içinde bulunduğu durum veya diğer fiiller ile ilişkisi göz önüne alındığı zaman bilinen ahlâkî değerler kastedilmektedir. Zira bahsedilen ikincil değerlerin ontolojik konumu temel değerlere göre değişir vaziyettedir.⁶⁷ Örneğin, acı çekmek ilk bakışta kötü bir eylem olarak değerlendirirken, fayda veren acı iyi olarak nitelenmektedir. Bu durumda acının kötülüğü ontolojik olarak nesnellikten uzak olsa da belli birtakım vecihlere dayanarak acıya ilişkin nesnel bir değerlemede bulunabilmemiz, epistemolojik bir nesnelliğe işaret etmekte ancak ontolojik anlamda fiilin değer durumundaki belirsizliği devam etmektedir. Bunu klasik dönem Eş'arî kelâmcılarının ve dolayısıyla Cüveynî'nin eleştirilerinin, Bağdat Mu'tezilesinin ahlâkî mutlâkiyetçiliğine yönelik güçlü bir pozisyona sahipken ve onların ahlâkî ontolojilerini büyük oranda çürütmüşken, Basra Mu'tezilesinin daha girift olan vücûh teorisine karşı yetersiz kaldığı şeklinde yorumlayanlar olmuştur.⁶⁸ Ancak burada vücûh nazariyesinin özellikle ikincil ahlâkî değerler noktasında belirsiz bir ontolojik duruş sergilediği ve Cüveynî'nin yaklaşımının başlangıç noktası itibariyle doğru olduğu ifade edilebilir.

3. TEOLOJİK ELEŞTİRİLER: TANRI VE AHLÂKÎ ZORUNLULUK

“Aklın ortaya koyduğu şeyler hakkında Tanrı için bir yükümlülük yoktur” şeklindeki ikinci öncül, Cüveynî'nin teolojik eleştirilerinin özeti mahiyetindedir. İkinci öncülün temel meselesi, Tanrı-ahlâk ilişkisidir. Mu'tezilî kelâmcılar ahlâkî değer, fiil ve hükümlere yönelik ontolojik ve epistemolojik kabulleri ile uyumlu olarak ahlâkî ilkelerin insan ve Tanrı için müşterek olduğunu düşünmüşlerdir. Tanrı-insan-ahlâk ilişkisi bağlamında salâh-aslah teorisini öne süren Mu'tezile, bu teori ile Tanrı'ya birtakım yükümlülükler atfetmektedir. Eş'arî ekolün Tanrı tasavvuruna tamamen aykırı olan bu teori, Cüveynî'nin teolojik eleştirilerinin bir bölümünü oluşturmaktadır. Âdil bir Tanrı'nın, insanlara verdiği acıların bir karşılığı ya da bir sebebi olması gerektiğini savunan Mu'tezile lütuf, ivaz, istihkâk teorileri ile modern dönemde teodise tartışmaları kapsamında değerlendirilebilecek konuları ele almıştır. Cüveynî, Tanrı ve kötülük arasındaki ilişkiyi aklîleştirme gayretini gösteren söz konusu Mu'tezilî teorileri de ele almıştır.

Hem insan hem de Tanrı için geçerli olan bir ahlâk anlayışını savunan Mu'tezilî kelâmcılar, insanın aklî-ahlâkî birtakım prensiplere uymak zorunda olmasına benzer şekilde Tanrı'nın da uyduğu-gözettiği birtakım ahlâkî ilkeler yani bir anlamda ahlâkî

⁶⁷ Ebü'l-İzz, bu mesele ile ilgili olarak şöyle bir yaklaşımda bulunur: Bir fiilde iyilik ve kötülüğün ikisinden sadece birinin bulunması gerekmektedir. Ancak Mu'tezilî yaklaşım dikkate alındığında fiille ilgili olarak bağlama göre değişen bir iyilik-kötülük durumu meydana gelmektedir. Bu da fiilin hem iyilik hem de kötülük gibi birbirine zıt iki sıfatı taşıması anlamına gelir ki bu imkansızdır. Zira bu iki sıfat birbiri ile tenakuz halindedir: Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-İrşâd*, 2/696.

⁶⁸ Shihadeh, *Fahreddîn Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 90.

zorunluluklar (vücûb alellâh) olduğunu iddia etmektedirler. Cüveynî dilediğini irade eden yaratıcı tasavvuruna aykırı olan bu teoriyi kabul etmeyerek ahlâkî zorunluluk (vücûb) ile kastedilenin ne olduğunu sorgular:

İkinci öncül, Allah'tan, bir şeyi yapmasını gerektiren gerekliliğin (icâb) nefyedilmesini içerir... [Bu konudaki] delili araştırmanın yolu; Allah'ın herhangi bir yükümlülüğü olduğuna inanan kişiye; O'nun yükümlü olması ile kastedtiğiniz nedir? diye sormaktır. Eğer o kişi, Allah'a bir emir yöneltildiğini kastettim derse bu icmâen imkânsızdır. Çünkü emri veren Allah'tır, bir başkası O'na emir veremez. O'nun yükümlü olması ile kastedilen, kendisine vacip olan şeyi terk etmesi durumunda zarar görmesi ise bu da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü Allah yüceliği sebebiyle fayda ya da zarar görmez. O'nun için fayda ve zararın, haz ve acının bir anlamı yoktur. O, bunlardan münezzehtir. O'nun yükümlü olması ile kastedilen, yükümlü olduğu şeyi yapmanın iyi olması, o şeyi terk etmenin kötü olmasıdır derlerse ve iyiliğin zatî sıfat olduğunu öne sürerlerse bunu ikna edici bir şekilde boşa çıkarmıştık.⁶⁹

Cüveynî, yükümlülük kavramıyla ilgili olarak yapılabilecek muhtemel tanımları sıralayarak Tanrı'nın ahlâkî bir zorunluluğa tabi olduğu iddiasını aklî olarak çürütmeye çalışmaktadır. Mu'tezile Tanrı'nın fiillerinde hakîm olmasını, insanın menfaatine riayet etme zorunluluğuna bağlamaktayken⁷⁰ Eş'arîlerin çoğunluğuna göre Tanrı'nın fiilleri ne kendisine ne de insanlara yönelik bir gaye ve maslahat taşımamaktadır. Çünkü Tanrı'nın bir sebep dolayısıyla fiil işlemesi onun için eksiklik anlamına gelecektir. Tanrı, her açıdan mutlak ve yetkin bir varlık olması dolayısıyla sebep ve hikmet, onun fiilin amacı değil belki sonucu olabilir.⁷¹ Eğer Tanrı özgür ve tek egemen ise fiillerini sınırlayacak herhangi bir dışsal hukuka da tabi olamaz. İnsanlar ahlâk yasasının bağımsız geçerliliğine dair bir iddiada buldukları zaman, Tanrı'nın hükümlerini ve itaate layık olmak bakımından tek olduğunu da inkâr etmiş olurlar.⁷²

Kelâmcılar arasında Tanrı'nın fiillerinin O'nun mutlak kudret ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiği noktasında ortak bir kabul bulunmaktadır. Eş'arî ekol için bu kabul, herhangi bir anlamın ilâhî fiile illet olamayacağı fikrini de içinde barındırmaktadır. Mutlak kudret anlayışının ahlâkî neticeleri ise sorgulanamaz bir Tanrı tasavvuruna yol açmaktadır. Yani varlık bakımından zorunluluğa tabi olmamak aynı zamanda ahlâkî anlamda da zorunluluğa tabi olmamak anlamına gelmektedir.⁷³ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, ilâhî fiile ilişkin yapabileceğimiz tek çıkarımın, fiilin fâilin kastına

⁶⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 271-272.

⁷⁰ Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 49.

⁷¹ Şehristani, *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 222-224; İhâmî Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu* (Ankara: Ankara Yayınları, 1998), 50.

⁷² Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 111.

⁷³ Ömer Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Allah'ın Hikmetinden Sorulur mu?", *Din Felsefesine Dair Okumalar*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 2/671.

uygun gerçekleşmesi olduğunu düşünmektedir. Fakat Tanrı'nın o fiili gerçekleştirmekten maksadının ne olduğunu bilmek ve Tanrı'nın fiillerinin bir kısmından yola çıkarak diğerleri için de geçerli olabilecek birtakım ilkeler çıkarmak mümkün değildir.⁷⁴ Ancak bu noktada Tanrı'nın mutlak iyiliğinden ve hikmetinden dolayı kötü olan bir şeyi emretmemesi ya da onu yapmaması O'nun kudretini sınırlar mı? sorusunu sormak gerekecektir. Mu'tezile'ye göre bir varlığın bir şeye güç yetirememesi ayrı bir konu, gücü yettiği halde onu yapmaması başka bir konudur. Yani Tanrı'nın kötü bir fiili yapmamasının ya da emretmemesinin, O'nun tüm bunları yapma gücünden yoksun olduğu anlamına gelmeyeceği açıktır.⁷⁵

Kâdi Abdülcebbar'a göre vacip, kişinin gücü yettiği halde yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir.⁷⁶ Vacip kavramını tanımlarken faile ilişkin herhangi bir niteleme yapmayan Kâdî, bu kavramı hem insan hem de Tanrı fiilleri için kullanmaktadır.⁷⁷ Ancak şunu eklemek gerekir ki, Mu'tezile'nin Tanrı hakkında kullandığı yükümlülük kavramı, Eş'arîler'in eleştirdiği anlamda yani Tanrı'nın birisi tarafından mecbur bırakılması şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁸ Zira bu türdeki bir yükümlülüğe farz adı verilerek vacipten farklı olan konumu vurgulanmıştır.⁷⁹ Buradaki vücûbiyet bir anlamda Tanrı'nın, kendi zâtına yüklediği tarzda bir yükümlülüğe işaret eder. Üstelik Kâdî'ye göre, bir fiilin vacip olması için kat'î suretle bir vacip kılıcının olması da gerekmez. Fiillerin kendine has özellik ve durumları onların vücûbiyetini gösterir. Tanrı, kendi zâtına vacip olan fiilleri zaten bilmektedir. Bu nedenle yükümlülük bir illet (vacip kılıcı) dolayısıyla gerçekleşmemektedir.⁸⁰

3.1. Tanrı ve Aslah

Vücûb alellâh anlayışı kapsamında üretilen teorilerden en tartışmalı olanı salâh-aslahtır. Mu'tezilî kelâmcılar, salâh olanı yaratmanın Tanrı için yükümlülük olduğu konusunda hemfikirken, aslah teorisinin kapsamına ilişkin ekol içerisinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. Dünyevî işlerde aslah meselesi ise bu tartışmanın odağını oluşturmaktadır.⁸¹

Salâh-aslah konusunun Cüveynî için kabul edilemez olan kısmı Tanrı'ya yükümlülük atfetme hususudur. Cüveynî'nin bu meselede yaptığı en güçlü eleştiri,

⁷⁴ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüm'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l Bid'a*, nşr. Hamûde Gurâba (Kahire: Matba'atü Mısır, 1955), 115-122; Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu", 2/675.

⁷⁵ M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 144.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/64.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/429; DüNDAR AKICI, *Kâdî Abdülcebbar'da Aslah Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 79.

⁷⁸ Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 58.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/14.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/13-14.

⁸¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 288; Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, 294.

Tanrı'nın sonsuz bir kudreti varken ve her yaptığı iyiliğin daha fazlasının da olabileceği imkân dahilindeyken yapabileceklerini hangi ölçüye göre sınırlandıracağız.⁸² Bu eleştiri aslahın ölçüsünün ne olduğu problemiyle ilgilidir.

Mu'tezile bu iddiaya hem insan odaklı hem de Tanrı'nın bilgisi ile ilişkili olarak karşılık vermektedir. Onlara göre Tanrı, daha fazla lütuf vermesi nedeniyle insanın aşırıya gideceğini bildiğinden, aslahın miktarını da en iyi bilecek olandır. Bu noktada Cüveynî, dîni alandaki aslah anlayışında, Tanrı'nın -kişinin isyanı tercih edip etmeyeceğine bakmaksızın- teklîften sonra kişiye güç ve imkân vermesi ve ona lütufta bulunması gerektiğini kabul eden Mu'tezilî kelâmcıların, bunu dünyevî aslah konusunda da gözetmeleri gerektiğini dile getirmektedir. Bu durumda Mu'tezile'nin aslah teorisi çerçevesinde, insanın aşırıya gitmesi önemsiz bir ayrıntıya dönüşecek ve Tanrı'nın dünyevî hazlar konusunda insan için yapılabilecek en iyi olan neyse onu yerine getirmesi gerekecektir.⁸³ Fakat Tanrı'nın kudretinin bir sonu ve sınırı olmaması dolayısıyla söz konusu hazların sınırı da belirsizleşecektir. Cüveynî'nin eleştirisi dinî ve dünyevî konularda aslahın Tanrı'ya vacip olduğunu iddia eden Bağdat Mu'tezilesine yöneliktir. Özetle, Cüveynî, Tanrı ve ahlakî zorunluluk bağına ilişkin Mu'tezilî düşüncedeki iki tavrı yanlış bulmaktadır. O, gözlemlenebilir insânî seviye söz konusu olduğunda nesnelci ahlâk anlayışının, vahyin yasa koyucu tek temel olma statüsünü sarsacağını ve gözlemlenemez yani duyular-üstü seviyede salt insânî ahlâk normlarının ve görevlerinin ilâhî fiile uygulanmasının, Tanrı'nın aşkınlığı ile uyumlu olmadığını düşünmekte, eleştirisini bu iki kabule dayalı olarak yapmaktadır.⁸⁴

3.2. Tanrı ve Teodise

Eş'arî ve Mu'tezilî ekol, ahlâk ve Tanrı tasavvurlarındaki farklılığa bağlı olarak kötülük probleminde de farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Teodise, kötülük nereden geldi, Tanrı kötülöklere neden izin veriyor? gibi sorulara cevap verme çabası olarak nitelendirildiğinde⁸⁵ Mu'tezile'nin Tanrı'nın fiillerinin kötü olmadığı yönündeki iddiasını aklî birtakım gerekçeler ile temellendirmesi, Mu'tezilî teodisenin varlığını kabul etmeyi gerektirirken, Eş'arî tutum için aynı çıkarımı yapmak pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Eş'arî ekol, Tanrı'nın fiillerinin beşerî standartlara göre değerlendirilmesini ve fiillerinde bir gayenin aranmasını doğru bulmamaktadır. Eş'arî geleneğe göre Tanrı ne yarar sağlamak ne de gelecekte bir mükafat veya bir bedel (ivaz) elde etmeleri için insanlara acı verir. Tanrı, sadece öyle dilediği için insanlara acı verir.⁸⁶

Cüveynî, kötülük probleminde ilişkin sorunları, "Elemler ve Hükümleri" adını

⁸² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 294.

⁸³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 294.

⁸⁴ Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, 59.

⁸⁵ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 80.

⁸⁶ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 242.

verdiği bölümde acı meselesi üzerinden tartışmaktadır. Cüveynî'ye göre özne Tanrı ise öznenin gerçekleştirdiği fiil her koşulda iyi kabul edilmelidir.⁸⁷ Bu iddia Tanrı'ya mülkünde sınırsız tasarruf sahibi bir hükümdar olarak tasavvur eden Eş'arî ekolün Tanrı anlayışı ile uyumludur.⁸⁸

Cüveynî son dönem Basra Mu'tezilesinin, vücûh teorisine dayanarak acı fiilinin de diğer fiiller gibi birtakım yönler göre iyi-kötü olarak değerlendirildiği fikrine muhalefet etmektedir. Mu'tezile'ye göre acıyı iyi kılan yönlerden ilki hak edıştır. Kâdî, insanların kendi arasındaki ilişkilerde, bir kimseye hak ettiği için acı verilmesinin, iyi bir fiil olarak görüldüğünü ifade etmekte, bunun Tanrı ve insan arasındaki ilişkide de geçerli olduğunu düşünmektedir.⁸⁹ Ancak çocuk ve hayvanlar söz konusu olduğunda acı fiilinde böyle bir yön bulunmamaktadır. Bu sebeple Mu'tezilî kelâmcılar tarafından çocukların ve hayvanların maruz kaldıkları acıların iyi olarak nitelenebileceğini temellendirmek için fayda elde etme yönü kullanılmıştır. Bu temellendirmenin merkezinde ise ivaz/bedel kavramı bulunmaktadır. Yani Tanrı'nın hayvan ve çocuklara, acıya maruz kalmaları durumunda bir bedel vermesi, acıyı iyi kılan bir yön olarak kabul edilmiştir.⁹⁰

Cüveynî, söz konusu tartışma bağlamında, (teklîfin bir meşakkat oluşu göz önüne alındığı taktirde) teklîf karşılığındaki sevap ile acı karşılığındaki ivaz/bedel arasında bir benzerlik olduğunu dile getirmektedir. Mu'tezile'ye göre Tanrı, insanları onların maslahatları için teklîfe muhatap kılmıştır. Cüveynî, bu durumda çocuk ve hayvanlara ivaz vermek için acı çektirmeyi de iyi kabul etmek gerekeceğini öne sürmekte⁹¹ ve bunun doğruluğunu sorgulamaktadır.⁹² Bu noktada Cüveynî'nin gördüğü problem, Tanrı'nın fiillerinde bir gaye ve hikmet bulunması gerektiği şeklindeki Mu'tezilî kabuller bağlamında Tanrı'nın acı vermek için bir sebebinin olması gerektiğidir. Burada düşünülmesi gereken ivazın, tek başına acı vermenin bir nedeni sayılıp sayılamayacağıdır. Cüveynî'ye göre bu sorunun cevabı açıktır: "Tanrı, acı olmadan da kişiye ivaz benzeri olan bir lütufta bulunmaya güç yetirebilir."⁹³ Bu, Tanrı'nın mutlak kudretine dayalı olarak yapılan bir açıklamadır.

Mu'tezile ekolünün acıyı temellendirmedeki dayanak noktası, insanlar arasındaki ilişkilerde hak etme, bir faydanın temini gibi yönlerin, meşakkatleri ve acıları iyi birer fiil haline getirmesidir. Tanrı ve insan arasındaki ilişki de bu kabuller üzerinden ele alınmıştır. Cüveynî ise yetişkinlere verilen acılar ve bunlara ilişkin

⁸⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 273.

⁸⁸ "Allah'ın fiillerinde hayır ve şer (iyi ve kötü) yoktur. Çünkü O'nun hükmünde fiillerin değeri eşittir. Kulların fiilleri (iyilik ve kötülük anlamında) çeşitli olabilir." Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 36; İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ (Mısır, 1987), 504.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/296-298.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/330.

⁹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 280.

⁹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 276.

⁹³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 283.

değerlendirmeler yerine çocuk ve hayvanlara verilen acılara yoğunlaşarak Mu'tezile'nin zayıf noktasını iyi analiz etmiştir. Fakat bu noktada onun ve mensup olduğu ekolün, dünyadaki acıları anlamlandıracak bir teori üretmedikleri, salt Tanrı'nın kudreti ile bağlantılı bir savunuda buldukları görülmektedir.

SONUÇ

Cüveynî'nin ta'dîl-tecvîr başlığı altında tartıştığı meseleler teolojik birtakım gayelerle ele alınmış olsa da ahlâkî değerlerin kaynağı ve mahiyeti, ahlâkî önermelerin bilgisel temelleri, Tanrı-ahlâk ilişkisi gibi meseleler ahlâk felsefesinin kadim problemleridir. Bu çalışmada kelâm ekolleri arasında ahlâk teorileri bağlamında iki zıt kutbu temsil eden Mu'tezile ve Eş'ariyye ekollerinin ahlâk teorileri Cüveynî'nin epistemolojik, ontolojik ve teolojik eleştirileri üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Mu'tezile'nin aklın ahlâkî değerleri bilmedeki işlevine yönelik vurgusu ve ahlâkî zorunlu bilgi argümanına karşılık Cüveynî *ahlâkî anlaşmazlık* argümanına başvurmuştur. İnsanlar arasında aynı ahlâkî ilkelerin kabulü noktasında anlaşmazlık olduğuna dayanan bu argüman ile bir anlamda zorunlu bilgide ihtilafın imkânı da soruşturulmaktadır. Mu'tezile zorunlu ahlâkî bilgi teorisini, insanlar arasında temel ahlâkî ilkelerdeki genel uzlaş ve akıl ile temellendirmeye çalışırken, Cüveynî ahlâkî yargılar konusundaki anlaşmazlıklara odaklanarak temel ahlâkî önermelerin zorunlu bilgi değil nakil ile ulaşılan bilgiler olduğunu iddia etmektedir.

Mu'tezile'nin, herhangi bir dine mensup olmayan insanların temel ahlâkî değerleri bildiği gerçekliğine dayanarak, aklen bu bilgilere ulaşılacağı tezini öne sürmesine karşılık Cüveynî, ahlâkî alanda aklın verilerine güven duyulamayacağını ve aklî-ahlâkî bilgi ile naklin verilerinin birbiriyle çelişmesinin mümkün olduğunu iddia etmiştir. İki düşünce sistemi arasındaki temel fark, Mu'tezilî kelâmcıların gerçekliğe ilişkin bilgiye ulaşmada akıl ve nakil gibi iki kaynağın uyumuna dayanan bir epistemolojiyi benimsemeleri, Cüveynî'nin ise akla daha çok nakli anlama rolü biçmesidir. Ayrıca Cüveynî, aklî-ahlâkî bilginin naklî veriler ile uyuşması durumunu da söz konusu bilginin (önceki nesilleri) taklit ile öğrenildiğini ifade ederek mümkün görmektedir. Bir başka ihtimal ise şansa dayalı olarak ahlâkî doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olmasıdır. Ancak o, bu türden bilgilenme yöntemlerini, bilginin sıhhati noktasında güvenilmez bularak reddetmektedir.

Mu'tezile'nin vahyi anlamlandırabilmek için iyi-kötü gibi değerlerin vahiy öncesinde bilinmesinin gerekli olduğu şeklindeki iddiasına karşı Cüveynî, aklın ahlâkî ve dînî hükümleri bilmede değil, nübüvvet iddiasının doğruluğunun ispatı noktasında kullanılmasını uygun bulmaktadır.

Yalan söylemenin ve doğru sözlülüğün amaç ve çıkarlar açısından eşit olması halinde doğru söylemenin aklen tercih edileceğini ileri süren Mu'tezile, bu iddiasıyla bir anlamda ahlâkîliğin aklî oluşunu temellendirmeye çalışmıştır. Cüveynî bu temellendirmeye, söz konusu insan doğası olduğunda aklî zannedilen tercihlerin arka planında insânî güdülerin ve alışkanlıkların etkili olduğunu ifade ederek karşı

çıkmaktadır. Bu noktada insanın tercihlerinde sadece fayda-zarar ikilisine ya da salt akla dayalı tercihlerde bulunmadığı gerçekliğine dayanarak Mu'tezilî iddianın teorik bir iddia olarak kaldığı söylenebilir.

Mu'tezile kelâmcıları arasında ahlâkî değerlerin ontolojik konumuna ilişkin iki farklı yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Söz konusu yaklaşımlarda ahlâkî nesneliliğin birbirinden farklı iki formu ortaya konulmuştur. Cüveynî, bu iki yaklaşımın da farkında olarak eleştirileri yapmaktadır. Onun ahlâkî değerlerin nesnel olmadığına ilişkin eleştirisi, aynı fiilin farklı durumlarda birbirinden farklı ahlâkî değerler edinebileceğini ortaya koymak şeklindedir. Cüveynî'nin bu iddiasının, ahlâkî değerlerin nesnel ve değişmez olduğunu savunan ahlâkî mutlakiyetçilik için güçlü bir eleştiri olduğu, son dönem Basra Mu'tezilesinin vücûh teorisi göz önüne alındığında ise tamamen geçersiz bir eleştiriye dönüştüğü söylenebilir. Fakat Cüveynî söz konusu yaklaşıma yönelik olarak başka bir eleştiri yapmaktadır. Bu eleştirinin odak noktası, Mu'tezile'nin vücûh teorisinde temel bir takım ahlâkî değerlere dayanarak ikincil değerlere ulaşılmasının epistemolojik anlamda bir nesneliliği mümkün kılması ancak ikincil değerlerin ontolojik konumundaki belirsizliğin devam etmesidir.

Mu'tezilî kelâmcıların ahlâkî değerleri, hem insan hem de Tanrı için müşterek kabul etmelerine bağlı olarak vücûb alellah düşüncesini öne sürmeleri, Cüveynî'nin ahlâk ve Tanrı ilişkisini ahlâkî zorunluluk problemi üzerinden ele almasına sebep olmuştur. Mu'tezilî kelâmcılar, genel anlamda Tanrı'nın ontolojik bir zorunluluğa tâbi olmadığını, söz konusu zorunluluğun kendi kendisine sınır koymak anlamına geldiğini düşünerek Tanrı-ahlâk ilişkisini aklî bir temele dayandırmışlardır. Bu noktada iki ekolün Tanrı tasavvurundaki farklılığın bu türden tartışmaların nedenini oluşturduğu söylenebilir. Nitekim Eş'arî ekol, sonsuz kudret sahibi bir Tanrı'nın hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağını savunmaktayken Mu'tezile, Tanrı'nın hikmet ve lütfunu ön planda tutmuştur.

Bu tartışma ve problemlere bakıldığında kelâmcıların, ahlâk felsefesinin meselelerini özgün bir tarzda ele aldıkları ve ahlâkın teorik kısmıyla ilgilendikleri ifade edilebilir. Bugün ahlâk felsefesine ilişkin literatür incelendiğinde kronolojik olarak Sokrates'le başlatılan teorik tartışmalar, Batı'da ortaya çıkan farklı yaklaşımlar ile devam etmekte belki İslâm filozoflarının görüşleri de bu halkaya dahil edilmektedir. Fakat ahlâk felsefesinin süregelen tartışmalarının, kelâm ilmindeki hüsün-kubuh meselesi bağlamında kelâmın kendine has üslûbu ile ele alındığını ve kelâmî ahlâkın düşünce tarihinde geliştirilen teorik ahlâk tartışmalarına dahil edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Abrahamov, Binyamin. “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”. çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 231-251.

Akıcı, Dünder. *Kâdı Abdülcebbar'da Aslah Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Altıntaş, Ramazan. “Mu'tezile'de Akıl Anlayışı”. *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (13-15 Eylül 2004), 311-322.

Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubuh Problemi)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Attar, Meryem. *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*. çev. ed. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Bâkılânî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. thk. Abdülhamid b. Ebû Ali Zeyd. 1. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1993.

Berg, Jonathan. “Etik Dine Nasıl Dayandırılabilir?”. çev. Muhammet İrğat. *Marife: Dînî Araştırmalar Dergisi* 1 (2015), 219-227.

Büyük, Celal. *Tanrısız Ahlâk -Eleştirel Bir Bakış-*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2014.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik, 2015.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi*. 1. Cilt. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.

Cüveynî, İmâmül'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtil edilleti fî usûli'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

Cüveynî. *Akîdetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Doko, Enis. “Ahlak Argümanı, Ahlaki Anlaşmazlıklar ve Evrim Teorisi”. *Kutadgu-Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları* 32 (Aralık 2016), 409-423.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Kitâbü'l-Lüm'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l Bid'a*. Neşreden: Hamûde Gurâba. Kahire: Matba'atü Mısır, 1955.

Gazzâlî, *Mustasfâ. İslâm Hukuk Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. 1. Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Din Felsefesi ve Kelam: İçeriksel ve Yöntemsel Açından Bir Karşılaştırma”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2 (Aralık 2018), 134-142.

Güler, İlhamî. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*. Ankara: Ankara Yayınları, 1998.

Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Hourani, George F. "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkı Eleştirisi". çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 213-225.

Hüsni Zeyne. *el-Akl inde'l-Mu'tezile ve Tasavvuru'l-Akl inde Kâdî Abdülcebbâr*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1978.

İbn Meymûn, Ebûbekir. *Şerhu'l-İrşâd*. thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ. Mısır, 1987.

İbn Bezîze, *el-İs'âd fî Şerhi'l-İrşâd*. thk. Abdürrezzak Besrur-İmad es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014.

İbn Fûrek. *Makâlât'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşârî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut, 1986.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*. thk. Mahm'ud Muhammed Kasım. 6/1. Cilt. Yayınevi Yok, Tarihsiz.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Teklif*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr. 11. Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Lütf*. thk. Eb'u'l-A'lâ el-Affî. 13. Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: eş-Şer'iyât*. thk. Taha Hüseyin. 17. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile'nin Ahlâk Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler". *Kelâm'da Bilgi Problemi*. ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz ve Kadir Gömbeyaz. 185-208. Bursa: 2003.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezilî Düşünce Sisteminde Ahlâkî Akılcılık". *Tabula Rasa* 3 (2003), 17-58.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 241-275.

Ebü'l-İzz. *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*. 2. Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.

Oliver Leaman. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Osman Aydın. "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları". *Eskiye* 25 (İlkbahar 2012), 43.

Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Öge, Sinan. *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. çev. Veysel Ataman-Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 135-160.

Shihadeh, Ayman. *Fahreddîn Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*. çev. Selime Çınar-Kübra Şenel, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.

Soyucak, Rabia. *Ahlâkta Evrensellik ve Değişme*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.

Şehristani. *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmî'l-Kelâm*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Tepe, Harun. *'Teorik Etik' Etiğin Bilgisel Sorunları*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.

Türker, Ömer. *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Allah'ın Hikmetinden Sual Olunur mu?". *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*. der. Recep Alpyağıl. 669-691. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Yüksel, Emrullah. "İlahî Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 43-76.