

PAPER DETAILS

TITLE: Mu'tezile ve Deizm Açısından Ahlakin Kaynagi

AUTHORS: Yunus Eraslan

PAGES: 79-109

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3713145>



Mu'tezile ve Deizm Açısından Ahlakın Kaynağı

The Source of Morality in Terms of Mu'tazila and Deism

Yunus ERASLAN

Doç. Dr., Kilis 7Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kilis/Türkiye
Associate Professor, Kilis 7Aralık University, Faculty of Theology, Kilis/Türkiye
aslanyunus@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-2439-1950 | ror.org/048b6qs33

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
07 Şubat 2024	07 February 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
22 Mayıs 2024	22 May 2024
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2024	30 June 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with plagiarism software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yunus Eraslan). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yunus Eraslan).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Eraslan, Yunus. “Mu'tezile ve Deizm Açısından Ahlakın Kaynağı”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 79-109. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1433265> ”

Öz

Tarihsel süreçte İslam inanç sisteminin inşasında önemli bir görev üstlenen kelâm ilmiyle bu inanç sistemlerinin karşısında yer alan inkârcı akımlar, temeller ve hedefler noktasında birbirlerinden ayrılmakla birlikte usul, yöntem ve söylem açısından zaman zaman benzerlikler göstermişlerdir. Bu durum Mu'tezile ve deizm örneğinde olduğu gibi birçok noktada birbirinden farklılaşan düşünce yapıları arasında bir uyuma ve paralelliğin olduğu izlenimini uyandırmıştır. Nübüvvet ve vahyin imkân ve gerekliliği noktasında birbirine zıt iki düşünce akımını oluşturan bu yapılar, kendi tezlerini ispatlamak için aynı usul ve yöntemi kullanarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu çalışma ilk bakışta Mu'tezile ve deizm arasında böyle bir kanaati destekler gibi görünen yöntem benzerliğinin gerçekliğini ahlakın kaynağı açısından sorgulamayı hedeflemektedir. Deizm klasik dönemde olduğu gibi Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul etmekle birlikte rasyonel gerekçeler ileri sürerek nübüvvet ve vahyin imkânsız ve gereksiz olduğunu ileri sürmektedir. Ahlakın kaynağı açısından deizmin ileri sürdüğü üç temel argüman vardır. Bunlardan birincisi ahlaki değerlerin eşya ve fiillerin özünde içkin olduğu, ikincisi eşya ve fiillerin özünde var olan bu özelliklerin fiilin değerini zorunlu kılan belirleyici nedenler olması sebebiyle deterministik bir zorunluluğu beraberinde getirmiş olması, sonuncusu ise ahlaki değerlerin ilahi yardım olmaksızın tek başına akıl tarafından bilineceğidir. Buna karşın Mu'tezile kelâm okulu ise aynı şekilde rasyonel gerekçelerle nübüvvet ve vahyin imkân ve gerekliliğini savunmakta ve bunu ilahi bir zorunluluk olarak kabul etmektedir. Ahlakın kaynağını benzer bir söylem ve yöntemle ortaya koymaya çalışan Mu'tezile'nin vardığı sonuç deizmden farklıdır. Deizmin bu üç temel argümanı karşısında kendi içinde farklı görüşler olmakla birlikte Mu'tezile'nin bir kısım kelâmcıları ahlaki değerlerin eşya ve fiillerin özünde içkin olduğunu savunurken diğer bir kısmı da ahlaki değerlerle ilgili hal ve şartları göz önünde bulundurmıştır. Mu'tezile'nin bu konuda farklı görüşler ileri sürmesinin arkasındaki en önemli sebeplerden birisi tabiat felsefeleridir. Deizmin ahlaki değerlerin yalnızca akılla bilineceği tezine karşın, Mu'tezile akla hem bedîhî hem de nazari olarak geniş bir yetkinlik alanı tanısa da bu, ilahi bildirimlerden bağımsız ve müstağni bir akıl değildir. Bu bağlamda vahiy ve aklın her ikisinin de Allah tarafından yaratılmış olması, bu ikisi arasında bir çelişki ve uyumsuzluktan ziyade uyum ve koordinasyonu beraberinde getirmektedir. Deizmin eşya ve fiillerin ontolojik yapısına bağlı olarak ahlaki değerler hususunda deterministik bir zorunluluk anlayışına karşılık, Mu'tezile değerlerin eşya ve fiillerin özünde Allah tarafından yaratıldığını ve bu durumun O'nun kudret ve iradesinden bağımsız olarak bir zorunluluğa sebep olmadığını savunmuştur. Çalışma bu haliyle ahlakın kaynağı hususunda Mu'tezile ile deizm arasında bir karşılaştırma yapmak suretiyle, bu iki düşünce akımı arasındaki temeller ve hedefler bağlamında farklılıkları ortaya koymaya amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Deizm, Ahlak, Akıl, Nesnelcilik, Öznelcilik.

Abstract

Although the science of kalâm, which played an important role in the construction of the Islamic belief system in the historical process, and the denialist movements that oppose these belief systems differ from each other in terms of foundations and goals, they sometimes showed similarities in terms of procedure, method and discourse. This situation gave the impression that there is a harmony and parallelism between thought structures that differ from each other in many points, as in the case of Mu'tazila and deism. These structures, which constitute two opposing movements of thought regarding the possibility and necessity of prophethood and revelation, have reached different results by using the same procedure and method to prove their own theses. This study aims to question the reality of the similarity in method between Mu'tazila and deism, which at first glance seems to support such an impression, in terms of the source of morality. Deism accepts the existence and unity of God, as in the classical period, but argues that prophethood and revelation are impossible and unnecessary by putting forward rational justifications. There are three basic arguments put forward by deism in terms of the source of morality. The first of these is that moral values are inherent in the essence of things and actions, secondly, these inherent features of things and acts bring about a deterministic necessity because they are the determining reasons that necessitate the value of the act, the last one is that moral values can be known by reason alone, without divine help. On the other hand, the Mu'tazila school of theology defends the possibility and necessity of prophethood and revelation on rational grounds and accepts it as a divine obligation. The conclusion reached by Mu'tazila, who tries to reveal the source of morality with a similar discourse and method, is different from deism. Although there are different views against these three basic arguments of deism, some Mu'tazila theologians argue that moral values are inherent in the essence of things and actions, while others take into account the states and conditions related to moral values. One of the most important reasons behind Mu'tazila's different views on this issue is their natural philosophy.

Contrary to deism's thesis that moral values can only be known through reason, although Mu'tazila grants the mind a wide range of competence both a priori and theoretically, this is not a mind independent of divine declarations. In this context, the fact that revelation and reason are both created by God brings about harmony and coordination rather than contradiction and disharmony between the two. In contrast to deism's understanding of a deterministic necessity regarding moral values depending on the ontological structure of things and actions, Mu'tazila argued that values of things and actions were essentially created by God and that this situation did not cause a necessity independent of His power and will. By making a comparison between deism and Mu'tazila regarding the source of morality, the study aims to reveal the differences in the context of the foundations and goals between these two movements of thought.

Keywords: Kalâm, Mu'tazila, Deism, Morality, Reason, Objectivism, Subjectivism.

Giriş

İslam tarihinde imamet ve otorite meseleleriyle ortaya çıkan ilk ihtilaflar siyasi olmakla birlikte, kelâm ilminin ilk teorik argümanlarının esas olarak ahlaki olduğu söylenebilir. Zira kelâm ilminin ilk tartışma konularını oluşturan kader, adalet, iman ve kebîre gibi meseleler özünde etik bir sorunun çözümüne yönelik faaliyetlerdir.¹ Öte yandan Müslüman filozofların karşılaştığı en eski problemler de ahlak biliminin metafizik temeli ile ilgilidir.² Din ve felsefenin ortak ilgi alanına giren ahlakın kaynağı meselesine Tanrı inancı ve ahlak ekseninde bakıldığında dört farklı görüşten bahsedilebilir. Ahlakın kaynağını Tanrı inancıyla temellendiren “teolojik ahlak” anlayışına göre Tanrı inancı ile ahlak arasında zorunlu bir ilişki olup, hizmet ettikleri diğer işlevler ne olursa olsun, ahlaki kurallar ve ilkeler esasen Tanrı’nın emirleri olarak görülür. Tanrı inancının sonucu olarak ahlaki doğrular O’nun emir ve nehiyleri doğrultusunda belirlenip; din ahlaki değerlerin tanımı ve davranışların düzenlenmesi hususunda insanları yönlendirir. Tanrı insanları yaratmış ve ahlaki kuralları da belirlemiş, bunu da din aracılığıyla insanlara bildirmiştir. Ahlakın dikey ve yatay olmak üzere iki boyutta değerlendirildiği bu görüşe göre, ahlaki değer ve yargılar evrenselidir. Teist düşüncede ahlaki prensip ve kuralların yegâne kaynağı olarak Tanrı’nın yönlendirmesiyle ortaya çıkan ahlaki ilkeler mutlak ve objektiftir. Buna bağlı olarak ahlaki ilke ve kurallar Tanrı inancından bağımsız bir şekilde düşünüldüğünde; davranışlarda ahlaki ilkesizlik ve kayıtsızlığın hâkim olduğu kaotik bir durum ortaya çıkacaktır ki bu, aynı zamanda her şeyin mubah görüldüğü bir ahlaksızlığa doğru evrilecektir.³

İkincisine göre ahlakın kaynağı, kişilerin davranış ve değerlerini belirleyen insanın doğasıdır. Buna göre insan doğuştan getirdiği iyilik, kötülük, adalet, vicdan gibi ahlaki kavramlara sahip olup; insandaki doğal ahlaki ilkeleri kullanarak ahlaki doğru tespit edilir. Buna karşın ahlaki yargıların belirlenmesinde din ve toplumun etkisi olmayıp, bu çerçevede insan hakları özgürlüğünün altı çizilir. Bu görüş aynı zamanda Kantçı rasyonalist veya sezgici ahlak anlayışı olduğundan “ahlak teolojisi” olarak da adlandırılabilir. Bu anlayışta ahlaki ilkeler Tanrı’dan bağımsız olarak, insan aklı veya zekâsı tarafından formüle edilen veya keşfedilen nesnel reçeteler olarak görülür. Kant’a göre tüm ahlaki kavramların temeli ve kaynağı, teorik akıldan sıradan pratik akla kadar a priori olarak insan aklıdır. Ancak onun bu ahlak teorisi aynı zamanda Tanrı’nın

¹ Mariam al-Attar, *Islamic Ethics Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010), 26-27.

² Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (London: S.P.C.K., 1953), 97.

³ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 114.

varlığının önemli bir delili olmuştur.⁴ Üçüncü görüş nesnel olarak geçerli ilkelerin olduğu, ancak bunların bir şekilde Tanrı tarafından yaratıldığı ve varlığını sürdürdüğü görüşüdür. Humecü, duygusalıcı, subjektivist veya natüralist olan dördüncüsü görüş ise ahlakın özünde insani ve sosyal bir unsur olduğunu; ahlaki kavramların, ilkelerin ve uygulamaların bazı biyolojik ve sosyal evrim süreçleriyle geliştiğini ileri sürer. Ahlakın kökeni ve devamlılığı bir şekilde doğal durumu, rekabetçi ve işbirlikçi güçlerin bir karışımını ve iş birliğine ihtiyaç duyan insanların rekabeti sınırlayarak ve kolaylaştırarak daha iyi hayatta kalmalarını ve gelişmelerini sağlamalarından kaynaklanmaktadır. Bu görüşlerden birincisi ve üçüncüsüne göre ahlak aynı zamanda bir Tanrı'ya inanmanın ve bağlanmanın sonucu olup, Tanrı inancının olmadığı ya da terk edildiği durumlarda ahlaki çöküş de beraberinde gelecektir. Buna karşın özellikle dördüncü görüşte olduğu gibi ahlak temel bir duygu ve tutum meselesi olarak; kısmen içgüdüsel ve biyolojik evrim tarafından geliştirilmiş ya da kısmen kazanılmış, sosyo-tarihsel evrimle ve nesilden nesile daha az aktararak geliştiği kabul edilirse, dinden oldukça bağımsız bir kaynağa sahip olduğu ortaya çıkar. Bu durumda Tanrı inancıyla ahlak arasındaki ilişki tamamen ortadan kaldırılıp bu ikisi birbirinden bağımsız otonom alanlar olarak anlaşılır.⁵ Bu bağlamda Tanrı inancıyla ahlak arasında herhangi bir ilişki olmadığını iddia eden anlayışı iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisine göre Tanrı inancına sahip olmamak manevi ve ahlaki değer ve ilkeleri reddetmek anlamına gelmeyip, ahlakın Tanrı inancının dışında başka temelleri de olabilir. Dolayısıyla Tanrı inancı ve ahlak birbirinden bağımsız iki otonom alanı oluşturur. İkincisi ise "Tanrı yoksa her şey mubahtır" anlayışıyla ahlak konusunda herhangi bir ilke tanımayan materyalist ve nihilist görüştür. Tanrı inancıyla ahlak arasında herhangi bir ilişkiyi reddeden görüşler, aynı zamanda ahlak konusunda seküler, subjektivist, hümanist ve tabiatçı anlayışların kaynağını oluşturmaktadır.⁶

Ahlakı insanın özgürlüğü bağlamında ele alan Nietzsche (1844-1900) ve Sartre (1905-1980) gibi ateist düşünürler, ahlaki özgürlük ile Tanrı'nın varlığını taban tabana zıt kabul ederek, dine dayalı bir kaynağı kesin bir şekilde reddetmişlerdir. Bununla beraber ateizme göre bu bakış açısı, ahlaki değerlerin tamamen reddi anlamına gelmemelidir. Zira Tanrı inancının olmadığı kişi ve toplumlarda da ahlaki değerlerin varlığından söz etmek mümkündür. Buna göre ateizmde ahlaki değerlerin varlığından çok, bu değerlerin fizik âlemin dışında temellendirilmesi reddedilmiştir.⁷ Her insanın kendi iç dünyasında tecrübe edebileceği ortak bir dinî yetisi vardır.⁸ Şu hâlde ahlakın kaynağı hususunda birbirinden farklı bu görüşleri genel olarak din ve akıl olmak üzere iki asıl kaynağa indirgeyip, Mu'tezile ve deizmde ahlakın kaynağına bu çerçeveden bir açılım sağlamak mümkündür.⁹ Bu bağlamda Tanrı veya saf akıl gibi doğüstü bir kaynağı değer ölçütü olarak kabul

⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 27-28.

⁵ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (London: Oxford University Press, 1982), 254-255.

⁶ Taylan, *Tanrı Sorunu*, 113.

⁷ Taylan, *Tanrı Sorunu*, 120-122.

⁸ Edward Lord Herbert, *De Veritate*, çev. Meyrick H. Carré (Bristol: University of Bristol, 1937), 295.

⁹ Mu'tezile'ye göre ahlakın kaynağı için bk. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021); Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016); George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme" *İslami Araştırmalar* 27/3 (2016), 280-310.

eden dinî ve idealist etiğin temellerini Platon metafiziğinde bulmak mümkündür. İnsanın temel ihtiyaç, eğilim ve kapasitelerini değer ölçütü olarak kabul eden natüralist geleneğin kaynağı ise Aristo felsefesiyle refere edilir.¹⁰

1. Deizmde Ahlakin Kaynağı

Deizm Rönesans döneminin sonlarından itibaren ortaya çıkmış, tüm din ve geleneksel yapılardan bağımsız bir şekilde insanın doğasında doğuştan gelen bir din anlayışını savunmuştur. “Doğal din” veya “akıl dini” adı verilen bu akımın temellerini Antik çağda Stoacı felsefede görmek mümkündür. Doğa ile aklın aynı anlama geldiği bu felsefe akımında din, vahyin değil aklın ürünüdür. İnsan evrensel bir aklın egemen olduğu doğanın bir parçası olduğundan onun doğası da akıldan ibarettir. Buna göre “doğal din” “akıl dini” anlamına gelmektedir. Böyle bir din anlayışının Rönesans dönemindeki önemli temsilcileri Fransız Jean Bodin (1530-1597) ile İngiliz Edward Hebert’dir (1581-1648).¹¹

Deizm, akıl sahiplerine evrenin yaratıcısı ve koruyucusu olan tek bir mükemmel Tanrı’nın varlığını; dünyayı yönettiği yasaların kendisi gibi değişmez olduğunu ve bu yasaların ihlalinin ya da doğanın hareketlerine mucizevi müdahalenin, evrensel varoluşun büyük sisteminden zorunlu olarak dışlanması gerektiğini deklare eder. Ayrıca, saf, doğal ve bozulmamış bir etiğin uygulanması temel bir görev olarak insanın en yüksek erdemini teşkil eder.¹² Bu bağlamda ahlakin kaynağıyla ilgili olarak deizm öncelikle tarihsel süreçte dine yüklenen rolü inkâr etmekle başlar. Bir taraftan insanın Tanrı tarafından yaratılmış doğal hali vurgulanırken diğer taraftan da dinin insana bahşedilen bu doğallığı bozduğu iddia edilir. Meseleye matematiksel kesinlik içinde ve evrensel düzeyde bakan Voltaire’e (1694-1778) göre evrende bir tek geometri olduğu gibi her zaman ve mekânda geçerli bir ahlak yasası vardır. Ahlaki değerleri bilmek için filozof, bilgin ya da sanatçı olmaya gerek olmayıp, bu değerler bilgeden çobana kadar insanın doğasında yaratılıştan var olan özelliklerdir. Buna göre ahlaki değerlerin kaynağı dinî dogmalar veya töreler değildir. Nitekim dinî dogmalar ve toplumsal kurallar, zaman ve mekân faktörüne bağlı olarak değişkenlik gösterse de ahlaki değerlerin tüm insanlar için evrensel bir mahiyet arz ettiği görülmektedir. Ayrıca insanların birlikte yaşamasını sağlayan bu evrensel ahlaki kurallar dinlerden önce de var olduğundan, dinlerin ahlaki kuralların belirlenmesinde herhangi bir rolünden bahsetmek mümkün değildir.¹³

Deizmde ahlak için insanın doğasına bağlı bir evrensellikten bahsedilirken, dinlerin hep bir bölünmüşlük içinde olduğu vurgulanarak ahlakin doğal düzenini de bozduğu ifade edilir.¹⁴ Dinlerin kendi içindeki bu bölünmüşlük kavgası bir noktadan sonra daha sert ve kaba bir tutuma sebep olup, doğal ahlak düzenini terk etmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu tutum insanın yaratılıştan getirdiği doğal ve saf akıl ile vicdana zarar vererek, onları bozmuştur. Hâlbuki akıl dinlerin sahip olduğu mezhep teolojisinden daha sağlam bir temele sahiptir.¹⁵ Zira insan doğuştan ahlaki

¹⁰ Attar, *Islamic Ethics*, 3.

¹¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 206-207.

¹² Elihu Palmer, *Principles of Nature* (London: John Cahuac, 1819), 171.

¹³ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü 2*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 238-239, 244-245.

¹⁴ Denis Diderot, *Konuşmalar*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 108.

¹⁵ Palmer, *Principles of Nature*, 132.

değerlere sahip olduğundan dinin kendisi ahlaka kaynaklık etmemiştir.¹⁶ Öte yandan ilahî dinlerin kutsal metinlerinde yer alan genel ahlaki kurallar bütün toplumlarda var olan esaslar iken, dinlerin kendilerine ait daha özel kuralları ise asla uyulmayan sözde kurallardır. Özellikle Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerindeki doğru ve ahlaki ilke fikri çok sık terk edilmiş ve ihlal edilmiş olmasından kaynaklı olarak insan eylemlerinin doğasının doğru ve güvenilir bir araştırması da yapılamamıştır. Teolojik sistemler iyi ya da kötü kurallar koyarken bu konuya ışık tutmadıkları gibi insanın fiziksel veya ahlaki yönünün analizini yapmamışlar ve ahlakın kaynağı hususunda nedensellik ilkesini göz ardı etmişlerdir. Bundan dolayı doğaüstü teolojilerin ahlaki eksikliği daha belirginleşirken ahlaki temellendirmek için doğayı referans almak zorunluluk oluşturmıştır.¹⁷

Martin Luther'in (1483-1546) reform hareketiyle bilim ve özgür düşüncenin canlandığını ifade eden Thomas Paine (1737-1809) her şeyin dinî bir çerçevede anlaşılmasının tutarsızlığına değinir.¹⁸ Deizmi sahteciliğe, putperestliğe ve kutsal metinlerin uydurmalarına karşı "saf ve ahlaki bir din" olarak tanımlayan Paine¹⁹ kutsal metinlerin sahte olduğunu, Tanrı'nın evrende yarattığı doğanın aynı zamanda O'nun varlığının kesin kanıtı olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre "deistin kutsal kitabı yaratılıştır." Bu kesinlik içinde Tanrı'nın varlığını inkâr etmek aptallık olup, ahiret inancı da bunun bir sonucudur.²⁰ Ona göre bütün dinlerin öğretileri gerçek dışı olup, asıl din kurumu insan aklıdır.²¹ Dinî metinlerde Tanrı'ya nispet edilen emirler esas itibarıyla doğaüstü bir müdahaleye gerek kalmaksızın, kanun vaz' etme ve yürütme yeteneğine sahip insanlar tarafından da uygulanabilecek ahlak ilkelerinden meydana gelmektedir.²² Dolayısıyla geçmiş dönemlerde bu ahlaki kuralları vaz' eden peygamberlerin günümüzdeki şair ve müzisyenlerden bir farkı yoktur.²³ Ahlakın kaynağını dinde aramak, her şeyin ölçütü olarak dini referans almaya zorladığından bir müddet sonra ahlaki açıdan iyi ve kötünün belirlenmesinde insanları sahteciliğe yönlendirmektedir. Bu aşamada amaç, evrensel ahlaki ilkeleri belirlemekten çok kutsal metinlerin iyi ve kötüyle ilgili söylemlerine dayanak bulmaya kaymıştır.²⁴ Birçok dinde doğru ahlaki ilkelerden bahsedilmiş olsa da esas itibarıyla bunlar doğaüstü söylemlerinden dolayı değil de akıl ile uyumlarından dolayı kabul edilebilirler.²⁵ Paine'e göre "gerçek deistin tek bir kutsal varlığı vardır; onun dini bu kutsal varlığın eserlerindeki güç, bilgelik ve iyiliği içerir ve onu ahlaki, bilimsel ve mekanik olan her şeyde taklit eder."²⁶ Her insanın akıl ve vicdanında doğal olarak var olan ve toplumun varlığını kendisiyle sürdürdüğü ahlaki ilkeler tüm dinler ve toplumlarda aynı

¹⁶ Diderot, *Konuşmalar*, 119, 122, 124.

¹⁷ Palmer, *Principles of Nature*, 149-150.

¹⁸ Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), 43.

¹⁹ Paine, *Akıl Çağı*, 95.

²⁰ Paine, *Akıl Çağı*, 169.

²¹ Paine, *Akıl Çağı*, 4.

²² Paine, *Akıl Çağı*, 6.

²³ Paine, *Akıl Çağı*, 20.

²⁴ Paine, *Akıl Çağı*, 41.

²⁵ Paine, *Akıl Çağı*, 54.

²⁶ Paine, *Akıl Çağı*, 46.

olmaları hasebiyle evrenselidir.²⁷ Bu bağlamda ahlakın kaynağını dinde arayıp, ahlaki kötülükleri Tanrı'ya nispet etmek, O'nun ahlaki adaletini de tersyüz etmektedir.²⁸

Şu hâlde genel olarak dini özel olarak ise ahlakı temellendirmeye çalışırken öncelikle geleneksel dinleri ve doğaüstü teolojileri eleştirerek kendisine alan oluşturan deizmde ahlak hiçbir şekilde dinlerle, teolojilerle ve sosyal kurallarla refere edilemez. Bu münasebetle ahlakın kaynağı deizm açısından incelendiğinde iki temel kavram ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi doğa, diğeri ise akıldır. Meseleye Mu'tezile açısından bakıldığında da aynı kavramlarla karşılaşılsa da her iki akım da aynı kavramlara atıf yaparken kendilerini farklı kaynaklardan temellendirmişlerdir. Daha sonra görüleceği üzere Mu'tezile bu kavramlara dinî referansları kullanarak doktriner bir boyut kazandırmıştır. Deizm ise tarihsel süreçte genellikle ahlakın kaynağı olarak kabul edilen dinin kurumsal varlığını sorgulamış ve dinî inançların ahlaki değerlere kaynak teşkil edemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu itibarla deizme göre ahlakın kaynağı din ve toplumsal yapı olmayıp, insanın kendi vicdanı ve aklıdır. Ateizmden farklı olarak evrenin bir yaratıcı tarafından yaratıldığını ve O'nun koymuş olduğu yasalara göre sevk ve idare edildiğini kabul eden deizm, Tanrı'nın bu yasalar çerçevesinde hareket edip insan hayatına din aracılığıyla herhangi bir müdahalede bulunmadığını ileri sürer. Evreni bu yasalar çerçevesinde kendi işleyişine terk eden Tanrı, insanı da sahip olduğu vicdan ve akılla baş başa bırakarak doğal bir ahlak anlayışını ilke edinmiştir. Böylece ahlaki değerlerin belirlenmesinde dinî öğretiler, kutsal metinler ve toplumsal norm ve değerlerin rolü reddedilerek, yegâne unsur olarak insanın doğası ve akıl ön plana çıkarılmıştır. Bu münasebetle doğa ahlaki değerler için sağlam bir temel oluşturup, insanın doğal yapısı teolojik yanılsamalardan arındırıldığında bu konudaki şüphe ve farklılıklar ortadan kalkıp, insan aklı ahlak için bir ilham kaynağı olacaktır. Doğa temelli evrensel bir ahlak standardına ulaşmak yolunda verilecek gayret, dinlerin bu bağlamda keyfiliklerinden daha çok tercihe şayandır. Ahlaki ilkelerin yalnızca dış güç tarafından kurulup, insanın doğasıyla ilişkili içsel mükemmelliği hiçe saymak doğru bir yöntem değildir. Bu bağlamda içine düşülen hatalardan birisi de doğaüstü teolojilerde insan ruhunun bedenden ayrı olarak entelektüel bir konuma yerleştirilmesi ve bedensel duyumların dışlanmış olmasıdır. Böylece eylem kaynaklarına ilişkin doğru bir bilgi zorunlu olarak dışlanmış ve ruhani gizem felsefi kanıtlamanın yerine geçmiştir.²⁹

Palmer'in kaydettiğine göre ontolojik olarak ruh-beden ayrımına karşı olan deizme göre insan aklı maddi olmayan herhangi bir şeyi kavramaktan acizdir. İnsan, bileşimi tamamen fiziksel olan bir varlıktır ve ahlaki özellikler ya da akıl, organik yapının zorunlu sonuçlarıdır. Bu nedenle, ahlaki ilkenin temelini saptamak için insan doğasının fiziksel yapısına geri dönmek gerekir. Bunun yanında duyumların kaynağına, izlenimlerin nedenine ve bu izlenimlerin çeşitliliğine; tüm insan doğasının aynı ya da benzer duyumlara sahip olduğu gerçeğinin evrenselliğine gitmek gerekir. Tüm insanlar acıya ve hazzı duyarlılıkları sebebiyle aynı duyulara sahip olduklarından benzer istek ve arzulara yönelirler ve aynı zevklerle tatmin olurlar. Bu durum insanda genel bir karakteristiğe sahip olduğundan önemsiz istisnaların dışında doğru ve evrensel kabul edilir. Karşılıklı adalet kuralı tarafından belirlenip düzenlenen genel bir ahlaki ilke standardı insan

²⁷ Paine, *Akıl Çağı*, 166-167, 169.

²⁸ Paine, *Akıl Çağı*, 72.

²⁹ Palmer, *Principles of Nature*, 149-151.

doğasının yapısında gerçek varlığa sahiptir. Bu ahlaki ilkeler dinî metinlerden çok önce insanın bulunduğu her zamanda varlığını sürdürdüğünden dinlerden bağımsız ve onların üstünde bir yapıya sahiptir.³⁰

Deizmin ahlakın kaynağıyla ilgili olarak dikkat çektiği en önemli hususlardan birisi insanın ahlakı tanımaya yönelik doğasıdır. Bu itibarla deizm, insanın doğal bir ahlak üzere yaratıldığını, ahlaki davranışlarının geçmiş dinlerdeki gibi ölümden sonraki hesap anlayışına bağlı olmaksızın doğası gereği ortaya çıktığını iddia etmiştir.³¹ Tanrı, eşyanın mantığına ve tabiatına uygun hareket ettiğinden insan da ahlaki davranışlarını bu minvalde tanzim etmektedir. İnsanın doğasındaki ahlaki yönelim esas itibarıyla Tanrı'nın doğasından kaynaklanmaktadır. Aksi durumda insanın doğasıyla Tanrı'nın doğası çelişirdi. Bu münasebetle Tanrı insana doğasına aykırı emirler veremediği gibi kendisinin yapmaktan nefret ettiği şeyleri de insanlardan yapmalarını isteyemez. Dolayısıyla ahlaki açıdan bakıldığında Tanrı, insan ve evrenin aynı doğaya sahip oldukları söylenebilir.³² Shaftesbury'e (1671-1713) göre her insanda doğal olarak iyi ile kötüyü ayırt etme melekesi vardır. Bu ayrımların temelleri doğada olup, ayırt etmenin kendisi de doğal ve doğadan gelmez.³³

Matthew Tindal'a (1657-1733) göre Tanrı insana dünyada nasıl davranması gerektiği hakkında bir doğa bahşetmiştir. Tanrı'nın bahşetmiş olduğu bu doğa sayesinde insan kendi iyiliği için gerekli davranışlara yönelirken, kötü ve zararlı davranışlardan da uzak duracaktır. İnsan yaratıldığı doğasına uygun bir şekilde davrandığında fitratıyla uyumlu olduğundan akıl, ruh ve beden sağlığı iyi olup mutlu olacaktır. Böylece yaratıcısının rızası doğrultusunda bir yaşam sürecektir. Bu münasebetle tüm akıllı varlıkların mükemmellik ve mutlulukları yaratılıştan doğalarında var olan emirlere uygun olarak yaşamaya bağlıdır. Bundan dolayı tüm varlıkların mutluluğu, doğalarının mükemmelliğinde gizlidir. Rasyonel bir varlığın mükemmelliği, tamamen rasyonel olduğunda yani doğru davranış kurallarına uyduğunda gerçekleşir. Bu durumda, rasyonel bir doğa en mükemmel ve kesinlikle en mutlu duruma ulaşır. Doğru davranış kurallarından sapma, bir kusur ve buna bağlı olarak orantılı bir mutsuzluk getirmelidir. İnsanlar kendi mutluluklarına ve bunu doğal olarak sağlayacak araçlara dair hislere dayanarak, kesin görevlerinin bilincine güvenle ulaşabilirler.³⁴

Tindal'a göre insan eylemlerinin asıl kaynağı mutluluk olup, Tanrı insanlara mutluluklarını kazanacakları ve onu kaybetmeyecekleri davranışları bulabilmeleri için akıl vermiştir. Şayet hiçbir şeyi boşuna yapmayan Tanrı, insanlara eylemlerinin neye yol açtığını ayırt etmeleri ve mutluluklarını elde etmeleri için akıl vermemiş olsaydı insandaki bu doğayı boşuna yaratmış olurdu.³⁵ Öte yandan tüm varlıkların mutlulukları doğalarının mükemmel olmasına bağlı olup,

³⁰ Palmer, *Principles of Nature*, 151-153.

³¹ M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 264.

³² Matthew Tindal, *Christianity as Old as Creation, Or The Gospel a Republication of the Religion of Nature* (London: by., 1732), 22.

³³ Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, Etc.* (London: Grant Richards, 1900), 2/137.

³⁴ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 18-19.

³⁵ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 18.

insanın doğası tamamen rasyonel olduğunda ve tüm eylemlerini doğru aklın kurallarına göre yaptığında en mükemmel olur. Buna karşın doğru aklın kurallarından sapma ise insana mutsuzluk getirir.³⁶ Tanrı'nın mükemmelliği ve mutluluğu doğasının saflığına ve doğruluğuna bağlı olduğundan, insan da benzer bir saflık ve doğruluğa varabildiği ölçüde doğru kurallara göre hareket ederek mutlu olabilir. Yani insan Tanrı'nın doğasındaki ahlaki iyilikleri içinde hissettikçe O'nun mutluluklarını ve hayatını yaşar. Başka bir deyişle farklı durumlar ve ilişkiler ile zaman ve mekân kayıtları bir tarafa bırakıldığında insan, kendisinin yerinde olursa Tanrı'nın yapacağı şeyin aynısını yapar ve Tanrı'nın hayatını yaşar. İnsanın rasyonel doğası düşünüldüğünde derece için olmasa da tür nedeni olarak Tanrı'nın doğasıyla aynıdır. Burada ortak bağ akıl olup, yaratan ile yaratılan arasındaki fark, insanda akıl ve mutluluk sınırlı iken Tanrı'da sınırsız olmasıdır.³⁷

İnsanın eşya ve fiillerdeki ahlaki değerleri doğası itibarıyla tanıdığı düşüncesi doğal olarak eşya ve fiillerin de böyle bir doğaya sahip olduğu fikrini desteklemektedir. Buna göre şeyler arasındaki etkin farklılığa dayanan iyilik ve kötülük eşyanın doğasında sabit ve değişmez olup, mutluluk ve mutsuzluk onların içsel doğalarına bağlıdır. Bu bağlamda Tanrı da eşyada sabit olan bu içsel doğaya uygun bir şekilde hareket eder. Bunun dışında eşyanın doğasına uygun olmayan bir şey yapması O'nun doğasına aykırıdır. Eğer insanları başka türlü davranmaya zorlasaydı, insan doğasını kendi doğasına aykırı olarak çerçevelemiş olurdu. Bundan dolayı Tanrı insanlara asla kendi doğasına aykırı emirler veremez ya da kendisinin yapmaktan nefret ettiği şeylerin yapılmasını isteyemez.³⁸ Tindal'ın doğal din tanımlamasında akla ve doğaya Tanrıyla paralel bir tabiat tanımlaması yapmasının amacı, Tanrı'nın insan ve doğaya böyle bir tabiat bahşetmişken bunu tekrar ilahi kitaplarla düzenlemesinin gereksiz olduğudur. Eğer doğa kitabı insanlara herkes tarafından anlaşılabilir bir şekilde Tanrı, insan ve evren arasındaki ilişki ve buna bağlı görev ve sorumlulukları anlatıyorsa, Tanrı'dan daha fazlasını istemek acımasızcadır.³⁹ Deizmin geleneksel din ve teolojileri eleştirerek ahlaki ilkelerin eşya ve fiillerin özünde içkin olduğu yönündeki ontolojik yaklaşımı aynı zamanda deterministik bir zorunluluğu da beraberinde getirmiştir. Buna göre iyi ve kötünün bilgisi Tanrı tarafından yaratılışta doğaya bahşedilmiş olmakla birlikte, buna bağlı olarak iyi ve kötü de doğaüstü ya da dış bir irade ve kudretin müdahalesine ihtiyaç duymaksızın zorunlu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla ahlaki temellendirirken peygamber ve vahyi gereksiz bir argüman olarak ileri süren deizm, ulûhiyeti de etkisizleştirerek insana mutlak bir özgürlük alanı açmış durumdadır.

Şu hâlde ahlakın kaynağı açısından bakıldığında deizmle ilgili olarak üç ana fikrin öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi Tanrı evreni yaratırken eşya ve fiillerin özünde iyi ve kötü değerleriyle birlikte yaratmıştır. Ontolojik bir yaklaşımla ahlaki değerler eşya ve fiillerin özünde içkindir. Buna bağlı olarak ikincisi eşya ve fiillerin özünde var olan bu özellikler, fiilin değerini zorunlu kılan belirleyici nedenlerdir. Bu da ahlaki açıdan deterministik bir zorunluluğu beraberinde getirmiştir. Üçüncüsü ise eşya ve fiillerde var olan ahlaki değerler, bu değerleri tanımaya ve anlamaya yönelik yaratılmış olan insan aklı tarafından bilinir. Bu bağlamda deizmin ahlakın kaynağıyla ilgili olarak üzerinde durduğu en önemli husus rasyonalitedir. Esas itibarıyla

³⁶ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 19.

³⁷ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 20.

³⁸ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 22.

³⁹ Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 23-24.

Rönesans'tan itibaren Batı'da kendisine gelişme alanı bulan deistik düşüncenin antik Yunan düşüncesinde temelleri olduğu gibi İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde de benzer amaç ve yöntemlerle karşılığının olduğu söylenebilir. Şimdi Mu'tezile çağında deizme benzeyen din ve düşünce akımlarının ahlakın kaynağı hususundaki görüşleriyle Mu'tezile'nin karşı tezlerine bakalım.

2. Klasik Dönemin Deistleri ve Mu'tezile

İslam düşüncesinin klasik döneminde Berâhime, Seneviyye, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi kişi ve grupların nübüvvet ve vahiy odaklı eleştirisi ve düşüncelerini göz önünde bulundurup modern dönemde devamlılığını varsaydığımızda Mu'tezile ile deizm arasındaki benzerlik ve farklılıkları da tespit etme imkânına sahip olabiliriz. Zira söz konusu kişi ve gruplara atfedilen iddialar, deizm ile benzerlik gösterdikleri için deistik fikirler olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda klasik dönemde nübüvveti inkâr eden kişi ve fırkaların ortak görüşü, ahlaken iyi ve kötünün bilinmesi noktasında akıl yeterli olduğundan ayrıca peygambere ihtiyaç olmadığıdır. Öte yandan peygamber göndererek ilahi emir ve yasakları insanlara bildirmek ilahi hikmetle bağdaşmaz.⁴⁰ Ancak Batı düşüncesindeki deizmi teşvik eden ve ortaya çıkmasına yol açan pek çok etkenin İslâm düşüncesi içinde tam bir karşılığının olmadığı ifade edilmelidir. Çünkü deistlerin Yahudi ve özellikle Hristiyan dini geleneğine yönelik eleştirileri birçok tutarlı ve geçerli neden içerse de aynı şeyin İslâm dini ve vahyi için iddia edilmesi mümkün değildir.⁴¹

Klasik dönemde nübüvveti inkâr hususunda deizmle benzerlik gösteren Berâhime, akla verdikleri rolden kaynaklı olarak muhalifleri tarafından Mu'tezile ile bir görülse de her iki akımda da aklın kullanılışındaki amaç ve sâikler birbirinden farklılık göstermiştir. Berâhime, iyi ve kötünün belirlenmesi ile teklif konusunda aklı mutlak belirleyici olarak kabul ederek nübüvvet kurumunu tamamen din alanının dışına itmeye çalışırken; Mu'tezile akla dayalı bir din anlayışını nübüvvet ve vahiyle tamamlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla her iki akımda da eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük akılla bilinirken, bu durum deizmde olduğu gibi Berâhime için de nübüvvetin gereksiz olduğu yönünde bir delile dönüşmüştür.⁴² Mu'tezile'de ise böyle bir çıkarım muhaliflerin de teslim ettiği üzere asla kabulü mümkün olmayan bir durumdur.⁴³

Durum böyle olmakla birlikte özellikle Eş'arî fırak geleneğindeki mütekellimler ahlakın kaynağı hususunda Mu'tezile'yi Berâhime'ye benzetmişler ve aralarında irtibat noktaları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu benzerlik noktalarından birisi de eşya ve fiillerin iyilik ve kötülüğünün aklın bilinmesi hususunda Mu'tezile ile Berâhime'nin aynı görüşü savunduklarıdır.⁴⁴ Abdülkâhir el-

⁴⁰ Vecihi Sönmez, "Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Ravendi ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 286-287.

⁴¹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 381.

⁴² Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413), 3/709.

⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/422.

⁴⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 219; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/330-331.

Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) kaydettiğine göre emir ve yasakların akıl yoluyla zorunlu ve bedîhî olarak bilineceği hususunda Mu'tezile ile Berâhime aynı görüşü savunmakla birlikte aklen vacip kılma ve yasaklamanın ilgili olduğu hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Berâhime tıpkı deizm gibi Allah'ın varlığı ve birliğini kabul etmekle birlikte peygamberleri inkâr etmiştir. Marifetullah ile iyilik ve kötülüğün bilinmesi hususunda her insanın kalbi iki hâtırla karşı karşıya kalır. Bunlardan birincisi iyilik ve kötülüğü bilme dürtüsü iken ikincisi de böyle bir bilgiden vazgeçirme hâtıridir. Her iki hâtır da araz olup teklif ancak bunlarla gerçekleşebilir. Buraya kadar Mu'tezile Berâhime ile aynı düşünürken, aklen yasak olmakla birlikte peygamberlerin şariatlarında mubah olan şeyler hususunda onlardan ayrılmıştır. Örneğin Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre hayvanların boğazlanması hususunda sem'î bir delil olmasaydı akılla bunun güzelliği bilinemezdi.⁴⁵ Bu noktada akıl ilk bakışta hayvanların boğazlanmasını kötü görmekle birlikte sem'in bu konudaki hükmüyle üzerinde nazar ettikten sonra ortaya çıkacak faydadan dolayı iyiliğine hükmeder.

Mu'tezile'nin ahlakın temellendirilmesinde akıl ön planda olsa da nübüvvet ve vahiyle denge ve uyum içindedir. Bu bağlamda asıl mesele akli da en az vahiy kadar fonksiyonel hale getirmek olup, aklın nübüvvet ve vahyin olmadığı bir sistemde tek başına işlevselliğe sahip olmadığını göstermektir. Başka bir deyişle Mu'tezile'nin ahlak ve teklif konularında geniş bir yetkinlik alanı tanıdığı akıl, nübüvvet ve vahyin olmadığı durum ve şartlarda onların yerine geçip aynı işlevsellik içerisinde hareket edebilecek ve onlara ihtiyaç hissettirmeyecek bir donanıma sahip değildir. Mu'tezile tarihsel süreçte mezhep taassubuna bağlı olarak muhalifler tarafından Berâhime vb. akımlarla aynı çizgide anılmış olsa da hiçbir zaman nübüvvet ve vahiy işlevsiz hale getirmekle itham edilmemiştir. Nitekim Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) kaydettiğine göre Berâhime Allah'ın varlığı ve birliğini kabul etmekle birlikte nübüvvet kurumunu tümüyle inkâr etmesi sebebiyle Mu'tezile'nin bu konudaki en önemli rakipleridir. Zira Berâhime'ye göre akıl tek başına hüküm vermekte yetkin olup, peygamberlerin getirdikleri bazı hükümler akıl açısından kabîhtir. Eğer peygamberlerin getirdikleri akla uygunsa akıl böyle bir hükme tek başına varabileceği için ayrıca peygambere gerek yoktur. Peygamberin getirdiğinin akla muhalif olması durumunda ise akıl bunu reddedeceği için bu durumda peygamberin haberine ihtiyaç duyulmaz. Öte yandan nübüvvet kurumunun kabul edilmesi durumunda da gerçek peygamberle sahtekârı birbirinden ayırmak imkânsızdır. Dolayısıyla ahlakın kaynağı da dahil olmak üzere akıl tek başına yeterli olup, bunun için ayrıca peygamberlerin haberine ihtiyaç yoktur. Berâhime'nin bu tezine karşılık Kādî Abdülcebbâr, aklın tek başına iyi ve kötüyü birbirinden ayıramayacağından dolayı Allah'ın iyi ve kötünün bilgisini kullarına bildirmesi gerektiğini ifade eder. Eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilme hususunda akılla vahiy arasında umum-husus ilişkisi vardır. Akıl genel olarak iyi ve kötüyü bilmeye muktedir iken, vahiy bu genel çerçeve içinde daha özel saptamalarda bulunur. Bu bağlamda peygamberin haberi aklın genel bilgilerini açıklamasından ibarettir. Bundan ötürü Allah'ın peygamber göndermesi vâcibtir.⁴⁶

Mu'tezile açısından deizme benzer düşünceler içinde olan bir başka grup da Seneviyye'dir. Kādî Abdülcebbâr, Senevîlerin acı ve üzüntülerin zatlari ve nefisleri (özleri) itibariyle kötü olduğunu

⁴⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 43-45.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûlû'l-İhamse*, 2/422; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965), 15/19; Kādî Abdülcebbâr, "el-Muhtaşar fî uşûlû'd-dîn" *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*, nşr. Muhammed İmâre (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 1/263-264.

ileri sürdüklerini kaydeder. Bu bağlamda iyi ve kötü fiiller tabiatları gereği ortaya çıkar.⁴⁷ Dolayısıyla Senevîler elemin özüne ait ontolojik sebeplerden dolayı kötü olduğunu iddia etmektedirler. Hâlbuki Mu'tezile düşüncesinde elem özündeki kötülükten dolayı değil de zulüm olmasından dolayı kötüdür. Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük fiillerin özünden kaynaklı olmayıp, zulüm gibi onlara eşlik eden sıfatlar sebebiyledir.⁴⁸

Kādî Abdülcebbâr, Senevîlerin iyilik ve kötülüğün şeylerin özündeki içsel nedenlerden kaynaklandığı yönündeki görüşlerinden yola çıkarak iyi veya kötü olarak nitelenen fiillerin başka türlü kabul edilemeyeceğini öne sürer. Hâlbuki iyilik ve kötülük göreceli olup bazı durumlarda kişilere bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Buna göre bazı durumlarda kötü olan fiiller başka durumlarda iyi olurken aynı şey kişiler için de söylenebilir. Dolayısıyla fiillerin tabiatında içsel nedenlerle iyilik veya kötülük yoktur.⁴⁹ Öte yandan Seneviyye'nin bu düşüncesini deizmde olduğu gibi deterministik zorunluluk içinde değerlendiren Kādî Abdülcebbâr'a göre eğer iyilik ve kötülük doğanın belirlediği niteliklerse, o zaman eylemlerin değerini belirleyen de kişinin doğasıdır. Ancak iyi ve kötü fiiller, fâilleri tarafından doğaları bu özellikte olduğu için gerçekleştirilmez. Eğer böyle olsaydı, aynı kişinin bazen kötü, bazen de iyi bir şey yapmayı seçebileceği düşünülemezdi. İnsanın doğasında iyi ya da kötü eylemde bulunmayı zorunlu kılan hiçbir özellik olmayıp, insan bu eylemleri tamamen özgür iradesiyle seçer ve yapar. Mu'tezile açısından böyle bir deterministik görüşe sahip olmak insanın özgür iradesi doktriniyle çelişir.⁵⁰

Klasik dönemde görüşleri deist fikirlerle benzerlik gösterdiği izlenimi veren kişilerden İbnü'r-Râvendî'nin gerçek kişiliği ve görüşlerini tespit etmek mümkün olmamakla birlikte, Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) *el-İntişâr*'da ona bu doğrultuda eleştiriler yöneltmektedir. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî yazmış olduğu kitaplarda ilhad, tevhidin iptali, risaletin inkârı ve peygamberlere kötü sözler söylemek gibi fikirler ileri sürmüştür.⁵¹ *Kitâbü'z-Zümürüd*'de mucizeleri inkâr etmenin yanında Kur'ân'da bazı çelişkilerin olduğunu da iddia etmiştir.⁵² Onun özellikle Ebû İsâ el-Verrâk'la (ö. 247/861) irtibatlandırması⁵³ bu yöndeki kanaati güçlendirmeye yönelik olsa gerektir. Bedevî'nin kaydettiğine göre *Kitâbü'z-Zümürüd*'de aklın yetkinliği açısından nübüvvetin gerekliliği tıpkı Berâhime ve Seneviyye'de olduğu gibi sorgulanmakta ve mucizeler inkâr edilmektedir.⁵⁴ Ancak Râvendî bu kitapta muhalif fikirleri zikretme bağlamında Berâhime'nin görüşlerini mi yoksa kendi görüşlerini mi zikretmekte açık değildir. Nitekim söz konusu fikirler Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından Ebû İsâ el-Verrâk'a nispet edilirken nübüvvetin savunması da İbnü'r-Râvendî'nin fikirleriyle yapılmaktadır.⁵⁵ Bu konuda bir başka isim olan Ebû Bekir er-Râzî de Berâhime ve Râvendî gibi ahlaki değerlerin tespitinde vahye ihtiyaç duymaksızın aklın önemi ve

⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5/41, 44, 52.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13/226-227.

⁴⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5/40.

⁵⁰ Attar, *Islamic Ethics*, 131.

⁵¹ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntişâr*, thk. H. S. Nyberg (Kahire: Matbatü Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1925), 2, 149.

⁵² Hayyât, *el-İntişâr*, 2-3.

⁵³ Hayyât, *el-İntişâr*, 97, 155.

⁵⁴ Abdurrahman Bedevî, *Min târîhi'l-ilhâd fî'l-İslâm* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 71.

⁵⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru Sader, 2001), 257-259.

yetkinliğinden bahsedip,⁵⁶ aynı gerekçelerle nübüvveti gereksiz görmekle birlikte,⁵⁷ Mu'tezile kelâmcıları tarafından konu edinilmemiştir. Ancak onun da benzer düşünceler ileri sürmesinden dolayı kelâmcılar tarafından eleştirildiği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere İslam düşüncesinin henüz teşekkül aşamasında olduğu klasik dönemde de deistik fikirlerin benzerleri, aynı sâiklerle ortaya konulmuş ve başta Mu'tezile olmak üzere mütekellimler tarafından bu fikirler eleştiri konusu yapılmıştır. Ahlakın kaynağıyla ilgili olarak modern dönemde deizmin ortaya koyduğu hususların Mu'tezile çağında söz konusu kişi ve gruplar tarafında da dile getirildiği söylenebilir. Bu bağlamda ahlaki değerler eşya ve fiillerin özünde ontolojik olarak mevcut olup, bu durum herhangi bir dış irade ve kudrete ihtiyaç duyulmaksızın deterministik zorunluluk içinde ortaya çıkmaktadır. İnsan aklı da eşya ve fiillerde içkin olan bu ahlaki değerleri tespit edip anlamak ve uygulamak için tek başına yeterli ve sorumludur. Bunun ayrıca bir peygamber ve vahiy aracılığıyla insanlara iletilmesi gereksiz bir durumdur. Dolayısıyla klasik ve modern dönemlerde benzer argümanlarla nübüvvet kurumu dışlanırken ulûhiyet noktasında da etkisizleştirme çabasını görmek mümkündür. Tüm bunlara karşın ahlakın kaynağı hususunda eşya ve fiillerin ontolojik yapısıyla bunun karşısında aklın fonksiyonu Mu'tezile tarafından da sıklıkla vurgulanırken, ulûhiyet ve nübüvvet düşüncesinin bu yapının temelini oluşturduğu görülmektedir. Yani her iki taraf da aynı yöntem ve söylemden hareket etseler de başlangıç ve sonuç noktalarında tamamen ayrıştıkları söylenebilir.

3. Mu'tezile Ahlakının Genel Özellikleri

Genel olarak ahlakın kaynağıyla ilgili iki çeşit sınıflandırmadan bahsedilebilir. Bunlardan ilki Batı düşüncesinin hâkim görüşü olan, ahlaki değerlerin kişi ve kurumların düşünce ve taleplerinden bağımsız olarak eşya ve fiillerde gerçek bir varlığa sahip olduğunu öne süren nesnelcilik olup, aynı zamanda objektivizm olarak da adlandırılabilir. Sokrates'e göre ahlaki değerler Tanrı'dan bağımsız olarak teşekkül eder. Platon ve Aristoteles tarafından rasyonel iyi teorisi olarak geliştirilen bu görüş, daha sonra Stoacılar ve Katolik filozoflar tarafından doğal hak doktrininde savunulmuştur. Modern zamanlarda ise Kant (1724-1804) ve diğer sezgiciler, faydacılar ve bazı doğalcılar, değerlerin nesnelliğini kabul ederken diğer konularda farklılık göstermişlerdir. İkincisi ise ahlaki değerlerin her zaman kişi ve kurumların görüşleri veya duygusal tutumları tarafından belirlendiğini ileri süren sofistike olarak nitelenebilecek öznelciliktir. Antik Yunan'da birçok sofist toplumsal veya geleneksel bir öznelcilik teorisi öne sürmüştür. Hourani'ye (1913-1984) göre Yunan felsefesinin etkisiyle nesnelcilik filozoflar ve Mu'tezile tarafından benimsenmiş bir yöntemdir. Ahlaki nesnelciliği, Mu'tezile içinde iki kısımda değerlendirmek mümkündür. İlk olarak, bazı eylem türlerinin her durumda kendi özlerinden kaynaklı olarak kötü oldukları ahlaki mutlakçılık görüşü bulunmaktadır. İkinci olarak, Ebu Ali el-Cübbâî, (ö. 303/916) Ebu Hâşim el-Cübbâî ve daha sonrasında Kādî Abdülcebbar gibi Basra Mutezilesinin önemli düşünürleri tarafından "yönler teorisi" olarak savunulan ve mutlakçılığı reddeden ahlaki nesnelcilik

⁵⁶ Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 84-86.

⁵⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve* (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2003), 141-143; Hamîdüddîn Muhammed el-Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehebiyye*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Daru Mahyu, 1977), 27-28; Bedevî, *Min târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 166-167

görüşüdür.⁵⁸ Kelâm tarihinde nesnelcilik ile öznelcilik arasındaki mesele, Mu'tezile ve en aşırı iradecileri olan gelenekçi muhalifler arasında temel bir etik tartışma olarak ortaya çıkmıştır. Ahlaki iradecilik, bütün ahlaki kavramları ilahi emir ve yasaklarla, onaylama ve onaylamama ile ilişkilendirdiği için bir tür teistik sübjektivizm ya da öznelcilik anlayışını temsil eder.⁵⁹

Çalışmamızı kelâm ilmi açısından ahlakın kaynağıyla sınırlandırdığımızda iki mesele ön plana çıkmaktadır. Bunlar ahlâkta değerlerin ontolojik statüsü ile bu değerlere dair insan bilgisinin kaynakları meseleleridir. Klasik dönemde iç içe girmiş bir halde müzakere edilen bu meselelerden üç farklı anlayışın ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi müctehid kelâmcılara ait olan ahlaki değerlerin nesnel bir varlığa sahip olduğu ve bunların akıl veya haberle bilineceği anlayışıdır. İkincisi Eş'arî gelenekle birçok fakihin görüşü olan ahlaki değerlerin öz itibarıyla Allah'ın emir ve yasaklarıyla irtibatlı olması hasebiyle nihai olarak haberle bilineceği görüşüdür. Üçüncüsü ise filozofların görüşü olan ahlaki değerlerin nesnel olduğu ve bunların filozofların da içinde olduğu bilge insanların bağımsız ve yardımsız aklıyla bilineceği görüşüdür. Durum böyle olmakla birlikte bir peygamber tarafından kutsal geleneğin ikna edici, yaratıcı diliyle sıradan insanlara sunulurlar.⁶⁰

Bazı çağdaş düşünürlere göre Mu'tezile kelâmcıları İslam'ın ilk gerçek ahlakçılarıdır ve kelâm ilminin sonraki dönemlerinde ahlak düşüncesine temel oluşturmuşlardır. Klasik dönemde akılcı bir etik anlayışını savunan Mu'tezile'nin ahlakın kaynağıyla ilgili rasyonalist tezi, Batı'daki gibi natüralist etiğe karşı olmayıp, Şafiî fıkından geliştirilen iradeci teoriye karşı ortaya çıkmıştır. Bu tez bir yandan Hanbeli gelenekçilerin diğer yandan ise Cebriyyeci düşüncenin karşısında yer alarak, ahlaki açıdan iyi ve kötünün vahiyden bağımsız bir şekilde bilinebileceğini ve gerekçelendirilebileceğini iddia etmiştir.⁶¹ Bu çevrelerin ahlak ilkelerini ilahi emirle temellendirmeye çalışmaları, Mu'tezile'ye göre ilahi keyfiliğe de yol açtığı için kabul edilemez.⁶² Bunlardan ilki teistik öznelcilik, ikincisi ise rasyonalistik nesnelcilik olarak tanımlanabilir.⁶³ Öte yandan Mu'tezile'nin ahlakın kaynağı hususunda içerideki karşıtları gelenekçi kanat olmakla birlikte dışarıdaki karşıtlarının da deterministler olduğunun altını çizmekte fayda vardır. Bu durumda onların ahlakın kaynağı hususunda muhaliflerinin gelenekçiler ve deterministler olduğu söylenebilir.⁶⁴

Mu'tezile içinde aklı referans alan ve hakikatin akıl hüccetiyle bilineceğini öne süren ilk kişi Vâsıl b. Atâ'dır (ö. 131/748). Öte yandan kendi zamanında Yunan felsefesine vakıf olmasıyla bilinen Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) de aklî bilgiyi sem'î bilgiye önceleyen ilk kişi olarak takdim edilmiştir.⁶⁵ Ancak Cehm b. Safvân'ın da şeriat gelmeden önce bilginin akılla elde edilebileceği gibi

⁵⁸ George F. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlakı Eleştirisi", çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1991/5), 219-220.

⁵⁹ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 57-58, 112.

⁶⁰ Hourani, *Islamic Ethics*, 2.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/22.

⁶² Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (New York: E.J. Brill Leiden, 1991), 31-32, 33, 151; Hourani, *Islamic Ethics*, 98.

⁶³ Hourani, *Islamic Rationalism*, 3.

⁶⁴ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 151.

⁶⁵ Hüsnü Zine, *el-Akl inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, 1978), 18-19.

görüşlerde Mu'tezile'ye öncülük ettiği söylenebilir.⁶⁶ Kelâm tarihinde akılcılığıyla ön plana çıkan Mu'tezile'nin ilk bakışta deizmde olduğu gibi ahlakın kaynağı hususunda akla müracaat ettiği görülmektedir. Bunda insanın akılla beraber belirli şartlar ve sınırlar içinde kendi fiillerinin yaratıcısı olması hasebiyle, etkin bir kudrete sahip olmasının da rolü olmuştur. Bu sebeple insanın “doğası gereği” eylem yoluyla kendi iyiliğini arayan özerk bir fail olduğu söylenebilir.⁶⁷

Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Bîşr b. el-Mu'temir'le (ö. 210/825) ilgili olarak aktardıklarından yola çıkarak Mu'tezile'nin ahlaki epistemolojisinin üç özelliğinden bahsedilebilir.⁶⁸ Bunlardan birincisi ahlaki bilgi bütün insanlarda doğuştan var olup, insanın gelişim evrelerinde kademeli bir şekilde ortaya çıkar. İkincisi vahiyle bilinecek bazı bilgi türlerinin dışında, kişilerin öz farkındalığına bağlı olarak tevhi'd ve adalet zorunlu olarak bilinir. Üçüncüsü ise ahlaki yükümlülüklerin bilgisi vahye değil, vahiyden bağımsız olarak insan doğasına ve kapasitesine bağlıdır.⁶⁹ Bir başka açıdan da Mu'tezile'nin ahlak teorilerinin genel özellikleri; değerlerin nesnel olması, tevhi'd anlayışını merkeze alması, ahlaki değerlerin insanlar tarafından rasyonel olarak bilinmesi, insanların yaptıkları fiillerden sorumlu olmaları ve bu sorumluluğa bağlı olarak Allah'ın insanları adil bir şekilde ödüllendirmesi ya da cezalandırması olarak özetlenebilir.⁷⁰ Bu özellikler bağlamında Mu'tezile'nin ahlak anlayışı, başta Yunan felsefesi olmak üzere kadim kültür ve geleneklerle karşılaştırıldığında birtakım benzerlikler söz konusu olsa da⁷¹ Mu'tezile ahlakı, İslam'da felsefi ahlakın temeli haline gelen Aristoteles'in ahlak anlayışından oldukça farklı bir şekilde geliştirilmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'den itibaren Mu'tezile kelâmcılarının Yunan felsefesinden haberdar olmakla birlikte, bilinçli olarak istifade etmedikleri düşünülebilir. Buna göre Mu'tezile kelâmcıları genellikle konularına uygun doktrinleri seçmişler ve entelektüel düzeyde bir etkileşim olmakla birlikte ne kadar etkileyici olursa olsun hiçbir gayrimüslim sistemi olduğu gibi kopya etmemişlerdir.⁷²

Mu'tezile ahlakının ilk ve en önemli temel taşı Allah'ın dünyadaki rolü ve insanla ilişkisi bağlamında insanın kapasitesi olurken, Allah'ın adalet ve hikmeti de diğer iki temel taşı oluşturmaktadır.⁷³ Ahlaki bir fail olarak, Mu'tezile anlayışı insanın özerkliğinin bütünlüğünü korumayı amaçlar. Bu görüşe göre, insanın eylem alanında iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği doğuştan gelir ve insan bu kapasiteyi kullanarak ahlaki değerleri anlayabilir. Dolayısıyla, akıl olgunluğuna ulaştığında ve genel veya özel bilgileri temel alarak, belirli eylemlerin ahlaki olarak doğru veya yanlış olduğunu rasyonel bir şekilde değerlendirebilir. Basitçe söylemek gerekirse, insan içindeki doğal bir istekle kendi iyiliğini arar, içindeki güçle bu isteği eyleme dönüştürebilir ve temel ahlaki ilkeleri içselleştirerek iyi ile kötüyü ayırt edebilir.⁷⁴ İnsanın yaratılışından kaynaklı

⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/74.

⁶⁷ R. M. Frank, “Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila”, *Studia Islamica* 33 (1971), 7.

⁶⁸ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 94-95.

⁶⁹ A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995), 140.

⁷⁰ Hourani, *Islamic Ethics*, 69.

⁷¹ Hourani, *Islamic Ethics*, 117.

⁷² Hourani, *Islamic Ethics*, 91-97.

⁷³ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 41.

⁷⁴ Frank, “Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila”, 7-8.

olarak araştırmakla yükümlü olması ve kendisi için en iyi olanı keşfetme ve bulma doğası onu böyle bir sürecin içine dâhil etmektedir.⁷⁵ Şu hâlde ahlakın kaynağıyla ilgili olarak Mu'tezile düşüncesinde akla vahiyden bağımsız olarak geniş bir yetki alanının verildiği görülmektedir. Bu durumun ilk bakışta deizmin akla sunduğu imkân ve kabiliyetle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Ancak mesele ilgili taraflar açısından detaylıca incelendiğinde arada önemli farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin deizmin akla sunduğu bu alanda nübüvvet ve vahye yer yoktur. Acaba ahlakın kaynağı bağlamında Mu'tezile'ye göre aklın yanında vahyin durumu nedir? Şimdi bunun incelemesine geçebiliriz.

3.1. Ahlakın Kaynağı Hususunda Vahyin İşlevi

Buraya kadar yazılanlardan anlaşıldığına göre genel olarak dinî düşüncede özel olarak da hüsun ve kubuh meselesinde Mu'tezile akılcılığı nübüvvet ve vahyi gereksiz ve değersiz kılmak suretiyle insan hayatından çıkarmayı amaçlayan bir yapı içermez. Bilakis bu, dinî zeminde neşvü nema bulan ve vahiyle bütünleşen bir akılcılıktır. Zira vahiy akla yönelik bir bildirim olduğu gibi akıl da vahyin destek ve yönlendirmeleri olmadan tek başına hareket etme kabiliyetine sahip değildir. Mu'tezile hüsun ve kubuh konusunda tamamen rasyonel bir tavır takınsa da, mutlak akılcı değildir. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbar hasen ve kabîh olan fiilleri aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırır. Birincisi yalan ve zulüm gibi başkasına herhangi bir taalluku olmaksızın kendisine has durumlar dolayısıyla hasen veya kabîh olurken; ikincisi de şer'î hasen ve kabîhler gibi başkasına taallukuyla hasen ve kabîh olur.⁷⁶ Mu'tezile aklî açıdan iyilik ve kötülüğün bilinmesi hususunda da iki yaklaşım sergilemiştir. Bunlardan birincisi nazara gerek kalmaksızın zorunlu ve açık bir şekilde bilinen iyi ve kötüdür. İkincisi ise bir takım aklî araştırmalar neticesinde idrak edilen iyi ve kötü hallerdir.⁷⁷ Buradan Mu'tezile'nin deizmde olduğu gibi mutlak akılcı olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Zira söz konusu akılcı anlayış akıl-nakil ilişkisi çerçevesinde dine dayalı kısmi akılcılık olarak değerlendirilebilir. Nitekim Basra Mu'tezilesinden Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî'nin (ö. 436/1044) kaydettiğine göre eşyanın bilgisi yalnızca akılla bilinenler, yalnızca şeriatla bilinenler ve hem şeriat hem de akılla bilinenler olmak üzere üç kısma ayrılır. Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilgisi yalnızca akılla bilinirken, bu kısımda şeriatın doğruluğu akılla elde edilen bilgilere dayanır. Hem şeriat hem de akılla bilinenlere örnek ise Allah'ın birliği olup, bu konuda makul olanlar şeriata delil olurken şeraitin sıhhatiyle ilgili bilinenler akla delil olmaz. Yalnızca şeriatla bilinenler ise sem'iyatta olduğu gibi akıl olmaksızın delildir.⁷⁸

Meseleye teklif açısından bakıldığında da benzer bir durumla karşılaşılır. Mu'tezile ahlak anlayışını en kapsamlı ve sistematik bir şekilde ortaya koyan Kādî Abdülcebbar'a⁷⁹ göre teklif aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Aklî tekliften kasıt, zorunlu veya istidlale dayalı olması bakımından değişkenlik göstermekle birlikte herhangi bir fiilin hükmünü akıl vasıtasıyla bilmektir. Sem'î tekliften kasıt ise herhangi bir fiilin hükmünü tümü istidlale dayalı olarak vahiy

⁷⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/366.

⁷⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/58.

⁷⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 217.

⁷⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkḥ*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İmiyyü'l-Fıransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964), 2/886-888.

⁷⁹ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 4.

aracılığıyla bilmektir.⁸⁰ Bununla birlikte teklifin her iki çeşidinde de akla ihtiyaç söz konusudur. Zira akıl olmadan teklife konu olan hallerin anlaşılması, uygun kararın verilmesi ve gereğinin yerine getirilmesi mümkün olmaz.⁸¹ Fiillerle ilgili makul hükümler akılla bilinirse akla nispet edilip aklî hükümler adını alır. Eğer sem' yoluyla bilinirse sem'î hükümler adını alır. Kendileri yoluyla bilinen delillerin değişkenliğine bağlı olarak aklî veya sem'î isimlerini alsalar da gerçekte hükümlerin hakikati değişmez. Buna göre bir fiille ilgili hüküm ya zorunlu olarak akılla bilinir ya da akıl bu hükümleri iktisab eder. Dolayısıyla bu hükümlerin sem'e izafeti mümkün değildir. Sem' bu hususta teyid edici bir konumda olup, o olmadan fiille ilgili hükmün bilinmesi söz konusu olmayacaktır.⁸² Şeriat akılla sabit olan durumları keşfedici olup, bu konuda akla muhalefet etmez.⁸³ Vahiy ahlaki kuralların belirlenmesinde ya akıl tarafından bilinenleri onaylamak ya da akla ilave bilgiler sunma işlevi görür. Bunun yanında, ahlaki kuralların toplumsal hayata uygulanmasında vahyin güdüleyici ve yaptırım gücü olan bir işlevi de söz konusudur.⁸⁴

Mu'tezile düşüncesinde her ne kadar akla geniş bir yer verilse de esas itibarıyla akıl belirleyici değildir. Vahyin yanında akıl da bir şeyin güzelliğini veya çirkinliğini gerektirmeyip, yalnızca delalet yoluyla fiilin güzellik veya çirkinlik bakımından halini açığa çıkarır. Bu durumda akıl ve vahiy bir şeyi güzel veya çirkin yapmayıp, o şeydeki güzellik ya da çirkinlik haline işaret eder.⁸⁵ Buna göre ahlaki değerlerin tespitinde akıl ve vahiy inşâ ve ihdâs faaliyeti yerine keşf ve idrak işlevi görür. Eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük kendi bağlamlarında meydana gelmekte olup, akıl yalnızca sonuç bilgisine sahip olmaktadır.⁸⁶ Bu durumda vahiy insana ahlaki yönlendirmede önemli bir rol üstlenir. Aynı tür nesnelere yönelik olarak vahyin gerçekleştirdiği bu rol, insan aklına benzer bir şekilde rasyonel bir işlevi de ifa eder. Bu rol, aynı tür nesnelere yönelik olarak insan aklıyla aynı anlamda rasyonel bir işlevdir. Bu nedenle vahyin sonuçlarını aklın sonuçlarıyla uyumlu hale getirir. Öte yandan insan aklının erişemediği bilgilerin temini noktasında vahiy, tamamlayıcı bir kaynaktır. İnsan Allah'ın emrettiği her şeyin hakikatini idrak edemese de nesnel değerini doğrular. Bu münasebetle söz konusu emirler rastgele ve keyfi olmayıp, her zaman insanın faydası içindir. Bu emirler, Allah'ın iyiliğini ve amacının her zaman en üstün nesnel iyiyi gerçekleştirmek olduğunu akılla uyumlu bir şekilde teyit eder.⁸⁷

Meseleyi isim vermeden kendi zamanının deizmi olarak değerlendirebileceğimiz Berâhime açısından ele alan Kādî Abdülcebbâr'a göre eşya ve fiiller hakkında mücerret iyilik veya kötülükten bahsetmek Berâhime'nin nübüvvetin ve vahyin gereksiz ve imkânsız olduğu iddiasına temel teşkil eder. Akıl vahyin getirdiklerini nakzetmediği gibi vahiy de akılda olan genel ilke ve prensiplerin tafsilini yapmaktan öte bir işleve sahip değildir. Daha açık ifadeyle iyilik ve kötülük konusunda genel ilke ve prensiplere sahip olan aklın birebir durumların bu çerçeveye dâhil edilmesi noktasında vahyin aydınlatmasına ihtiyacı vardır. Bu da peygamberler ve vahiyyle

⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-muḥîṭ bi't-teklîf*, thk. Cîn Yûsuf Hûbin el-Yesûî (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962), 14; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/114-115.

⁸¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/371-372.

⁸² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/101.

⁸³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/23.

⁸⁴ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 101.

⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/64-65.

⁸⁶ Süit, *Mu'tezile ve Ahlak*, 233.

⁸⁷ Hourani, *Islamic Ethics*, 104-105.

gerçekleştirilmiş bir durumdur. Buna doktor örneğiyle açıklık getiren Kādî'nın kaydettiğine göre; akıl nefsten zararı defetmenin faydayı temin etmenin bilgisine sahipken; vahiy de bu çerçevede nefse neyin faydalı neyin de zararlı olduğunun bilgisini vermektedir. Bu durumda iyilik ve kötülüğü akıl veya vahiy yoluyla bilmek arasında fark olmayıp, bu iki kanaldan elde edilen bilgilerde bir çatışma söz konusu olmaz.⁸⁸ Dolayısıyla akıl, zulmün kötü olması gibi genel ilke ve esasların bilgisine sahipken, vahiyle ayrıntılı bilgileri elde eder.⁸⁹ Burada akla tek başına mutlak ve sınırsız bir alan tanınmadığı gibi vahiy de akılla sınırlandırılmaktadır. Buna göre kelâm ilminin en uç akılcıları olarak tanımlayabileceğimiz Mu'tezile, iyi ve kötünün kaynağı olarak akli tanımlarken vahye de en az akıl kadar bir değer biçmektedir. Bir farkla ki onların genel olarak ahlak teorisinin vahyi değil de felsefi olduğu söylenebilir.⁹⁰

Mu'tezile'ye göre akıl açısından kabîh fiil, kendisine izafe edilebilen bir sıfatla nitelenmesi nedeniyle kötüdür. Ancak şer'î açıdan kabîh fiil, kabîh olana veya vacip olanın engellenmesine yol açtığı için kötüdür.⁹¹ Bu bağlamda ahlakla ilgili olarak vahyin akla yönelik açıklayıcılığı birkaç kısımdan oluşur. Namaz örneğinde olduğu aklen kabîh olan vahye göre vâcibtir. Nâfile namazlarda olduğu gibi aklen kabîh olan vahye göre terğîb edilir. Zekât gibi vahyin vâcib kıldığı aklen de hasendir. Zina gibi vahyin yasakladığı şeyler aklen mubahtır. Vahye göre kabîh olan aklen terğîb olunandır. Hayvanların kesimi gibi vahye göre mubah olan aklen mahzurludur.⁹² Dolayısıyla akıl, vahiyden herhangi bir yardım almadan kendi başına bir değerlendirme yapamaz.⁹³ Vahiy, akılla bilinmesi durumunda iyilik veya kötülüğünün bilineceği halleri açıklar. Örneğin akılla namazın faydalı olduğu ve sevap kazandıracağı bilinmiş olsaydı, vâcib olduğu aklen de bilinirdi. Eğer ibadetin insanlara büyük bir fayda sağlayacağı, farz olanı yapmaya sevk edeceği ve onunla sevap kazanılacağı akılla bilinseydi, onun farz oluşu da akılla bilinirdi. Dolayısıyla vahiy bir şeyin iyilik veya kötülüğünü var etmeyip, fiilin gerçek durumunu akıl gibi göstergeler aracılığıyla ortaya çıkarır.⁹⁴ Bu münasebetle şariat akıl üzerine inşa edilmiş olmakla birlikte akıl tarafından belirlenen çirkin fiilin çirkinliği, şariat tarafından belirlenen çirkin fiilin çirkinliğinden farklıdır. Akıl ve vahiy Allah tarafından kurgulandığı için bu bir çelişki olmayıp, ikisinin birbiriyle gelişmesi mümkün değildir.⁹⁵

Öte yandan bir şeyin kötü olduğunu bilmek için peygamberden başka bir yol olmayıp, vahiy bu noktada bir bilgi ve bir işaret işlevine sahiptir. Şayet akıl, vahyin temin ettiği bu bilgiyi elde etmenin başka yollarını bulmuş olsaydı, vahyin hükmü ile aklın hükmü uyuşurdu.⁹⁶ O halde vahiy, yalnızca gizli olan hakkında bir bilgi olarak ve yalnızca belirli bir zaman ve yerde ahlaki bir değerlendirmeye ilgili ahlaki bilmek için gereklidir. Bu haliyle vahiy belirleyici olmayıp tamamlayıcıdır. Ahlaki yaşam için vahiy sadece mümkün değil, aynı zamanda vahiy olmadan ahlakın anlamı ve önemi eksik kalır. Vahiyle birlikte insani yükümlülüklerin mükemmel bir

⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/424-425.

⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/111.

⁹⁰ Hourani, *Islamic Ethics*, 19.

⁹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/53.

⁹² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/64.

⁹³ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 158.

⁹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/64.

⁹⁵ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 158.

⁹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 234.

şekilde anlaşılması, insan olarak insana neyin zorunlu olduğunun mükemmel bir şekilde anlaşılmasına yol açar. Bu görüşe göre vahiy, daha önceki bir ahlaki yapının üzerinde temellendirilir ve böylece vahiy ahlaki bilginin daha esaslı ve daha kalıcı kaynaklarının uzantıları haline gelir.⁹⁷

Kādî Abdülcebbâr'a göre bir fiil emirden dolayı vâcib olmayıp, emir genellikle vâcibin vücubiyetine delalet eder. Dolayısıyla fiilin emirden dolayı vâcib olması muhaldir. Zira delilin özelliği medlûlün halini açığa çıkarmak olup, onu bu hale sokmak değildir.⁹⁸ Başka bir ifadeyle Yüce Allah'ın bir şeyi yasaklaması onun kötülüğüne, emretmesi de o şeyin iyiliğine delalet eder. Buradaki emir ve nehiy fiilin durumuna delalet etmekte ve fiilin halini göstermekte olup, her ikisi de fiillerin güzellik veya çirkinliğinin sebebi olmadığı gibi fiillerin hüsn veya kubhunu zorunlu (vâcib) kılmaz.⁹⁹ Bu bağlamda kişinin doğruyu yapmasında övgü, yanlıştan kaçınmasında da yerginin etkili olduğu doğru değildir.¹⁰⁰ Bu durumda kişinin doğru ve yanlış olan şeyi Allah'ın onu vâcib veya haram kılmasından önce yapmasıyla sonra yapması arasında hiçbir fark yoktur.¹⁰¹ Buna göre ahlaki değerler aslında kendileri de ahlaki değerlere dayalı normatif yargıları işaret eden Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenmez. İlahi emirler, iyi ve kötüyü belirlemek için değil, insan davranışlarını yönlendirmek amacıyla vardır. Bu nedenle, Allah tarafından konulan yükümlülükler (et-tekalîf), ahlaki gerçeği kabul eder ve ahlakın kendisini yaratmaz. Başka bir deyişle, ilahi yönergeler ahlakın bilgi yönünü açığa çıkarır ve iyi ile kötünün varlık yönünü değiştirmez: Buna göre şeriat, akıl tarafından zaten anlaşılana ifşa eder.¹⁰²

Ahlaki değerler “birincil” ve “ikincil” olmak üzere iki kısımdan oluşup, birincil değerler yapılması gereken yükümlülüklerle ilgili olurken, ikincil değerler ise birincil yükümlülükleri yerine getirmede araçsal bir rol üstlenip teşvik edici özelliğe sahiptir. Bu bağlamda vahiy yalnızca birincil değerlerden haberdar etmekle kalmayıp, emrettiği yükümlülüklerle ikincil türden bir işlev de görür. Ahlaki bir eğilim geliştirmenin genel yükümlülüğü akıl yoluyla anlaşılabilir da insan bunu etkili bir şekilde yapmak için yardım almadan öğrenemez. Bu amaçla Yüce Allah insanlara peygamberler göndermiştir. Netice itibarıyla akıl değer ve yükümlülükler noktasında genel bilgilere sahip olsa da spesifik olarak eşya ve fiillerin durumunu belirlemede avantajlı ve bir lütuf hali ile olmayan şeyleri ayırt edecek kapasiteye sahip değildir. Zira yalnızca akıl vasıtasıyla soyut olarak hiçbir fiilin kötü ya da iyi olduğuna karar vermek mümkün değildir. O halde yükümlülükleri yerine getirmede başarılı olmak için Yüce Allah'ın bir peygamber aracılığıyla bu fiillerin doğasını kesinlikle öğretmesi gerekir.¹⁰³

3.2. Hüsün ve Kubhun Ontolojik Yönü

Buraya kadar ahlaki değerlerin kaynağı bakımından aklın fonksiyonu vahiyle irtibatlı bir şekilde ele alındı. Deistik düşüncelerle karşılaştırıldığında akıl ahlaki ilkeler için bir kaynak teşkil etse de

⁹⁷ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 159.

⁹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/22.

⁹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/103.

¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/201.

¹⁰¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/203-204.

¹⁰² Attar, *Islamic Ethics*, 111.

¹⁰³ Hourani, *Islamic Ethics*, 133-134.

bunun deizm ve Mu'tezile açısından sonuçlarının birbirinden tamamen farklı olduğu görülmüştür. Aklın yanında ahlakın kaynağı bakımından Mu'tezile ile deizmi kıyas konusu yapan bir başka husus da eşya ve fiillerin ontolojik yapılarıdır. İlahi öznelcilikten farklı olarak deizm ve bir kısım Mu'tezile kelâmcısına göre ahlaki değerler eşya ve fiillerin özünde içkin olup, dinler ve doğaüstü teolojiler tarafından belirlenmez. Dolayısıyla burada deizmle Mu'tezile'nin ahlaki değerlerin tespiti bakımından eşya ve fiillere karşı ontolojik yaklaşımlarını gözden geçirmek gerekmektedir. Daha önce görüldüğü üzere deizme göre ahlaki değerler yaratılıştan eşya ve fiillerde mevcut olup, bu durum deterministik bir zorunluluğu da beraberinde getirmektedir. Şimdi bu konuyu Mu'tezile açısından irdeleyelim.

Genel olarak bakıldığında Mu'tezile ahlak anlayışını kendi içinde iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi ahlaki mutlakçılık olup, eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğün her durumda kendi özünde içkin olduğunu savunan görüştür. İkincisi ise ahlaki mutlakçılığa karşı geliştirilen ahlaki nesnelcilik olup, iyi ve kötünün kaynağı hususunda daha karmaşık ve göreceli bir yol benimser.¹⁰⁴ Mu'tezile'ye göre eşya ve fiillerdeki hüsn ve kubuh kendinden kaynaklı olup buna hükmeden akıldır. Ancak bu noktadan sonra kendi içinde farklılaşan Mu'tezile'de hüsn ve kubuh ya eşya ve fiillerin zatından kaynaklıdır ya onların gereği olan bir sıfat nedeniyledir ya da çeşitli vecihler ve itibarlar sebebiyledir.¹⁰⁵ Birincisi daha çok Bağdat Mu'tezile okuluna nispet edilmekle birlikte, özellikle İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (ö. 240/854) gibi isimlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bağdat Mu'tezilesine göre eşya ve fiillerdeki hüsn ve kubuh zatlarından dolayı böyledir.¹⁰⁶ Yönler teorisi olarak isimlendirilen diğer görüşlerin ise birinci görüşün tenkidi mahiyetinde Basra ekolü tarafından savunulduğu söylenebilir.¹⁰⁷

Mu'tezile'nin ahlakın kaynağı bakımından bu şekilde farklılaşmasında çeşitli faktörler etkili olmakla birlikte, temel belirleyici unsurun her iki tarafın da tabiat felsefelerinin olduğu söylenebilir. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile başlayıp Ebû Hâşim el-Cübbâî'yle devam eden ve Kâdî Abdülcebbâr ile zirveye ulaşan atomcu yaklaşıma göre eşyanın kendisine ait bir tabiatı olmayıp ahlakın kaynağının eşya ve fiillerin özünden farklı olarak dış sebepler olduğu kanaatine varılmıştır. Bu yaklaşım atomculuğun kabulünün bir sonucu olarak insanın içsel bir doğasının olmadığını vurgular. Ahlaki çözümlemelerde, insanın eğilimlerine odaklanmak yerine bedensel ve çevresel koşulların incelenmesi gerektiğini savunur. Atomcu yaklaşım bir taraftan yükümlülük ahlakını savunurken bir taraftan da fiillerin kaynağı için iradeyi kuşatan böyle bir doğayı kabul etmenin insanın özgürlük alanını kısıtlayacağını ileri sürmüştür. Nazzâm, Sümâme b. Eşres ve Câhız (ö. 255/869) gibi birkaç kişiyle temsil edilen atomculuğa karşı çıkan yaklaşımda ise eşyanın kendine ait bir tabiatının olduğu düşüncesi aynı şekilde iyi ve kötünün eşya ve fiillerin özünde içkin olduğu sonucuna götürmüştür. Bu yaklaşım ahlaki değerlerin temellerini saptamada teleolojik ahlak anlayışını savunurken fiillerin kaynağını anlamak için insanın doğasına yönelir ve

¹⁰⁴ Hourani, "Cüveynî'nin Mut'ezilî Ahlakı Eleştirisi", 219-220.

¹⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310-311, 314-315.

¹⁰⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980), 356.

¹⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/322-323.

tarihsel koşullarla birlikte insanın içsel eğilimlerini de göz önünde bulundurmanın önemini vurgular.¹⁰⁸

3.2.1. Bağdat Okulu/Ahlaki Mutlakçılık

Mu'tezile içinde genellikle Nazzâm, İskâfî ve Câhız gibi kelâmcılara nispet edilen görüşe göre eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük belli bir illete bağlı olmaksızın onların zatlarından kaynaklıdır.¹⁰⁹ Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup son temsilcilerinden birisi olan Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 419/1028) kaydettiğine göre müteahhir alimlerden bazıları hüsün ve kubhun özlerindeki (nefs) nedensel olarak belirleyici bir manadan dolayı iyi veya kötü olduklarını iddia etmiştir. Yani hüsün ve kubuh özlerindeki mana ile iyi ve kötü olarak kaim olmuşlardır. Bu düşüncenin önemli savunucularından olan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'ye göre (ö. 319/931) fiillerdeki hüsün ve kubuh zatı (ayn) itibariyle olup, bu da akılla bilinir.¹¹⁰ Belhî'ye göre bir şeyin kötü özelliği bütün arazları için geçerli olup, iyi olması mümkün değildir. Aynı şekilde kötü olarak meydana gelen bir hareketin iyi, iyi olarak meydana gelen hareketin de kötü olması imkânsız olup bu ikisi birbirinden farklılık arz eder. Hâlbuki Basra Mu'tezilesinin görüşü ise bunun zıddı olup, kötü hareketin iyi olarak da meydana gelmesi mümkündür.¹¹¹ Nîsâbü'rî, Belhî'nin bu görüşünün doğru olmadığını belirtir. Zira cismin iyilik ve kötülüğünün meydana gelişini bir vecihle açıklama imkânı olduğu halde onu nedensel bir mana ile açıklamak doğru değildir. Belirli bir şekilde meydana gelme (vech) eğer yeterli etkiyi elde ederse, iyilik sıfatını meydana getiren şeydir. Buna rağmen iyilik sıfatını zorlayıcı bir nedensel belirleyiciye bağlamak doğru değildir. Bu şekilde nedensel bir manaya bağlanması durumunda bir illet tayin etmek yeterli kesinlikte tanımlanamazdı. Şu hâlde fiil bir amaç doğrultusunda hasıl olmuş ve diğer kubh vecihlerinden soyutlanmışsa bu fiilin iyiliği için yeterli tesiri meydana getirmiştir. Dolayısıyla o, özündeki zorlayıcı bir mana sebebiyle iyidir denilemez. Ayrıca bir fiilin özündeki bu manaya bağlı olarak iyilik ve kötülüğünün baki olduğu da söylenemez.¹¹² Bununla beraber Belhî'ye göre tabiatların gerçekte hiçbir fiili yoktur.¹¹³

Nîsâbü'rî'nin de dikkat çektiğine göre hüsün ve kubhun ontolojik bir yaklaşımla zati olarak kabul edilmesi beraberinde deizmde de olduğu üzere deterministik bir zorunluluk gibi bir soruna yol açmaktadır. Buna göre taşın düşmesi gibi ya da okun uçması gibi, insanın dışında gerçekleşen olaylar, Allah'ın yaratıcı bir zorunlulukla eyleminin sonucudur. Nazzâm'ın bu yaratıcı zorunlulukla ifade ettiği şey, Allah'ın nesneyi yaratırken ona özgül bir doğa verdiği ve bu doğanın

¹⁰⁸ Yunus Cengiz, "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*, ed. Ömer Bozkurt, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016), 282-283.

¹⁰⁹ Eşari, *Makâlât*, 356-357.

¹¹⁰ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 232.

¹¹¹ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâilü'l-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, thk. Ma'n Ziyad (Beyrût: Ma'hedü'l-İmmâ'i'l-Arabi, 1979), 210, 354.

¹¹² Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 355-357.

¹¹³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât* (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İslâmî, 1983), 121.

sonraki eylemlerini zorunlu bir şekilde belirlediğidir. Tüm fiziksel varlıklar ve özellikleri başlangıçta ve tek bir an içinde yaratılmıştır.¹¹⁴

Bağdat okulunda nedenselliği barındıran ahlaki mutlakçılığın arka planında atomculuğu reddeden görüş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Nazzâm'a göre cismin parçalanması için bir sınır olmayıp sonsuza dek bölünebilir.¹¹⁵ Ona göre cismin sınırsız parçalarının her birinin kendine ait doğası aynı zamanda onlar için bir öz ve gaye niteliğine haiz olduğundan her bir parça bu amaç ve gayeye ulaşma peşindedir.¹¹⁶ “Bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması” anlamındaki kümûn ve “bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması” anlamındaki zuhûr¹¹⁷ teorisiyle sistematize edilen bu anlayış Câhız tarafından da savunulmuştur. Câhız'a göre tevhîd düşüncesiyle varlıkların bir tabiat üzere yaratılmış olması arasında herhangi bir tenakuz söz konusu değildir. Bu bağlamda doğru olan, bir taraftan tevhidin hakikatini kabul ederken diğer taraftan da fiillerin hakikatinde bir tabiatlarının olduğunu kabul etmektir. Dolayısıyla tevhidin tabiatın hakikatlerini geçersiz kıldığı anlayışı yanlış olup, gerçek tevhîd eşyada içkin ve sabit olan tabiatları bilmekle mümkün olur.¹¹⁸ Aristoteles'in özcü düşüncesinden farklı olan bu nazariyeye göre insanlar cisimlerin sahip olduğu birçok doğadan yalnızca tecrübe ettiklerini bilebilirler.¹¹⁹

Câhız, eşyanın tabiat kanunlarına uygun olarak varlığını sürdürdüğünü ve eşyadaki değişimlerin, evrenin yaratılma anında eşyanın içine yerleştirilen bir tabiat nedeniyle meydana geldiğini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, şeyin şekline uygun ve hareketin sebebini açıklayan tabiat, değişimlerin düzenli bir şekilde ardışık olarak gerçekleştiği bir teoriyi ifade eder. Bu noktada tabiat, eşyanın varlık sahnesine belli bir düzen içinde geldiğine işaret eden belirli bir yapıyı temsil eder. Bu yaratma modeli, Allah'ın yaratıcılığına, kudretine ve iradesine işaret eder; varlıklar, Allah'ın nesnede yarattığı tabiat vasıtasıyla ortaya çıkar. Diğer tabiatçı görüşlerden farklı olarak, kümûn-zuhûr anlayışını benimseyen Câhız, maddenin içinde gizlenen tabiatın, nesnenin dışındaki bir etkiyle ortaya çıktığını savunur. Materyalist tabiatçılar ise tabiatı, nesnenin kendi içerisinde saklı bir güç olarak görüp, tabiatın kendiliğinden mekanik bir zorunlulukla ortaya çıktığını iddia eder. Bu anlayışta, tabiat ve onunla ilişkilendirilen her şey, başlangıç ve sonuç itibarıyla mevcut olmakla birlikte, varlıklar ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanır.¹²⁰ Nitekim Câhız'a göre Yüce Allah varlıkları kendisinin varlığına, sanatına ve hikmetine delalet eden bir tabiat üzere yaratmıştır. Bu itibarla insanın varlıkların tabiatında içkin halde

¹¹⁴ Fakhry, *Ethical Theories in İslam*, 37-38.

¹¹⁵ Eşari, *Makâlât*, 304, 318; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırakati'n-nâciye ani'l-fırakâ'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 73.

¹¹⁶ Cengiz, “Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri”, 286.

¹¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 22/552.

¹¹⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1965), 2/134-135.

¹¹⁹ Cengiz, “Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri”, 287.

¹²⁰ Yasemin Holoğlu-Yusuf Şevki Yavuz, “Câhız'da Tabiat Felsefesi”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*, ed. Hümeysra Dinçer-Ümit Güneş (İstanbul: İLEM, 2015), 89-90; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/20-22, 52-53.

bulunan hikmet ve tedbir üzerinde düşünmesi gerekir.¹²¹ Onun düşünce sistemine göre, tabiat kavramı farklı anlamlar içerse de genel olarak, varlıkların içinde gizlenen doğal yeteneklerin ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Ona göre, evrende bulunan her şey bir tabiata sahip olup insanı düşünmeye teşvik eden açıklama unsurlarıyla doludur. Câhız, tabiat ile yaratıcı arasında bir bağ kurar; varlıklara tabiatı veren bir yaratıcının var olduğunu savunur ve bu yaratıcının etkisiyle meydana gelen olayların hikmetini açıklamaya çalışır. Ona göre, Allah sadece evreni yönetmekle kalmaz, aynı zamanda düzenlediği tabiat yasaları aracılığıyla evreni düzenler ve yönlendirir.¹²² Böylece varlıklardaki tabiat, varlıkların kendi dışlarındaki etkin bir güçle ilişkilendirilmiş ve mevcut tabiatların incelenmesi Allah'a ulaşmanın bir aracı olarak kabul edilmiştir.¹²³

Mu'tezile'nin Basra okulu tarafından eşya ve fiillerin özünde var olan ahlaki değerlerin zorlayıcı bir nedensel belirleyici olduğu düşüncesiyle itham edilse de Câhız'a göre tabiatta bir hikmet ve düzen içinde meydana gelen fiiller kendi özlərindeki ilim ve kudretle meydana gelmez. Bunlar yaratıcının fiilleri olup, insanların tabiat olarak isimlendirdikleri esas itibarıyla O'nun sünnetullahıdır. Bu münasebetle evrendeki olaylar kendi tabiatlarından kaynaklanan mekanik bir zorunluluk içerisinde meydana gelmeyip, Yüce Allah'ın bilgi ve iradesi çerçevesinde gerçekleşmektedir.¹²⁴ Buna göre Mu'tezile'nin atomcu nazariyeyi reddeden kanadı da her ne kadar ahlaki değerlerin ontolojik olarak eşya ve fiillerde içkin olduğunu ileri sürmüş olsa da, bununla deizmde olduğu gibi deterministik bir zorunluluğu kastetmez. Kādî Abdülcebbar'ın kaydettiğine göre Câhız'ın dışındaki Mu'tezile ehli fiil için şart olsa da bilginin fiili zorunlu kılmayacağı görüşündedirler.¹²⁵ Her ne kadar bu genellemeden Câhız istisna tutulmuş olsa da, onun konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında diğer Mu'tezile ehli için yapılan genellemeye onu da dâhil etmek mümkün gözükmemektedir.

Konuyla ilgili olarak Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/830) mana teorisi de bu bağlamda önem arz etmektedir. Mana teorisine göre ard arda duran iki cisimden birisi kendisine hulul eden bir manadan dolayı hareket etmektedir. Bu cisimdeki hareket başka bir manadan o da bir diğerinden kaynaklanmak suretiyle döngüsel bir süreklilik arz etmektedir. Muammer'in mana teorisiyle yapmaya çalıştığı şey, tevhîd akidesini desteklemek amacıyla hareketi merkeze alarak hudûs düşüncesini ispatlamaktır.¹²⁶ Wolfson'a göre Mu'ammer ma'nâ ile tabiat kavramını kastetmiştir.¹²⁷ Buna göre mana Yüce Allah'ın cevherleri yaratırken tabiatlarına yerleştirdiği zati özellikler olup, gerekliliğe bağlı olarak cevherlerden arazlar, arazların birleşmesiyle de cisimler meydana gelmiştir. Böylece cisimlerin tabiatı arazların birleşmesinden oluşmuştur. Cisimlerin tabiatı kendisinden meydana geldiği ve varlık sebebi olan cevherlerdeki manalara uygun fiiller ortaya çıkarır. Bu durumda Muammer'in mana teorisine göre eşya, yaratılması esnasında özüne yerleştirilen sebeplere bağlı bir şekilde Allah'tan bağımsız olarak hareket etmektedir. Bundan

¹²¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/34, 2/109.

¹²² Holoğlu-Yavuz, "Câhız'da Tabiat Felsefesi", 98-99.

¹²³ Holoğlu-Yavuz, "Câhız'da Tabiat Felsefesi", 92.

¹²⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbir* (Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1987-1988), 43, 61.

¹²⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/316.

¹²⁶ Hayyât, *el-İntişâr*, 55; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 168.

¹²⁷ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 429.

çıkan sonuç onun eşyanın tabiatı ve işleyişinde zorunlu bir determinizm anlayışına sahip olduğudur.¹²⁸ Onun tabiat fikri özellikle Eş'arî mütekellimler tarafından tenkit edilmiştir. Buna göre arazlar cisimlerin tabiî veya ihtiyari fiilleri olup Allah tarafından yaratılmamıştır. Başka bir deyişle Allah cevheri yaratmış olup, arazlar cevherin tabiatından kaynaklanan fiillerdir. Ayrıca sonsuz sayıdaki manalar hulûl ettikleri mekâna ait fiillerdir.¹²⁹ Mu'tezile içinde Nazzâm ile Mu'ammer'in nedensellik anlayışları karşılaştırıldığında, ikisine göre de cisimlere yaratma esnasında Allah tarafından yerleştirilen ve değişim ve hareketin sebebi olan bir tabiat verilmiştir. Bununla beraber Nazzâm'a göre, cisimlerin tabiatlara bağlı fiilleri gerçekte Allah'ın yaratmasıyla hasıl olup, tabiat Allah'ın emriyle hareket eden bir araç konumundadır. Mu'ammer'e göre ise söz konusu fiiller cisimlerin tabiatına bağlı olup, tabiatlar Allah'ın iradesinden bağımsızdır ve etkilenmezler.¹³⁰

Şu hâlde tabiatçı düşüncüyü inkârcı ve deist tabiatçılık olmak üzere ikiye ayırdığımızda, inkârcı tabiatçılığa göre varlıklardaki tabiatlar herhangi bir yaratıcı düşünce olmaksızın özlerindeki illete bağlı olarak ortaya çıkmış ve başka varlıkların meydana gelmesine de sebep teşkil etmiştir. Bu doğrultudaki bir nedensellik anlayışında sonuçlara sebep teşkil eden şeyin cisim olması zaruri olduğundan Tanrısal bir yaratma ya da belirleyicilikten söz edilemez. Deist tabiatçılıkta ise yoktan yaratan bir Tanrı yerine ezeli ilk maddeyi yaratıp ona şekil veren ve sonrasında da peygamber ve vahiyyle ya da başka bir surette evrene müdahale etmeyen bir tanrı tasavvuru söz konusudur. Kelâm düşüncesinde tabiatçılığın her iki türü de tabiatın ezeli olduğu ve Tanrısal bir güçten bağımsız tek başına hareket ettiği fikrini savundukları gerekçesiyle reddedilmiştir. Buna göre varlıkları ve özlerindeki tabiatları yaratan Allah olup, varlıklar O'dan bağımsız hareket edemezler.¹³¹ Esas itibarıyla kelamcılarının geneli erken dönemde tabii alanda nedenselliğin kabulü anlamına gelen tabiat fikrini kabul etmemişlerdir. Onlar “fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal nitelik” anlamında dış dünyada olgu ve olayların kaynağı olan bu fikre karşı çıkmışlardır. Zira onlara göre nesnelerde bir tabiat olduğunu kabul etmek âlemde sebep-sonuç ilişkisine bağlı zorunlu bir nedensellik ve Allah'tan bağımsız failler olduğu fikriyle eşdeğerdir.¹³²

3.2.2. Basra Okulu ve Yönler Teorisi

Basra'da Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile başlayan atomculuk düşüncesi daha sonra Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin boşluk düşüncesiyle sistematik hale getirilmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre bir cisim en az altı cüzden meydana gelip, bu altı cüz bir araya gelmeden kendisine ait bir özelliği yoktur. Ona göre atomların başka atomlarla birleşmesi ve ayrılması mümkündür. Atomların uzunluk, en, derinlik, renk, tat, koku, hayat, kudret ve ilim gibi özellikleri olmadığı gibi; onlarda birleşme ve ayrılma da olmaz. Bu özellikler sadece atomların birleşmesinden meydana gelen cisimlerde bulunabilir.¹³³ Buna göre cisimlerin parçalanması durumunda parçalanmayan cüz olan atomların kendilerine ait bir özellikleri yoktur. Dolayısıyla atomların kendilerine ait bir tabiatları olmayıp, cisimler ancak arazların birleşmesiyle birtakım özellikler kazanırlar. Ahlaki açıdan bakıldığında

¹²⁸ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 109-110.

¹²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 372, 548, 584; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 157; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/58.

¹³⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 432-437.

¹³¹ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 233-234.

¹³² Osman Demir, *Kelamda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 100.

¹³³ Eş'arî, *Makâlât*, 302-303, 314-315.

eşya ve fiillere ontolojik bir yaklaşım sergileyerek iyi ve kötünün eşyada içkin olduğunu, bunun da muharrik bir unsur olarak fiillerde nedenselliğe sebep olduğunu düşünen deist anlayışa karşın, Mu'tezile'nin Basra okulu bu özsel yaklaşımı reddeder. Başka bir deyişle deizme göre iyi ve kötü ontolojik olarak eşyanın varlığında mevcuttur. Mu'tezile'ye göre ise iyi ve kötü ontolojik olmayıp, varlık özü itibarıyla iyi ve kötü olarak nitelenemez. İyi ve kötü fiillerin varlığına bağlı zâit hükümler olup, şart ve sonuçlarına bağlı olarak bunlardan birisiyle nitelenebilirler.¹³⁴ Fiiller zatı, varlığı, cinsi, hudusu ve başka bir manayı nefyetmesi sebebiyle iyi veya kötü olarak kabul edilmez. Örneğin zulüm, cinsinden dolayı kabîh olsaydı bütün zarar ve elemelerin kabîh olması gerekirdi.¹³⁵ Basra Mu'tezilesi meseleye yeni bir açılım sağlamak amacıyla vech (yönler) teorisini geliştirmiştir. Buna göre Mu'tezile'den şeyhayn olarak nitelendirilen Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim'e göre kabîh, birtakım vecihlerle kabîh olduğu gibi hasen de başka vecihlerle hasen olarak gerçekleşir.¹³⁶ Kötü, içinde bulunduğu "hâl ve hüküm"den dolayı bu niteliği taşır ve iyi, nedb ve vacip olandan ayrılır.¹³⁷

Kādî Abdülcebbâr'ın iyi ve kötüyü özsel niteliklerinden çok bağlamıyla değerlendirdiği vech teorisine Bağdat Mu'tezilesini özellikle de kötünün sıfatı veya tabiatı gereği kötü olduğunu ileri süren Ebü'l-Kâsım el-Belhî'yi hedef aldığı anlaşılmaktadır. Zira ona göre bir fiil ortaya çıkış yönüyle bazen iyi olurken bazen de aynı fiil kötü olabilir. Örneğin secde Allah'a yapıldığında iyi iken, putlara yapıldığında kötüdür. Dolayısıyla bir fiile ahlaki niteliğini kazandıran özsel nitelikleri olmayıp onu çepeçevre kuşatan bağlı olduğu hallerdir.¹³⁸ Fiile ahlaki niteliğini bağlı bulunduğu vecihler kazandırırken, burada failin herhangi bir etkisi söz konusu değildir.¹³⁹ Kādî Abdülcebbâr, öznelciliğin aksine etik değerlerin nesnel olduğunu savunmuştur. Bu durum, etik değerlerin değerlendiren kişinin durumuna bağlı olduğunu öne süren öznelciliğe karşı argümanlarda da görülebilir. Bir eylemin kötü oluşu, kişisel görüşlere bakılmaksızın kötüdür ve aynı şekilde, bir eylemin iyi oluşu da insanların tutumları veya görüşleri farklı olsa bile iyidir.¹⁴⁰ Kādî'ya göre kendisine ilave bir sıfattan yoksun olan fiiller hüsün veya kubh ile nitelendirilemez. Buna karşın ilave bir sıfatla nitelenen fiiller ise hüsün veya kubuhtan birisiyle vasıflanır. Bu bağlamda herhangi bir sıfata sahip olmayan fiiller hüsün veya kubuhla nitelenemediği için fiillerin zatî ve kevnî özelliklerine bağlı olarak hüsün veya kubhundan bahsetmek mümkün değildir.¹⁴¹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre hasen ve kabîh; kendilerine övgü veya yergiye tesir eden zâit olan bir sıfatın bulunduğu şeyler olarak tanımlanır.¹⁴² Bu bağlamda onun da Kādî Abdülcebbâr gibi düşündüğü söylenebilir.

Kādî Abdülcebbâr, önceki Mu'tezile kelâmcılarıyla iyilik ve kötülüğün kendiliğinden sabit olması bakımından hemfikir olmakla birlikte meseleye vecih teorisine hem derinlik katmış hem de farklı bir yön kazandırmıştır. Ona göre bir eylemin ahlaki değerini iyi veya kötü olarak belirlerken,

¹³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/8-10.

¹³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/77.

¹³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/70.

¹³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/52.

¹³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/22-24.

¹³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 2/296.

¹⁴⁰ Attar, *Islamic Ethics*, 109.

¹⁴¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/7-10.

¹⁴² Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/365-367.

eylemin gerçekleşme biçimi, amacı, sonucu gibi unsurlar etkili olur. Eylemin hâli olarak adlandırdığı, eylemin durumu ve gerçekleşme olasılığı büyük bir öneme sahiptir. Kādî, eylemin değerlendirmesini ontolojik (nesnel, kendi varoluşundan kaynaklanan) veya epistemolojik (öznel, dış bir iradenin belirlemesi) bir yaklaşıma indirgemez, bunun ötesinde farklı bir perspektif sunar. Bir eylemin kötü olması ne kendi özüyle ilgili bir nedenle (ontolojik) ne de dışsal bir etkiden (emir, yasak, irade vb.) kaynaklanır. O, eylemin ontolojik temelini de dikkate alarak, eylemin özgün koşullarından kaynaklandığını vurgular. Eyleme yüklediği değer, eylemi etkileyen bütün süreçleri kapsayan bir konudur.¹⁴³ Bu durum nesnelcilikle kolaylıkla uyumlu olan ve Platon ve Aristoteles'ten itibaren çoğu etik filozofu tarafından kabul edilen bir pozisyonudur. Değerlerin koşullara değil, doğrudan fikirlere veya tutumlara bağlı olduğunu kabul eden öznelcilikten de farklıdır.¹⁴⁴

Bağdatlılar gibi Basralılar için de fiiller şeylerdir ve onlar için şeylerin mahiyetleri, sıfatları ve yönleri vardır. Bağdat Mu'tezilesi ahlaki niteliği fiilin kendi varlığının içine yerleştirmek, ahlaki niteliği fiili 'ne ise o' yapan şeyin bir parçası haline getirmek isterken, Basra Mu'tezilesi için böyle bir teori, fiilin 'ahlaki' niteliklerine dair çok katı bir bakış açısı gerektirmiştir. Zira sonuç olarak benzer fiiller, bağlam bakımından farklılık gösterebilir de değer bakımından farklılık gösteremezler. Bununla beraber Basra Mu'tezilesi zihnin eylemin niteliklerini algılayamamasına yol açabileceğinden dolayı eylemlerin niteliklerini eylemin varlığından tamamen ayırmak istememiştir. Bunun yerine vech teorisini alıp onu işlevsel hale getirmişlerdir. Onlara göre vech, bir şeyin ya da fiilin doğasını oluşturan ontolojik bileşimin bir parçasıdır. Ancak vech, fiilin varoluşunun yalnızca zayıf bir parçasıdır ve bu zayıflık nedeniyle ahlaki niteliğin odağıdır.¹⁴⁵

Bu aşamada Basra Mu'tezile kelâmcıları Bağdatlıların çok katı ahlak teorisini üç şekilde düzeltmeye çalışmışlardır. İlkin bir şeyin varlığı ile ahlaki niteliği arasında bir bağlantı olduğunu teyit ederken, Kādî Abdülcebâr ve Basralılar fiile ve ahlaki algının rolüne odaklanmışlardır. Fiilleri kendi başlarına değerlendirmeyi reddetmişler, bunun yerine fiili pratikte kendini gösterdiği şekliyle değerlendirmişlerdir. Böylece bazı eylemlerin aynı anda hem iyi hem de kötü olabileceğini kabul etmişler ve bu eylemlerdeki baskın ahlaki niteliği belirlemek için bir hesaplama geliştirmişlerdir. Ancak bazı eylemler, bağlamları ne olursa olsun yalnızca kötü olabilir. İkinci olarak, Basralılar ahlaki değerlendirmenin duygusal yönünün önemini teyit etmişlerdir. Korku, içsel dürtüler, nefsin sükûneti, nefsin eğilimleri vs. tüm bunlar ahlaki yargılama sürecini doğru bir şekilde bilgilendirmiştir. Buna göre sadece eylemin nitelikleri değil, ahlaki bilginin kaynakları da çok çeşitlidir. Son olarak, bu çoğulcu epistemolojiyi temellendirmek için Basralılar vahyin kendisine dair çoğulcu bir görüş benimsemiş, vahye ek olarak doğrudan konuşmanın bir biçimi olarak Allah tarafından her insanın içine yerleştirilmiş bilgiye izin vermişlerdir. Şu hâlde Basralılar için eylemin doğası onların ahlak teorisinin başlangıç noktası olmuştur.¹⁴⁶ Basra Mu'tezilesine göre fiillerin tek başlarına bir değerleri olmakla birlikte katı bir ahlaki ontoloji dünyanın karmaşıklığını açıklamada yetersiz kalacaktır. Bu bağlamda katı bir ahlaki ontolojiyi de çürüten vech teorisi fiillerle ilgili soyut ve genel değerlendirmeler yerine tikel

¹⁴³ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, 236-237, 239.

¹⁴⁴ Hourani, *Islamic Rationalism*, 64.

¹⁴⁵ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 146.

¹⁴⁶ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 146-147.

değerlendirmelere kapı aralamıştır. Böylece fiilin varlığından çok algılanışına, ahlaki algının nesnesinden öznesine, etiğin ontolojisinden ahlaki epistemolojiye yönelme imkânı ortaya çıkmıştır.¹⁴⁷

Basra Mu'tezilesinin bu çıkışı deizm için ana fikir, Bağdat Mu'tezilesi için bir iddia konumunda olan deterministik zorunluluk sorununa da bir çözüm sağlamış gibidir. Onlar nesnel bir ahlak teorisi kabul etmekle birlikte, hiçbir şekilde eylemin değerini zorunlu kılan belirleyici bir neden olarak ahlaki değerlerin eşya ve fiillerin özünde var olduğunu kabul etmezler. Fiillerde bulunan ve onların iyi ya da kötü olmasını gerektiren içsel nedensel bir belirleyici (ma'nâ) için bir eylemin ne iyi ne de kötü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fiillerdeki iyilik ya da kötülük fiillerin durumları (ahvâl) olup, bu durumlar da fiillerin içinde bulundukları koşulları ve sonuçları tarafından belirlenir.¹⁴⁸ Dolayısıyla deizmin Mu'tezile düşüncesinin temelini oluşturan ulûhiyet fikrini zayıflatmaya yönelik eşya ve fiillerin özünde bulunan içsel nedensel bir belirleyici fikrinin de vech teorisiyle bertaraf edildiğini söyleyebiliriz. Zira Mu'tezilenin ahlak anlayışının deizmden ayrıştığı önemli noktalardan birisi de onların eşya ve fiillerin hüsün ve kubhunu Allah'ın âdil sıfatıyla ilişkilendirmeleridir. Yani ilahi nesnelciliğe dayalı bir anlayış sergilemelerinin amacı deizmden farklı olarak nübüvvetin inkârı amacını gütmek yerine Allah'ın adaletini temellendirmek amaçlıdır. Nitekim Mu'tezile açısından hüsün ve kubhun irtibatlı olduğu bir diğer mesele de va'd ve vaîd anlayışıdır.

Sonuç

Akılcılık tarihsel süreçte birçok din ve teolojinin meselelere bakış açılarını belirlemede önemli bir yöntem olmuştur. Bu bağlamda din ve teolojilerde dinî söylemle aklî söylemin karşılaştırması hep yapılagelmiş bir durumdur. Modern dönemde Batıda ortaya çıkan akılcılığın diğer adı olan rasyonalizm ise ayrıca değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Her ne kadar tarihsel süreçte dinler ve teolojiler zaman zaman söylemlerini aklî yönteme uyarlamış olsalar da bunun çerçevesini dinî söylem oluşturmıştır. Hâlbuki modern dönemin rasyonalizmi kendine has bir şekilde aklı tek başına bir kriter ve belirleyici olarak kabul etmek suretiyle söz konusu din ve teolojilerin söylem ve uygulamalarını sorgulama yoluna gitmiştir. Bu münasebetle geçmiş dönemlerde benzer söylemlerin dile getirildiği görülse de akılcı yöntem ve söylemi din ve teolojileri sorgulamak için kullanan önemli düşünce akımlarından birisi de şüphesiz deizmdir. Modern dönemin rasyonalitesini etkin bir şekilde kullanılarak, nübüvvet ve vahyî söylemin tamamen saf dışı edildiği, bunun yanında ulûhiyet fikrinin de etkisiz hale getirildiği deizmde akla dayalı bir ahlak anlayışı inşa edilmiştir. Bu çerçevede deizmde ahlakın kaynağıyla ilgili olarak üç ana unsurdan bahsedilebilir. İlki ontolojik bir yaklaşımla ahlaki değerlerin eşya ve fiillerde içkin olmasıdır. Buna bağlı olarak ikincisi eşya ve fiillerdeki bu ahlaki niteliklerin herhangi bir dış irade ve kudrete ihtiyaç duymaksızın zorunlu bir nedenselliğe sebep olmasıdır. Üçüncüsü ve en önemlisi ise ahlaki değerlerin tespitinde yegâne belirleyicinin akıl olmasıdır.

İslâm kelâmında akılcı söylemin en önemli kurumsal yapılanması şüphesiz Mu'tezile kelâm okuludur. Mu'tezile'nin asıl çıkış noktasının etik amaçlar güttüğü düşünülecek olursa, ahlakın

¹⁴⁷ Reinhart, *Muslim Moral Thought*, 149, 151.

¹⁴⁸ Attar, *Islamic Ethics*, 123-124.

kaynağı hususunda da kendi sistemiyle uyumlu olarak akılcı bir yöntem benimsemesi gayet doğaldır. Bu münasebetle ahlakın kaynağıyla ilgili olarak deizmden çok önce Mu'tezile'nin de ilk bakışta benzer söylemler içine girdiği görülmektedir. Nitekim Mu'tezile'ye göre de ahlaki değerler eşya ve fiillerin özünde içkindir ve ahlaki değerlerin tespitinde akıl vahiyden önce gelmektedir. Her ne kadar temel noktalarda ilk bakışta bir benzerlikten söz edilse de her iki akım da sistemlerini farklı amaçlar doğrultusunda inşa etmişlerdir. Kaldı ki ahlaki değerlerin eşya ve fiillerin özünde içkin olduğu düşüncesi Mu'tezile'nin tamamına teşmil edemeyeceğimiz bir iddia olup, Basra kolunda yönler teorisiyle buna birtakım itirazların yöneltildiği görülmektedir. Bu itibarla öncelikle deizmde ahlakın kaynağıyla ilgili fikirler nübüvvet ve vahyin inkârını amaçlamaktadır. Hâlbuki ne kadar akılcı olursa olsun Mu'tezile'de ahlakın kaynağıyla ilgili fikirler, nübüvvet ve vahyin inkârı şöyle dursun, ulûhiyyet merkezli bir nübüvvet anlayışını temellendirmeyi ve güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla iyi ve kötünün eşya ve fiillerde içkin olması ve bunun tespiti için aklın vahye ihtiyaç duymaksızın yeterli olması, vahyi gereksiz ve etkisiz bir konuma itmemiştir. Bilakis vahyî söylem aklın bilemediği hususların beyanı, bildiği hususların da somutlaştırılması ve uygulanması noktasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Öte yandan Mu'tezile'ye göre iyi ve kötünün eşya ve fiillerde içkin olması deizmde olduğu gibi ahlaki bir zorunluluğa da sebep olmamıştır. Bu bağlamda eşya ve fiillerin özünde var olan bu nitelikler kendiliğinden zorunlu bir şekilde ortaya çıkmayıp, bir dış irade ve kudret tarafından sevk ve idare edilmektedir. Şu hâlde ahlakın kaynağıyla ilgili olarak ikisi de akılcı bir yöntem ve söylem içine girmiş olan Mu'tezile ve deizmin karşılaştırılmasından ilkinde iman ve diğerinde ise inkâr sonuçlarının çıktığı görülmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Attar, Mariam. *Islamic Ethics Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İmiyyü'l-Firansî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *ed-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbir*. Beyrut: Mektebetü'l-Küllîyâti'l-Ezheriyye, 1987-1988.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1965.
- Cengiz, Yunus. "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri". *Artuklu Akademi Günleri Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*. ed. Ömer Bozkurt. 281-296. *Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları*, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Diderot, Denis. *Konuşmalar*. çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Donaldson, Dwight M. *Studies in Muslim Ethics*. London: S.P.C.K., 1953.
- Dorman, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Daru Firanz Şitayz, 1980.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. New York: E.J. Brill Leiden, 1991.
- Frank, R. M. "Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila". *Studia Islamica* 33 (1971), 7-18.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed. *el-İntişâr*. thk. H. S. Nyberg. Kahire: Matbatü Kütübi'l-Mısriyye, 1925.
- Herbert, Edward Lord. *De Veritate*. çev. Meyrick H. Carré. Bristol: University of Bristol, 1937.
- Holoğlu- Yavuz, Yasemin-Yusuf Şevki. "Câhız'da Tabiat Felsefesi". IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*. ed. Hümeysra Dinçer-Ümit Güneş. 87-101. İstanbul: İLEM, 2015.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Hourani, George F. "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlakı Eleştirisi". çev. Burhanettin Tatar. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 213-225.
- Hourai, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîru fî'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Mecmû' fî'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. Thk. Cîn Yûsuf Hûbin el-Yesûî. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962.
- Kādî Abdülcebbâr. "el-Muḥṭasar fî uşûli'd-dîn". *Resâ'ilü'l-ʿadl ve't-tevhîd*. nşr. Muhammed İmâre. 1/191-282. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kādî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme". *İslami Araştırmalar* 27/3 (2016), 280-310.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Mackie, J. L. *The Miracle of Theism*. London: Oxford University Press, 1982.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm. *El-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Ziyad. Beyrût: Ma'hedü'l-Inmâi'l-Arabi, 1979.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Palmer, Elihu. *Principles of Nature*. London: John Cahuac; 1819.
- Reinhart, A. Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. New York: State University of New York Press, 1995.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, Etc.* London: Grant Richards, 1900.

Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413.

Şeyh Müfîd. *Evâilu'l-Makâlât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1983.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.

Tindal, Matthew. *Christianity as Old as Creation Or The Gospel a Republication of the Religion of Nature*. London: by., 1732.

Voltaire. *Felsefe Sözlüğü 2*. çev. Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/552. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Zine, Hüsnü. *el-Akl inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.