

# tabula rasa

felsefe&teoloji  
dört aylık akademik dergi  
yıl:3 sayı: 7 ocak-nisan 2003  
issn 1302-8898

**yayın editörleri**  
mevlüt albayrak & nejdettin durak

**yayın kurulu**  
sıdıka albayrak, mevlüt albayrak, a. yılmaz soyuer, nejdettin durak,  
ramazan buyrukçu, mehmet türkeri, fethi kerim kazanç, muammer göçmen  
abdulgaffar aslan, şuyayip özdemiş, erdoğan ateş

**danışma kurulu**  
prof. dr. mehmet s. aydın, prof. dr. necip taylan, prof. dr. hüsameddin erdem,  
prof. dr. cemal tosun, prof. dr. erdoğan fırat, prof. dr. selahattin parlador,  
prof.dr. süleyman toprak, prof. dr. ethem cebecioğlu, prof.dr. recep yapareli,  
doç. dr. şahin filiz, prof. dr. ibrahim emiroğlu, prof. dr. kasım turhan,  
doç. dr. ramazan buyrukçu doç. dr. ali durusoy, doç. dr. cafer sadık yaran,  
prof. dr. niyazi usta, doç. dr. şaban ali düzgün, doç. dr. azmi özcen,  
doç. dr. tufan buzpınar, doç. dr. zekeriyya uludağ,  
doç.dr. mevlüt albayrak, yrd.doç.dr. mehmet akgül,  
yrd. doç. dr. a. yılmaz soyuer, prof. dr. vahdettin başçı  
prof. dr. bahaeddin kök, doç. dr. ahmet yaman, doç. dr. şuyayip özdemiş

**haberleşme adresi**  
anadolu kitap kırtasıye  
buğday cad. şükran sitesi no: 6/a ptt yanı İsparta  
tel: 0246 223 64 45  
e-mail:

[mevalb@turk.net](mailto:mevalb@turk.net)  
[ysoyuer@hotmail.com](mailto:ysoyuer@hotmail.com)  
[ndurak@ilahiyat.sdu.edu.tr](mailto:ndurak@ilahiyat.sdu.edu.tr)  
[www.tabularasa.8m.net](http://www.tabularasa.8m.net)

**kapak tasarımı ve iç düzen**  
bada

**halkla ilişkiler**  
kadir duman

**baskı**  
tuğra matbaası, İsparta  
(0246) 223 47 39

**tabula rasa** hakemli bir dergidir. Dergide gelen yazılardan yazarları sorumludur.  
Yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayınlanır. Yayın hakları  
dergi yayın kuruluna aittir. Gelen yazılar yayınlansın, yayınlanmasın iade edilmez.

## MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE AHLÂKÎ AKILCILIK

Fethi Kerim KAZANÇ\*

### Abstract

The Mu'tezilite Rationalism occupies an considerable place in the Medieval theology of Islam. The Mu'tezilite theologians use the method of interpretation of scripture, the Qur'ân. The Mu'tezilites extremely emphasize divine justice as the dominant teaching of the Qur'ân. The Mu'tazilah are the first genuine moralists of Muslim thought. Therefore, the present article tries to analyse and discuss the ethical rationalism in the Mu'tazilite system of thought.

The Mu'tazilite theologians put forward that reason is prior to revelation, and that there is no contradiction between revelation and reason. However, the traditionalist figures like Ahmad ibn Hanbal and his followers may not ascribe reason any advantage over the Qur'ân or the Sunna. Their point of departure is entirely the sacred texts.

Within the Islamic Theology is no pure rationalism, in the sense that all religious and moral duties derive from natural reason. Consequently, pure rationalism is absent from Mu'tezilite ethical theology as well. There are different degrees of rationalism; the most rationalist group is the Mu'tazila who used reason as a source of knowledge in many theological issues, whereas the Ash'arites and Mâturîdites are less rationalist than them.

In short, the Mu'tazilites aim at the establishment that the two moral categories of good and evil can be known by unaided reason and the ground of their validity can be rationally justified. Every sane man can know a priori the general ethical truths immediately or by intellectual intuition. Among the truths of this type are following: that wrongdoing is always evil; that truthfulness is always good; that ingratitude for a favor is always evil. A consequence of this ethical rationalism is that people without having recourse to a revelation are able to make sound ethical judgements to a certain extent. A virtuous life is thus possible on the basis intellectual capacities.

**Key Words:** Tradition, revelation, the partial rationalism, general ethical truths, ethical objectivism, divine justice.

## Giriş

Rasyonalizm düşüncesi bilgi kuramında ampirizme karşıt bir öğretilerdir. Buna göre, mutlak evrensellik (tümellik) ve zorunluluk, bir ön-tecrübeden bağımsız, apriori formlar kanalıyla, aklın yürüttüğü muhakemeler tarafından belirlenir. Rasyonalizm, matematiksel hakikatlerin ve matematiksel tabiat bilimlerinin mantıksal özelliklerini açıklamak ihtiyacıyla girilmiş bir deneme olarak ortaya atılmıştır. Batı düşünce geleneğinde rasyonalizmin temsilcileri XVII. yüzyılda Descartes, Spinoza, Leibniz; XVIII. yüzyılda da Kant, Fichte, Schelling ve Hegel gibi ünlü filozoflardır. İrrasyonalizme karşıt bir anlamda rasyonalizm, akla, zihni muhâkemenin realitesine, kanıt gücüne bir inanış olarak betimlenebilir. Teolojide rasyonalizm, algılama gücü (müdrîke)nün tabii ışığı ile mantıksal düşünce ve imân esasları arasında tam bir uygunluk ve tutarlılık bulunduğunu öne süren bir eğilimi dile getirir.<sup>1</sup> Dinî sahada akılcılık, inanç önermelerini ya da dinsel bildirimleri temellendirme ameliyesinde aklın zorunlu olduğunu yahut dinî imânı tasdik etmek için aklın hem zorunlu hem de yeterli olduğunu kabul eden bir doktrin olarak addedilir. Aslında Ortaçağ İslâm kelâmında savunulan ve dayanan akılcılığın da, bu bağlamda dinsel öğretileri, özellikle iman esaslarını akıl kanalıyla temellendirmeye, sistemleştirmeye ve inanç sorunlarını çözüme kavuşturmaya çalışan “teolojik akılcılık” olarak değerlendirilebileceğini belirtebiliriz.

Akılcılıkta, özellikle Descartes'ta tüm insanlarda aynı ortak güç olan akıl, içimize (zihnimize) Allah tarafından empoze edilmiş ve herkese eşit olarak paylaştırılmış sabit, değişmez ve sonsuz gerçeklerden oluşmuş olup, doğuştan bir takım kategorilerle (geometrik-matematik kavramsallaştırma, dil, vb.), düşünme yeteneği ile donanmışken ve dolayısıyla a priori bilgilere sahipken,<sup>2</sup> deneycilik akımında akıl, John Locke'un deyişiyle “boş bir levhâ (tabula rasa)” olarak düşünülmekteydi. Locke'un takip ettiği yol, akılcıların doğuştan fikirler ve ilkelere yükledikleri tüm bilgi kategorilerinin deneyimle elde edilebilir olduklarını göstermektedir. Buna göre, zihin doğuştan “boş bir levha”, yani “üzerinde hiçbir yazı olmayan boş bir levha”dır ve tüm fikirlerimiz duyumun ve ruhun kendi işlemlerinden edindiği bilgiye dayanan düşünümün iki kanalı aracılığı ile deneyden

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

<sup>1</sup> M. Rosenthal ve P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1997, ss. 398-399; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, ss. 10-11.

<sup>2</sup> René Descartes, “Yöntem Üzerine Söylem”, çev. Aziz Yardımlı, *Söylem-Kurallar-Meditasyonlar* içinde, İdea Yayınevi, İstanbul 1996, ss. 13, 24-25; Afşar Timuçin, *Descartes Felsefesine Giriş*, Bulut Yayınları, İstanbul 1999, ss. 57-60, 77.



kaynaklanır.<sup>3</sup> Ünlü Alman filozofu Immanuel Kant ise, hem deneycilerin hem de akılcıların bilgiye yaklaşımlarında önemli doğruluk payları olduğunu öne sürer. Ne var ki, bu anlayışlardan herhangi birini tek başına yeterli olarak görmeyip bunların arasında sağlam bir sentezin gerekliliğini düşünüyordu. Çünkü ona göre, içeriği olmayan düşünceler boş, kavramı olmayan görüşler kördür. Gerçekte bizim kavrama gücümüz ve duysal yetimiz ancak birbirleriyle birleşme durumunda eşyanın nesnel olarak geçerli ve uygun bilgisini sağlayabilirler.<sup>4</sup>

Ele aldığımız ahlâkî akılcılık bakımından, Eski Yunan Felsefesinde ahlâk alanında anlam ve bilgi sorunları, özet olarak Sofistlerle Socrates ve Platon arasında geçen tartışmalarda belirgin bir biçimde ön plana çıkmaktadır. Socrates ve Platon'un, etik terimlerin tanımları, bir ideler nazariyesi ve ona uygun bir bilgi nazariyesine dayanan objektif bir ahlâk felsefesi oluşturma ve geliştirme gayretlerini harekete geçiren saik, Sofistlerin arasındaki subjectivist nazariyelerin, egemenliğini sürdürmesi olgusu olmuştur.<sup>5</sup> Aristotile'nun zamanına kadar bu çekişmeler bütün şiddetiyle varlığını ve etkisini sürdürmüştür. Bu bağlamda onun ahlâk felsefesi üzerine en temel sorunları ele aldığı eserindeki yumuşatma ameliyesi ve faaliyeti kayda değer bir nokta olarak telakki edilebilir.<sup>6</sup>

Ayrıca Batı dünyasında ahlâkla ilişkili olarak Rasyonalizm, XVIII. yüzyıl İngiliz Ahlâk Felsefecilerinden itibaren Immanuel Kant ve onun öğrencilerine, daha sonra G.E. Moore ve W.D. Ross gibi daha yakın dönemlerde yaşamış Sezgicilere değin, Çağdaş Batı Ahlâk Felsefesinde etkin bir rol oynamıştır. İyi, kötü, zorunlu, ödev ve yükümlülük gibi terimlerle göndermede bulunulan eylemlerin ve niyetlerin değerlerinin nesnel ya da gerçek, ama gayr-ı tabii olduklarına ve onların, kendileriyle duyu verilerinin karakterlerini ya da zihnî durumlarımızı bildiğimiz eylemlerden türce farklı olan akli çaba ve etkinliklerle kavranabileceklerine olan inançları ortak unsurlar arasında yer almıştır. G.E. Moore'a göre, temel bir ahlâkî kavram olarak iyilik, şeylerin tanımlanamaz, doğal olmayan bir niteliğini gösterir. Doğal olmayan bir nitelik olarak iyilik, sadece

<sup>3</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, ss. 66-67; John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkân, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s. 80.

<sup>4</sup> H. Krings ve H.M. Baumgartner, "Bilgi Kuramı Tarihçesi", çev. Doğan Özlem, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, ss. 203-204; Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara 2000, ss. 18-19; John Cottingham, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>5</sup> Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1987, ss. 52-53; Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, ss. 37, 87; Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul 1994, c. I, s. 188; Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, sad. Akın Yeşilbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 63-64, 96.

<sup>6</sup> Bu konuyla ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997; John-Herman Randall ve Jr.-Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, Bornova 1989, ss. 216-217. Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 111.

dolaylı bir sezgi edimiyle kavranabilir, yani iyiliği kavramak ya da idrak etmek empirik olmayan bir sezgiyi gerektirir. D. Ross, ahlâkî doğru ve doğruluğun nihâi indirgenemez bir kavram olduğunu savunur. O, ahlâkî doğruluğun insanın birtakım ahlâkî ödev yahut yükümlülüklerinde tecessüm ettiği ve bizim bu ödevleri, ahlâkî yükümlülüklerimizi ilk bakışta apaçık ve sezgisel bir kavrayışla idrak ettiğimiz görüşünü benimser.<sup>7</sup> Bu kısa tavsiften / betimlemenden hareketle, Çağdaş Rasyonalizmin ana hatlarıyla Aristocu Ahlâk Felsefesi geleneğini takip ettiğini söylemek mümkündür. Hiç kuşkusuz bir kimse Ortaçağ Hristiyan tabii hukûk nazariyeleri yoluyla onun izini sürebilirdi.<sup>8</sup>

Çağdaş felsefî ahlâkın başlangıçları, İngiltere'de, Ralph Cudworth, Samuel Clarke ve Shaftesbury'nin eserleriyle, aşağı yukarı XVII. asrın son zamanları içine yerleştirilir. Onların eserlerinde ortak olarak paylaşılan husus, ahlâkî yargılar için objektif bir temel bulma çabasıdır. Çünkü onlar, ahlâkî değerlerin nesnel ve evrensel olarak bağlayıcı ve tüm insanlar için ortak olduğunu sezgi yoluyla kavrayabileceğimizi iddia ederler.<sup>9</sup> Böyle bir çabanın, ekseriyetle, Hobbes'un mükellefiyetin politik temeline ilişkin kuramı, yani şeylerin doğasında doğru ve yanlış, âdil ve adaletsiz diye bir nitelik bulunmadığını, insanda doğal hali içinde, hiçbir ahlâkî kural ya da ilkenin bulunmadığını, sivil toplumda neyin âdil, neyin adaletsiz olacağını belirleyen şeyin pozitif hukûk ya da egemenin iradesi olduğunu öne süren öğretisi<sup>10</sup> ile kilise çevrelerinde ifade edilen teistik subjektivizm olmak

<sup>7</sup> W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, New York 1970, s. 69; G.Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, s. 6; Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, ss. 334, 338.

<sup>8</sup> George F. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", *Reason and Tradition Islamic Ethics* içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 98. Tabii hukuk nazariyeleri konusunda bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara 1991, ss. 38-41. Sözelimi, Cicero'ya göre, yasaların kaynağını, insan istencinde değil, doğada ve insanın doğasında aramak gerekir. Bu kaynak, insan ile Tanrı'nın ortaklaşa öğesi olan akılda belirir. Yasa, yapılacak ve yapılmayacak olanı buyuran bizim doğamıza işlenmiş ve nakşedilmiş yüce akıldır. Onun doğal hukuk anlayışına göre, doğaya uygun olarak bütün insanlar için geçerli olan, aynı kalan ve değişmeden sonsuza dek süren gerçek bir yasa vardır; işte bu da, doğru akıldır. Böyle bir yasa, buyruklarıyla insanları ödev ve görevlerini yerine getirmeye iterken; yasaklarıyla ise onları hata işlemekten alıkoymaz.

<sup>9</sup> Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, ss. 118, 127.

<sup>10</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, ss. 189-191; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: İngiliz Görgücülüğü*, çev. Aziz Yıldırım, İdea Yayınları, İstanbul 1991, c. V, ss. 73, 76; Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 324; Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara 2000, ss. 216-217.



üzere aynı çağda zuhur eden iki tip subjectivizm akımına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış olduğu görülmektedir.<sup>11</sup>

Eski Yunan ve Batı'da olduğu gibi, Klâsik İslâm'da da akılcı ahlâk felsefesinin varlığına, bireysel ve toplumsal ilişkilerde belirgin bir biçimde su yüzüne çıkan iyi, kötü, vâcib, adâlet, insâf, zulüm, nimete teşekkür, nankörlük, ihsan, yalan, sıdk gibi bir takım kavramların nesnel tabiatı ve tıpkı dış âlemdeki diğer nesnel gerçeklikler gibi onların da doğrudan aklî bir sezgiyle kavranabilecekleri üzerinde ısrarla duruşlarıyla, uzun bir süredir Mu'tezile kalamcıları ile bir dereceye kadar Mâtürîdîlerce aşına olunduğu dikkati çekmektedir. Burada Çağdaş Batı Felsefesinde olduğu gibi, tabiatçı ahlâk felsefesine değil de, Şâfi'î hukûk felsefesinin dışında Eş'arîler tarafından geliştirilen ahlâkî voluntarist (seçici) kurama karşı bir tavır takınılır. Bu ahlâkî voluntarist kurama göre, eylemin değerinin ilâhî emirlere bir itâat olarak tanımlanması ve buna bağlı olarak vahyin dışında veya bu ya da şu şekilde vahye dayalı Sünnet, İcmâ ve Kıyâsın haricinde doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini bilebilmenin imkansızlığı öngörülmekte ve beşerî aklın ahlâkî alanda peygamberlik kurumundan ilâhî yardım almadan aydınlanamayacağı ve düşünce yetenekleriyle bir değerler sistemi kuramayacağı tezi savunulmaktadır. Oysa böyle bir anlayışın, ahlâkî düzlemde bireysel etkinliği ve insanın düşünce yetilerine olan güveni sarsacağı ortadadır.<sup>12</sup>

Eski Yunan ve Hellenistik ahlâk öğretilerinde olduğu gibi, Ortaçağ İslâm dünyasında ortaya konan ahlak nazariyelerini de her şeyden önce, "en yüksek iyi" diye de nitelendirilen "mutluluk" ahlâkî eksenine oturtmak mümkündür. Çünkü insan yaşamının anlam ve değeri, herhangi bir en yüksek amaca ulaşmada belirir. Herkesin pratik yaşamda ulaşmaya çabaladığı şey anlamında bir "en yüksek iyi" olduğu varsayımı, felsefî etik araştırmaları ve çözümlemelerinin kaçınılmaz bir koşuludur.<sup>13</sup> Buna bağlı olarak İslâm kalamcıları arasında tartışma konusu olan ve karşıt gibi görünen iki nazariyenin geliştirilmesine neden olan temel âmil, mutluluğa ileten birer araç değer olarak, genel bir deyimle, iyinin ve kötünün kaynağının Allah'ın emir ve nehiylerine dayanıp dayanmaması problemidir. Buna göre, bir şey özünde mi iyidir, yoksa insana yarar sağladığı için mi iyidir? İşte tam bu noktada Mu'tezilîlerle Mâtürîdîler bir şeyin özünde iyi ya da kötü olduğu görüşünü benimsedikleri halde, Eş'arîlerin bunun tam aksi bir tezi savundukları, yani özünde değişmesi mümkün olmayan değerleri kabul etmediklerini ve bir şeye

<sup>11</sup> George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, s. 146.

<sup>12</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Kültür Yayınları, İstanbul 1388 / 1969, ss. 205-206; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, (Basılmamış Doktora Tezi), O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999, ss. 56-58, 65.

<sup>13</sup> Harald Delius, "Etik", çev. Doğan Özlem, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, ss. 313-315.

muhtevasını, eş deyişle iyilik ya da kötülük niteliğini, sadece tarihe müdahale ile ilâhî irâdenin kazandırabileceğini öne sürdüklerini müşahade etmekteyiz.

Bu iki karşıt kuramdan ilki, Mu'tezile ve bir ölçüde Mâtürîdî mezhebine mensup kelmâcılarının geliştirdikleri ahlâkî nesnelciliktir. Mu'tezile mezhebi taraftarları, ilâhî lûtfâ bağlı olarak çalışan aklî bir sezgiyle Allah'ın varlığı da dahil olmak üzere doğru ve gerekli olan birçok dinî, ahlâkî ve hukûkî (fıkhi/pratik) hakikati (değeri) bilebileceğimiz konusunda ısrarlı tutumlarını sürdürmekte ve genellikle iyi ve kötü vasfını Allah'ın daha başından itibaren nesnelerin özüne yerleştirmiş olması kaydıyla - onların tabiatına (zâtına) atfetmektedirler. Aslına bakıldığında, Mu'tezilî kelâmçıların dış alemdeki nesnelerle insan zihni arasında bir uyumun ya da eşgüdümün<sup>14</sup> bulunduğunu ileri sürdükleri anlaşılmaktadır. Yani Mu'tezilî kelmâcılarının bu noktada dış alemin nesnel hakikatinden kalkarak ahlâkî değerlerin nesnelliğini ve tabiî akıl aracılığı ile kavranabilirliğini savunmaya çalıştıklarını belirtebiliriz. Çünkü Allah, aynı zamanda görünen alemdeki nesnelerle ilgili iyi ya da kötü değerlerin bilgisini genel bir kanun olarak insanın zihnine de yerleştirmiş ve empoze etmiştir. Dolayısıyla iyi ya da kötü değerler, nesnelliğini Allah'ın yaratmasından aldığı için, bu tür bir öğretiyi, günümüzde anlaşılan anlamından biraz farklı olarak, tabir yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" olarak tavsif etmenin daha uygun olacağı kanaatini taşımaktayız.

Buna karşılık, Eş'arî kelmâcılarının ortaya attıkları ikinci kuram ise, iyi, kötü, vâcib, adâlet, haksızlık, zulüm, doğru sözlülük, yalan söyleme vb. birtakım ahlâkî değerleri aşkın bir kaynak olarak Allah'ın mutlak ve karşı konulmaz otoritesine dayandıran, onların özünde değişmesi mümkün olmayan değerler olmadıklarını, dilerse O'nun bu değerleri tersine çevirebileceğini ve bunun, insana sadece nakil kanalıyla bildirildiğini savunan, idealist öğeler taşıyan, ancak beşerî düzlemde öznellik ya da görecelikten hareket eden "ilâhî öznellik" anlayışını ifade eder.<sup>15</sup> Ehl-i Sünnet'e mensup olarak bu nazariyeyi benimseyen Eş'arî kelmâcıları, doğru ahlâkî değerler için, uygun kaynak olarak yalnız vahyî bilgiyi kabul ederler. Onlar bu noktada aklı bile, nakli ya da dinî emirleri anlama, belleme, onlara yönelme ve onları temellendirme ve sistemleştirmede bir araç olarak görürler. Bir başka ifadeyle, Mu'tezile mezhebinin aksine, din gönderilmeden önce ahlâkî hakikatler alanında akla herhangi bir etkinlik ve rol vermezler,<sup>16</sup> buna bağlı

<sup>14</sup> İnsan zihni ve evrenin eşgüdümü, dolayısıyla ikisi arasında eşbiçimli bir ilişki bulunduğu konusunda bkz. Peter Klein, "Kategorilerin Gelişimi Üzerine", *Felsefe ve Psikopatoloji*, çev. Özgür Karaçam, der. M. Spitzer / B. A. Maher, Gendaş A. Ş., İstanbul 1998, s. 340.

<sup>15</sup> Bkz. George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, ss. 3, 12-13, 22-23, 30, 43.

<sup>16</sup> Sözelimi, bu bağlamda Eş'arî kelâmçıları, bilhassa Kur'an'da geçen "... Biz, bir peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz." [İsrâ Sûresi (XVII), 15; "(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamber gönderdik ki insanların, peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir" [Nisâ Sûresi (IV), 165]; "Neredeyse cehennem öfkesinden çatlayacak! Her ne zaman oraya bir topluluk atılsa, onun bekçileri onlara, 'Size, (bu azap ile) korkutucu bir peygamber gelememiş miydi?' diye sorarlar." [Mülk Sûresi (LVII), 8] vb. kimi âyetlere sıkıca tutunurlar.



olarak da din gelmeden önce ne Allah'ın varlığını ve birliğini bilme (ma'rifetullah) ne de iyi ya da kötü ahlâkî değerleri bilme konusunda aklen insanı sorumlu ve yükümlü tutarlar. Ancak din gönderildikten sonra bile, onlarca, akıl etkin, üretken ve yaratıcı değil, sadece vahyî bilgi kanalıyla verileni, yani hazır olarak getirilen dinsel öğretiyi anlamaya, kavramaya ve aydınlatmaya çalışan alıcı, pasif ve kabul edici konumda bulunan bir alettir. Onların başka herhangi bir tutuma sıcak bakmayışlarının temelinde, Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyetini savunma ve kollama eğilimi yatmaktadır. Bu eğilimlerini, daha çok o dönemin Arap-kültürel geleneğine damgasını vurmuş Yaratan-yaratılan (halk), Rab-merbûb, köle (memlûk)-efendi (mâlik), alt-üst, sultan-tebaa, yöneten-yönetilen ve âmir-me'mûr ilişkisi motifleri ya da ikilemlerine dayandırarak açıklamaya çalıştıklarını görmekteyiz.<sup>17</sup> Onlara göre neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda vahiy (nakil)den ayrı bağımsız akılla hüküm vermeye kalkarsak, Allah'ın fiillerini sorgulamış ve yargılamış, dolayısıyla onun bize yönelik olan ahlâkî buyruklarını değerlendirmeye yeltenmiş oluruz. Bu tür teolojik ya da inançsal endişelerden yola çıkan Eş'ariler için Allah'ın buyruğu ve yasağının ötesinde, ne bir buyruk ne de bir yasaktan söz edilecektir. Buna göre, Allah Kendi üstünde bulunan bir norm, ide, yasa ya da kurala tabi değildir. Dolayısıyla da, değerler sisteminin varlık nedeni sadece bizâtihi ilâhî irâdedir. Bu açıdan Ehl-i Sünnet kelamının iki kanadından birini temsil eden Eş'arilik ekolünü, "İlâhî öznellik" anlayışı çerçevesinde değerlendirme imkanımız vardır. Çünkü iyi ya da kötü ahlâkî değerlerin varlık nedeni Allah'ın zihni tutumudur. Buna göre, ilâhî rıza, beğenme, isteme (mahabbet) ya da ilâhî gazap (süht), beğenmeme ve istememe (kürh) ahlâkî değerlerin takdir ve tayin edilmesinde büyük bir rol oynamaktadır.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Hasan Hanefî, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteriyenliğin Epistemolojik, Ontolojik ve Ahlakî, Siyasî ve Tarihi Kökenleri Üzerine", çev. İlhami Güler, *İslâmiyat*, Sayı: 2, Nisan-Haziran 1999, s. 31; Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997, ss. 74-81. Klâsik Yunan ve Roma uygarlıklarında toplumları özgür ve özgür olmayanlar biçiminde bölen ayrımcı bir kurum olarak köleliğin varlığı ve kültürel, hukuksal ve siyasal koşullarla ilintili olarak ortaya çıkış nedenleri konusunda bkz. Bryan S. Turner, *Statü*, çev. Kemal İnal, Doruk Yayıncılık, Ankara 2000, ss. 41-43. Kojév'e göre, köle, efendinin doğayla ilişkisinde koruyucu bir ekran görevi görür; nesnenin bağımsız olan yönüyle uğraşarak, nesneyi dönüştürerek, çalışarak, onu efendinin tüketimine hazır hale getirir. Biyolojik varoluşunu, kendini özerk bir varlık olarak kabul ettirme uğruna savaşta tehlikeye artarak kendi içindeki doğayı aşmış olan efendi, dışındaki doğanın (nesnenin), özneyi bağımlı kılan, özerk yanını da kölenin çalışması sayesinde aşar. İşte bu anlamda efendinin doğayla, yani verilmiş olan varlıkla ilişkisi bir başka varlık (köle) dolayımında gerçekleşen bir ilişkidir. Köle-efendi diyalektiği için bkz. Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s. 37.

<sup>18</sup> George F. Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Samsun 1996, s. 273.



## Ortaçağ İslâm Kelâmında Akılcılık

İslâm kelâmında akılcılık, genel olarak dış âlem ile metafizik alanı arasında gidip gelen, kelâmî fırkalar arasında derin görüş ayrılıkları yaşanmasına rağmen, çerçevesi ve sınırları çok daha geniş bir alana yayılan ve uzanan bir anlayışı simgeler. Daha çok akıl-nakil ilişkisi ve uzlaşımı bağlamında dile getirilen akılcılık, bir yandan dış âlemde (şâhid) olup-biten olgu ve olayları ele alırken, öte yandan da gayb (metafizik) âlemiyle ilişkisini sürdürür. Ortaçağ İslâm dünyasında dinî nasları, özellikle itikâdî esasları ve öncülleri anlama ve yorumlama (tevîl) çabasının, akıl yürütme yöntemiyle, zihnî bir faaliyet ile gerçekleştirildiği ifade edilebilir. Aslına bakıldığında, İslâm kelâmında aklın kullanımının, daha çok muhkem-müteşâbihler, hür irâde ve kader, âhiret ve ahvâlî, Allah'ın görülmesi, görünmeyen ve hissedilmeyen gayb âlemine ilişkin sorunlar ile ahlâkî değerler alanında daha açık ve belirgin biçimde su yüzüne çıktığı göze çarpmaktadır. Biz ise, bu çalışmamızda Mu'tezile'nin düşünce sisteminde "ahlâkî akılcılık" konusunu ele alıp incelemeye çalışacağız. Zaten İslâm kelimcilerinin bu konuları akliyyât ve nakliyyât (şer'îyyât, sem'îyyât) şeklindeki ikili bir bölümlenme ile<sup>19</sup> incelemeye tabi tuttuklarını kaydedebiliriz. Hatta bu noktada Mu'tezile'nin bu işe önayak olduğunu belirtmekte yarar vardır.<sup>20</sup>

Diğer tek-Allah inancına dayalı semâvî dinler olarak kabul edilen Mûsevîlik ve Hıristiyanlık gibi, İslâmiyet de ister istemez, dinî alanda aklın yeri ve fonksiyonunu tutarlı ve sistemli bir felsefî ifade biçiminde ortaya koymak veya buna çalışmak zorundaydı; bir başka deyimle, akıl ile vahiy / nakil, akıl ile dinî tasdik arasındaki alakayı belirlemek durumundaydı. Çünkü İslâm kelimcileri dinî önergeleri aklî bir zemine oturtmadan tahkîkî, bir başka deyişle gerekçelendirilmiş bir imanın gerçekleşemeyeceğini, aksi taktirde bunun, bir şeye geleneksel olarak körü körüne boyun eğmek, teslim olmak ve bağlanmak (taklîdî îmân) anlamına geleceğini düşünmekteydiler. Ortaçağ İslâm dünyasında kelimciler arasında dinsel önergeler ve esaslar karşısında gösterilen böyle bir etkinliğin genel olarak üç yolla gerçekleştirildiği dikkati çekmektedir:

Birincisi, aklın vahiyle ilgili meselelerde hiçbir yeri ve rolünün olmadığını, imânın salt bir kabûl, bir teslimiyet yahut öznel bir deneyim ve tercihe dayanması gerektiğini savunan bir anlayışı temsil eder. Aslında böylesi bir yaklaşım tarzı katı fideizm (îmâncılık),<sup>21</sup> fikrî atâlet ve aklın kullanımını saf dışı etmeye götürür.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Louis Gardet, "Peygamberlik", çev. Abdurrahim Güzel, *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 6, Kayseri 1995, s. 111.

<sup>20</sup> el-Kâdî 'Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. 'Ömer es-Seyyid 'Azmi, el-Mü'essesetü'l-Mısıriyetü'l-Âmmeli't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, Kahire 1965, ss. 11, 24-25, 31, 33-35, 265-266.

<sup>21</sup> Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Allah İnancının Aklılığı*, Etüt Yayınları, Samsun 2001, s. 34.

<sup>22</sup> İbn Kuteybe, itikâdî konularda Kelimciler arasında çıkan görüş ayrılıklarını şöylece betimlemektedir.: "Eğer onların (Kelimcilerin) ihtilâfları itikâdda ve farzlarda değil de,

Böyle bir îmâncılık görüşü ise, genel olarak temel dinî esas ve öğretilerle ilgili bilgilerimizin, özel olarak da Allah hakkındaki bilgimizin aklı ya da tabîî bilgiye değil de, yalnızca îmana dayanması gerektiğini, bu alanda inancın tümüyle yeterli geleceğini öne süren bir anlayışı dile getirir. Bu tutuma göre, dinin kendisi aklı bir konu olmadığından, onu aklı olarak formül haline getirme, anlama, açıklama ya da aydınlatmaya çalışmak doğru değildir.<sup>23</sup> Özellikle sahâbe, tabiûn ve tebe-i tâbiûn mezhebinin benimseyen, daha doğru bir söyleyişle, ilk üç neslin ürettiği düşünce geleneği ve bilgi mekanizmalarını yeterli görüp onlara sıkıca tutunmaya çalışan fakihler ve muhaddislerin yolu olarak nitelendirilebilen Selefiye'nin tutumunun bu doğrultuda olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>24</sup> Çünkü onlar, fikhî (amelî) konularda aklı kullanmaya (ictihâda) cevâz verdikleri halde, dinde (itikâdî konularda) aklın kullanımına ve tevile baş vurmaya pek sıcak bakmamakta, daha çok susmayı, görüş belirtmemeyi ve çekimser kalmayı tercih etmektedirler.<sup>25</sup> Çünkü onlar bu konuda açıkça insanın aklı etkinlikleri, çabaları ve birikimlerine yer ayırmayan, insanın Allah'ın kendisine nimet olarak sunduğu aklın kullanımına güvenle bakmayan şu düşüncüyü benimsiyorlardı: "Biz Allah'ın varlığına ve birliğine inanıyoruz. Lafızların daha ileri manasına gitmek bizi hataya düşürebilir. Aslında bundan fazlasını bilmek de bize farz değildir. Bizim yükümlü olduğumuz ödev, sadece habere olduğu gibi inanmaktır. Eğer bu haberleri tevîl veya tefsîr yoluna gidecek olursak, bu manâlar ve sözler, bizim sözümüz olmaktan öteye

---

sünnette ve teferruatta olsa idi - kendileri için iddia ettikleri şeylerden dolayı gösterecekleri mazeretleri olmamasına rağmen - yine de Fıkıhçıları mazur gördüğümüz gibi, onları da mazur görebilirdik. Bu suretle onlar, Fıkıhçılarla aynı durumda olurlardı. Ancak onlar tevhid, Allah'ın sıfatları, kudreti, Cennetliklerin nimetleri, Cehennemliklerin azabı, berzah âleminin azabı, levh-i mahfûz ve buna benzer, bir peygamberin bile ancak vahiyyle bilebildiği hususlarda ihtilaf etmişlerdir.

İnsanların akıl, irade ve ihtiyarlarındaki ihtilâfları dolayısıyla, dinin bu gibi esaslarını, istihşân, nazar ve kıyasına terketmekten ötürü, bu ihtilâflar aslâ ortadan kalkmayacaktır. Çünkü sen, taklîd yolu hâric bir tek hususta anlaşılan ve birinin kabul ettiğini diğeri de kabul eden, birinin kötülediğini diğeri de kötüleyen iki kişiyi hemen hemen göremezsin." Muhammed İbn Kuteybe ed-Dîneverî (213-276/828-889), *Hadîs Müdafaa'sı (Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs)*, çeviri ve notlar: Mehmet Hayri Kırbaoğlu, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979, s. 22-23.

<sup>23</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 240; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 214.

<sup>24</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, ss. 37-40.

<sup>25</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınları, Ankara 1981, s.61; 'Alî Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, c.1, s. 452. Selefiyye mezhebine göre, hem Allah'ın Müteşâbih nasslardan murâd ettiğinin onların zâhir anlamları olmadığını kesin olarak ifade etmek hem de o âyetlerin manalarını Allah'a havâle etmek gerekir. Şu halde onların tefsirine dalmak câ'iz değildir. Çünkü İslâm kelâmcılarının aksine, fakihler ve muhaddislerden pek çoğu, Kur'an'da bilme imkânımız bulunmayan hususların yer aldığına cevâz verirler. Bkz. Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn er-Râzî (ölm. 606 / 1209), *Esâsu't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektetü'l-Küllüyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1409 / 1986, ss. 224, 236-240.



gidemeyecektir. Oysa bunlar, Allah'ın sözüdür. Bizim sözümüz ise, daima hataya marûz kalır. Öyleyse bu gibi hareketlerden şiddetle kaçınmamız icap eder.”<sup>26</sup>

Bu birinci seçenek, tarihsel kökenleri açıdan Ahmed b. Hanbel ve izleyenlerince temsil edilen aşırı muhafazakârlarla özdeşleştirilmiş bir yoldur.<sup>27</sup> Çünkü onlar, gerçekte Kur'ân ve Hadîs'in dinî rehber olarak yeterli olduğunu savunuyor ve fıkîhî (furû') mevzûların aksine, dinî (itikâdî) meselelerde aklın kullanımına hiç de taraftar bir tavır sergilemiyorlardı. Bu noktada tam bir imân, teslimiyet ve itâ'at anlayışını kendilerine esâs alıyorlardı.<sup>28</sup> Hanbelîler, İlâhî Kelâm'a verilen mutlak değer adına hareket ederek, imânla alakalı konularda, aklî delilleri ve diyalektik metodu kullanmaya, hemen hemen bir dinsizlik, hevâya boyun eğme ve bid'at çıkarmayla özdeşleşmiş olacağı gerekçesi ile karşı çıkıyorlardı.<sup>29</sup> Dogmatik gelenekçi-muhafazakâr din söyleminin, asr-ı saâdetin yüceltilmesi, Selefin (ilk üç neslin) görüşlerinin ve uygulamalarının kutsallaştırılması, idealleştirilmesi, mutlaklaştırılması, tarih dışı bir hale sokulması, eleştiriden uzak tutulması, her iyi ve güzel şeyin o dönemde olduğunun anlayışının vurgulanması ve buna büyük bir özlem duyulması, her sonraki dönemin değerinin azalması yönündeki bir tarih tasarımı, sosyal alanda yeni ihtiyaçlar ve beklentiler sadesinde sürekli bir planlama, düzenleme, ilerleme, gelişme ve dönüşüm düşüncesine sahip olmama,<sup>30</sup> insanın yetenek, tecrübe, deneyim ve birikimlerini arka plana iten âsâr merkezli sığ ve dar kalıplı bir din ve dünya görüşü, bireysel çabaya dayalı bağımsız rey düşmânlığı, kelâm ilmi ve onun tartışma ve irdeleme metoduna açıkça tavır alma, yeniliklere ya da yeni fikir üretmeye (bid'at) karşı olma, İslam toplumundan dışlayıcılık (ötekini tekfir), müsamahasızlık, tutuculuk,

<sup>26</sup> İbnu'l-'Arabî, *Âridatü'l-Ahvezî bi-Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, c. XI, Dâru'l Kütübî'l-İlmî, Beyrut (trç.), c. XI, ss. 119-120.

<sup>27</sup> Muhafazakâr düşünce yalnızca eskiyi korumak uğruna yeniyi kovalamakla yetinmez; tarih, gelenek ve ahlâk kuramlarıyla ilerlemeciliğe de karşı çıkar. Aslına bakıldığında muhafazakâr düşünce, düzenleyici üç ana kavrama dayanır: Otorite, sadakat ve gelenek. Bkz. Anthony Giddens, *Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği*, çev. Müge Sözen-Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, İstanbul 2002, ss. 30, 33-34.

<sup>28</sup> İtikâdî konularda Kur'ân ve Hadîs'te bildirilenlere bağlanmanın doğruluğunu savunan Ahmed b. Hanbel'in görüşleri için bkz. 'Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'alâ'l-Cehmiyye*, thk. Ahmed Bekir Mahmûd, Dâru Kuteybe, Beyrut 1411 / 1990, ss. 15-17.

<sup>29</sup> Hadîşçi ekibin kelâm ilmi ve tartışma yönteminin kullanımına karşı takındıkları olumsuz tutum hakkında bkz. Talat Koçyiğit, *Hadîşçilerle Kelamcılar arasındaki Tartışmalar*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1989, ss. 253-258; Louis Gardet, "İslâm 'Din İlimleri' İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerinde Bazı Düşünceler", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi - Yorumlar, Düşünceler -*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, ss. 16-17.

<sup>30</sup> Hasan Hanefî, *Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu*, çev. M. Sait Özervarlı, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, c. I, ss. 322-323.

mutlak doğruluğun kendi tekellerinde bulunduğu gibi temel özellikler taşıdığı görülmektedir.<sup>31</sup>

Hadîs Ehli itikâdî ve fikhî sorunların çözümünde Kurân ve Hadîs kaynaklı öğretileri bir yana itmeyerek onlara olduğu gibi itimâd ediyorlar ve her şeyin o kaynaklarda yeterince mükemmel ve tam bir biçimde yer aldığını düşünüyorlardı. Bunlar özellikle Hicâz yöresine mensup bilginler idiler. Hz. Peygamber'in hadisleri Hicaz yöresinde çok daha yaygın ve meşhûr bir halde bulunuyordu. Re'y ashâbî ise çoğunlukla Hadîsin daha az yaygın olduğu yer olan Arabistan'ın Kuzeyi'ndeki Irak bölgesinde yaşıyorlardı. Bunlar kıyasa, istihsâna ve aklın kullanımına itimâd edip, özellikle bireyi ve toplumu çok yakından ilgilendiren fikhî sorunların çözüme kavuşturulmasında bağımsız bireysel re'yle fetva ve hüküm vermeye çalışıyorlardı.<sup>32</sup>

İkincisi, tıpkı Hint Brahmanlarının öne sürdüğü gibi,<sup>33</sup> tek başına aklın vahye ihtiyaç duymayacak derecede güçlü bir donanım, yetkinlik ve yeterlikte olduğunu ve vahyin öğrettiği ve bildirdiği şeyin, uygun şekilde eğitilmiş, şekillendirilmiş, geliştirilmiş ve doldurulmuş akıl tarafından zâten halihazırda bilindiğini, böylece de, insan aklının, yardım görme ve rehberliğe erişme açısından ne ilâhî bildiriyeye (tebliğ) ne de bir elçiye asla bir gereksinim duymadığını dile getirmektedir. Böyle bir görüş, vahyedilmiş bir din görüşüne bağlı olarak yaşayan bir topluma mensûbiyet ve âdiyetini devam ettiren herhangi bir dindar için mümkün

<sup>31</sup> Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, ss. 198-199; Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihî Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, c. 4, Sayı: 4, Ekim-Aralık 2001, ss. 25-28.

<sup>32</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.G.S.B. Yayınları, M.E. Basımevi, İstanbul 1988, s. 485.

<sup>33</sup> Peygamberlerin akla yerleştirilmiş ve empoze edilmiş genel ahlâkî ilkeler dışında bir şey getiremeyecekleri ve bu alanda aklın yetkin ve mükemmel bir donanımda olduğu hususunda bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kütübü'l-Temhîd*, neşr. Richard J. McCarthy, el-Mektebetü's-Şarkîyye, Beyrut 1957, ss. 122-131. Abdulcebbâr peygamberlik kurumunu yadsıyan Hint Brahmanlarının görüşleri ve gerekçelerini şöylece dile getirir: "Bil ki, nübüvvet konusunda [bize] aykırı düşünenler (Hint) Brahmanları, bir Yaratıcı'nın birliğini ve adaletini kabul eden, nübüvvet kurumunu yadsıyan, 'kıyam, kuûd, rûkû ve secde gibi namazın şartları, telbiye, hervele, Şeytan taşlama ve Ka'be'yi tavaf etme gibi Hac mevsimindeki tüm etkinliklerin (menâsik) aklen kötü görüldüğünü ve kabul edilmediğini öne süren bir topluluktur, çünkü [onlarca] akıl sahibi herkes yetkin aklıyla bunları kötü görür ve kabul etmez (münker). Öyleyse nübüvvet kurumunun reddedilmesi ve kabul edilmemesi gerekir."

Onlar bazen şöyle derler: "Peygamberlerin getirdiği öğreti ya akla uygun olmak, - ki bu taktirde akılda o öğretiye muhtaç olmama ve yeterlilik söz konusudur -, ya da akla aykırı olmaktan yoksun değildir. İşte bu durum Peygamberlerin [ortaya koydukları öğretilerin] yadsınmasını ve bu öğretilere boyun eğilmemesini gerektirir."

Onlar bazen de şunu iddia edebilirler: "Allah'ın, bize bir elçi gönderdiği zaman, o elçi ile, kendisi aracılığıyla Peygamberlik iddiasına kalkışan yalancı birisi arasında bir ayrılık [ölçütü] oluştursun diye, mutlak surette onun elinde peygamberliğini kanıtlayan mu'cizevi bir bilgiyi göstermesi gerekir. el-Kâdî 'Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdülkerim 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, s. 563-564.



gözükmemektedir. Bununla beraber, İslâm düşünce tarihinde, öyle görünüyör ki, Cehm b. Safvân bu yolu seçmiş ve sonuçta da bütünüyle dinî öznelciliğe kaymıştır. Çünkü, Ortaçağ İslâm dünyasında din gelmeden önce bütün bilgilerin aklın elinde edilemesinin zorunlu olduğu görüşü, onun koymuş olduğu meşhûr bir ilkedir. Ona göre, akıl eşyâda bulunan salâh, iyilik, fesâd ve kötülük, zulüm ve adalet niteliklerini zorunlu kılar; üstelik, henüz vahiy gelmeden önce akıl tek başına bunun güzel, şunun çirkin olduğunu tek tek tayin ve tesbît ederek bunu yapabilecek güçte bir otoritedir. Muhtemelen Cehm'in koymuş olduğu bu ilkeyi, daha sonra Mu'tezile devr ve miras almış ve bir ölçüde kendi sistemlerine uygun bir hale sokarak iyilik ve kötülükle ilgili meşhûr ahlâkî bilgi kuramlarını bu ilkeye dayandırmışlardır.<sup>34</sup> Çünkü onların dinî ritüeller, pratikler, ibadetlerin miktarları, süreleri, eda ediliş tarzları ve bayramlar gibi dinsel hukûk alanına giren konular ile âhiret ahvâli, uhrevî ödül ve cezaların şekli ve süresi gibi öte dünyaya yönelik inançsal konularda nakle dayalı bilgilere özel bir önem verip, akla pek yer vermedikleri, ama öte dünyayla ilgili inanç esaslarını aklın ışığında anlama ve yorumlamaya tabi tuttukları söylenebilir.<sup>35</sup>

Cehm b. Safvân'a göre, bilgiler (ma'ârif) dinin gelişinden evvel, her ne kadar dinî konuda bir haber, bir Peygamberin diliyle o bilgileri getirmese de akıl kanalıyla vâcibtir.<sup>36</sup> Cehm b. Safvân hâlis cebriyye görüşünü benimseyenlerden birisidir ve onlar hiçbir surette yaratıklar için ne bir fiil ve de fiile bir kudret ispat etmediler. İman sadece Allah'ı bilme (marifet)dir ve küfr ise, sadece Allah'ı bilmemektir (cehl).<sup>37</sup> Cehm, mahza tenzih görüşünü benimsemiş ve Allah'ı bir şey olarak nitelendirmekten özenle kaçınmıştır. Bu noktada Cehm b. Safvân'ın düşünce sistemi üzerinde Yeni-Eflatunculuğun Allah tasarımının büyük bir etkisinden söz edilebilir.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986, c. I, ss. 88.

<sup>35</sup> Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Matba'atü'r-Râbita, İskenderiye 1951, c. II, ss. 94-103; Nâcî et-Tikrîtî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyyetü'l-Eflâtuniyye 'inde Müfekkiri'l-İslâm*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1402 / 1982, ss. 431-436.

<sup>36</sup> Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldûn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983, s. 221.

<sup>37</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984, s. 107.

<sup>38</sup> Sözelimi, Yeni-Eflatuncu ekole mensup Plotinus'un öğretisine göre, Allah mutlak, ezelden kadirdir. Varlıkların üstünde ve gerçekliğin, yani bizim varlık olarak bildiğimiz ve müşahade ettiğimiz her şeyin üstünde yer alır, yaratıklar ile kıyaslanamaz; sonuçta bizim düşüncemizin sınırlarını aşan bir platformda bulunduğundan bizce kavranılamaz. Allah sınırsız ve sonsuz bir varlıktır ve son tahlilde bu sonsuzluk aynı varlık düzleminde kendisinden başka birinin var olması imkânını da ortadan kaldırdı için, birdir. Ancak onun akidesine göre, sırf bir rakam olarak bir Allah'a izafe edilemez. Aslında böyle bir şey, daha fazla bütün mukayese ve kendisinden başka her şeyden hariç tutulması anlamında bir tekliği dile getirir. (Bkz. De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Aydın ve Yaşar Kutluay, A.Ü. Basımevi, Ankara 1971, ss. 21-22; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan,

Müşebbihe ve Mücessime'ye bir tepki olarak müteşâbih nassların te'viline ilk defa başvuran Cehmiyye mezhebi akılla naklin çelişebileceğini öne sürüp, naklin, çelişkileri gidermek için yanılmaz bir hakem olarak akılla te'vil edilmesi yönteminin izlenmesi gerektiğini öne sürmüştür. Cehmiyye, bazı hallerde, aklın nassın zâhiri anlamını terketmeyi gerektiren kuvvetli bir bilgi kaynağı olduğunu savunmuştur. Öyle anlaşıyor ki, Cehmiyye, İslâm düşünce tarihinde zâhiri anlamları akla aykırı düştüğü iddiasıyla Allah'ın sıfatları (ezelî sıfatları Allah'tan nefyetme / ta'til), Allah'ın cüz'iyâtı hâdis bir bilgisi ile bildiği (Allah'ın bir şeyi yaratmadan o şey hakkında bilgi sahibi olamayacağı), Cennet ve Cehennem (her ikisine de girenlerin hareketlerinin sona erışı) vb. dinî nasların yorumlanması (tevili) ve onlara alışılmalı olanın dışında başka / farklı anlamlar bulma ya da yüklemek çabası, -Mu'tezile mezhebininkinden biraz daha ileri düzeyde gerçekleştirilmek üzere- ilk defa "serbest bir akılcılık"la yorumlamaya çalışan bir gurup olarak yerini almıştır.<sup>39</sup>

Üçüncü olarak ise, aklın elçi ve Bildirinin (Tebliğin) kabulü için akla uygun ve yatkın (makûl) deliller ürettiğini ve sonuçta vahyolunan hakikatlerin ve değerlerin daha köklü anlaşılması, açıklanması ve savunulması için araçlar sunduğunu ifade etmektedir.

Ortaçağ İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutan ve genellikle Arabistan'ın Kuzey bölgelerinde yaşayan mevâlîye mensup oldukları dikkati çeken kültürlü kesim arasında geliştirilen akılcı-hadâri dinsel söylem, daha doğru bir söyleyişle akılcılık anlayışı, doğru bilginin tek kaynağının salt akıl olduğunu savunan rasyonalizm anlamında kullanılmaz. Bir başka bir deyişle, Ortaçağ İslâm düşünce geleneğinde akılcılık akımı, genel olarak nassların ya da dinî metinlerin anlaşılmasında akli esas alarak, bilginin kaynakları arasında akla (aklî sezgi) ve akli kullanmaya (nazara); sağlam duyular ve haber karşısında öncelik tanımak, sağlam duyular ile haberin verdiği bilgileri aklî süzgeçten geçirmek ve aklın hüküm verme yetki ya da yargı gücü bulunduğunu kabul etmek olarak betimlenebilir. Ortaçağ İslâm dünyasında böyle bir akılcılık, mutlak ve pür bir akılcılık hüviyeti taşımaz; aksine nassların açıklanması, belenmesi ve anlaşılmasında, bizzat

İstanbul 1987, s. 25; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi: Giriş Yolları ve Şekilleri*, Osmanlıca'dan sad. İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, ss. 39-40.

<sup>39</sup> Cehmiyye'nin, Allah'ın sıfatları, kader, irâde hürriyeti, îmân, rü'yettullah, âhiret âleminin fânî olup olmadığı gibi inançsal sorunlarda Müşebbihe ve Mücessime fırkalarına bir tepkinin ürünü olarak doğduğunu söylemek mümkün olsa da, bunun yanında Hint felsefesi kaynaklı Sümeniyye ile diğer felsefî akımların ve Yahûdilik ve Hristiyanlığın da kimi etkilerinden söz edilebilir. Cehm ve inançsal öğretileri için bkz. Cemâleddin el-Kasımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mü'essesetü'r-Risâle, Beyrut, 1401/1981; Talat Koçyiğit, "Cehmiyye (Mu'tezile) ve Akılcılık", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XVI, A.Ü. Basımevi, Ankara 1970, s. 114; Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. VII; ss. 234-236; R.M. Frank, "The Neo-Platonism of Cahm b. Safwân", *Le Muséon*, LXXVIII (1965), ss. 395 vd.; Ferrûh, *a.g.e.*, ss. 220-221.



nasslardan yahut nasslardan bağımsız beşerî imkanlar, tecrübeler ve birikimlerle hüküm çıkarmada kullanmaya yarayan bir akılcılık olarak değerlendirilebilir.<sup>40</sup>

Üçüncü seçenek, çoğunlukla Mu'tezile hareketiyle özdeşleşmiş olsa da, Mu'tezile'nin bütün görüşlerini kabul etmemekle beraber, metodoloji açısından Ehl-i Sünnet'in önde gelen iki kanadını temsil eden Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik tarafından da paylaşılmıştır.<sup>41</sup> Zâten İslâm kelimasında ilk defa Mu'tezile'nin din ile felsefeyi, özellikle bu bağlamda akılla nakli uzlaştırma ve bağdaştırma girişimi ve uğraşı içerisinde olduklarını ve dolayısıyla da onlara "İslâmiyet'in ilk filozofları" ünvanının verildiğini ve bu uzlaştırma ameliyesinde önyak olduklarını ve söylemek mümkündür.<sup>42</sup>

Mu'tezile kelmacılarının, bir yandan Kur'ân'da bildirilen Allah'a ilişkin bir takım sıfatları farklı şekillerde ele alıp yorumlamaları ve Allah hakkında kullanılan insanbiçimci (antropomorfik) deyimlerle âhiret hayatı ve ahvâlî (öteki dünya) ile ilgili bir takım ifadeleri mecâzî ve sembolik olarak yorumlayıp aklen tevîl etme yoluna gitmeleri, bir yandan da vahye dayalı bilgiyi hakikat olarak kabul etmekle birlikte, insanoğluna vahiy ulaşmadan da bazı iyi ya da kötü ahlâkî değerlerin aklen kavranabileceği tezini öne sürmeleri, onların akli kesin bir bilgi kaynağı olarak gördükleri, vahiy karşısında akla birinci derecede yer ve önem verdikleri ve dolayısıyla vahyin gelmemesi halinde bile, akli, dinî ve ahlâkî bir dizi hakikatleri elde etme ve kavramada yetkili bir yeti (kuvve) saydıkları ve sorumlu tuttukları gerçeğini açıkça gözler önüne sermektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Mu'tezile'ye göre Allah'ın nimetinin bir eseri olan ve O'nun lütfuyla çalışan akıl, hem iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmede ve kavramada hem de akli bir metod olarak dinî nasları tevîl etmede önemli bir kaynak işlevini yerine getirmektedir.<sup>43</sup> Zâten akli bir metod olarak tevîl uğraşının, ilâhî karaktere uygun olmayan sıfatları, halleri, düşünceleri ve tasavvurları zihinlerden ancak mecâzî tevîlle uzaklaştırmanın mümkün olduğu yönünde faaliyet gösteren ve mecâzî tevîlin düzenli ve umûmî bir metod olması doğrultusunda büyük bir çaba sarfeden Mu'tezile ile tarihî bir bağlantısının bulunduğu aşîkârdır. Çünkü Mu'tezile kelmacıları, Kur'ân ve Hadîsler'de lafzî (literal/harfî harfine) manaları alındığı taktirde, teşbîh ve tecsîme yol açacak ve böylece Allah'a beşerî bir takım sıfatlar, duygular ve düşünceler isnât ettirecek bir takım deyimlerin yer aldığına tanık olmuşlardır. Onlara göre, Allah'ın cismâniyyet ve cihetten münezzehe olduğu akli

<sup>40</sup> Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", ss. 22-25.

<sup>41</sup> J. Meric Pessagno, "Akıl ve Dini Tasdik: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Görüşü", çev. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII, İzmir 1994, s. 442.

<sup>42</sup> Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXVI, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s. 49.

<sup>43</sup> Taufic İbrahim ve Arthur Sagadev, *Classical Islamic Philosophy*, çev. H. Campbell Creighton, Progress Publishers, Moscow 1990, ss. 40-41; C.A. Qâdir, *Philosophy and Science in The Islamic World*, Routledge, London and New York 1988, s. 48.

delillerle sâbit olduğu için, müteşâbih haberî sıfatların, Arap dilinin kâidelerini ve özelliklerini çığnemenen lafzî ve zâhirî anlamlarından alınarak diğer mecâzî anlamlara hamledilmeleri gerekmektedir. Böylesi bir hamletme uğraşının temelinde ise, bu çeşit metinler ve nasların bir ithâm vesilesi yapılmaması olgusu yatmaktadır. Onlar, bu çetin, yorucu ve meşakkatli yolda bizzât Kur'ân'ın diğer âyetlerinden istifâde etme yoluna gitmişler, dile baş vurmuşlar, tevîl için uygun gördükleri manalarda kendilerine yardımcı olacak esâslar bulmak ve tayîn etmekten de geri durmamışlardır. Onların bu yolda adım atmaları büsbütün dönemlerinde yaygınlık kazanan teşbîh fikrini çürütme ve müşebbihe firkasını ortadan kaldırmayı hedef almaktaydı. Çünkü bu itizâlî tevilde ekseriyâ onların inandıkları dinî ve mezhebî görüşlerin doğruluğunu isbât doğrultusunda Kur'ân naslarını delil göstermek için bir takım çabalar söz konusu olsa da, böylesi çabalar, gerek fikir gerekse fırka olarak teşbîhi yok etmenin biricik silahı olarak görünüyordu. Sonuçta, Ehl-i Sünnet (Eş'arîler ve Mâtürîdîler)'in de kimi yönlerden birtakım değişikliklerle bu metodu Mu'tezile kalamcılarının tevârûs edip aldıklarını ve itikâdî meseleler karşısında katı imancı ve teslîmiyetçi bir tavır sergileyen gelenekçi-muhafazakâr Selefiyye'den ayrı bir yol izlediklerini söylemek mümkündür.<sup>44</sup> Şunu hemen belirtelim ki, tevîl konusu başlı başına ele alınıp incelenmesi gereken bir sorun olduğu için, biz ise bu yazımızda özellikle iyi ve kötü değerler alanında aklın rolü ve yeri konusu üzerinde daha fazla yoğunlaşmaya çalışacağız. Ama bu arada

<sup>44</sup> İrfan 'Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983, ss. 227-228. Kurân'ın te'vilinin tarihi, dolayısıyla bu arada te'vil sorunu, doğâl ve sosyo-kültürel yaşam sürekli hareket, dinamizm ve dönüşüm içerisinde yenilenmesine rağmen, metnin sabit kalmasından neş'et etmektedir. Bu mesele, Usûl-i Fıkh alimlerinin "Olayların çokluğuna karşılık nassın sınırlılığından" söz ederken karşı karşıya kaldıkları sorundur. İşte olayların yenilenmesi ve çoğalması, fıkıhçı zihniyete, nasların sınırlılığı karşısında böyle meydan okuyordu. Bu meydan okumaya karşı zihinsel ve dilsel olmak üzere iki aşamalı bir cevap verilmekteydi Farklı bir düzeyde, akîde düzeyinde de olsa, Mu'tezilî aklın karşı karşıya kaldığı meydan okuma da aynı olguyu dile getirir. Bu tür meydan okumada da, aynı şekilde zihinsel ve dilsel olmak üzere iki aşamalı cevap verildiği görülmektedir. Mu'tezilî düşünce, akıl ile nas arasında beliren ve su yüzüne çıkan çatışma sorununun hallini dilsel düzeyde, dilsel bir formül olarak ifade edilen mecâz formülünde bulmuştur. Mu'tezile'nin cevabının zihinsel boyutu söz konusu olduğunda, mutlak olanın sınırlı olanla her bakımdan farklılığı içinde kavranması ve tasavvur edilmesi anlamında kıyas (kıyâsu'l-gâib 'ala ş-şâhid)'a dayanmaktadır. Böyle bir kıyas, mutâbakat kıyası değil de, muhâlefet kıyasıdır (Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 167; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aktî fi't-Tefsîr: Dirâse fi Kadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mutezile*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1993, ss. 180-190). Böylece Allah ile âlem ve bu arada insan arasındaki bu muhâlefet kıyasına dayalı olarak onların diğer ilkelerinin temeli olan tevhîd ve adâlet ilkeleri yarı-felsefî bir biçimde formüleştirildi. Hatta Hayyât'ın tevhîd'in temelini de adâlet ilkesi olarak gördüğü belirtilebilir (Ebû'l-Huseyn 'Abdurrahîm b. Muhammed b. 'Osmân el-Hayyât, *el-İntisâr fi'r-Radd 'alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid*, thk. Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1988, ss. 35-36). Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'ân Te'vili' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, c. IX, No: 1, Ankara 1996, s. 27.



Mu'tezile'nin tevîl metoduna baş vurmasının, aynı zamanda onların değerler alanında akla verdikleri önemle de bir paralellik gösterdiğini unutmamak gerekmektedir. İşte Ehl-i Sünnet kelimcilerinin Mu'tezile'den tevîl konusundaki ufak tefek kimi ayrılıkları, değerler alanında iyice su yüzüne çıkmakta ve kaynak olarak aklın erim ve uzanım alanının çerçevesini ve sınırlarını çizip belirlemektedir. Bu bağlamda klâsik kelim geleneğinde Mu'tezile'nin aklın çerçevesini ve sınırlarını Ehl-i Sünnet kelimcilerinden daha geniş tutuklarını söylemek mümkündür.

Mu'tezile kelimcileri, Kur'ân'ı ancak akıl sayesinde anlayabilir ve aklî kanıtlığın (delâletin) birincil derecede önemli bir rol oynadığını beyan etmede bir sakınca görmüyorlardı. Aklın dayandığı argümanları ise, Yunan felsefî metinleri ile İslâmî ve dinî naslardı. Mu'tezile'nin bu iki kaynağa yaklaşımı salt bir filozofun yaklaşımına benziyordu. Ne var ki, bu bağlamda bir Mu'tezilî kelimci ne Meşşâî filozofların Yunan filozoflarını taklit etmeleri gibi taklitçi bir yol izliyor, ne de Muhaddisler gibi davranıyorlardı. Naslara sıkı sıkıya bağlı kalmıyor, her iki hususta da akılcı bir yol takip ediyor ve aklı bu yolda / uğurda istihdâm etmeye çalışıyordu.<sup>45</sup>

Öyle görünüyor ki, Mu'tezile kelimcileri bilgi (ma'rîfet)ye ilişkin görüşleriyle çağdaş felsefî iki akımdan daha önce gelmiş bulunmaktadır. Buna göre, yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi, bilgilerin zorunlu olduğunu öne süren kimse, önemli temsilcileri arasında Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant'ın sayıldığı Rasyonalizme daha yakın bir yol izlerken; bilgilerin tecrübe verileriyle kazanılmış (kesbî) olduğunu savunan kimse ise, John Locke, David Hume, Berkeley'in en önemli temsilcileri arasında kabul edildiği Ampirizme daha yakın bir konumda bulunur.<sup>46</sup>

Eski Yunanca "nûs" sözcüğünün bir çevirisi olan aklı, rasyonalist olarak da nitelendirilen Mu'tezile ve benzeri kelim ekolleri isim olarak kabul ederken, Ehl-i Sünnet ise, masdar olarak algılar. Dolayısıyla iki fırka arasındaki temel bir görüş ayrılığı da burada yatmaktadır. Mu'tezile aklı temel, evrensel, kendi başına bir varlığı olan bir entite olarak telakki ettiği halde, Ehl-i Sünnet kelimcileri bunu kabul etmezler. Ehl-i Sünnet'e göre, akıl akıl yürütmeyi ifade eder. Konusu da insan denen varlıktır. Bu nedenledir ki, Eski Yunan geleneğine ve bu geleneği izleyen müslüman tutkunlarına göre, akıl aşkın bir ideali simgelemesine karşın, diğerlerine göre, bir insan çabası ya da faaliyetini, deneysel bir hakikati dile getirmektedir.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev.Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, c. II, s. 237.

<sup>46</sup> Zühdi Cârellâh, *el-Mu'tezile*, el-Mü'essetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1410/1990, s.118.

<sup>47</sup> Wilfred Cantwell Smith, "Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları" çev. Şaban Ali Düzgün, *İslâmiyat*, c. I, Sayı: 4, Ekim-Aralık 1998, s. 98.

Klâsik kelâm kaynaklarının belirttiğine göre, hakîkatin “akıl hüccet”i ile kavranabileceğini / bilinebileceğini savunan ilk kişinin Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ olduğuna tanık olunmaktadır.<sup>48</sup>

Yine Mu'tezile'nin Bağdad Ekolü'ne mensup olan ve Yunan felsefesine vukûfiyeti ile tanınan Sümâme b. Eşras (ölm. 213/828) ilk kez akli bilgiyi dinî (sem'î) bilginin önüne geçiren kişi olarak telakki edilmektedir.<sup>49</sup> Çünkü ona göre, insanlar doğru ve yanlış, iyi ile kötüyü akılla zorunlu olarak bilir. Bir insan, dinî konularda zarûfî bir bilgiye sahip olunca, ergenlik (bülûğ) çağına erişir; dolayısıyla artık böyle biri Allah'a karşı sorumludur. Şu halde iyilik ve kötülük, aklen zorunlu olarak kavranabildiği ve dolayısıyla Allah iyi olduğu için, Allah'ı bilmek akli bir zorunluluktur. Eğer din gelmeseydi ve Allah hakkındaki bilgi Peygamberler vasıtasıyla getirilmeseydi, O'nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktı.<sup>50</sup>

Sümâme b. El-Eşres gibi, felsefeyi çok iyi kavrayan ve Basra Ekolü'ne mensup bulunan Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ölm. 226/840) ise, akli insanın kendisi ile çevresindeki canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bir bilgi vasıtası ve ilim kazanma melekesi (kuvvet) olarak nitelemektedir. Duyusal (his) aklının makûl (kavranan) anlamında akıl olduğunu öne sürmektedir.<sup>51</sup> Allah hakkındaki bilgi ve O'nun varlığının delilleri zorunludur. İnsanın akıl sahibi bir varlık olması onun kendi nefsini bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ise ikinci anda Allah'ın bilgisi izler. Eğer böyle olmazsa, o insan bir kâfir olur. Bu bilgiyi elde ettikten sonra, onun tevhîd ve adâlet hakkında bütün bildiklerine, yani Allah'ın onlara yüklediği her şeye boyun eğmesi gerekir. Her ne kadar Allah duyular veya

<sup>48</sup> Bu bağlamda el-Kâdî 'Abdülcebbar, Cehm ile Vâsıl arasındaki ilişkiye değinirken, Cehm'in Vâsıl'dan Sümeniyye'nin Allah'ı inkârı karşısında yardım talebinde bulunmasını şöylece aktarır: Sümeniyye'den bir grup Cehm'le karşılaştı ve onlarla ma'rifet konusunda tartıştı. Onlar Cehm'e, “Allah beş duyunun dışında mıdır?” diye sordular. Cehm, “Hayır” diye yanıt verdi. Onlar, “O halde onu nasıl ve hangi duyu ile tanımış olduğunuzu bize anlat” dediler. Cehm bu soruya da “Hayır” diye yanıt verince, “O halde senin inandığın Allah meçhuldür” dediler. Cehm buna yanıt veremeyip sustu. Bunun üzerine derhal Vâsıl'a bir mektup yazarak durumu arzetti. Vâsıl, ma'rifetin bilinmesinde altıncı bir duyunun bulunduğunu söyledi. İnsan onunla diri ile ölüyü, akıllı ile deliyi birbirinden ayırt eder. Cehm bunu söyleyince, Sümeniyye, “Bu senin sözün değildir” dediler. Bunun üzerine onlara Vâsıl b. Atâ'dan yardım talebinde bulunduğunu belirtti. Bunun üzerine Vâsıl'ın yanına giderek onunla görüştüler ve bu konuları tartıştılar. (Bkz. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Müntazır, Beyrut 1409/1988, s. 34; el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fu'âd Seyyid, ed-Dâru't-Tünusiyye li'n-Neşr, Tûnus 1393/1974, s. 240; S. Pines, *Mezhebü'z-Zerre 'inde'l-Müslimin*, Almanca'dan Arapça'ya çev. Muhammed 'Abdülhâdî Ebû Rîde, Matba'atü Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1365/1946, s. 129).

<sup>49</sup> Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasvuru'l-'Akl 'inde'l-Kâdî 'Abdülcebbar*. Beyrut 1978, ss. 18-19.

<sup>50</sup> A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, A.Ü. Basımevi, Ankara 1983, s. 101.

<sup>51</sup> Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, neşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1400/1980, s. 480.



nazar (kıyas)la elde edilen öteki bilgiyi, zorunlu yapabilirse de, bu kazanılmış (kesbî) bilgi olarak addedilir.<sup>52</sup>

Büyük ölçüde doğa felsefesi araştırmacılarına ilgi besleyen Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız (ölm. 255/869) ise, bilgiyi sadece duyuların tecrübesine dayandırmamakta ve duyuların tecrübesi bazan yanlış sonuç da verebileceğinden, akla da ihtiyacın bulunduğunu öne sürmektedir. Aslında bilgi elde edilirken, akıl aracı büyük bir rol oynar. Hakikati bulmada akli kesin bir delil olarak kabul eden el-Câhız şöyle demektedir: "Gözlerinizin size her söylediğine inanmayın; aklın yolunu izleyin. Her gerçek iki yolla belirlenir: Biri açık olup, duyumla algılanırken; öbürü ise gizlidir, akılla kavranır ve gerçekte akıl nihâî belirleyicidir."<sup>53</sup> Bilgi zorunlu olup, tabîî etkinlik ve işlemlerle elde edilir. Peygamberlerin bu hususta insanlara öğrettiği tecrübe ve hakikatlar aklın gelişmesi ve zenginleşmesinde yardımcı bir rol oynar. Bütün düşünen insanların bir yaratanlarının bulunduğunu bilmeleri zorunlu olarak elde edilir. O yaradanı bilinceye kadar, O'nun emirlerine itaat etmeleri imkansızdır. İnsan tabîî gelişimi sayesinde, sorumlu bir fâil olduğu için, Allah'ın onu sorumlu bir fâil yaptığını ifade etmeye gerek yoktur. Ona göre, insan aklî yasalara göre işleyen ve hareket eden bir alemde akli bir varlıktır; çevresindeki varlıklar üzerinde aklını kullanması, onu bu değişme aleminin, aklın kaynağı olan bir yaratıcıda başlangıcı bulunduğu sonucuna ulaştırır ve vicdânî ona bu yaratıcının âdil bir varlık olduğunu salık verir.<sup>54</sup>

Câhız sonrası dönemde Mu'tezile kelâmcılarından Ebû 'Alî el-Cübbâ'î (235/850-303/915) akli, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgi olarak nitelendirmektedir.

Genellikle Zeydî kelâmını yönlendirdiği düşünülen ve Mu'tezile'ye yakın bir çizgi izleyen Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâ'îl er-Ressî (ölm. 246/860) de aklın dindeki yerini şu sözleriyle aydınlatmaktadır: "Aklın hücceti Yaratıcıyı (Ma'bûdu) bilmeyi ortaya koyar. Kitâbın hücceti Allah'ın hoşnut olduğu ve hoşnutluk göstermediği tapınma biçimlerini (taabbüdî ibâdetleri) bilmeyi ortaya koyar. Elçinin hücceti ise, kulların Allah'ın hoşnutluk gösterdiği ibadetleri yerine getirmeyi ve hoşnutsuzluk gösterdiklerinden ise kaçınmayı bilmeyi ortaya koyar. Akıl, son iki hüccetin aslı bir konumda yer alır. Çünkü Kitap ve Elçi sadece akıl kanalıyla (istidlâl yoluyla) bilinir. Oysa akıl o kaynaklarla bilinmez."<sup>55</sup>

el-Kâdî 'Abdülcebbar ise, akli insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli (mahsûs) bilgilerin bir toplamından

<sup>52</sup> Tritton, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>53</sup> 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Kütâbu'l-Hayevân*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1969, c.I, s. 207; Mir Velîyuddin, "Mu'tezile", çev. Altay Ünalay, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, neşr. M.M. Şerif, İstanbul 1990, c. I, s. 250.

<sup>54</sup> Tritton, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>55</sup> el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâ'îl er-Ressî (ölm. 246/860), "Kitâbu Usûli'l-'Adl ve't-Tevhîd", *Resâ'ilü'l-'Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed 'Ammâra, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, c. I, s. 96; ayrıca bkz. İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Kardeş Matbaası, Samsun 1996, s. 95.

ibaret saymaktadır. Ona göre, akıl zaman içerisinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. 'Abdülcebbar, bu bilgilere zorunlu ve nazari bilgilerin yanında tecrübî bilgileri de dahil etmektedir. Böylece o, aklın tanımına, insana dilediğini yapabilme imkanı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir bağ ya da alaka kurmaktadır. Öyle anlaşıyor ki, Mu'tezilî kelimacılara ait çeşitli tanımlar ele alındığında, Nazzam dışında büyük çoğunluk aklı insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü birbirinden ayırtetme gücü ve bilgisi veren bir araz olarak addetmekte ve onu insanın fiillerine yön vermesinde etkili görmektedir.<sup>56</sup>

Mu'tezile'ye göre akıl, Allah'ın insân zihnine yerleştirdiği, ektiği ve empoze ettiği kendiliğinden apaçık doğruları ya da soyut nesneleri, özleri, tümelleri, ahlâkî genel ilkeleri doğrudan ve vasıtasız bir biçimde sezme yetisinin yanı sıra, bir takım temel öncüllerden sonuca geçmek suretiyle çıkarım yapabilme yeteneği ya da gücü olarak da nitelendirilebilir. Kimi konularda doğuştancı (din diliyle söylemek gerekirse, fıtrata dayalı) bir temele daha yakın bir çizgide görüşlerini ortaya koydukları söylenebilen Mu'tezile için akıl, bir Allah vergisi ve lütfudur, her kişiye müştereken eşit potansiyel bir güç olarak paylaştırılmıştır; o halde bizi doğruya götürebilecek ve vardırabilecek verilmiş bir güçlülüktür.<sup>57</sup> Aynı zamanda bu akıl, Rahmânî ve Şeytânî bir takım güdülerle de çalışan metafizik dinî bir akıl olarak da görülebilir.<sup>58</sup> Ancak günümüzdeki çağdaş bakış açısı, akı ya da akıllığı bilincin oluşum süreçleri boyunca bireyin dış dünya ve iç dünya gözlem ve deneyleriyle elde ettiği bir kavrama yatkınlığı olarak değerlendirir.<sup>59</sup>

el-Kâdî 'Abdülcebbar'a göre, yetkin ya da olgun akla (kemâlî'l-akl) ulaşan ve bu nitelikle çocuktan ayrılan kimse, şu hususları bilir: 1) İsteyen, istemeyen ve inanç sahibi olması gibi kendisine özgü olan içsel halleri bilir. 2) Dış âlemde duyu organlarıyla idrak edilir nesneleri (müdrekat) bilir. 3) Kendiliğinden apaçık olan ilkeleri, yani önsel bilgileri (bedîhiyyât) kavrar. 4) Bilinmeyen bir şeye delâlet edecek şekilde bir delille (akıl yürütme yoluyla) bilir. 5) Kendisine yönelmek ve kendisinden sakınmak mümkün olacak şekilde bir fiili bilir. Ne var ki bu kötüyü ya da masiyeti değil de iyiyi ya da taâtı seçeceği anlamına gelmez. Çünkü Mu'tezile'ye göre, insan bir eylemin ahlâkî düzlemde gerçekleştirilebilmesi için seçime dayalı olması koşulu aranır. 6) Yetkin akla sahip kimse, bir dürtü olmaksızın kudret yetirdikleri şeylere yönelen aymaz / unutkan (gâfil) ve uykudaki

<sup>56</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. II, ss. 242-243.

<sup>57</sup> Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, c. II, s. 103.

<sup>58</sup> İnsanı eyleme yönelten güdüler konusunda bkz. el-Kâdî 'Abdül-Cebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kâhire (trç.), c. XII (en-Nazar ve'l-Ma'ârif), ss. 386-390; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ss. 427-428; Ebû Mansûr 'Abdül-Kâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî (ölm. 429 / 1037), *Usûlû'd-Dîn*, Matba'atü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928, ss. 26-28; eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 58; ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Tritton, *a.g.e.*, ss. 90, 95.

<sup>59</sup> Timuçin, *a.g.e.*, s. 59.



bir kimsenin aksine, bir dürtüden ötürü fiili gerçekleşir. 7) Genel olarak yergi, övgü, hak etme (istihkâk), kötünün kötülüğü ve iyinin iyiliği gibi fiilin hallerini bilir.

Bu arada hemen şunu belirtelim ki, Eş'arîlerin bu konuda sergiledikleri tutum, Mu'tezile'nin tutumundan pek de farklı değildir. Şöyle ki, sadece el-Kâdî 'Abdülcebbar, özel bilgiler deyimine başvururken, kimi Eş'arîler bunun yerine "bazı zorunlu bilgiler" deyimini kullanmayı yeğlemektedirler. Şu halde iç ve dış duyuların idrâkiyle elde edilen bilgiler, mütevâtîr haberlere dayanan bilgiler ve aklî ilkelere, yani iki zıttın aynı anda var olamayacağı yolundaki aklî ilkelere dayanan bilgilerdir. Ancak Mu'tezile aklî ilkelerin alanını genel olarak iyi ve kötü değerlerin önsel bilgisini de buraya sokarak Eş'arî kelâmcılardan biraz daha aklın uzanımını ve çerçevesini geniş tutarak bu konuda farklı bir tutum sergilediklerini söyleyebiliriz.

Son zamanlarda modernizme yakın bir çizgide düşünen kelâmcılar arasında "Mu'tezilî söylem rûhu" diye nitelendirilebilecek, özellikle belli yönlerden aklı kullanma, akla güvenme ve ahlâkın aklî temeline büyük bir vurgu yapmaya yönelik gittikçe artan yoğun bir ilginin varlığı dikkati çekmektedir.

Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi kimi filozoflar aydınlanma döneminde dinsel inancın değil de, tek başına aklın duyusal âlemde var olan şeylerin tabiatını, özünü, iç işleyişini ve devinimini bilebilecek ve kavrayabilecek yeterlikte bir kuvvette olduğu tezini ortaya attılar. Bu bağlamda Mu'tezile mezhebi Aydınlanma dönemi akılcılığının - tümüyle olmasa bile - bazı ilkelerinde aynı kanıyı paylaşmış olmaktadır. Aynı zamanda insanların bildikleri tüm şeylerin, sadece tek bir evrensel dedüktif sistem tarafından formül haline getirildiğini kabul etmek anlamındaki akılcılık anlayışı, Aydınlanma dönemi boyunca rasyonalist filozofların en önemli ayırt edici bir karakteristiği olmuştur.

Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'ın apaçık delillerin bozulmasına, yani fizikî (tabiat) âlemde eşya ve olayların alışlagelmiş / mutâd gerçekleşme biçiminin çığnemesine asla izin vermeyeceğini iddia ederler. Böylece, onlar için, fizikî gerçekliğin aklî ve bilinebilir tabiatına güven beslemek, tamamen ilâhî adâlet ve hikmet ilkesine dayanır. Buna göre, - Descartes'in de açıkça vurguladığı gibi<sup>60</sup> - Allah, irrasyonel bir evren yaratmakla kullarını asla aldatmaz ve yanıltmaz. Şu halde Mu'tezile, Allah'ın evrende aklî yasalara göre etkinlik gösterdiğini savunuyordu. Bu yüzden Basra Mu'tezile ekolü, özellikle Sûfiler ile Ehl-i Sünnet kelâmcılarına karşı bu tezleri öne sürdüler. Onlar için, Allah tarafından yaratılmış, aklî ilkeler, kurallar ve yasalara göre işleyen âlemde düşünülebilir irrasyonel

<sup>60</sup> Descartes, René, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 204-206; Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Kitabevi, Bursa 1999, s. 148; Deleuze, a.g.e., s. 73.

olağanüstü hâdiseler, sadece, Peygamberlerin Allah tarafından gönderildikleri iddialarını destekleyen sınırlı sayıdaki ciddî mucizeler olabilirdi.<sup>61</sup>

Ortaçağ İslâm düşüncesi tarihinde Mu'tezile'nin akli naklin esası kabul eden alternatif görüşü, varlığını, egemenliğini ve etkisini sürdürebilseydi, aklın sadece tefsir ve tevilde değil, terkib, tahlil, sorgulama, irdeleme ve eleştirideki rolü de geliştirilebilirdi. Mu'tezile'ye göre, akli olan iyilik ve kötülük kategorisi, davranışların nesnel iki ayrı sıfatıdır ve bunlar akıl adına kurban edilemezler. İyi olan tabii eylemler, mümkün olup, fazilet ve kemali isteyen iradeye istinat ederler. Yükümlülük ve sorumluluk, akli zorunluluklardandır. Bu bağlamda dinin birtakım yükümlükler getirmesi, dışarıdan bir baskı ve yasaklama anlamına gelmeyip, emânetin gerçekleştirilmesi için özgür bir seçimdir. Onlara göre, genel bir toplumsal ahlâk ve beşerî ahlâk, baskı, zorbalık, tahakküm ve dayatmaya değil de, anlayış ve idrâke dayalı akli bir yaşam tarzını sağlamlaştıırır ve pekiştirir. Böyle bir ahlâk, baskı ahlâkının değil, özgürlük ahlâkının bir ifadesidir ve yasakçı ahlâkı değil, gelişmeci ve ilerlemeci ahlâkı gerçekleştirir. Beşerin kişisel ve bencil arzularından ve toplumsal sınıfların ve her türlü baskı grubunun çıkarlarından bağımsız olarak nesnel bir hakikatin varlığını savunur. Kamu yararı, yaşamanın temeli ve ilk kaynağı kabul edilir. Kamu yararını savunmak ve onu gerçekleştirmek en değerli erdemli ve ahlâkî bir eylemdir.

Dinin dört başat kaynağı, gerçeklik, olgu ve olaylar karşısında nassa, yani Kur'an, Hadis, İcmâ ve hem asıl hem illet hem de hüküm konusunda yapılan kıyâsın nassına öncelik verir; o denli ki, İslâm medeniyeti, sonuçta realite medeniyeti değil de, nass medeniyeti, bir başka deyimle, bir tabiat medeniyeti değil, Kitap medeniyeti olmuştur. İslâm medeniyetini, nass medeniyeti olarak betimlemek, onun köklerini, sahip olduğu ilimleri ve kültürü, metnin merkezî konumunun görmezlikten gelinemeyeceği bir zemin üzerine kurduğunu ifade eder. İslâm medeniyeti, temel eksenlerinden biri olan metin ya da nass üzerinde yoğunlaştığından, ister istemez metnin diğer bir yönünü teşkil eden yorum ameliyesi de bu medeniyet ve kültürün bilgi üretimde kullandığı önemli bir vasıtayı simgelemektedir. Sonuçta fakihlerin çoğunluğu nezdinde doğa bilimleri uğraşmanın haram olduğu yaygın bir kanaat haline dönüştü ve Gazzâlî de dış âlemde doğal nesneler ve olgular arasında geçerli olan nedensellik ilişkisini, nesnelerin doğası, onların iç işleyişi ve değişmez öznlü niteliklerini yadsımasıyla bu kanaat daha da sağlamlaştı.<sup>62</sup> Esâsen Kitap kapalı bir tabiat olduğu halde, tabiat açık bir kitap olarak ifade edilebilir. İslâm medeniyeti, kendisini, evrene ancak nass

<sup>61</sup> Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Atlanta, Georgia 1997, s. 11.

<sup>62</sup> Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "İbn Rüşd", çev. İlhan Kutluer, *Klâsik İslâm Filozofları*, neşr. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 317-318; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hâtûbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, ss. 29-30; a. mlf., *Çağdaş-Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 198.



aracılığıyla bakan bir nass medeniyeti olarak görür. Aslında Ortaçağ'da İslam toplumları bütün mesâillerini ve zamanlarını nassa ayırıp ona sığınınca, eve hırsız girmiş ve evde ne var ne yok her şeyi alıp götürmüştür. Tarihin bu şekilde durdurulmasını ve donuklaştırılmasını Şâfi'î, kanun haline getirdi. Çünkü Şâfi'î'ye göre, dinî konularda akılı kullanmak ve bireysel yargılarda bulunmak demek kişinin heva ve heveslerine uyması; boş tutkuları ve aşırı arzularına boyun eğmesi anlamına gelmektedir. İşte bu yüzden, yukarıda söz konusu edilen kimi gerekçelerden hareketle, Şâfi'î'nin kıyâsa baş vurmaya uygun görmesine rağmen, istihsân (insanın aklen iyi ve güzel görmesi)'a hiç de sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Onun Sünnet'i kanunlaştırması ve Kur'ân'a denk bir statü vermesi sonucunda nass donuklaştı ve katılaştı; nakle dayalı görüş akla dayanan görüşe, ehl-i eser ehl-i re'ye, Hicâz ekolü Irak ekolüne karşı büyük bir zafer kazandı. Nakil ehli, Kur'ân naslarına ek ve içtihadî bir etkinlik olarak temellendirmede esas alınması gereken bir asıl olarak sahih hadisleri toplamayı yeğleyip, bu nasların açık lügat anlamlarının esas alınmasına ve keyfiyetsiz olarak uygulanmasına insanı çağırıyordu. İtikâdî, tarihî, sosyolojik ve kültürel koşullara bağlı olarak Hadis ehli temellendirme sürecinde çeşitli tür ve derecedeki akılcılığa eğilimli olan mezheplere karşı üstünlüğü elde etmişti.<sup>63</sup> Halbuki, asıl hakkındaki nassın yaşanan tecrübî gerçekliğe, olguya ve beşerî sorunlara koşullu bir iniş nedeni vardır; bunun anlamı ise, realitenin nasdan, sorunun cevaptan önce gelmesi demektir. Nâsih ve mensûh olayından bilindiği kadarıyla, nassın hükümlerinin gelişim ve değişim süreci zamana bağlı olarak gerçekleşir.<sup>64</sup>

### Mu'tezilî Ahlâk Sisteminin Dayandığı Birtakım Akli Öncüller

Mu'tezile kelâmcılarının, beş temel ilkelerinden birincisini teşkil eden adâleti önemle vurguladıkların tanık olmaktayız. Mu'tezile mezhebinin, ahlâk sistemini, kendileriyle muânzırları arasında yürütülen yoğun tartışmaların etkisi altında kalarak, bazı dilsel ve tecrübî kanıtlara başvurmak suretiyle geliştirdikleri söylenebilir. Mu'tezile'nin, ahlâk kuramını ortaya atarken hareket ettiği kimi öncülleri şöylece sıralamak mümkündür:

İlkin, teolojik düzlemdeki öncüle dayalı olarak, Allah beşerî tecrübe ile kavradığımız belli bir anlamda büsbütün âdil ve hikmet sahibi bir varlıktır. Zaten onlar, kelâmî öğretileri ışığında beşerî düzlemde kavranabilir değer içerikli terimleri insan eylemleri kadar Allah'ın eylemlerine de atfedip, Allah'ın anlamsız ve boş bir şey yaratmadığını savunurlar. Bu hususta Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın mutlak adâlet sahibi bir varlık olduğunu, dolayısıyla Allah'ın asla zulüm işlemeyeceğini, O'nun aslında yalnızca iyi olanı yapacağını, yaratıkları için en uygun ve en elverişli

<sup>63</sup> Muhammed Arkoun, "Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm - Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru-", çev M. Hayri Kırbasoğlu., *İslâmiyât*, c. I, Sayı: 4, Ekim - Aralık 1998, ss. 77-78.

<sup>64</sup> Haneefî, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik ve Ahlakî, Siyâsî ve Tarihi Kökenleri Üzerine", s. 30.

olanı yaratmanın Kendisi için bir ödev olduğunu ve kötülük işlemekten ve zulmetmekten münezzehe olduğunu savunmak amacıyla ahlâkî nesnelcilik, daha doğru bir anlatımla, deyim yerindeyse, ilâhî nesnelcilik öğretisini ortaya attıklarını belirtmek mümkündür.<sup>65</sup>

'Abdülcebbar, ilâhî adâleti savunma noktasında bir ölçüde temkinli hareket ederek ince bir ayırım çizgisi tesbit eder. O, Allah'ın zulmeden bir varlık olmasının mantıksal açıdan mümkün olduğunu, fakat O'nun hikmeti ve merhametinin bir gereği olarak gerçekte (fiilen) dış âlemde böyle davranmasının câ'iz olmayacağını ve aklî ve hikmete uygun yasaları asla çiğnemeyeceğini öne sürer. Aslına bakılırsa, böyle bir şey, hem aklî hem de ahlâkî zemînde câ'iz değildir. Böylesi bir ayırımı gidilmesinin temelinde mutlak kudret düşüncesini savunma ve kurtarma amacının yattığı görülmektedir. Buna karşılık, daha erken bir dönemde İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, Ebû 'Alî Asvârî ve Câhîz gibi kimi Mu'tezile kelâmcıları ise, eylemlerin özünde adâlet yer aldığı ve doğası itibarıyla son derecede mükemmel bir varlık olarak Allah'ın Kendisiyle ters düşmeden zâlim olmayacağını öne sürecek kadar işi mantıksal açıdan daha da ileri bir boyuta götürdüler.<sup>66</sup> Bir başka söyleyişle, onlar Allah'ın zulüm ve yalana gücü olmakla ve yaratıklar için en uygun olanı (aslahı) terk etmekle nitelendirilemeyeceğini öne sürerler.<sup>67</sup> Bu nedenle, herkesin ortaklaşa kabul ettiği gibi, Kendisiyle ters düşme, Allah için bile imkânsızdır; dolayısıyla böyle bir imkânsızlık, O'nun mutlak kudretine gerçek bir sınırlama ve kayıt getirme olarak değerlendirilemez.<sup>68</sup>

İkinci olarak, Mu'tezile, ahlâkî değerlerin mahiyetine ilişkin ontolojik bir öncülden hareket eder. Buna göre, iyi, kötü, vâcib, adâlet, zulüm, yalan, doğru sözlülük gibi bir takım değerler, tıpkı diğer idrâk edilir nesneler gibi, dış âlemdeki nesnel birer gerçekliklerine göndermede bulunurlar. Eş'arî kelâmcılarına göre, insan fiil, düşünce veya arzularına tatbik edilen ahlâkî bir kavram, Allah tarafından buyurulmuş, müsâade edilmiş veya yasaklanmış olmaktan başka bir anlama gelmez. Değerlerin nesnelliği ilkesine sınıksız tutunan Mu'tezilîlerin, yergi, övgü ve hak etme gibi sözcüklerden hareketle, nesnel anlamlarla ilgili tanımlarını ortaya koymuş olduklarına tanık olmaktadır. Onlara göre, vâcib, terkinden ötürü fâ'ilinin yergiyi hak ettiği bir eylemdir. Kötü, işlenmesinden ötürü fâ'ilinin yergiyi lâyık olduğu bir eylemdir.<sup>69</sup> Dikkat edildiğinde, tanımlar, asla Allah ya da insan tarafından yerilen bir şeye taalluk etmez, çünkü bu taktirde, tanımlar, bir kimsenin

<sup>65</sup> el-Kâdî Ahmed 'Abdülcebbar, *Kitâbu'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî ve İbrahim Medkûr, el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmeh li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kâhire 1962, c. VI, I. Kısım (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), ss. 3-4.

<sup>66</sup> Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu [Teodise]*, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 156-157.

<sup>67</sup> eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, c. I, 77.

<sup>68</sup> 'Abdülcebbar, *e'l-Muğnî*, c. VI, I. Kısım (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), ss. 127-134; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 136, 313; el-Hayyât, *a.g.e.*, ss. 58-59; Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", s. 280.

<sup>69</sup> Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 39.



değerli nesneye yönelik fiilî tutumları, kanâatları, inançları, duyguları ve fikirlerini yansıtacağı için, bireysel, öznel (subjektif) ve kaygan bir niteliğe bürünürler. Dolayısıyla da, böyle bir şey doğrudan doğruya kişiyi Eş'arîlerin içine düştüğü yanlışlığa sürükler.<sup>70</sup>

Bu iddiaya karşı çıkan Eş'arî kelimacıları için, iyinin iyiliği ve kötünün kötülüğü kendilerinden ötürü zâtî değişmesi imkansız birer nitelik olsaydı, iyinin kötüye, kötünün de iyiye dönüşmesi mümkün olmazdı, ancak söz konusu değerler insanların öznel durumları ve kimi koşullara göreceli olarak tersine çevrilebilir. Dolayısıyla da söz konusu değerler kendilerinden ötürü zâtî birer sığata sahip olamazlar. Çünkü Allah isterse, bu değerleri tersine çevirebilir, sözgelimi, yalanı iyi bir hale getirebilir, ama bu taktirde Kendisi yalan söyleyen değil de, sadece onu yaratan olur.<sup>71</sup> Buna göre, özünde değişmesi mümkün olmayan bir değerler sisteminden söz edilemez. Dolayısıyla karşılıklı zorunluluk bağlantısına göre, bir şeyin zâtîliği kendisinden ayrılmaz (zevâl), aksi taktirde o şeyin zâtîliği zâtî olmazdı.<sup>72</sup>

Üçüncü olarak, Mu'tezililere göre, insan Allah tarafından kendisine bahşedilmiş itistâ'a, kudret, imkânlarını ve düşünce yetilerini yerli yerinde kullanarak pratik olarak dürüstçe iyi, erdemli ve ahlâklî yaşam sürmeye, ödül alma ve cezadan kaçınmaya layık olabilecek ise, neyin doğru ve neyin yanlış olduğu; neyin iyi ve neyin kötü olduğu konusunda yeterince sağlam ve güvenilir bilgi sahibi olmalıdır, yani bu konularda genel anlamda insan zihninin aydınlanmış, değer bilincinin ve duyarlılığının oluşmuş ve gelişmiş olması gerekir. İşte bu noktanın Mu'tezile'nin ahlâkî rasyonel temellere oturtma çabasını bize açıkça gösterdiği söylenebilir. Buna göre ahlâkî sorumluluk, ödev ve zorunluluklar bize dışarıdan bir otoriteden değil de, kendi içsel sezgilerimizden gelmektedir.

Eş'arîlerin aksine, adâlet ilkesine sınıksız tutunan Mu'tezile, faydalı doğruluk, insâf, hakkâniyet, nimet verene teşekkür etme, vb. değerler gibi kimi şeylerin iyiliğini ve zulüm, fesâd, güç yeterilemeyen ödevlerle yükümlü tutma, kötüyü isteme vb. değerler gibi bazı şeylerin kötülüğünü bilmenin sentetik (terkîbî) a priori olarak zorunlu olduğu görüşünü benimser.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> George F. Hourani, "Mu'tezilî Ahlâk Kelâmında İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl", *tabula rasa: felsefe-teolojî*, Yıl: 2, Sayı: 5, Mayıs-Ağustos 2002, s. 209.

<sup>71</sup> Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî, "Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida", Arapça metin ve İng. çev. R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî*, el-Mektebetü'l-Katolikiyye, Beyrût 1953, s. 71; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ölm. 505 / 1111), *İktidâ'da Orta Yol (el-İktisâd fî'l-İ'tikâd)*, Önsöz ve Notlarla çev. Kemal Işık, A.Ü. Basımevi, Ankara 1971, ss. 119-121.

<sup>72</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye li'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, c. III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1407 / 1987, s. 343-344.

<sup>73</sup> el-Kâdî Ahmed 'Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Ebû'l-'Alâ 'Afîfî, Matba'tü Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1382 / 1962, c. XIII (el-Lutf), ss. 301-307, 308-3110; a. mlf., *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Tâhâ Hüseyin, ve İbrâhîm es-Sekkâ, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, Kâhire 1965,

Buna itiraz eden Eş'arîlere göre, esasen bilgikuramsal açıdan zorunlu bilgiye dayalı konularda görüş ayrılığı çıkmamalıdır. Ama bu bağlamda Eş'arîler, beşerî düzlemde doğru sözlülüğün iyiliği ve yalanın kötülüğünü ahlâken bilme ile ikinin sayıca birden çok oluşu ve çelişkilerin aynı anda bir arada bulunuşunun imkânsızlığını ifade eden mantıksal ve matematiksel ilkeleri bilme arasında ayrılık gördüklerini öne sürerler. Çünkü onlarca peygamberi düşmanlarının elinden kurtarma olgusu veya "Ben yarın yalan söyleyeceğim" diye söyleyen bir kimsenin durumu ele alındığında, doğru sözlülük anlamını içerdiği için, yalan söyleme iyi bir eylem olur. Dolayısıyla da, Eş'arîler özünde değişmesi mümkün olmayan iyilik ya da kötülük anlayışına pek sıcak bakmazlar ve değerlerin, sonuçları ve koşulları itibarıyla iyilik ve kötülük niteliğini kazandığını belirtirler.<sup>74</sup>

Eş'arîlere göre, iyilik ve kötülüğe zorunlu olarak hükmeden akıl olsaydı, bu hükümler ve zorunluluğa dayalı diğer konular arasında hiçbir görüş ayrılığı çıkmaması gerekirdi. Oysa şart (lâzım) bâtıl olduğu gibi şartlı (melzûm) da bâtıldır. Karşılıklı gereklilik bağlantısı (mülâzeme), zorunluluğa dayalı konular arasında hiçbir fikir ayrılığının bulunmamasından ileri gelir. Aksine, zorunluluğa dayalı konularda hüküm aynıdır; aksi taktirde bir çelişki doğması mümkün olurdu. Öyleyse bu genel ahlâkî değerler zorunlu hakikatler kapsamında değerlendirilemez.

Burada şartın geçersizliği, doğru sözlülüğün iyiliği ve yalanın kötülüğüne hükmetme durumu ile bütünü parçasından büyük olduğu matematik ilkesi ve iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsızlığı mantık yasasına hükmetme arasındaki ayrılığın ayırına varılmasından ileri gelir. Çünkü Eş'arîlere göre, ikinci önermede, yani bütünü parçasından büyük olduğu matematik ilkesi ile iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsızlığı mantık yasasında değil de, birinci önermede, yani doğru sözlülüğün iyiliği ve yalanın kötülüğüne hükmetme durumunda tereddüt edip, karar veremez ve kuşku duyarız. Yine, akıl sahibi kimselerin birinci önerme hakkında fikir birliği etmeleri icâp eder. Oysa bu alanda toplum içindeki bireyler arasında fikir ayrılığının yaşanması apaçık bir olgudur. Bu da, açık bir dille beşerî planda değerlerin öznel veya göreceli olduğunu gösterir.

Dördüncü olarak, Mu'tezile, din gönderilmeden önce de, ahlâkî değerlerin bilinebileceği ilkesinden yola çıkar. Bir kimse bu hükümlerin din yoluyla sâbit olduğunu ve kesinlik kazandığını öne süremez, çünkü bu hallerin iyiliği ve

c. XIV (el-Aslah-İstihkâku'z-Zemm-et-Tevbe), s. 152; Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 30. Kant yargıları, analitik ve sentetik diye iki öbeğe ayırır. Ona göre, analitik yargılar, yüklemnin açıklanmasıyla özne kavramının açıklanmasından başka bir şey değildir. Bunu yaparken, sadece mantık bakımından bir çelişkiye düşmemeye dikkat etmek yeterlidir. Oysa sentetik yargılar, analitik yargılar gibi sadece açıklayan yargılar değil, bilgimizi genişleten ve çoğaltan yargılar olup, bu tür yargılarla, şeylerin birbirine bağlılıkları ve ilgileri gösterilmeye çalışılır. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, ss. 74-78.

<sup>74</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Muhassalü Efkarî'l-Müekaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn mine'l-'Ulemâ' ve'l-Hukemâ' ve'l-Mütekellimîn*, thk. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1404/1984, ss. 293-294.



kötülüğü Allah'a ve âhiret gününe inanmayan kimsenin potansiyel olarak aklına yerleştirilmiştir. Eğer bu hüküm dinler kanalıyla elde edilseydi / öğrenilseydi, bir Dehrî ile bir Brahman'ın akıllarına bu hükümlerin yerleştirilmemesi gerekirdi. Oysa bu hükümlerin bütün yaratıkların akıllarına ortaklaşa genel anlamda empoze edildiği zorunlu olarak bilindiğine göre, bu hükümlerin dinlerden alınmamış olduğu da bilinir.<sup>75</sup>

Mu'tezile, iyilik ile kötülüğün anlamlarının belirgin, nesnel ve değişmez olduğunun belirlenmesi noktasında şöyle bir olgudan hareket etmektedir: Buna göre bir insana, "Doğruyu söylersen sana bir dînâr veririm; yalan söylersen de sana bir dînâr veririm" dendiği ve bu doğru sözlülük ve bu yalandan sağlanan yararların dünyada da âhirette de birbirine eşit bir düzeyde bulunduğunu ve bunlardan birinin arzulanan yararlar artı (ziyâde) bir etkisinin bulunmadığını zarûrî olarak bildiği zaman, bu durumdaki insanın doğru sözlülüğü seçmesi ve yalandan da kaçınması gerekir. Doğru sözlülüğün doğru sözlülük olması itibarıyla iyi olduğunu ve yalanın da yalan olması itibarıyla kötü olduğunu bilme, akıl ve iz'ân sahibi herkes için için zorunlu ve gerekli bir ilim olmasa, durum böyle olmaz. Öyleyse bu açıklama ile bu şeylerin iyiliğini ve kötülüğünü bilmenin zarûrî bir ilim ile elde edildiği kesinlik kazanır.<sup>76</sup>

Mu'tezilî ahlâk kuramına göre, doğru sözlülük, sadece doğru sözlülük olduğu için doğru sözlülüktür ve yalan, sadece yalan olduğu için yalandır. Zulüm, sadece zulüm olduğu için zulümdür. Şu husus buna delâlet etmektedir ki, doğru sözlülüğün doğru sözlülük olduğunu bilen kimse, onun iyi olduğunu da bilir. Yalanın kötülüğü ve zulmün kötülüğü hakkında da aynı şeyler söylenebilir.

Mu'tezile'ye göre, doğru olan şey ile yanlış olan şey, tek başına bağımsız akılla bilinebilir. Burada akıl, hem tabiatçı hem de sezgici kuramlar tarafından savunulan çeşitli ahlâk düşüncelerini kapsamına alacak denli geniş bir anlamda kullanılır. Kur'an'da bunların hangisinin öne sürüldüğü sorulacak olursa, asla açık ve net bir cevap bulmak mümkün olmadığından dolayı, bu iki tipteki kuramı birbirinden ayırdetmek amacıyla, Kur'an'ın öğretilerini bir incelemeye tabi tutmak da yersiz bir davranış olsa gerektir. Akıl Kur'an'a nispetle "bağımsız" bir kaynak olarak görülür. Kısacası burada durum, insan düşüncesinin, dini öğretiler ve

<sup>75</sup> Cemâlû'd-Dîn Mikdâd b. 'Abdillâh es-Süyûrî (ölm. 826), *İrşâdû't-Tâlibîn ilâ Nehci'l-Müsterşidîn*, thk. es-Seyyid Mehdi er-Recâ'î, Matba'atü Seyyidi'ş-Şühedâ, Kum 1405/1984, s. 25; Ebû'l-Feth Makdûm el-Huseynî, *en-Nâfi' yevme'l-Haşr*, thk. Mehdi Muhakkik, Tahran 1365 / 1945, 153. Hint düşünce sisteminde en önemli dinî-ahlâkî ilkeler arasında zarar vermemek, öldürmemek, şiddete başvurmamak, çalmamak, yalan söylememek, zinâ etmemek, mal yıgmamak, temizlik, oruç ve tesbih ile ibadete devam etmek vb. gibi bir takım kurallar yer almaktadır. Bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, s. 332; a. mlf., *Birünnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1991, s. 182; Heinrich Zimmer, *Hint Felsefesi*, çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yayınları, İmge Kitabevi, Ankara 1995, ss. 36-40.

<sup>76</sup> el-Kâdî Ahmed 'Abdülcebâr, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâ'ilü'l-'Adl ve't-Tevhîd*, neşr. Muhammed 'Ammâra, Dâru'l-Hilâl, Kâhire 1971, c. I, s. 206

hükümlere başvurmadan doğrudan doğruya beşerî düzlemde deney ve tecrübe ağırlıklı bilgilerini ve birikimlerini kullanmak suretiyle doğru ahlâkî yargılar oluşturabilmesi gerçeğini dile getirir.. Öyleyse bu manada bir akılcılık ele aldığımız konuya ışık tutması açısından iki kurama ayrılabilir:

1)Doğru, yanlış ve ödev olan şeyler, her zaman tek başına bağımsız akıl yetisiyle kavranabilir. Bu görüş "salt akılcılık" diye betimlenebilir. Bu kuram, Antik Yunan Felsefesinin köklü bir geleneğini oluşturuyordu<sup>77</sup> ve muhtemelen bütün İslâm filozoflarınca devr ve miras alındı. Fakat sahîh dinsel akîde nedenlerinden dolayı, onlardan hiçbiri bu doktrine karşı kesin bir tavır almaz. Onların, onu asla inkar etmediklerini, ahlâkla ilgili sözünü ettikleri her şeyin onunla uyum içerisinde olduğunu ve genel felsefe geleneğinin kendilerini ona inanmaya yönelttiğini ifade etmek mümkündür.

2)Doğru olan şey, bazı durumlarda sadece tek başına akıl kanalıyla, diğer durumlarda tek başına nakil ve o nakilden çıkarsamada bulunulmuş (istinbât) kaynaklarla, diğer durumlarda ise, hem akıl hem de naklin ikisinin birden ulaşım ve uyuşmasıyla bilinebilir.

Bu görüş, deyim yerindeyse, mutlak ve tam değil de, "kısmî akılcılık" diye nitelendirilebilir. Çıkarsamada bulunulan temel kaynaklar, hadîsler, icmâ ve kıyâsı ifade eder, ki onların hepsi farklı şekillerde de olsa, Kur'an'a bağlı olup meşruluklarını ondan elde ederler. İşte Mu'tezile kelamcılarının düşüncelerinin bu merkezde yoğunlaştığını ifade etmek mümkündür. Onlar, akılcı bir düşünceyi benimseyen birer kelâmcı olarak, hem akıl hem de nakil için ahlâk alanında kendi sistemleri içinde kendilerine özgü yöntemlerinin bir gereği olarak hem birbirini tamamlayıcı hem de birbiriyle asla çatışmayan bir yer buldular. Çünkü onların genel anlayışına bakıldığında, bir kısım nasları akla uygun olarak telakki ederken, akla aykırı olarak gördükleri dini nasları akla uyumlu hale gelecek şekilde tevîl ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, nübüvvet akılla tamamlandığı gibi, Kur'an da akli tamamlayıcısı bir fonksiyona sahiptir. Hiç kuşkusuz bu düşünce sistemi içerisinde akıl ile nakil arasında tercih bakımından oranlarda ve önemde birtakım farklılıkların doğması gayet doğaldır.<sup>78</sup>

Mu'tezile'ye göre akıl, Allah'ın eylemlerinde hakîm olduğu, asla anlamsız bir şey ve kötülük işleyemeyeceği ve ödül va'adi ile cezalandırma tehdidi (va'idi) esasına dayalı olarak, vahiy gelmese bile, aklın doğal (fitrî) ışığı sayesinde insanoğlunun doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini birbirinden ayırt etme gücünü içtenlikle tanıdığını önkoşul olarak ortaya koyar. Mu'tezile bu tezi savunurken, övgü ve yergiye layık olduğu sezgisel olarak bilinen insan eylem ve davranışlarının tabiatı itibarıyla özsel nitelikler olduğunu öne sürmüştür. Hikmeti ve adâleti uyarınca, Allah, sadece doğru veya övgüye müstahak olanı (ma'rûf)

<sup>77</sup> Cevizci, *Etîğe Giriş*, ss. 41-43, 71-72; Birand, *a.g.e.*, ss. 60-61, 86-87; Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, ss. 88, 112.

<sup>78</sup> George F. Hourani, "Ethical Presuppositions of the Qur'an", *Reason and Tradition Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, ss. 24-25.



emredebilir ve buna karşılık yergiye layık olan şeyi (münker) yasaklayabilir. Ayrıca, bağışlayıcı olarak Allah, Eş'arîlerin aksine, yaratıkları için en iyi ve en elverişli (aslâh) olanı göz önüne almak zorunluluğu (vucûbiyeti) altında bulunur. Aksi taktirde sadece adâletsiz davranmamış, aynı zamanda abes ya da sefah hareket etmiş olacaktır. Çünkü hakîm olan Allah, bir eylemi ancak bir hikmet ve amaç doğrultusunda işler, amaçsız eylem ise, akılsızlık ve boş yeridir. Buna göre Allah yaratıkları, bu arada insanları faydalandırmak için yaratmıştır. Eğer Allah, onlar için en elverişli ve en yararlı olanı yapmazsa, cimrilik ve hafiflik yapmış olur.<sup>79</sup> Ancak hemen şunu belirtelim ki, genel olarak Mu'tezile'nin teolojik sisteminde ortaya konan ilkelere bakıldığında, buradaki zorunluluktan kasıt, dışarıdan Kendisine dikte edilen bir ödev değil de, Allah'ın yine Kendi zâtına bir ödev olarak yüklediği ya da Kendi zâtından kaynaklanan vucûb diye anlaşılabılır.<sup>80</sup>

### Akıl-Nakil İlişkisi

Mu'tezile'nin genel eğilimine göre, bütün sorumluluk, yükümlülük ve ödevlerimizi sezgisel akıl kanalıyla bilme imkânımız bulunmadığına göre, hukûkî alanda namaz, oruç, hac gibi birtakım ibâdetlerinin değeri ve onları yerine getirmenin husûsî / belirli tarzı, şekli, zamanı ve süresi gibi, ayrıntılar ve detaylara ilişkin olarak vahiy kanalıyla tamamlanmalıdır.<sup>81</sup>

Mu'tezilî ahlâkî bilgi sisteminde vahyin yeri ve konumu esas itibariyle tamamlayıcı bir fonksiyonu yerine getirir. Buna göre, ilkin vahiy, tabîî akıl tarafından bilinmeyen ayrıntılı noktalar konusunda insanoğlunu aydınlatır ve dolayısıyla bu noktalar birincil yükümlülükleri kolaylaştıran ve toplumsal ilişkilerde pratize edilmelerini sağlayan ikincil yükümlülüklerle taalluk eder. Vahyin sağladığı detaylar ve ayrıntılar, ahlâkî davranışın etkililiği için gerekli bir koşuldur. Vahiy öğretisinin Mu'tezilî akılcılık ilkelerini şöylece güvence altına aldığı belirtilir:

1. Vahiy beşerî imkanlar, ölçüler ve deneyimler içinde kolayca anlaşılacak bir anlamda Allah'ın iyiliğini kabul eder. İnsanın kavradığı bir iyilik anlamında olmak üzere dış âlemde olabildiği kadar en mükemmel / yüksek nesnel iyiliği meydana getirmek için, Allah akli bir amaç doğrultusunda hareket eder. Böylece insan, tabîî aklıyla detaylı ve ayrıntılı olarak iyi olan şeyleri farkedemediği zaman bile, Allah'ın onu muhatap alan buyrukları ilke olarak onun

<sup>79</sup> el-Kâdî Ahmed 'Abdülcebbar, *Kûâbu'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr ve 'Abdü'l-Halîm en-Neccâr, el-Müessesetü'l- Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, Kâhire 1965, Kâhire 1965, c. XI (et-Teklîf), ss. 59, 61, 64, 134; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 8, A.Ü.Basımevi, Erzurum 1988, ss. 49, 52.

<sup>80</sup> Sözelimi, Enfâl (VI), 12 ve 54'de, "... O, rahmet etmeyi Kendi üstüne yazmıştır..." , "... Selâm size! Rabbiniz merhamet etmeyi Kendisine yazdı..." buyrulmaktadır.

<sup>81</sup> 'Abdülcebbar, *Kûâbu'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, c. VI, I. Kısım (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), ss. 64-65İ; a. mlf., *Kûâbu'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Tâhâ Hüseyin-Emin el-Hülî, Matba'atü Dâri'l-Kütüb, Kâhire 1963, c. XVII (eş-Şer'ıyyât), s. 95.

kavrayabildiği şeyler olmaktan çıkmaz. İşte bu gerçek, akılla vahyin bağdaşabilirliğini ve uzlaşabilirliğini temin eder.

2. İnsanın eşya ile ilgili olarak doğuştan kavrayamadığı / göremediği bir takım durumlar ve konular vardır. Bu alanlarda Allah'ın hikmeti, insanınkinden daha üstün bir konumda bulunur. Allah vahiy kanalıyla pratik yaşamda değerlerin faydası ve maslahatı konusunda insanı, lütfunun bir gereği olarak bilgilendirir. Böylece vahiy, insanoğluna ahlâkî kılavuzluk etmede önemli bir fonksiyonu icra etmiş olur.<sup>82</sup>

Mu'tezile, insanoğlunun, pratik yaşamda iyi, kötü ve yarar (maslahat) durumlarının aydınlatılmasına ilişkin Peygamberlik öğretisine olan ihtiyacını şöyle dile getirmektedir: "Bu konuda aslanan şunu söylememizdir: Her akıl sahibi kimsenin zihnine daha başlangıçta kendisinden (nefs) zararı savuşturma ilkesinin zorunluluğu yerleştirilmiştir. Aynı zamanda vâcibe yönelten ve kötünden uzaklaştıran şeyin mutlak surette vacib olduğu ilkesi de aklen sâbittir. Vacipten uzaklaştıran ve kötüye yönelten şey mutlaka kötüdür. Bu genel ilkeler doğru olduğu halde, içlerinde yaptığımız taktirde vacibleri eda etmeye ve kötü görülen işlerden kaçınmaya daha yakın bulunduğumuz filler ile yaptığımız taktirde bunun aksi bir durumda bulunduğumuz filleri mümkün gördüğümüz zaman, aklın güçlülüğünde kendisi vasıtasıyla bunların bilinebileceği ve maslahat ve lütûf olan işler ile bu nitelikte olmayan hususları birbirinden ayırt edebilecek temel bir ölçüt yer almaz. Öyleyse insanoğluna dinsel teklif yöneltilebilme amacıyla bir eksiklik olmasın diye, Allah'ın bu eylemlerin mahiyetini ve durumunu bize bildirmesi kaçınılmazdır / gereklidir. Bize, doğru sözlülüğüne delâlet eden mucizevî bir bilgi ile desteklenmiş bir elçi gönderilmedikçe, bunları tanımlamamız ve belirlememiz mümkün değildir. Öyleyse bu ödevi yapmak kaçınılmaz sûrette gereklidir. Allah için bunu çiğnemek (ihlâl) asla câiz değildir. İşte bu ifadeye bağlı olarak büyüklerimiz (önderlerimiz) şöyle dediler: Eğer insanoğluna Peygamber gönderme eylemi iyi olursa, o taktirde böyle bir şey vacib olur. Şöyle ki, insanoğluna Peygamber gönderme eylemi vâcib olmazsa, böyle bir şey mutlaka kötü olur ve sanki bu konuda tıpkı ödül (sevâb) gibidir. Aynı zamanda ödülün iyiliği vucûbundan ayrılmayan şeylerdendir..."<sup>83</sup>

Aynı zamanda Mu'tezile'ye göre, elçilerin getirdikleri şeyler, akla genel olarak yerleştirilmiş hakikatleri ayrıntılarıyla bir bir açıklarlar, ancak maslahatın vucûbu ve mefsedetin kötülüğü akla yerleştirilmiş olduğu sâbit bir ilkedir, ancak bir fiilin belirli bir şekilde maslahat ve diğer bir fiilin mefsedet olduğunu aklen bilemeyince, Allah bize bu fiillerin halleriyle ilgili hususları bildirmeleri ve Allah'ın akıllarımıza yerleştirmiş / ekmiş olduğu ilkeleri belirlemeye yönelik öğretiyi getirmeleri için bir takım elçiler gönderir.

Burada, yalnız akıl kanalıyla bilinen ve motive edilen yükümlülüklerle vahiy yoluyla bilinen ve motive edilen yükümlülükler arasında dikkat çekici bir

<sup>82</sup> Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 136.

<sup>83</sup> 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 564.



ayırımın bulunduğu göze çarpmaktadır. Aslında bu iki tür yükümlülük arasında sadece bilinme yollarının ayrılığından değil, bizzat kendilerinden de kaynaklanan oldukça büyük ayrılıklar da göze çarpar. Buna göre, akıl tarafından ortaya konan kurallar / ilkeler evrensel ve genel-geçer olduğu halde, vahye dayananlar belirli / husûsîlik hüviyeti taşırlar. Eğer nihâî ödülü kazanmak istersek, vahye dayalı ödevler nasıl davranmamız, neleri yerine getirmemiz ve nelerden kaçınmamız gerektiğini bize normatif bir tarzda detaylıca ve ayrıntılarıyla açıklarlar. Biz aklımızı kullanarak ahlâkî etkinliğimizin gitmesi gereken geniş yönü bilebiliriz; fakat vahiyde elde edilen daha ayrıntılı ve özgül kurallar, bütünüyle genel akıl kuralları çerçevesinde, günlük etkinliklerimizde bize pratik bir kılavuzluk sağlamada mevcut tabloyu tamamlarlar. Her ne kadar, bu kuralları bize vahiy temin etse de, bunların evrensel akıl ilkelerine ve bizim nihâî amacımıza ulaşma arzumıza uydukları da hemen görülür. Gerçi ahlâkî yetkinliği elde etmemiz ve ahlâkî yetkinliğin toplumun bütün kesimlerine ve katmanlarına yayılması, bu yetkinliği vahiyde elde etmiş olsaydık, böyle bir durumda karşılaşacağımız yetkinlikten muhtemelen çok daha az olsa da, aklımızı kullanmak suretiyle en azından genel anlamda, nasıl davranacağımızı belirlememiz ve buna uygun olarak ahlâkî dürüst bir yaşam sürdürmemiz pekâlâ mümkündür.<sup>84</sup> Aslında Mu'tezile, bu noktada kendi ahlâkî değerler görüşlerini ilâhî adâlet ve akıl ışığında temellendirmeye çabılıyor görünse de, ahlâk sorununun beşerî düzlemde cereyan eden sosyo-kültürel bir olgu olduğu olgusunun da altını çizmektedir. Her ne kadar ahlâk sorunu o dönemde geçerli dünya görüşü ve buna göre teşekkül eden toplumsal koşulların bir gereği olarak Mu'tezilîler tarafından akıl-nakil ilişkisi bağlamında çözüme kavuşturulmaya çalışılmışsa da, bu sorunun beşerî düzlemde kişiler arası ilişkilerde su yüzüne çıkan toplumsallığına bir göndermede bulunulmakta ve parmak basılmakta, ancak bazı zamanlarda pratik bir işlevi yerine getirme doğrultusunda yaptırım ve caydırıcı güç açısından dünyasal otoriteyi de aşan dinden de yardım ve destek almanın gerekliliğini ve önemini vurgulanmaktadır.

'Abdülcebâr dinsel yükümlülük ile aklî yükümlülüğü birbirinden şöylece ayırt etmektedir:

"Bir insan yükümlü birini vâcibe davet etse ve yükümlü kimse de bu insanın davetine göre o vacibi seçmiş bulunsa, bu insan olmamış olsaydı, yükümlü kimse o vâcibi seçmezdi, dolayısıyla vâcibin vucûbu gibi o insanın varlığı da zorunlu olur; bu insan olmadığı taktirde (kötüyü) seçmeyecek şekilde kötüye göre seçtiği şey, kötü olur. Bu sıfatı taşıyan fiilleri bilme konusunda aklın hiç bir etkinliği / girişimi yoktur. Çünkü emâneti sahibine geri ödeme, hakı gözetme (insâf), nimete şükrün zorunluluğu, zulüm, yalan söyleme, kötüyü emretme vb.'nin kötülüğü, ihsan, incelik gösterme (tafaddül) vb.'nin iyiliği ancak akıl kanalıyla bilinir. Söz namazın utanç verici eylem ve münkerden nehyetmesi, içki içmenin

<sup>84</sup> Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992, s. 193.

düşmanlık ve nefret doğurması konularına gelince, bunların akıla bilinmesi imkânsızdır. Öyleyse Allah'ın burada onun yerini dolduracak biri olmadığı zaman bu hususları bize bildirecek bir peygamberi Peygamber olarak göndermesi kaçınılmaz bir olgudur. İşte bu nedenledir ki, Peygamberler göndermek iyi bir eylem olmuştur.

Yüce Allah mükelleflerin maslahatlarının bazı Peygamberlerin icra ettikleri işlerde bulunması bakımından bu hususları bize bildirecek / tanıtacak kimseyi bildiği zaman, bir Peygamberi o yükümlü kimselere göndermek vâcib olur.<sup>85</sup>

'Abdülcebbar'ın, insanoğlunun vahye ve Peygamberlere olan gereksinimini bir grup Hint Brahmanı tarafından soru halinde ortaya atılan bir dilemma formunda dile getirirken şöyle sunduğu görülür: "Peygamberlerin bildirisi, ya akılla uyumalıdır, fakat akıl ona ihtiyaç göstermez ve kendi kendine yeter / başkasına muhtaç olmaz, ya da akılla uyumaz, ki böyle bir şey, Peygamberlerin bildirisinin reddini ve kabul edilmeyişini gerektirir."<sup>86</sup> Bu ikinci seçenek ya da olasılık, bir sorun doğurmaz ve bir tartışmanın çıkmasına yol açmaz. Çünkü Mu'tezile'nin genel eğilimi akıl ile naklin uyusabilirliği doğrultusundadır. Oysa vahyin gereksizliğini içeren birinci seçenek, 'Abdülcebbar'ın bilhassa Allahsal öznelliliğe yanıt ararken, ahlâkî-yükümlülüklerin Kutsal Kitaplar kendilerine gönderilip onlarla tanışmayan ve herhangi bir dine inanmayan Dehşetler ile Brahmanlarca bilinebildiğine dikkati çektiği gibi bir cevaba gerek duyar.<sup>87</sup>

3. Vahyin ikinci ahlâkî işlevi, bilgi vermekle ilişkili olan hiçbir şeye sahip değildir. Va'd ve va'id, cennet ve cehennem motiflerine bağlı dinsel teklifin yaptırımları yoluyla dinsel ödevlerini / ibadetlerini yerine getirmesi için insanı gayrete getiren ve yönlendiren bir uyarı ve teşvik olarak görülebilir. Allah, yaptığı taktirde ödül arzusunu uyandırmak ve yapmadığı zaman ceza korkusu içine sokmak suretiyle, insanın iyi davranışa yönelik güdülerini kuvvetlendirir ve sağlamlaştırır. İşte bu, akıl sahibi insan için bahsedilen bir lütuftur.<sup>88</sup>

Madem ki insanoğlu doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü, güzel ile çirkini doğrudan doğruya sezgisel olarak aklen kavrayabiliyor; bu durumda, vahyin bu kavrayışın özüne ne kattığı sorusu yöneltirirse, Mu'tezile'nin buna cevâbi oldukça açık ve net olacaktır. Bu durumda Kur'an'da somut bir biçimde vurgulandığı gibi, vahiy, basit bir biçimde insanların ahlâkî sezgi ve iç görülerini tasdik ve teyit eder, daha doğru bir deyişle, onları hatalara ve kötülöklere karşı gözetip korur. Bu konuda birtakım hatırlatma, öğüt ve uyanlara başvurarak değer bilincinin zihinlerde daima canlı ve dinamik bir surette tutulmasını sağlar. Böylece pratik yaşamda değerlerin yerine getirilmesi ve uygulama alanına sokulmasını teşvik eder.

<sup>85</sup> 'Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", s. 235.

<sup>86</sup> 'Abdülcebbar, *Şehu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 563.

<sup>87</sup> 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, I. Kısım, ss. 45, 109, 227; a. mlf., *Şehu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 311-312.

<sup>88</sup> 'Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, I. Kısım, s. 187.



Daha özel olarak belirtmek gerekirse, böylesi bir vahiy, bireylerin yükümlü oldukları dinî, ahlâkî ve hukûkî sorumluluk türünü ayrıntılı ve detaylarıyla izah eder. Gerçekte onun buyrukları, helâk olan açık delille helâk olsun, yaşayan da açık delille yaşasın diye [Enfâl Sûresi (VIII), 42], insanoğluna bahşedilmiş birer lûtuftur, rahmet ve maslahat olarak değerlendirilir.<sup>89</sup>

Kur'ân'da her şey teklifle bağlantılıdır ve bu teklif iyiliğe yönlendirici dürtüleri teşvik etmeye ve canlandırmaya dönük bu amaca hizmet eder. Hukûkî buyruklar ile ahlâkî tavsiyeler doğrudan emir ve nehiy yoluyla öyle yapar. Ödül vaadleri ile ceza tehditleri en açık bir biçimde bunu gerçekleştirir. Muhtemelen söz verme ve tehdit etmeden bahsetmeksizin canlı bir biçimde sadece Cennet ve Cehennem tasvir ettikleri zaman çok daha tesirli olurlar. Peygamberlerine kulak asmayan geçmiş ümmetler, milletler ve toplumların başına gelenleri gözler önüne seren Âd ve Semûd öyküleri gibi kıssalar, dolaylı bir dinî teklif formunu ifade ederler.<sup>90</sup>

### Sonuç

1. İlkin, Ortaçağ İslâm kültürü ve medeniyetinde zaman içinde akıl, te'vîl, delîl, burhân, istidlâl, nazar, tefekkür, teemmül, tedebbür, istinbât, kıyâs, re'y, istihsân, yakînî bilgi kavramları, akılcı din söyleminin bilgi kuramının baskın ve egemen göstergeleri olarak su yüzüne çıkmıştır. Bu bağlamda akılcı-hadârî din söyleminin, sistematik düşünce ve akılcılık (içtihad, re'y yanlılığı ve bireysel bağımsız yargılar oluşturabilme), bireysel sorumluluk ve dindarlık, akla dayalı din ve dünya görüşü, çözümleme ve eleştirel tutum, yorumlama (te'vîl) gibi temel özelliklerinden söz edilebilir.

2. Ortaçağ İslâm dünyasında Mu'tezilî kelamcılarca savunulan akılcılık, mutlak (pür) değil de, kısmî bir akılcılık olarak telakki edilebilir.

3. Mu'tezile akılcılığı, daha çok akıl-nakil ilişkisi çerçevesinde geliştirilen ve ortaya konan dinî bir akılcılık olarak nitelendirilebilir. Zâten dinsel inançların egemen ve baskın olduğu, her şeyin buna göre bir değer ve anlam kazandığı ve düşünce mekanizmalarının ve araçlarının buna göre ayarlandığı böyle bir dünyada başka türlü bir anlayışın benimsenmesini ve geliştirilmesini beklemek pek mümkün gözükmemektedir. Ortaçağ İslâm düşüncesinde onların ilk kez bu yönde ciddi adımlar attıkları ve öncülük görevini üstlenen önemli bir rol oynadıkları söylenebilir. Çünkü bu bağlamda dinî aklileştirme ya da aklî temellere oturtma yolunda verdikleri uğraş ve harcadıkları mesai son derecede kayda değer bir noktadır. Aslına bakıldığında, bu çabanın genel olarak o dönemin itikâdî, siyasî, fikrî, sosyal ve kültürel bağlamı / konjoktürü ya da yapısı ile de çok yakın bir ilişkisi bulunduğunu görmekteyiz. Çünkü bu yöndeki atılımlar, bir yandan iç mezhebî çekişme ve hesaplaşmalar, bir yanda da dış etkiler, yani Helenistik felsefî

<sup>89</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 33.

<sup>90</sup> 'Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, c. XVII (eş-Şer'iyât), ss. 95.

cereyanlar, Hristiyan mezhepleri, Hint Brahmanları, Mecûsîlik gibi yabancı din, inanış, mezhep, düşünceler ve kültürlerle aralarında yaşanan ve yürütülen yoğun ve harâretli diyalog ve tartışmalardan kaynaklanmaktadır.

4. Mu'tezile Kur'ân'ın nasları kendi görüşlerine uymadığı takdirde, onu bu görüşlerine uyacak şekilde tevîl yoluna gittikleri ve ilk kez bu konuda daha serbest bir tutum takınan Cehm b. Safvân'ın, bir ölçüde daha geniş açtığı bu kapıdan onların da girmeye çalıştıkları dikkati çekmektedir. Gerçekte Mu'tezile kelimcilerinin, genel olarak Kur'ân'daki nasslardan ya da metinlerden daha çok temel ölçüt olarak akla bel bağladıkları ve ona büyük bir güven besledikleri aşîkârdır. Ancak yine de onların, aklın dinî bildiriler ve öğretiler yoluyla tamamlandığı, inkişâf ettirildiği ve zenginleştirildiği hususuna büyük bir ağırlık verdikleri göze çarpmaktadır.

5. Hem Mu'tezililer hem de Eş'arîler akıl ile vahyin ehemmiyetini kabul etme hususunda anlaşılır. Ancak ikisi arasında bir zıtlık olması halinde, bu ehemmiyetin oranında ayrı düşünürler: Bu bağlamda Mu'tezililer akla daha çok ehemmiyet verirken, Eş'arîler ise vahye daha fazla ağırlık verirler. Üstelik, Mu'tezililer için, beşerî planda bireysel ve toplumsal ilişkilerde eylemlerin taşıdığı iyilik ve kötülüğün ölçütü vahiy değil, akıl olduğu halde, Eş'arîler için bu değerler konusunda durum tam aksi istikamette değerlendirilir. Böylece, Mu'tezililer için kelâmî meselelerde akıl temel olurken, Eş'arîler için temel ölçüt vahiy olmaktadır.<sup>91</sup>

6. Mu'tezilî akıl, hem dinî naslar, özellikle müteşâbih ifâdeler, Allah'ın sıfatları, hür irade ve kader hem nesnel âlemi hem Allah'ın varlığı hem de değerler alanında söz ve yetki sahibi olarak telakki edilen bir yeti ve güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, böyle bir akıl Ehl-i Sünnet'in, özellikle Eş'arî kanadın aklına nazaran ve oranla hem erim alanı daha geniş hem de yaratıcı, üretken, etkin, keşfedici bir özelliğe sahiptir. Halbuki Eş'arîlerin akıl anlayışının, genellikle dinî nasları kavrama, anlama, belleme ve onlara yönelmede bir araç olarak işlevini yerine getirdiği dikkati çekmektedir. Bu durumda onlarca akıl, edilgin, pasif, alıcı ve kabul eden dinsel bildirilerin ışığı ile aydınlanma ve tecessüm etme olanağı bulan bir âlet konumunda bulunmaktadır. Mu'tezile'nin savunduğu akılcılık anlayışı, doğuştan kendisine öncel olarak bir takım genel ilkeler formatlanmış, yerleştirilmiş ve nakşedilmiş fitrî bir akıl üzerine bina edilmiştir. Çünkü böylesi bir aklı, daha başından itibaren belli bir düzenek halinde bir takım güç, yeti, yetenek ve kabiliyetlerle donatan, bu imkânları insan anlığına eken ve insan anlığını buna uygun olarak teçhiz eden sadece Allah'dır. Mu'tezile'ye göre, ilâhî lûtf ve inâyete bağlı olarak çalışan bu fitrî ve tabîî akıl kanalıyla insanın Allah'ın birliğini, yaratıcılığını, hikmetini ve adaletini bilmesi, O'nun içindeki cevher ve arazlarıyla âlemi yoktan yarattığını, âlemin ezeli olamayacağını ve insanoğluna bir nimet ve lûtf olarak aklı bahşettiğini bilmesi ve

<sup>91</sup> Qâdir, *a.g.e.*, s. 65.



bu yeti sayesinde iyiliği kötülükten, güzeli çirkinden, yararlıyı zararlıdan ayırt etmesi önsel bir ilke olarak zorunludur.

7. Mu'tezile kelâmcılarının aklen ortaya attıkları ahlâk kuramı, deyim yerindeyse, ilâhî nesnelcilik diye nitelendirilebilir. Çünkü bu kurama göre daha başından itibaren hem insan anlığına iyi ya da kötü değerlerin genel bilgisini empoze eden hem de nesnelerin doğasına iyi ya da kötü değer niteliklerini yerleştiren bizzat Allah olduğundan, bu deyimın kullanılması kurama daha uygun düşmektedir.

8. Mu'tezilî ahlâk sisteminde layık olma (istihkâk), yergi (zemm) ve övgü (medh) terimleri, eylemleri değerlendirmede önemli birer ölçüt rolü oynarlar.<sup>92</sup>

9. Mu'tezile'ye göre, akıl kimi ahlâkî iyilik, kötülük ve vâcibleri, yergiyi, övgüyü ve hak etmeyi genel bir biçimde zorunlu (apriori) olarak bilir, bu hükümler, tıpkı Kant'ın önermeler arasında yaptığı ayırım gibi, analitik apriori olarak nitelendirilir; "Adâlet dâima iyidir", "Zulüm dâima kötüdür" "Doğru sözlülük iyidir", "Yalan söylemek kötüdür" gibi genel ahlâkî hakikatleri ya da önermeleri ise sentetik apriori kapsamında değerlendirir.<sup>93</sup> İnsanoğlu, diğer değerleri ise akli nazar, enine boyuna düşünüp tartma ve istidlâl yoluyla kavrayabilir. Eş'ariler, epistemolojik açıdan zorunlu bilgiye dayalı hususlarda görüş ayrılığı çıkmadığı halde, beşerî ilişkilerde reel uygulamalarda ve değerlendirmelerde söz konusu olan "Yalan söyleme daima kötüdür", "Doğru sözlülük hep iyidir" gibi ahlâkî önermelerde belirgin bir biçimde ayrılığın su yüzüne çıktığını, bu önermelerin zorunlu bilgiler kapsamında yer almadığını ve aslında din gönderilmeden önce nötr bir değer taşıdığını sosyal bir olgu olarak algırlarlar.<sup>94</sup> Zâten Eş'arî kanadına mensup bir kelâmcı olarak Gazzâlî de, bu tür ahlâkî önermelerin meşhûrât kapsamında yer aldığını vurgular.

10. İslâm kelâmcılarının değerler alanına yönelik tartışmaları dinî, ahlâkî ve hukûkî konuların üçünü birden kapsar. Tapınmaya dayalı ritüeller, ayinler,

<sup>92</sup> Toplumsal ilişkilere bağlı olarak onaylama ve reddetme, işte ahlâk bilincinin iki kutuplu özünü oluşturur. Bir eylem onaylandığı ya da reddedildiği zaman, bir kişi övüldüğü ya da ayıplandığı zaman, ahlâkın içine girilmiş demektir. René Le Senne, "Ahlâksal Bilinç Nedir?", çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, der. Armand Cuvillier, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 175. Zâten Bütün yaratılanlar arasında sadece insan, ahlâkî-akli yetenek, meleke ve güçlerle ile donatılarak kendisine irade hürriyeti tanınmış; büyük ve çok önemli bir görev ve sorumluluk ile yükümlü tutulmuştur ["Biz emâneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi; (bununla beraber onun hakkını tam yerine getirmedi) Çünkü o, çok zâlim, çok câhildir." Ahzâb Süresi (XXXIII), 72]. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal ilişkileri bir takım kuralara ve ilkelere bağlayacak olan ahlâkî bir değerler sistemi yaratma ya da kurma insanın temel bir görevidir. Bkz. Adil Çiftçi, "Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan", *İslâmî Yenilenme*, Derleme ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, c. II, ss. 25-32.

<sup>93</sup> Analitik ve sentetik yargıların ayırımı için bkz. Tuncar Tuğcu, *Immanuel Kant ve Transendental İdealizm*, Alesta Yayınları, Ankara 2001, ss. 105-108.

<sup>94</sup> Smith, "Bazı Kelâmcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları", s. 98.

pratikler, bayram günleri, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin tatbik usûlü, biçimi zamanı ve süresi, sadece din kanalıyla elde edildiği noktasında İslâm kelâmcıları arasında hiçbir görüş ayrılığı çıkmaz. Ama dinî ve ahlâkî alanda ise Mu'tezile din gönderilmeden önce de akla büyük bir yer verir. Oysa Mu'tezile kelâmcılarının aksine, Eş'arîler dinî ve ahlâkî hakikatlerin bilinmesini büsbütün dinin gelişine bağlarlar. Çünkü onlara göre Allah'ın varlığına ve birliğine götüren akli inceleme ancak din kanalıyla zorunlu bir ödevdir. Mu'tezile'ye göre yetkin akla sahip bir kimse, vahiyden evvel tümünü değil de, kimi ahlâkî hakikatleri kavrayabilecek yetkinlikte ve yeterlikte bir meleke taşır. Ayrıca Mu'tezile'ye göre, akıl sahibi herkes, dinin gelişinden evvel akıl yürütme yoluyla Allah'ın birliği ve adâletinin bilgisine erişebilir, genel olarak ilâhî ödül ve ceza, cennet ve cehennemin gerekliliğini kavrayabilir; ama bunlarla ilgili özgül ve spesifik ayrıntı ve detayları, yani öteki yaşamdaki ödül ve cezalandırmanın keyfiyeti sürecini açıkça ortaya koyamaz. Mu'tezile mezhebinin aksine, Eş'arîler dinî, ahlâkî ve fikhî iyilik ve kötülük değerlerini sırf şer'î (hukûkî) hükümlere indirgedikleri görülmektedir. Dolayısıyla da onların kelâmî düşünce sisteminde vahiyle bize muhtevası ve zorunluluğu bildirilmedikçe beşerî düzlemde ahlâkî sorumluluk ve yükümlülüğü temellendirmek imkânı son derece güçleşmektedir.

11. Mu'tezile'nin, adâlet ilkeleri ışığında sadece ahlâkî dürüst, iyicil ve soylu bir yaşamı yüceltmek amacıyla tek bir esas olarak gördükleri -akla, dayandığını görmekteyiz. Onlar, eylemlerin iyi ya da kötü ahlâkî değer hakkında hüküm vermede aklın otorite ve gücünü teslim etmişlerdir. Madem ki, akıl - Descartes'in de açıkça belirttiği gibi - tüm insanlar arasında paylaşılmış ortak bir kuvvet olduğuna göre, toplumsal düzlemde ahlâkî, erdemli ve iyi bir yaşam sürdürmek herkese şamildir. Bu yüzden, Mu'tezilîlere göre, erdemli ve âlicenap bir yaşam, insanların entelektüel yetenekleri ve kapasiteleri temelinde mümkün görünüyordu ve işte böylece bir bakıma toplumsal ahlâk anlayışının oluşturulması ve geliştirilmesine de zemin hazırlanıyordu.<sup>95</sup> Mu'tezile, eylemler hakkındaki aklın hükmünü mutlak bir hüküm olarak telakki etmiştir. Buna göre, eylemin özünde ahlâkî bir değeri vardır. Yani eylem özünde ya iyi ya da kötü niteliğini barındırır. Eylem bu değeri kendi dışında kalan bir otoriteden kazanmaz. Vahiy ise, eyleme değerini vermeden ya da ona muhtevasını kazandırmadan, sadece insanın o eyleme dikkatini çeker, eylemin özünde mündemiç olan değere delâlet eder ve bu değeri eylem hakkında akli hükmün esasına ters düşmeden açıklayıp tebyîn eder.<sup>96</sup>

<sup>95</sup>Taufic İbrahim-Arthur Sagadev, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>96</sup>Albert Nasrî Nâder, *Ehemmü'l-Firaki'l-İslâmiyyeti's-Siyâsiyye ve'l-Kelâmiyye*, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut 1958, s. 60.



## BİBLİYOGRAFYA

- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, **Kitâbu'l-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-'Adl**, thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî ve İbrahim Medkûr, c. VI, I. Kısım (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr) ve II. Kısım (el-İrâde), el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kâhire 1962.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, **Kitâbu'l-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-'Adl**, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr ve 'Abdü'l-Halîm en-Neccâr, c. XI (et-Teklîf), el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, Kâhire 1965.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, **Kitâbu'l-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-'Adl**, c. XII (en-Nazar ve'l-Ma'ârif), thk. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kâhire 1962.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, **et-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-'Adl**, c. XIII (el-Lutf), thk. Ebû'l-'Alâ 'Afîfî, Matba'tü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1382 / 1962.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, **Kitâbu'l-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-'Adl**, c. XIV (el-Aslah-İstihkâku'z-Zemm-et-Tevbe), thk. Tâhâ Hüseyin, ve İbrâhîm es-Sekkâ, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, Kâhire 1965.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî, **Kitâbu'l-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-'Adl**, thk. Tâhâ Hüseyin-Emîn el-Hûlî, c. XVII (eş-Şer'ıyyât), Matba'atü Dâri'l-Kütüb, Kâhire 1963.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, **et-Muhîb bi't-Teklîf**, thk. 'Ömer es-Seyyid 'Azmi, el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmeli't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, Kahire 1965.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, **Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile**, thk. Fu'âd Seyyid, ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tûnus 1393/1974.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî, **Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse**, thk. 'Abdülkerim 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988.
- 'ABDÜ'L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed, "el-Muhtasar fî Usûlî'd-Dîn", **Resâ'ilü'l-'Adl ve't-Tevhîd**, neşr. Muhammed 'Ammâra, I-II, Dârü'l-Hilâl, Kâhire 1971, ss. 161-253.
- 'ABDÜLHAMÎD, İrfan, **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Kitabevi, Ankara 1991.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Kitabevi, Ankara 2000.

- AKARSU, Bedia, **Ahlâk Öğretileri**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- ARİSTOTELES, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- ARKOUN, Muhammed, "Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm - Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine-", çev. M. Hayri Kırbasoğlu, Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru -, **İslâmiyât**, c. I, Sayı: 4, Ekim - Aralık 1998, ss. 77-85.
- ARSLAN, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr 'Abdû'l-Kâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (ölm. 429 / 1037), **Kitâbü Usûlî'd-Dîn**, Matba'atü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928.
- el-BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, **Kitâbü't-Temhîd**, neşr. Richard J. McCarthy, el-Mektebetü's-Şarkîyye, Beyrut 1957.
- BİRAND, Kâmuran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1987.
- BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- BUMİN, Tülin, **Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **İslam'da Siyasal Akıl**, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997.
- el-CÂHİZ, 'Amr b. Bahr, **Kitâbu'l-Hayevân**, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, c.I, Beyrut 1969.
- CÂRELLÂH, Zühdi, **el-Mu'tezile**, el-Mü'essetü'l-'Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1410/1990.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Etiğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara 1996.
- COPLESTON, Frederick, **Felsefe Tarihi: İngiliz Görgücülüğü**, çev. Aziz Yıldırım, c. V, İdea Yayınları, İstanbul 1991.
- COTTINGHAM, John, **Akılçılık**, çev. Bülent Gözkân, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.
- ÇİFTÇİ, Adil, , "Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan", **İslâmî Yenilenme**, c. II, Derleme ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, ss. 13-33.
- ÇÜÇEN, Kadir, **Felsefeye Giriş**, Asa Kitabevi, Bursa 1999.
- DELEUZE, Gilles, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara 2000.
- DELIUS, Harald, "Etik", çev. Doğan Özlem, **Günümüz Felsefe Disiplinleri**, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, ss. 311-334
- DESCARTES, René, "Yöntem Üzerine Söylem", çev. Aziz Yardımlı, **Söylem-Kurallar-Meditasyonlar içinde**, İdea Yayınevi, İstanbul 1996.



- DESCARTES, René, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998.
- DOĞAN, İsa, **Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Kardeş Matbaası, Samsun 1996.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'ân Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, **İslâmî Araştırmalar**, c. IX, No: 1, Ankara 1996, 24-44.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, **Çağdaş-Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, **el-İtticâhu'l-'Aklî fî't-Tefsîr: Dirâse fî Kadiyyeti'l-Mecâz fî'l-Kur'ân 'inde'l-Mutezile**, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1993.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, **İlâhî Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- el-EHVÂNÎ, Ahmed Fuâd, "İbn Rüşd", çev. İlhan Kutluer, **Klâsik İslâm Filozofları**, neşr. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, ss. 299-326.
- ERİŞİRGİL, Mehmet Emin, **Kant ve Felsefesi**, sad. Akın Yeşilbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl, "Kitâbu'l-Luma' fî'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida", Arapça metin ve İng. çev. R. J. McCarthy, **The Theology of al-Ash'arî**, el-Mektebetü'l-Katolikiyye, Beyrût 1953, ss. 5-83; 6-115.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn**, neşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1400/1980.
- FAHRÎ, Macit, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- FAHRÎ, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987.
- FERRÛH, Ömer, **Târîhu'l-Fikri'l-'Arabî ilâ Eyyâmi İbn Haldûn**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.
- FRANK, R.M., "The Neo-Platonism of Cahm b. Safwân", **Le Muséon**, LXXVIII (1965), ss. 395-424.
- GARDET, Louis, "İslâm 'Din İlimleri' İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerinde Bazı Düşünceler", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, **İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi - Yorumlar, Düşünceler -**, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, ss. 11-25.
- GARDET, Louis, "Peygamberlik", çev. Abdurrahim Güzel, **E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 6, Kayseri 1995, ss. 101-113.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Mûhammed (ölm. 505 / 1111), **İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd fî'l-İ'tikâd)**, Önsöz ve Notlarla çev. Kemal Işık, A.Ü. Basımevi, Ankara 1971.
- GIDDENS, Anthony Giddens, **Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği**, çev. Müge Sözen-Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, İstanbul 2002.

- GÖLCÜK, Şerafettin, "Cehmiyye", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, c. VII, İstanbul 1993, ss. 234-236.
- GÜNALTAY, M. Şemsettin, **Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi: Giriş Yolları ve Şekilleri**, Osmanlıca'dan sad. İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- HAKKI, İzmirli İsmail, **Yeni İlm-i Kelâm**, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- HANEFÎ, Hasan, **Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu**, çev. M. Sait Özervarlı, **İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar**, c. I, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, ss. 309-326.
- HANEFÎ, Hasan, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik ve Ahlakî, Siyâsî ve Tarihi Kökenleri Üzerine", çev. İlhami Güler, **İslâmiyat**, Sayı: 2, Nidan-Haziran 1999, ss. 25-37.
- el-HAYYÂT, Ebû'l-Huseyn 'Abdurrahîm b. Muhammed b. 'Osmân, **el-İntisâr fî'r-Radd 'alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid**, thk. Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1988.
- el-HAYYÂT, Ebû'l-Huseyn, **el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbn er-Râvendî'l-Mulhid**, thk. Muhammed Hicâzî, Matba'atü'l-Medenî, Kahire 1988.
- HEIMSOETH, Heinz, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- HOBBS, Thomas, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- HOURLANI, George F., "Ethical Presuppositions of the Qur'ân", **Reason and Tradition Ethics**, Cambridge University Press, Cambridge 1985, ss. 23-48.
- HOURLANI, George F., "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", **Reason and Tradition Islamic Ethics** içinde, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- HOURLANI, George F., "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, **O.M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 8, Samsun 1996, ss. 271-281.
- HOURLANI, George F., "Mu'tezilî Ahlâk Kelâmında İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl", **tabula rasa: felsefe-teoloji**, Yıl: 2, Sayı: 5, Mayıs-Ağustos 2002, ss. 207-220.
- HOURLANI, George F., **Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr**, Clarendon Press, Oxford 1971.
- HUDSON, W.D., **Modern Moral Philosophy**, New York 1970.
- el-HUSEYNÎ, Ebû'l-Feth Makdûm, **en-Nâfi' yevme'l-Haşr**, thk. Mehdi Muhakkık, Tahran 1365 / 1945.
- İBRAHİM Taufic ve SAGADEV, Arthur, **Classical Islamic Philosophy**, çev. H. Campbell Creighton, Progress Publishers, Moscow 1990.
- İŞİK, Kemal, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları LXXVI, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.



- IZUTSU, Toshihiko, **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.
- İBN HALDUN, **Mukaddime**, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.G.S.B. Yayınları, M.E. Basımevi, İstanbul 1988.
- İBN HANBEL, 'Abdullah b. Ahmed, **er-Redd 'alâ'l-Cehmiyye**, thk. Ahmed Bekir Mahmûd, Dâru Kuteybe, Beyrut 1411 / 1990.
- İBN KUTEYBE, Muhammed ed-Dîneverî (213-276/828-889), **Hadis Müdafaası (Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadis)**, çeviri ve notlar: Mehmet Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979.
- İBNU'L-'ARABÎ, **Âridatü'l-Ahvezî bi-Şerhi Sahîhi't-Tirmizî**, c. XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut (trz.).
- İBNU'L-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahyâ, **Tabakâtu'l-Mu'tezile**, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Müntazır, Beyrut 1409/1988.
- el-KÂSİMÎ, Cemâleddîn, **Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile**, Mü'essesetü'r-Risâle, Beyrut, 1401/1981.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, **Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)**, (Basılmamış Doktora Tezi), O.MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999.
- KLEİN, Peter, "Kategorilerin Gelişimi Üzerine", **Felsefe ve Psikopatoloji**, çev. Özgür Karaçam, der. M. Spitzer / B. A. Maher, Gendaş A. Ş., İstanbul 1998, ss. 339-363.
- KOCA, Ferhat, **İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- KOÇYİĞİT, Talat, **Hadisçilerle Kelamcılar arasındaki Tartışmalar**, T.D.V. Yayınları, Ankara 1989.
- KOÇYİĞİT, Talat, "Cehmiyye (Mu'tezile) ve Akılcılık", **A.Ü.İ.F. Dergisi**, c. XVI, A.Ü. Basımevi, Ankara 1970, ss. 105-122.
- KRINGS, H. ve BAUMGARTER, H.M., "Bilgi Kuramı Tarihçesi", çev. Doğan Özlem, **Günümüz Felsefe Disiplinleri**, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, ss. 193-215.
- KUTLU, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", **İslâmiyât**, c. 4, Sayı: 4, Ekim-Aralık 2001, ss. 15-36.
- LEAMAN, Oliver, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.
- LOCKE, John, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.
- MARTİN, Richard C., WOODWARD, Mark R., ATMAJA, Dwi S., **Defenders of Reason in Islam**, Atlanta, Georgia 1997.
- MOORE, G.Edward, **Principia Ethica**, Cambridge University Press, Cambridge 1966.
- el-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahyâ, **Tabakâtu'l-Mu'tezile**, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Müntazır, Beyrut 1409/1988.

- NÂDER, Albert Nasrî, **Ehemmü'l-Firaki'l-İslâmiyyeti's-Siyâsiyye ve'l-Kelâmiyye**, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut 1958.
- NÂDER, Albert Nasrî, **Felsefetü'l-Mu'tezile**, c. II, Matba'atü'l-Râbîta, İskenderiye 1951.
- el-NEŞŞÂR, 'Alî Sâmi, **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî**, c.I, Dâru'l-Ma'ârif, İskenderiye 1971.
- el-NEŞŞÂR, Ali Sami, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, c. II, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- O'LEARY, De Lacy, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Aydın ve Yaşar Kutluay, A.Ü. Basımevi, Ankara 1971.
- ORMSBY, Eric Lee Ormsby, **İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu [Teodise]**, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- PESSAGNO, J. Meric, "Akıl ve Dini Tasdik: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Görüşü", çev. Bülent Baloglu-Adil Çiftçi, **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: VIII, İzmir 1994, ss. 441-453.
- PINES, Shlomo, **Mezhebü'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn**, Almanca'dan Arapça'ya çev. Muhammed 'Abdülhâdî Ebû Rîde, Matba'atü Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1365/1946.
- QÂDİR, C.A., **Philosophy and Science in The Islamic World**, Routledge, London and New York 1988.
- RANDALL, John-Herman, ve BUCHLER, Jr.-Justus, **Felsefeye Giriş**, çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Basımevi, Bornava 1989, ss. 216-217.
- el-RÂZÎ, Fahreddîn Muhammed b. Ömer (ölm. 606 / 1209), **Esâsu't-Takdîs**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektbetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1409 / 1986.
- el-RÂZÎ, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, **Muhassalu Efkarî'l-Müekaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn mine'l-'Ulemâ' ve'l-Hukemâ' ve'l-Mütekellimîn**, thk. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1404/1984.
- el-RÂZÎ, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, **el-Metâlibü'l-'Âliye li'l-'İlmi'l-'İlâhî**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, c. III, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1407 / 1987.
- er-RESSÎ, el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâ'il (ölm. 246/860), "Kitâbu Usûli'l-'Adl ve't-Tevhîd", **Resâ'ilü'l-'Adl ve't-Tevhîd**, thk. Muhammed 'Ammâra, c. I, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, ss. 93-159.
- RENOU, Louis, **Hinduizm**, çev. Maide Selen, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- ROSENTHAL, M. ve YUDIN, P., **Felsefe Sözlüğü**, çev. Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1997.
- RUSSELL, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ**, çev. Muammer Sencer, c. I, Say Yayınları, İstanbul 1994.
- SENNE, René Le, "Ahlâksal Bilinç Nedir?", çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler**, der. Armand Cuvillier, c. III, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996, ss. 174-176.



- SMITH, Wilfred Cantwell, "Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları" çev. Şaban Ali Düzgün, **İslâmiyat**, c. I, Sayı: 4, Ekim-Aralık 1998, ss. 87-106.
- es-SÜYÛRÎ, Cemâlû'd-Dîn Mikdâd b. 'Abdillâh (ölm. 826), **İrşâdû't-Tâlibîn ilâ Nehci'l-Müsterşidin**, thk. es-Seyyid Mehdi er-Recâ'î, Matba'atü Seyyidi's-Şühedâ, Kum 1405/1984.
- eş-ŞÂFÎ'Î, Muhammed b. İdrîs, **er-Risâle**, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Kültür Yayınları, İstanbul 1388 / 1969.
- eş-ŞEHRÎSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkürîm b. Ebî Bekr Ahmed, **el-Milel ve'-Nihal**, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, c. I, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986.
- ŞENEL, Alâeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.
- et-TİKRÎTÎ, Nâcî, **el-Felsefetü'l-Ahlâkiyyetü'l-Eflâtuniyye 'inde Müfekkiri'l-İslam**, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1402 / 1982.
- TİMUÇİN, Afşar, **Descartes Felsefesine Giriş**, Bulut Yayınları, İstanbul 1999.
- TRITTON, A.S., **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, A.Ü. Basımevi, Ankara 1983.
- TUĞCU, Tuncar, **Immanuel Kant ve Transendental İdealizm**, Alesta Yayınları, Ankara 2001.
- TURNER, Bryan S., **Statü**, çev. Kemal İnâl, Doruk Yayımcılık, Ankara 2000.
- TÜMER, Günay, "Brahmanizm", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, c. VI, İstanbul 1992, ss. 329-333.
- TÜMER, Günay, **Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- ULUDAĞ, Süleyman, **İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe**, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- VELİYUDDİN, Mir, "Mu'tezile", çev. Altay Ünaltay, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, neşr. M.M. Şerif, c. I, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 235-254.
- YARAN, Cafer Sadık, **Günümüz Din Felsefesinde Allah İnancının Akliliği**, Etüt Yayınları, Samsun 2001.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Akıl", **T.D.V.İslâm Ansiklopedisi**, c. II, İstanbul 1989, ss. 242-246.
- YÜKSEL, Emrullah, "İlâhî Fiillerde Hikmet", **A.Ü.İ.F. Dergisi**, Sayı: 8, A.Ü.Basımevi, Erzurum 1988, ss. 43-76.
- ZEYNE, Hüsnî, **el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-'Akl 'inde'l-Kâdî 'Abdülcebbar**, Beyrut 1978.
- ZIMMER, Heinrich, **Hint Felsefesi**, çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yayınları, İmge Kitabevi, Ankara 1995.