

MUTEZİLÎ AHLÂK KELÂMINDA İLÂHÎ ADÂLET VE BEŞERÎ AKIL*

George F. HOURANI

Çev.: Fethi Kerim KAZANÇ**

I

Mu'tezile kelâm okulu, Basra'lı iki hoca Cübbâ'î (ölm. 303/915) ve Ebû Hâşim (ölm. 321/933)'in sayesinde VIII. yüzyılın ortalarında okulun ortaya çıkışından itibaren el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr (ölm. 415/1025)'ın büyük [külliyyâtı] Muğnî'sinde zirve noktaya erişinceye kadar oldukça tutarlı bir biçimde geliştirilmiş olan kuramsal bir ahlâk sistemine sahipti. Kuram ana hatlarıyla pekâlâ bilinmekte ve eserim *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*'da sistematik olarak ve ayrıntılı bir biçimde açıklanmıştır.² Bu [bildiride] yeniden bu alana girmeyeceğim, fakat onun husûsiyetini ve tarihi akibetini ortaya koymak ve bir ahlâk kuramı olarak kısaca onun meziyetlerini takdir etmek amacıyla, sistem üzerine bazı başlıklar altında bazı düşünceler öne süreceğim. Daha sonra Şi'î çevre[ler]de etkisini daha iyi bir biçimde sürdürmesine rağmen, sistem onun formül haline sokulduğu Sünnî İslâm bağlamı içerisinde tartışma konusu edilecektir.

II

Mutezilî ahlâk içinde, okulun düşündüğü şeyin gerçek (true) olarak kanıtlanabileceği sınırlar dahilinde dürüst olarak izlediği sırf bir etik amaç

* Bu çeviri, George F. Hourani'nin , *Ethics in Islam* (neşr. Richard G. Hovannisian, Undena Publications, Malibu, California, 1985)'da 73-83 sayfaları arasında yayınlanan "Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology" adlı bildirisinden yapılmıştır. Köşeli parantez içerisinde tasarrufta bulunulan ifadeler ve metnin arkasında yer alan bibliyografya tarafımızdan eklenmiştir.

** Yrd.Doç.Dr., O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ el-Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, muhtelif nâşirler, Kahire 1962-70. Bilhassa bkz. c. VI, I.Kısım, neşr. A.F. Ehvânî ve İ. Medkûr. Bundan sonra [eser] M [diye kısaltılarak kullanılacaktır].

² George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Celerondon Press, Oxford, 1971.

bulabiliriz. Gelenekçiler tarafından yorumlandığı şekliyle ilâhî mutlak kudretin (omnipotence) kâhîr nüfûzu (weight)na karşıt olan bu amaç, insanoğlunda bir dereceye kadar eylemde bulunma hürriyet ve kudretinin bulunduğunu haklı gösterme ve teşvik etme etkinliği olarak özetlenebilir. Mu'tezilî ülkü, Mu'tezilîlerin kanıtlamaya ve özenle hazırlamaya çalıştıkları birkaç akîde / doktrin ile desteklendi, ki bu doktrinler aşağıdaki başlıklar altında [şöylece] özet olarak sunulabilir:

a) "Âdil (just)", "vâcib (obligatory)", "iyi (good)" ve "kötü (evil)" gibi ahlâkî nitelikler, gerçek (real), nesnel bir varlığa sahiptir. Onlar hem Tanrı'nın hem de insanın fiillerine atfedilebilirler.

b) İnsanoğlu ilâhî irâde ya da maddî (material) koşullardan bağımsız olarak eylemde bulunma gücüne sahiptir.

c) Aynı zamanda insanoğlu, sadece Kutsal Kitab'ı (Scripture) tevîl etmek (interpreting) sûretiyle - ulemânın kendisi aracılığı ile açıkça daha üstün bir konuma (superior) geçtikleri ve dolayısıyla da laik kimselerin yaşamları üzerinde nihâî otoritelerini kullandıkları bir işlev (function) ile - değil, doğrudan düşünme ve akıl (reason) yoluyla, bir ölçüde nesnel ahlâkî hakikatleri (truths) kavrayabilme / bilebilme ve ahlâkî yargılar oluşturabilme yeteneğine / güçlülüğüne sahiptir.

III

Mu'tezilîler kendi sonuçlarına nasıl ulaştılar? Onların Kutsal Kitab'ı, yani Kur'an'ı yorumlamalarına dayalı olan araştırma (research) yöntemi, esas itibariyle, İslâm'da anlaşıldığı şekliyle bir kelâm (theological) yöntemidir. Kur'an'ın bazı / belli öğretilerini esas alan bu yorumlama [usûlü] seçici (selective)dir. Mutezilîler tarafından vurgulanan birinci ilke, Tanrı'nın adaleti - onların kendilerine "Tevhîd ve Adâlet Ehli" demelerine göre iki ilkedен biri - idi.

Mu'tezilîler, bu ilkedен hareket ederek, hasımlarının yaptığı gibi, devâmlı sûrette Kur'an'dan aktarma yapmadılar, fakat daha çok Tanrı'nın mahiyeti (nature) ve fiilleri, O'nun insanla münasebetleri ve insanın ahlâkî yaşamı adına Kur'an'ın tazammun ettiği esasları tam bir sistem haline sokarak, adâlet ilkesinden alabildiğine / geniş ölçüde sonuçlar çıkardılar. Onlar, kendileriyle Müslüman hasımlar[ı] arasında [geçen] tartışmayı yönlendirici bir sâik altında bazı dilbilimsel ve bazı tecrübî kanıtlar (arguments) getirdikleri esnada bu sistemi geliştirdiler. Bu sistem, her ne kadar onlar, onu bu sıfatla tanımasalar da, onların metodunun, modern bir manada sınırlı bir ölçüde [de olsa] felsefî olduğu anlamına gelmektedir.

"Eğer onlar [şöyle] söylerse... onlara [şöyle] söylenir..." ifade biçimindeki (formula) itirazlar ve cevaplardan ibaret olan bu yorumlama / açıklama (exposition) yöntemi, genellikle cedel (dialectical) idi. Bu karakteristik kelâm metodu idi. 'Abdül-Cebbâr, [evvelâ] her bölüme, kendi tutumunun

MUTEZİLÎ AHLÂK KELÂMINDA İLÂHÎ ADÂLET VE BEŞERÎ AKIL

(position) kısa bir ifadesiyle başlar, daha sonra, ekseriya onun kompleksliği içinde karmakarışık hale sokarak, sonu gelmez bir dizi (series) itirazlar ve cevaplamalara girer.

IV

Bu bildirinin (paper) özü, Mu'tezile ahlâk sisteminin mantıksal (logic) bir taslağından oluşmaktadır. Böylesi bir mantıkî (logical) sistemi gözler önüne sermek suretiyle, inşallah / umarım ki, üç asırlık bir süre boyunca teolojik bir ahlâk alanında okulun tutarlılık ve insicamlılığını açık hale getireceğim. [İlkin] Üç öncülü, daha sonra da onlardan çıkarsamada bulunulan sonuçları dile getireceğim.

(a) Başlangıç noktası etik değerin mahiyetine (nature) ilişkin ontolojik bir öncüldür: [Buna göre] "âdil", "vâcib" ve "kötü" gibi terimler herhangi bir husûsî (particular) bağlamda dünyanın nesnel gerçekliklerine (fact) ait bulunurlar / taalluk ederler. Gelenekçilerin (Fıkıhçılar, Hanbelîler, Eş'arîler, Zâhîrîler)kine bilinçli bir muhâlefet içinde bu tutum (position) sergilenir, [Gelenekçilerin tutumuna göre] insan fiilleri, düşünceleri veya arzularına atfedilen / uygulanan herhangi bir etik terim, "Tanrı tarafından buyurulmuş", "izin verilmiş (permitted)" veya "yasaklanmış (forbidden)"tan başka hiçbir şey ifade etmez. Kuramın geri kalan kısmının ana esası olduğu için, değerin nesnelliği ilkesi üzerinde çok fazla durulur / ısrar edilir. Basra Mu'tezilîleri, neyin tasvip edilmeye, hoş görülmeye / müsaâde edilmeye (tolerated) veya tasvip edilmemeye layık olduğuna nazaran, bu nesnel anlamlar hakkındaki tanımlarını ayrıntılı olarak ortaya koydular. Sözelimi, "Vâcib bir fiil, terkinden ötürü fâilin[in] yergiye layık olduğu bir fiildir", "Kötü bir fiil, işlenmesinden ötürü fâilin[in] yergiye layık olduğu bir fiildir" (*Islamic Rationalism*, s. 39). Tanımlar, Tanrı ya da insan tarafından yerilen şeye ait değildir / taalluk etmezler, çünkü bu durumda tanımlar, bir kimsenin değerli nesneye yönelik fiili (actual) tutumlarına ait / ilişkili olarak öznel (subjective) olurlar ve bu doğrudan doğruya / düpedüz Gelenekçilerin hatasına sürükler. (Onların görüşünün niçin bir hata olduğu daha sonra aydınlığa kavuşturulacaktır).³

(b) Bir sonraki (next) adım teolojik bir öncüldür: [Buna göre] Tanrı belirli [bir] anlamda büsbütün âdildir. "Tanrı tarafından buyurulmuş" olarak Gelenekçi tanımın, O'nun adaletine ilişkin hiçbir anlama sahip olmamasına karşın, bu öncül, Kur'ân'da Tanrı'ya atfedilebilir / uygulanabilir şekliyle "âdil (just)" [kavramı]nın kullanımıyla güçlü bir biçimde desteklenir. Bu noktada 'Abdül-Cebbâr ince (fine) bir [ayrım] çizgisi çizer. O, Tanrı'nın

³ Mu'tezilî tanımlar, *The Definition of Good*, New York 1947, V. Bölüm'de A.C. Ewing tarafından ileri sürülenlerle aynıdır: "İyi", lehte bir tutuma uygun nesne" demektir; "kötü" isealeyhte bir tutuma uygun nesne" demektir.

adâletsiz olmasının mantıkî açıdan mümkün olduğunu, ama O'nun gerçekte (in fact) öyle [davranmış] olmasının caiz olmadığını kabul eder (*Islamic Rationalism*, ss. 97-102). Bu hem rasyonel hem de ahlâkî (moral) zeminde caiz değildir. Fakat, kanıtların (arguments) ayrıntılarına daha fazla girmemize gerek yoktur. [Böyle bir] ayrım ilâhî mutlak kudreti (omnipotence) müdafaa etmek amacıyla yapılmıştır.

Bununla beraber, daha erken bir dönemde bazı Mu'tezilîler, yani Nazzâm, Esvârî ve Câhız, mahiyeti itibarıyla (in His nature) mükemmel varlık olarak Tanrı'nın, Kendisiyle ters düşmeksizin adaletsiz olamayacağını söyleme konusunda daha mantıkî uç noktaya vardılar ve herkesin kabul ettiği gibi, Kendisiyle ters düşme, Tanrı için bile imkansızdır ve böyle bir şey, O'nun mutlak kudretine (omnipotence) gerçek (real) bir sınırlama [getirmiş] sayılmaz.

(c) Bir başka teolojik öncül, Tanrı'nın insanla olan münasebetleriyle ilişkilidir. [Buna göre] Tanrı ölümden sonraki uhrevî hayatta âdili (just) ödüllendirecek ve adaletsizi (unjust) cezalandıracaktır. İşte bu, defalarca yinelenen ve tüm müslümanlarca kabul edilen Kur'ân'ın çok önemli (major) bir doktrindir.

Bu öncüllerden birkaç sonuç çıkarılmıştır:

(I) Eğer Tanrı ödüllendirme ve cezalandırmasında âdil olacak ise, kendi sorumlulukları konusunda âdil (just) ve zâlim (unjust) olmaları için, insanlara eşit bir fırsat (a fair chance) tanınması / vermesi gerekir. Bu ilke, sadece yukarıda sözü edilen öncüllerin bir sonucu olarak değil, Kurân'da tazammun edilen [bir] esas (implication) tarafından [da] desteklenmektedir, ki bu çoğu kez Tanrı'nın hiçbir kimseye gücünün üstünde ödevler (duties) yüklemeyeceğini ifade eder. İlkenin, aynı zamanda zâhiren (apparently) Kur'ân tarafından desteklenen kadere (predestination) de tezat teşkil etmesi, Mu'tezilîlerce Kur'ân'ın kaderi inkar edecek bir şekilde tevîl edilmesi (interpret)nin gerekli olmasının bir nedeni olarak kabul edildi. Bu tevîl problemini çözüme kavuşturma hususunda onlarca çok fazla gayret sarfedildi.

İnsanın sorumluluğu ilkesi, teolojik tevellere bakmayarak, pratik nedenlerden ötürü İslam hukukçuları tarafından kabul edilmek mecburiyetinde kalındı. O, Şer'î Hukûkun bir kaidesi (axiom) olarak kabul edildi: "İstîtâ'a (capacity) teklifin (obligation) bir koşuludur (el-istîtâ'a şartü't-teklîf)". Aynı zamanda o, Immanuel Kant'ın veciz sözü (dictum) olarak Batı'lı ahlâk filozoflarına çok iyi bilinmektedir: "'Gerekir (ought)', 'yapabilmeye (can)' delalet (imply)." Ne var ki, İslâm'da kötülük işleyenler / günahkârlar için [gerekli] ebedî cezaya olan inancıyla birlikte, ilke, yine de daha ciddiye alınmak mecburiyetinde kalındı. Bu nedenledir ki, hatta Eş'arî gibi kadercî kelamcılar bile, insanın kendi edimlerini kazandığını (yektesibu) ve böylece bir şekilde onlardan sorumlu olduğu [yolundaki] ustaca geliştirilmiş bir öğreti sayesinde, akîdelerini insanın sorumluluğu ile uzlaştırmak için büyük bir çaba sarfettiler.

Mu'tezilî görüşe göre, bu yapabilme gücü, mümkün olan değişik eylemler [almaşıklar] arasında özgürce seçim yapma gücüne delalet eder. O halde, insan hür seçime sahip olmalıdır. Böylesi bir görüş, sadece daha önceki kanıtlardan çıkarsama yoluyla değil, aynı zamanda insanoğlunun sağduyusu (common sense) ile de desteklenmektedir.

Sık sık kullanılan "Allah'tan başka ne bir kudret ne de bir kuvvet vardır!" (Lâ Havle velâ kuvvete illâ billah) şeklindeki nidâ cümlesi içerisinde, Tanrı tek başına bütün gücün nihâî kaynağıdır. Ne var ki, Tanrı, tabiat kuvvetlerince belirlenen sınırlar dahilinde, insana kendine özgü fiilleri üzerinde [bir tasarruf] kudret[i] bahşetti. Böylece insan, ilâhî adâlete göre müstahak olunacak olan kendine özgü kaderinden sorumludur. Bu nedenledir ki, Edward Fitzgerald'ın Ömer Hayyâm'ın bir dörtlüğü (rub'iyye)nü çevirisinin aşına olduğumuz sözcüklerinde belîğ bir biçimde ifade edildiği gibi, o (insan), kaderin pençesinden (unjustice) kurtarılır.⁴

Ey Sen, tuzak ve kapan kullanırsın

İçinde başıboş dolaşmam gereken yolu kuşatırsın.

Sen kaderle çevrilemezsin

Beni kuşatır ve benim düşüşümü günaha isnat edersin!

Mu'tezilîler, insana kudretin ilâhî [olarak] bahşedilişine ilişkin doktrinlerinde / akîdelerinde bir başka meziyet [daha] gördüler. Madem ki, birçok insan eylemi kötüdür, öyleyse Tanrı âlemdaki bu tür kötülüğün nedeni ol[am]maz. Sonuç olarak, ilâhî adâlet (theodicy) probleminin büyük bir bölümü çözüme kavuşturulur.

⁴ Ömer Hayyâm'ın Rubailer'i 1903 yılından bu yana on beş kez dilimize kazandırılmaya çalışılmıştır. Yukarıda İngilizce çeviri metni verilen dörtlüğün Rüşdü Şardağ tarafından Türkçe'ye aşağıda olduğu şekliyle çevrildiği görülmektedir. Hayyâm, *Rubailer (Seçmeler)*, çev. Rüşdü Şardağ, Şark-İslâm Klâsikleri, M.E. Basımevi, İstanbul 1966, s. 22.

Yolum üstünde tuzaklar kurasın; oldu mu ya?

Sonra saptım diye yoldan, vurasın; oldu mu ya?

Ne dilerse o olur, her şeyi hükmün yürütür;

Gene kalkıp beni âsî yorasın; oldu mu ya?

Ayrıca aynı dörtlüğün Sabahattin Eyüboğlu tarafından dilimize şu şekilde çevriliğine tanık olmaktayız. Hayyâm, *Bütün Dörtlükler*, Sabahattin Eyüboğlu,

Cem Yayınevi, İstanbul 1998, s. 189.

Ezel avcısı bir yem koydu oltasına

Bir canlı avladı Adem dedi adına

İyi kötü ne varsa yapan kendisiyken

Tutar suçu yükler kendinden başkasına. (Ç.N.)

Eğer insan kendisine bahşedilmiş kudret aracılığıyla dürüstçe yaşamaya ve ödül alma ve cezadan kaçınmaya layık olabilecek ise, neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu bilebilmelidir. Mu'tezilî etik bilgi kuramı, *Muğni*'de ayrıntılı bir biçimde ortaya konmuştur (Islamic Rationalism, 2. Bölüm).⁵

Madem ki, "adâlet", "vucûb", "kötülük" ve diğer ahlâkî terimler nesnel anlamlara sahiptirler, öyleyse insan, bu anlamların hem husûsî (particular) eylemlere ve düşüncelere hem de genel davranış kurallarına doğru olarak (truly) nasıl yüklenebildiğine ilişkin bilgiye doğrudan doğruya aklen ulaş[abil]ir. Böylece herhangi bir kimse, hayatın temel yükümlülüklerini (obligations) ve yasaklarını, tecrübi (empirical) gözlemlerin ve çıkarsamaların kullanımını [da] içine alan akıl kanalıyla bilebilir:

"Bil ki, kötülüğü irâde etme zorunlu olarak kötüdür, çünkü her kim onun böylesi bir irade olduğunu bilirse, onun kötülük karakterini ve failinin yergiye layık olduğunu [da] bilir; tıpkı her kim haksızlık etmenin haksızlık olduğunu bilirse, onun kötülük karakterini [de] bildiği gibi..." (M, c. VI. I. Kısım, s.62).

Bir başka örnek:

"Doğrudan doğruya (immediately) [aklî bir sezgiyle] bilinmektedir ki, [gerek] ne bir fayda ne de o faydadan daha büyük bir zararı savuşturma [amacı] taşıyan bir yalan, [gerekse] kendisinden daha büyük bir fayda [amacı] taşımayan, layık olunmayan veya layık olunduğu düşünülmeyen bir zarar, hür ve kudret sahibi bir kimse, onları gerçekleştirdiği zaman, hiçbir ağır basan düşünce (consideration) bulunmadığı takdirde, (tam anlamıyla bunu önleyecek hiçbir şey bulunmadığı takdirde), yergiye layık olur." (M, c. VI. I. Kısım, s.18).

Modern Çağ'da İngiliz Rasyonalist David Ross tarafından ortaya konduğu üzere, fâilin niyeti ve ilk bakışta / ilk elden (prima facie) doğru ve yanlış öğretisinin bir açıklamasına bir göndermeyle, el-Kâdî'nin en son ifadeyi ne kadar dikkatli bir biçimde kıvırdığı gözümüzden kaçmamaktadır.⁶

Bu rasyonel ahlâkî bilgi öğretisinin, müslüman ve müslüman olmayan kimseler için çekici gelen özellikleri vardı. Bu [öğreti], yöneticiler de dahil, sıradan müslümanları, Kutsal Kitâb'a ait (Scriptural) metinler hakkında bağlayıcı yorumlar getirdiklerini iddia eden ahlâkî kararlar [alanında] ehliyetli kimseler (experts) olarak İslâm (Shari'a) Hukûkçularının tahakkümünden kurtarabilirdi. Ve İslâm - öncesi [Câhiliyye çağında yaşayan] toplumlar gibi, müslüman olmayan kimselere [de] kurtuluş için bir fırsat / imkân tanırdı.

⁵ Aynı zamanda bkz. M. Bernand, *Le Problème de la Connaissance D'après le Muğni du Cadi 'Abd al-Gabbâr*, Algiers 1982.

⁶ David Ross, *The Right and The Good*, Oxford 1930.

MUTEZİLÎ AHLÂK KELÂMINDA İLÂHÎ ADÂLET VE BEŞERÎ AKIL

Tabîî akıl kanalıyla bütün yükümlülüklerimizi bilebilir miyiz? Hayır; tabîî akıl, ibâdetin değeri ve onu yerine getirmenin belli (specific) bir tarzı gibi, ayrıntılar konusunda vahiyle tamamlanmak zorundadır (*Islamic Rationalism*, ss. 33-34, 135). Üstelik, vahyin, va'd ve va'id öğretisiyle doğru davranış ve düşünceyi teşvik etmek (motivate) için ikinci bir önemli işlevi [daha] vardı.

Bu düşünceler, rasyonalizmin vahyi faydasız hale getirdiği [yolundaki] Gelenekçilerin itirazına cevap vermeye yönelik bir [çıkış] yolu oldu. Aynı zamanda Mu'tezilîler, [dış âlemde] tek başına terkedilen insanın bencil arzularını izleyeceği ve neyin doğru olduğunu bilmeyeceği; [dolayısıyla da] vahyin kılavuzluğuna çok fazla muhtaç olduğu [husus] üzerinde Kur'ân'ın ısrarla duruşunu da bir dereceye kadar kabul ettiler.

Vahyin değeri kadere karşı bir başka kanıt [daha] temin etti. Eğer Tanrı müminleri inanmaya ve kâfirleri inanmamaya zorlamış olsaydı, Kitap ve Peygamberlerin uyarısı olsun ya da olmasın, bu eylemler onlardan zuhûr ederdi. "Fakat Kutsal Kitapların ve elçilerin faydasızlığını gösteren (imply) her doktrin yanlış olmalıdır" (M, c.VI. II. Kısım, ss. 348-349), (*Islamic Rationalism*, ss. 136-137).

Allah'ın adâleti, O'nun insanlara yönelik vahiylerinde, onlara yalan söylemeyeceğini ya da onları yanıltmayacağını gerektirir. Çünkü böyle bir şey, bile bile (deliberately) Kutsal Kitap'ta müminleri günah işlemeye ve onların günahlarından ötürü cezalandırılmalarına iletirdi. O'nun adına böyle bir eylem, müminlerin Tanrı'nın doğru sözlülüğüne olan inançlarının çok çirkin bir portresi (portrayal) olur ve iyi bir Tanrı'nın bir eylemi olarak kabul edilemez (*Islamic Rationalism*, ss. 102, 130-131).

V

Mu'tezilî ahlâk kuramı kendi aralarında ve Gelenekçilere karşı yürütülen (prolonged) tartışmalar (dialogues) esnasında geliştirildi. Âdet olduğu üzere, böylesi tartışmalar, her iki kesimin savunmalarını güçlendirmelerine yol açtı. [Şu halde] Biz her iki kesimin bazı itirazlarını gözden geçirmeliyiz.

Muğnî'nin yazıldığı X. Yüzyılın son yirmi yılı içinde Mu'tezile'nin eriştiği zirve noktasında, Mu'tezile kanadında [yer alan] 'Abdül-Cebbâr'ın mümkün olan her itirazı ayrıntılarıyla düşünüp taşıdığını (considering) ve hasımlar[ın] (opponents) karşı saldırıya geçtiğini görebiliriz. İşte burada sadece Gelenekçi kuram olan ahlâkî seçiciliğe (ethical voluntarism) yönelik bazı reddiyelerini (refutations), diyalektiğinin son kısmını göz önünde tutacağım.

(I) Bir vacib olma eyleminin karakteri buyrulmuş olmaktan ayrındır. Buyurmak, bir kimsenin bir şeyin yapılmasını istemesine işaret etmektedir (indicate): "O (vâcib), buyrulan şeyin vucûbunu (obligatoriness) göstermez (imply)" (M, c. XVII, s. 13). Mükellefiyetsiz (obligation) emirler ve

buyrulmayan mükellefiyetler (obligation) vardır (*Islamic Rationalism*, ss. 56-58).

(II) Eğer "kötü", "yasaklanmış"tan başka bir şey ifade etmezse, bir Halife ya da Sultân gibi bir insanoğlu tarafından yasaklanmış bir eylem, eylemi kötü kılmada belli (certain) bir baskıya / zorbalığa (force) sahip olacaktır. Ne var ki, beşerî yasaklar, eylemlerin kötü karakterine büsbütün uymadığı için, [böylesi bir baskıya] sahip olmaz. Bir de, beşerî yasaklar ilâhî yasaklara aykırı düşebilir.

Gelenekçiler, "Tanrı tarafından buyrulmuş ya da yasaklanmış"ı, sırasıyla (respectively) vacib ve kötü eylemlerin belirleyici birer karakteristikleri olarak açıkladıkları için, bu tipteki bir kanıt zayıftır (*Islamic Rationalism*, ss. 58-59).

(III) Eğer Tanrı haksızlık yapacak veya bize yalan söylemeyi buyuracak olsaydı, bu eylemler, bizce hâlâ kötü olarak tanınabilirler ve yine bu gerçek (fact), iyi olma ile O'nun eylemleri ya da buyrukları olma arasındaki ayrılığı gözler önüne sererdi (*Islamic Rationalism*, ss. 59-60).

Gelenekçilerin, sözelimi, Tanrı yalanı gerçekleştirecek ya da bize öyle davranmamızı buyuracak olduğu takdirde, yalan söylemenin hakikaten iyi olacağını öne sürmelerine karşı çıkıldı (challenge). Eş'arî ve İbn Hazm gibi Gelenekçiler, gözlerini [bile] kırpmadan bu sonucu kabul ettiler, ancak Tanrı'nın merhameti uyarınca, hiçbir zaman asla yalan söylememiş ya da insana öyle davranması için bir buyruk yöneltmemiş (issued) olduğunu [buna] ilave ettiler; gerçekte Kur'an, yalan söylemeyi ve Peygambere bir yalancı diyenleri devâmlı sûrette kınıyor. Bu nedenle, Tanrı'nın bize birer yalancı olmayı buyurabilme ihtimali oldukça düşüktür ve kaygılanmaya gerek duyacağımız husus değildir.

(IV) Eğer Tanrı [cihetinden gelen] buyruk yükümlülüğün (obligation) temeli olsaydı, İslam - öncesi dönemde [yaşayan] toplumlar, Hindular ve Materyalistler yükümlülüklerini bil[e]mezlerdi. Ne var ki, onlar yükümlülüklerini bilirler: "- Herhangi bir akıl sahibi kimse, bir buyuran ve yasaklayanı bilmeseyse bile, [yine de] yükümlülüklerini bilir" (M.c. VI, I. Bölüm, s. 45), (*Islamic Rationalism*, s. 60).

Gerçekte, Kur'an pek çok ifadede (statements) neyin vacib, iyi ve kötü olduğunun bilgisine herkesçe erişilebileceğini gösterir.

"Muhakkak ki, Allah adâleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder; çirkin işleri, fenâlık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp taşınasınız diye size öğüt veriyor" Nahl Sûresi (XVI), 90.

Bu erdemler ve kötü huyların / reziletler (vices) vahyin gelişinden evvel bu sıfatlarla tanınmış / müsellemler olmaları gerekir.

(V) Gelenekçiler, Tanrı'nın eylemlerinin, Tanrı, onları yasaklayabilen herhangi bir daha yüce Efendi'nin (Lord) otoritesi / hükmü altında bulunmadığı

MUTEZİLÎ AHLÂK KELÂMINDA İLÂHÎ ADÂLET VE BEŞERÎ AKIL

için, kötü olamayacağını iddia ediyorlardı. Fakat bu taktirde uygun kural, O Efendi'nin farazî iyi buyruklarına taalluk etmek / uygun düşmek zorunda olurdu: [Buna göre] Daha yüksek bir otorite tarafından buyrulmadıkları için, o buyruklar iyi olamazlardı.

(VI) Nihayet, 'Abdü'l-Cebbâr, "Tanrı tarafından yasaklanmış"ın nasıl kötüye müsâvî olarak düşünölmeye başladığını açıklamaktadır: Tanrı'nın sadece kötü şeyleri yasakladığı göröldüğü için, böyle bir şey gerçekleşti. Fakat kötü şeyler, kötü - O'nun yasaklamasından önce [de] bağımsız [bir] kavram - olduğı için, Tanrı onları yasaklar.

VI

Mu'tezilî Ahlâka Yönelik Gelenekçi Reddiyeler (Refutations)

(I) "Övgü, yergiye lâik olma [istihkâk]" vb.'ne göre / bakılarak doğru (right) [vb.] gibi [birtakım] ahlâkî sözcüklerin tanım[lanma]ları, onların (Mu'tezilîlerin) tanımların içine bir başka değer sözcüğünü, yani "layık olma"yı soktukları öne sürölerek tenkit edilmiştir. Bu sözcük, tanım dairevî / döngüsel olduğı için, "yerilecek, yergiye değer doğru" anlamına gelmektedir. 'Abdü'l-Cebbâr, bir eylemin fâili ile o fâil hakkında verilen hüküm arasında nesnel, uygun bir ilişkinin mevcut olduğunu açıklamak suretiyle, itiraza cevap vermeye çalışır. Yine de Kâdî, [bu bağlamda] "uygun (fitting)"un da, "doğru" ya da "âdil (just)"le aynı anlama gelen bir değer terimi olduğunu gösteren bir muâriz tarafından daha fazla sıkıştırılabilirdi. (*Islamic Rationalism*, ss. 44-47).⁷

Aristoteles'in adâlet (justice) kavramını değişik şekillerde ifade edilen (modified) eşitlik (equality) olarak kabul etmek suretiyle bu güçlüğü gidermek mümkündür. Eşitlik (equality) matematiksel bir kavramdır ve Aristotle'nun pekâlâ ayırdında olduğı gibi, kesin bir biçimde beşerî meselelere uygulanamamasına rağmen, hâlâ bizzât kendisine yerleştirilmiş değere sahip olmayan bir kavram olarak kalır; yine de o (eşitlik), birer değer kavramları olan "âdil (just)", "uygun (fitting)" ve "layık olma (deserving)" tanımlarının nihâi temelidir. Burası, böylesi bir adâlet (justice) kuramını tartışmanın yeri değildir. Bildiğim kadarıyla, Mu'tezilîler, hiçbir sûrette bu usa vurma (reasoning) yöntemini izlemediler. Bundan dolayı, Gelenekçiler, bu döngüsel noktada onlara karşı bir zafer [kazandıklarını] iddia edebildiler. Değer sözcüklerinin hiçbir gerçek (true) nesnel tanımları bulunmamış olduğı için, Gelenekçilik, bu sözcüklerin Tanrı'nın buyrukları ve yasaklarına göre daha basit (ve zâhiren daha dinî) tanımla[nma]ıyla [bu] sahaya tutundu.

⁷ Ewing'in "iyi (good)" tanımının benzer eleştirileri için bkz., R.B. Brandt, "Blameworthiness and Obligation", *Essays in Moral Philosophy*, neşr. Abraham I. Melden., Seattle 1958, ss. 3-39 ve O.A. Johnson, *Rightness and Goodness*, The Hague 1959, ss. 153-155.

[Bu noktada] Modern Anglo - Saxon ahlâk felsefesi tarihiyle bir paralellik görülebilir. J. Bentham ve J.S. Mill'in faydacılığı (utilitarianism)nın, toplumsal anlamında iyiyi, "olabildiğince çok sayıda insanın olabildiğince çok mutluluğu" [ilkesi] olarak tanımlamasıyla, XIX. yüzyılda geniş bir kabul gördü. Genellikle sezgicilikle birlikte gruplandırılan rasyonalizmin değişik formlarını benimseyen XX. yüzyılın ilk dönemlerindeki birçok filozof - G.E. Moore, H. Rashdall, H.A. Pritchard, D.Ross ve diğerleri - tarafından kuramın zayıf noktalarına işaret edilmiştir. Fakat bu kuramlar, epistemoloji alanında (sphere) kendine özgü güçlüklerle sahipti: [Buna göre] Bir kimse ahlâkî hakikatleri (truths) "sezgi ile nasıl kavrayabilir (intuit)?" ve eğer metottan kesinliğe (certainty) iletilmesi kastedilirse, akıl sahibi (intelligent) kimseler arasında ahlâkî meselelerde zâhîren çözülemeyen görüş ayrılıklarının mevcudiyeti nasıl meydana gelir?

Betimlemeyici öznelciliğe (descriptive subjectivism) olduğu kadar, hem tabiatçı (naturalistic) hem de sezgici (intuitionist) nesnelciliğin (objectivism) bütün çeşitlerine de yönelik böylesi eleştiriler, XX. yüzyılın ortalarında birçok filozofu, ahlâkî terimlerin betimlemeyici tanımlarının bütün tiplerini çaresizlik içinde terketmeye ve C. Stevenson ve R.M. Hare'inkiler gibi, ahlâkî terimlerin kullanımına ilişkin önkayıtlayıcı (prescriptive) kuramlara başvurmaya iletti. Böylesi bir görüş, hatta entelektüel çevrelerde bir çeşit sağlam inanç (orthodoxy) olacak derecede geniş rağbet kazandı. O, ahlâk dilini bir buyruklar ya da önkayıtlamalar (prescriptions) sistemine indirgemedi İslâmî Gelenekçilerle ortak bir husûsiyete sahiptir. Aynı zamanda bu durum (position) pozitif hukûk kuramlarıyla da yakından alakalıdır.

Fakat modern önkayıtlayıcılık veya hukûkî (legal) pozitivizmle mukayese edildiğinde, ahlâkî değeri sırf herhangi bir beşerî irâdeye değil de, vahiy yoluyla her şeye kâdir Tanrı'nın buyrukları ve yasaklarına atfedebilmedeki câzibesinde Gelenekçi İslâm ne kadar çok daha fazla güçlüdür! Müslüman milletler kadar Hristiyan ve Yahudiler içinde de bir ihyâdan / uyanıştan hoşlanan dinî muhafazakârlığın (fundamentalizm) ekmeğine büsbütün yağ sürdükleri modern önkayıtlayıcıların hatırlarına gelmemiş olabilir.

Mu'tezilîler ile Gelenekçilerin arasındaki bu tartışmanın fiilî (actual) sonucunun aksine, Mu'tezilî değer ontolojisi, başından sonuna değin bütün Kur'ân tarafından ahlâkî değerin nesnelliği öne sürüldüğü ya da ima edildiği için, her iki grup tarafından kabul edilen entelektüel alanlardaki tartışmayı kazanmış olmalıydı. The Muslim World'daki daha yeni bir makale[m]de⁸ İslâm'ın Kutsal Kitabı'nda seçici (voluntarist) izahların / yorumların birçok noktada saçmalığını (absurdity) kesin bir biçimde gösterdim. Sözgelimi, eğer neyin doğru olduğunu yapmak için yinelenen Tanrı'nın buyrukları, sadece

⁸ G.F. Hourani, "Ethical Presuppositions of the Qur'ân", *The Muslim World*, 70 (1980), ss. 1-28.

MUTEZİLÎ AHLÂK KELÂMINDA İLÂHÎ ADÂLET VE BEŞERÎ AKIL

Tanrı'nın neyi buyurduğunu yapmak için buyruklar anlamına gelseydi, onlar etkiden yoksun ve can sıkıcı / yavan olurdu. "Adalet" in "Tanrı tarafından buyrulmuş" anlamına geldiği varsayımına dayalı olarak Tanrı'nın kullarına karşı daima âdil olduğu ifadelerinden mana çıkarmak, hatta daha zor bile olur. Bu noktada mümkün olan tek hareket Tanrı'ya ilişkin anlamın aşkınlığına (transcendence) başvurmaktır - [ki böyle bir şey] daima âciz / apışıp kalan Kelâmcıların en son

sığınağıdır. Bu durumda böyle bir hareket, "adâlet"i insanoğlunca kolaylıkla anlaşılabilir herhangi bir anlamdan mahrum bırakmaktadır.

(II) Mu'tezile'nin ahlâkî bilgi kuramı, aklın birçok ahlâk prensibine ilişkin kesin bilgi verdiği [yolundaki] iddiasında hücum edilmeye açıldı. Bu iddiaya fikir ayrılıklarını [gerekçe] göstermek sûretiyle doğrudan doğruya itiraz edildi, ki eğer ihtilâfa düşen fırkalar hem gerçek (true) akli sezgilere hem de hakikatler (fact)le ilgili aynı bilgiye sahip olsalardı, bu fikir ayrılıkları meydana gelmeyebilirdi.⁹

(III) Kuram Kutsal Kitab'a sadece tamamlayıcı [ek] bir rol, dürüst olarak (right) yaşayan kimseye tek emin kılavuz olarak Kur'an'ın vahiy üzerindeki aşırı (heavy) vurgusuna aykırı düşen bir görev (position) verir. Kur'an'a göre, tek başına kalan insan, kendisini bencil (selfish), ahlâk-dışı hayat tarzlarına sürükleyen kuruntularını ve kişisel arzularını takip eder.

VII

Büyük entelektüel gücüne rağmen, Mu'tezilî ahlâk kuramı tarihin umûmî meydanında (forum), her halükârda, sonuçta dünyadaki Müslümanların ekseriyetini kapsayan Sünnî ülkelerde hezimete uğratıldı. Halife Mutevekkil (847-861)'in onların aleyhine döndüğü daha erken kriz dönemlerinde o kadar çok değil, ama 1017 ve 1041'de Halife Kadir'in kararlarıyla hezimet daha kesin bir biçimde sindirmeyle gerçekleşti.

Bu nihâi başarısızlığın sebeplerini incelememiz gerekir. Gelenekçilerin, hatta daha güçlü bir biçimde karşı çıktığı Kur'an'ın yaratılmışlığı gibi diğer doktrinlerin daha geniş bir reddinin bir parçası olarak ulemânın çoğu tarafından Mu'tezilî ahlâkın reddedilmiş olması ortada olan açıklamadır. Bununla beraber, fikhî ve ahlâkî meseleleri

tam rasyonalist inceleme yöntemine karşı daha derin bir itiraz vardı. Mu'tezilîler [de] dahil bütün ulema sınıfı, Kur'an ve Hadîs ezberlemeye geçirilmiş uzun yıllar [da] dahil, fıkıh ve fıkıh usûlü (jurisprudence)ünde temel eğitimlerini almışlardı. Bu alanda metod ve kaynaklar sorunu, pozitif bir hukuk. [yani] mümkün olduğu kadar metinlerden istinbat edilme, onların kıyas yoluyla genişletilmeleri ve icmâ yoluyla onlara ilaveler yapılmasından yana [tavır

⁹ Bkz. G.F. Hourani, "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", *The Muslim World*, 65 (1975), ss. 161-173; özellikle ss. 164-168.

takınan] Şâfi'î (767-820)'nin kuramsal çalışmaları sayesinde zaten kesin bir biçimde çözüme kavuşturulmuştu. Mu'tezilî çevrelerin dışında, bu tutum, şimdi hukûkî değil, ahlâkî olarak düşündüğümüz, fakat o zaman ilâhî hukuk (Şerî'at) alanı kapsamında bulunduğu düşünülmüş olan sorunlara taşındı. Mu'tezilîler tarafından rağbet edilen akli içtihadın kullanımıyla kıyaslanınca, bütün böylesi sorunları, ilkönce aslî kaynaklarda, daha sonra Mâlik'in Muvatta'ı gibi dört büyük Sünnî fıkıh imâmının bolca mevcut eserlerinde ve daha sonra yine Kayravânî'nin Risâle'si gibi daha kısa muhtasarda (compendia) aranıp bulunabilen pozitif kaynaklara havale etmek (refer) ne kadar daha kolay ve daha emniyetli [bir yol]dur.

Mu'tezilî harekete hem Eş'arî okuluna mensup Gelenekçi kelâmcılar hem de kelâm aleyhtarları Hanbelîler tarafından düşmanlık gösterildi. XI. yüzyıla kadar her iki grup iyice teşekkül etti ve ikinci grup, protestolar ve nümayişler için halk (populer)ın desteğini [yanına] alabildi. Mu'tezilîler XI. yüzyıl Bağdâd'ında [sadece] birkaç destekçiye sahip bireylerdi. Böylece Eş'arîler ve Hanbelîlerin, Gelenekçi bir imân mesleği ve Mu'tezilî fikirler ve umûmî (public) öğretiden ferâgati isteyen kararlarını çıkarması için Halife Kâdir üzerinde baskı kurmaları mümkün idi. Bu kararlar Halife'nin herhangi bir katı / sağlam teolojik akîdelerinden değil, fakat sırf Sünnî ulemânın ekseriyetini bir yatıştırma arzusundan kaynaklandı. Halife Kâdir, Irak'ın muvakkat idârecileri olan Şi'î Büveyhî Sultanlarına karşı sağlam bir cephe açmanın kendilerinin müşterek menfaatine olduğunu açıkça kavradı.

Böylece Mu'tezilî hareketin [gözden] düşüşü, siyâsî baskıdan ileri geldi, hatta Selçuklu Sultanlarının 1015'te Bağdâd'ı işgalinden önce gerçekleşti ve Şâfi'î fıkıhçılar ve Eş'arî kelâmcıları yetiştirecek bir medreseler kurma politikasının önünü açtı.¹⁰

VIII

Ahlâkî nesneciliğin ve (geniş bir anlamda) akılcılığın hezimetinin etkilerini düşünürken, tamamen birkaç profesyonel Mu'tezilî'yi değil, aynı zamanda ana Grek [felsefesi] geleneği doğrultusundaki bir çizgide, aynı ahlâk görüşünü benimseyen filozoflar ve bilim adamları; çoğunlukla Mu'tezilî harekete sempati besleyen (sympathic) ve fikhî ve ahlâkî sorunlar hakkında bağımsız [bireysel] yargılarını uzun bir süredir kullanmış olmakta bulunan Hanefî fıkıhçıları ve fikrin bu önderlerini sessizce (inarticulately) izlemiş bulunan çok daha büyük bir münevver (educated) halk kitlesini de hesaba katmamız gerekir. Eğer bütün bu[nları] zihnimizde tutarsak, dini (Şerî'at) açıklamadaki uzmanlıklarından ötürü, şimdi gittikçe ahlâkî sorunların resmî

¹⁰ Bu olayların hikâyesi ve ardaları için G. Makdisî'nin muazzam çalışmasına bkz. *Ibn 'Aqil et la Résurgence de l'Islâm Traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire)*, Damascus 1963, IV. Bölüm.

MUTEZİLÎ AHLÂK KELÂMINDA İLÂHÎ ADÂLET VE BEŞERÎ AKIL

hakemleri olmaya başlayan ulemâ'nın dışında, son zamanlarda cebri Gelenekçi Sünnîliğin (Orthodoxy) münevver Müslüman halk kitlesi arasında güvenilir ahlâkî (moral) kanaatleri zayıflatmada ciddi bir etkiye sahip olmuş olması gerektiğini görebiliriz.

Onlara [ahlâkî nesnelciliği benimseyenlerin görüşlerine] karşı direnç gösterebilecek olan tek kuvvet, zaman zaman ahlâkî alanlarda, zaman zaman kendi yararlarına, kendilerine özgü yargılar kullanmayı sürdüren Sultanlarınki idi. Fakat Sultanlar, genellikle onlardan herhangi bir kararı destekleyecek uygun bir fetvayı elde edebildikleri için, âlimlere karşı koymaya çoğunlukla gerek duymuyorlardı. Böylece, Osmanlı Sultanları, müftülerinin resmî bir tasvibiyle bir kanunlar ağı ya da devlet kanunları (laws) oluşturdular.

Bu ve diğer faktörlerin bir sonucu olarak, XI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar entelektüel çevre, liyakatlerine / değerlerine göre onlara önderlik etmek ve onları desteklemek umumi olarak gerçekleştirilemediği / sağlanamadığı için, İslâm ülkelerinde haklı olarak istenen ahlâkî (moral), siyâsî ve iktisâdî reformlara müsait değildi. Değişim yaratmak için tek mümkün yol, bir Mehdî ya da bir Süfî tarafından yol göstericilik yapılan ihyâ hareketlerinden geçti ve bu hareketler, ekseriyâ, Seleflerinden daha iyi olmayan daha kalıtsal yollu (mevrûs) bir istibdâtla sonuçlandı. Doğrudan doğruya insan zihni tarafından kolayca anlaşılabilen nesnel bir adalet nosyonlarıyla birlikte, Mu'tezilî hareketin inişi / çöküşü, sekiz yüzyıl kadar bir süredir İslâm Medeniyetini zayıf düşüren olgulardan biri olduğu inancını taşımaktayım.

IX

İslâmî bağlamda Mu'tezilî kuramın büyük meziyeti / değeri laik kişiler ya da din adamları (the ulema) tarafından ahlâkî sorunlar üzerinde bağımsız düşünülmesini cesâretlendirdi. Bundan başka, "Ethical Presuppositions of Qur'ân" [adlı] makaleimde gösterdiğim gibi, nesnelcilik, bizzat Kur'ân'ın temel inancıdır; onun içindir ki, Mu'tezile, birinci öncülleri için [elverişli] en güçlü İslâmî otoriteye sahip oldu.

Aynı zamanda modern bir kuram olarak, yukarıda VI (I)'de tartışma konusu yapılan A.C. Ewing'in sezgiciliği ile bir zayıflığı paylaşmasına karşın, Mu'tezilî kuram, eğer aklın, adâlet kadar yararlar (benefits) hakkındaki ahlâkî yargı dahilinde düşünüp taşınma da dahil, geniş bir zihnî süreçler alanını kapsadığını göz önüne alırsak, nesnel, tabiatçı bir kuramın çekirdeğini ihtiva etmektedir. Bunlar (adâlet ve yararlar), bence bileşiminin, modern ahlâk felsefesinde henüz daha yeni ulaşılmış en güçlü ifade biçimini (formula) oluşturduğu iynin toplumsal anlamının iki unsurudur. Umarım ki, İslâm filozofları ve kelimcileri, Mu'tezilî kuramı modern terimlerle yeniden dinletecekler ve yeniden gözden geçireceklerdir.

Bibliyografya

- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî,** el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl, muhtelif nâşirler, Kahire, 1962-70.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî,** el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl, c. VI, I.Kısım, neşr. A.F. Ehvânî ve İ. Medkûr, el-Mü'essetü'l-Misriyyetü'l-'Âmme, Kahire 1962.
- BERNAND, M.,** Le Problème de la Connaissance D'après le Muğnî du Cadi 'Abd al-Gabbâr, Algiers, 1982.
- BRANDT, R.B.,** "Blameworthiness and Obligation", Essays in Moral Philosophy, neşr. Abraham I. Seattle, 1958.
- EWING, A.C.,** The Definition of Good, New York 1947.
- HAYYAM, Ömer,** Rubailer (Seçmeler), çev. Rüşdü Şardağ, Şark-İslâm Klâsikleri, M.E. Basımevi, İstanbul 1966.
- HAYYAM, Ömer,** Bütün Dörtlükler, Sabahattin Eyüboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul 1998.
- HOURANİ, George F.,** Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr, Celerondon Press, Oxford, 1971
- HOURANİ, George F.,** "Ethical Presuppositions of the Qur'ân", The Muslim World, 70 (1980).
- HOURANİ, George F.,** "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", The Muslim World, 65 (1975).
- JOHNSON, O.A.,** Rightness and Goodness, The Hague, 1959.
- MAKDÎSÎ, G.,** Ibn 'Aqîl et la Résurgence de l'İslâm Traditionaliste au XIe siècle (Ve Siècle de l'Hégire), Damascus 1963.
- ROSS, David,** The Right and The Good, Oxford, 1930.