



**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**TANRI VE İNSAN GÖRÜŞERİ BAĞLAMINDA ESKİ YUNAN
FELSEFESİNİN MU'TEZİLE KELAM SİSTEMİNİN
TEŞEKKÜLÜ VE GELİŞİMİNE ETKİSİ MESELESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Hasan ÖZBOLAT

Danışman

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

SAMSUN
2021

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**



**TANRI VE İNSAN GÖRÜŞERİ BAĞLAMINDA ESKİ YUNAN
FELSEFESİNİN MU'TEZİLE KELAM SİSTEMİNİN TEŞEKKÜLÜ VE
GELİŞİMİNE ETKİSİ MESELESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Hasan ÖZBOLAT

Danışman
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

SAMSUN
2021

TEZ KABUL VE ONAYI

Hasan ÖZBOLAT tarafından, **Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ** danışmanlığında hazırlanan “**Tanrı ve İnsan Görüşleri Bağlamında Eski Yunan Felsefesinin Mu’tezile Kelam Sisteminin Teşekkülü ve Gelişimine Etkisi Meselesi**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 30.9.2021 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Anabilim/ Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan (Danışman)	Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ		☒
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi		Kabul
	Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı		☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ		☒
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi		Kabul
	Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı		☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Muzaffer BARLAK		☒
	Sinop Üniversitesi		Kabul
	Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı		☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

İmza
30/09/ 2021
Hasan ÖZBOLAT

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: Tanrı ve İnsan Görüşleri Bağlamında Eski Yunan Felsefesinin Mu'tezile Kelam Sisteminin Teşekkülü ve Gelişimine Etkisi Meselesi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 20/09/2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 10

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

İmza
20/09/ 2021
Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç

ÖZET

TANRI VE İNSAN GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA ESKİ YUNAN FELSEFESİNİN MU‘TEZİLE KELAM SİSTEMİNİN TEŞEKKÜLÜ VE GELİŞİMİNE ETKİSİ

MESELESİ

Hasan ÖZBOLAT

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans, Eylül/2021

Danışman: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Bu çalışma, Eski Yunan felsefesi ve Mu‘tezile kelâm ekolünün Tanrı ve insan anlayışlarının mukayeseli olarak incelenmesi ve dolayısıyla Mu‘tezile’nin kelâmî felsefesi üzerinde Eski Yunan düşüncesinin etkilerinin ortaya konulması ve tahlil edilmesini amaçlamaktadır. Bu bağlamda Mu‘tezile ekolü üzerinde batılıların iddia ettiği türden Eski Yunan düşüncesinin etkisinin olup olmadığı ortaya konulacaktır.

Mu‘tezilî düşünce sisteminde Allah; zât ve sıfatlarıyla bir olup en önemli ilke tevhîddir. Hatta İlâhî sıfatlar zâta indirgenerek ve zât ile özdeşleştirilerek, o zâtın bağımsız sıfatlara sahip olmadığı öne sürülmüştür. Bu anlamda ekol, Platon ve Aristoteles’te olduğu gibi, İlâhî zâtın ne olduğunu değil, ne olmadığını ifade eden selbî yöntemi benimsemiştir. Ancak onlar bütünüyle Platon ve Aristoteles’in etkisi altında kalmamışlardır. Zira onlar, Aristoteles’in ezeli madde ve kendisi hareket etmeyen hareket ettirici Tanrı tasavvuruna karşı çıkmalarının yanı sıra, Platon’a ait, evrenin ve zamanın Tanrı’yla birlikte ezeli olduğu düşüncelerini de reddetmişlerdir.

Mu‘tezile ekolünün düşüncesinde insan; ruha, bedene, akıl ve irâdeye sahip olup, eylemlere güç yetirebilen ve değerleri aklen kavrayıp tayin edebilen bir varlıktır. Çünkü bu ekole göre değerler, Sokrates ve Platon’da olduğu gibi fiillerin zâtî nitelikleri olup, nesnel bir hakikate sahiptir. İnsan ise, özgür irâdesi, ihtiyârı ve istitâati sebebiyle kendi tercihleri doğrultusunda eylemde bulunan ve dolayısıyla da bu eylemlerinden ötürü övgü veya yergiye layık olan bir varlıktır. Bu anlamda insanın fiili, ister doğrudan/mübâşir, isterse dolaylı/mütevellid olsun, bunun sorumlusu bizzat insandır. Ekol, insanı hakiki manada fâil olarak niteleyerek onun dinî ve ahlâkî sorumluluğunu aklî ve ahlâkî temellere dayandırarak açıklamaktadır. Mu‘tezilîler, dinî bilginin anlaşılıp yorumlanmasında akla büyük bir değer vermişler, rasyonel temelleri bulunan, akıl ve vahyin aynı potada bütünleştirilmek suretiyle inşa edildiği bir dinî anlayış geliştirmişlerdir. Nitekim onların akıl anlayışları Eski Yunan düşüncesinin aksine dinî temellere dayanmaktadır. Bu kapsamda, Mu‘tezile’nin kelâmî felsefesi tamamen yabancı kaynaklardan tevarüs ve taklit edilen aktarmacı bir felsefe olmaktan ziyade, vahiyle beslenmiş akıl kanalıyla oluşturulmuş bir düşünce sistemidir.

Anahtar Sözcükler: Mu‘tezile, Eski Yunan felsefesi, akıl, Allah, insan.

ABSTRACT

THE ISSUE OF THE EFFECTS OF ANCIENT GREEK PHILOSOPHY ON THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF MU'TAZILITE SYSTEM OF THEOLOGY IN THE CONTEXT OF GOD AND HUMAN WIEWS

Hasan ÖZBOLAT

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Master, Semptember/2021

Supervisor: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

This study aims to comparatively examine the understanding of God and human in Mu'tazila's theological school and Ancient Greek philosophy, and thus to reveal and analyze the effects of Ancient Greek thought on Mu'tazila's theological philosophy. In this context, it will be revealed whether the ancient Greek thought, as claimed by the westerners, had an effect on the Mu'tazila school.

In the Mu'tazila's system of thought, God; being one with his essence and attributes, the most important principle is oneness (al-Tawhîd). In fact, it has been suggested that a person can't have independent attributes by reducing the divine attributes to a person and identifying them with this person. In this sense, as in Plato and Aristotle, the school adopted the negative (al-salb) method, which expresses not what he isn't, but what the divine person is. However, the Mu'tazilite theologians were not entirely under the influence of Plato and Aristotle. Because, in addition to opposing Aristotle's conception of eternal matter and God who doesn't move himself, but move, they also rejected Plato's ideas that the universe and time are eternal together with God.

In the thought of Mu'tazila school, human is a creature that has a soul, body, mind and will, capable of actions, and understanding and determining values rationally. Because, according to this school, values are the inherent qualities of actions as in Socrates and Plato, and have an objective truth. On the other hand, human beings are creatures who are worthy of praise or satire for their actions due to their free will, choice and capacity of acting with their own preferences. In this sense, whether a person's action is direct or indirect, the person responsible for it is himself. The school describes man as an agent in the real sense and explains his religious and moral responsibility by basing it on rational and moral foundations. The Mu'tazilites gave great importance to reason in understanding and interpreting religious knowledge, and they developed a religious understanding that had rational foundations and was built by integrating reason and revelation in the same pot. As a result, their understanding of reason contains a religious identity of Ancient Greek thought. In this context, Mu'tazila's theological philosophy is a system of thought created through the mind fed by revelation, rather than being a transmission philosophy that is inherited and imitated from foreign sources.

Keywords: Mu'tazila, Ancient Greek philosophy, mind, God, human.

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Mu‘tezile kelâm geleneğinin kelâmî problemlerin çözümüne sunduğu katkılar ve İslâm düşüncesi üzerindeki etkisi tartışılmaz bir olgudur. Özellikle Hz. Peygamberden sonraki süreçte yaşanan sosyal ayrılıklar kelâmî bir hüviyet kazanarak, hararetli itikâdî tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Bu kelâmî tartışmaların çözüme kavuşturulması amacıyla Mu‘tezilî bilginler, Allah - âlem ve Allah - insan ilişkisini derin bir biçimde incelemeye çalışmışlardır. Yine Müslümanların fetihlerle birlikte başka kültürler, dinî inançlar ve felsefî sistemlerle karşılaşmaları ve temasa geçmeleri sonucu, İslâm düşüncesinde dinî önermeleri ve inançları rasyonel argümanlarla savunmak adına derin bir felsefî ilgi ve merak uyanmıştır. Mu‘tezile ekolüne mensup bilginler, hiç şüphesiz İslâm düşüncesinde bu felsefî hareket ve yönelimin öncüleri olmuşlardır. Ekol tarih sahnesine çıktığı günden beri hakikati arama kaygısıyla İslâm düşüncesinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Mu‘tezile ekolü uzun bir süre bu çabayı sürdürmesine karşın, zamanla itikâdî, siyâsî, sosyal ve kültürel açılardan öğretilerinin yoğun bir biçimde tenkit edilmesi gibi çeşitli faktörlerden dolayı takipçilerini kaybetmek durumunda kalmıştır. Takipçilerini kaybetmesine karşın, ekol bugün öğretileri sebebiyle bireysel olarak düşünce dünyamızın şekillenmesinde etkin bir rol oynamaktadır.

İslâm düşünce tarihinde Mu‘tezilî kelâm okulu, Allah ve insan ilişkisine dair rasyonel çözümler üretmiştir. Nitekim onların ürettiği bu çözümler günümüze kadar etkisini sürdürmeyi başarmıştır. Biz de tezimizde Mu‘tezile kelâm ekolünde, Allah ve insan konusunun açıklanması ve çözümlenmesine yönelik olan yaklaşımları üzerinden, Allah ve insan tasavvurlarını derinlemesine irdelerek, onların görüşlerindeki Eski Yunan düşüncesinin açıktan ya da zımnen etkilerini tahlil ederek ortaya koymuş ve şekillendirmiş bulunmaktayız.

Araştırmamız, giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın problemi, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynakları üzerinde durulmuştur. Birinci bölüm “İslâm Düşüncesinin Felsefileşme Süreci ve Mu‘tezile Ekolünün Teşekkülü”, ikinci bölüm “Mu‘tezile Ekolünün Tanrı Görüşlerinin Teşekkülünde Eski Yunan Felsefesinin Etkileri”, üçüncü bölüm ise “Mu‘tezile Ekolünün İnsan Görüşlerinin Teşekkülünde Eski Yunan Felsefesinin Etkileri” gibi ana başlıklar altında ele alınan alt başlıklardan teşekkül ettirilmiştir. Sonuç kısmında

ise, araştırmamızda elde edilen bulgular ve ulaşılan sonuçlar değerlendirilmeye tabii tutulmuştur.

Bu çalışmanın hazırlanmasında tez süreci boyunca tüm bilgi ve birikimini benimle paylaşıp, en isabetli yönlendirme ve rehberliği ile akademik gelişimime katkı sağlayan, ufkumu açan ve tezin bu hâli almasında büyük emeği olan değerli hocam Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ'a, tez jurimde bulunup yapıcı eleştirileri sayesinde çalışmanın son halini almasında büyük katkıları olan Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ'e ve Doç. Dr. Muzaffer BARLAK'a, tezin okunması ve iml konusunda yardımcı olan kıymetli meslektaşım ve mesai arkadaşım Harun Raşit şAHİN'e, tezin zet bölümünün İngilizceye tercüme edilmesine katkı sağlayan kıymetli meslektaşım ve mesai arkadaşım Vildan AYKAÇ'a ve iştiyakla sürdürmeye çalıştığım ilim yolculuğumda, beni destekleyip motive eden kıymetli eşim Hanife Nur ÖZBOLAT'a teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

Hasan ÖZBOLAT

Samsun 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR	1
1. GİRİŞ	2
1.1. Araştırmanın Problem Durumu.....	2
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	3
1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları	5
1.4. Araştırmanın Yöntemi	6
1.5. Araştırmanın Literatürü	7
2. İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN FELSEFİLEŞME SÜRECİ VE MU‘TEZİLE KELÂM SİSTEMİNİN TEŞEKKÜLÜ.....	14
2.1. Mu‘tezile Ekolünün Menşei ve Doğuşu.....	14
2.1.1. İç ve Dış Sebepler	15
2.2. Felsefî Okullar ve Tercüme Faaliyetleri	17
2.2.1. Felsefî Okullar	17
2.2.1.1. İskenderiye Okulu.....	17
2.2.1.2. Süryânî ve Nasturi Okulları	18
2.2.1.3. Harran - Sâbiî Okulları.....	19
2.2.1.4. Hint Düşüncesi.....	20
2.2.2. Tercüme Faaliyetleri	22
2.3. Mu‘tezile Mezhebi Ekolleri	25
2.3.1. Basra Ekolü.....	26
2.3.2. Bağdat Ekolü.....	28
2.4. Eski Yunan Düşüncesinin Mu‘tezile Kelâm Sistemine Etkisinin Boyutları.....	29
2.4.1. Yöntemsel Açıdan.....	30_Toc84199899
2.4.2. Konular Açısından	33
_Toc841999102.4.3. Kavramsal Açıdan	37
2.4.3.1. Ontoloji	38
2.4.3.2. Epistemoloji	40
2.4.3.3. Aksiyoloji.....	42
3. MU‘TEZİLE KELÂM SİSTEMİNİN TANRI TASAVVURUNUN TEŞEKKÜLÜNDE ESKİ YUNAN FELSEFESİNİN ETKİLERİ.....	45
3.1. Tanrı’nın Varlığı ve Birliği	46
3.2. İlâhî Sıfatlara Yaklaşımlar	51

3.2.1. İlâhî Sıfatların Selbî Yöntem ve Tenzîhi Dille İzahı	54
3.2.2. İlâhî Sıfatların Mâna Teorisiyle İzahı	56
3.2.3. İlâhî Sıfatların Ahvâl Teorisiyle İzahı	59
3.2.4. İlâhî Sıfatların Zât ile Özdeşleşmesi ve Nefyine Dair Deliller	62
3.3. Mu‘tezile’de İlâhî Sıfatlar ve Yaratma	63
3.3.1. İlim	64
3.3.2. İrâde	66
3.3.3. Kudret	68
3.3.4. Yaratma	71
3.4. Mu‘tezile’de Yaratma Teorileri ve İlintili Konular	73
3.4.1. Atomcu Teori ve Yoktan Yaratma	73
3.4.2. Yaratma Bağlamında Kümûn - Zuhûr ve Taфра Teorisi	75
3.4.3. Kötülük Fenomeni ve Yaratma	81
3.4.3.1. Doğal Kötülükler	81
3.4.3.2. Ahlâkî Kötülükler	86
4. MU‘TEZİLE KELÂM SİSTEMİNİN İNSAN TASAVVURUNUN TEŞEKKÜLÜNDE ESKİ YUNAN FELSEFESİNİN ETKİLERİ	90
4.1. İnsanın Mahiyeti ve Hakikati	90
4.1.1. İnsanın Tanımı	90
4.1.2. İnsanın Yapı Taşı Ekseninde Ruh - Nefs ve Beden	93
4.1.3. Düşünme, Akıl ve Bilgi	99
4.1.4. Duyular ve Bilgi	106
4.1.5. Düşünme, Akıl ve Değer: Hüsün - Kubuh	111
4.2. İnsan ve İrâde Hürriyeti	119
4.2.1. Eski Yunan Düşüncesinde İrâde Özgürlüğü ve Yasa	120
4.2.2. İrâde ve İhtiyâr	123
4.3. İnsan Fiilleri ve Sorumluluk	129
4.3.1. Fiile Yönelme: Güdüler	133
4.3.2. Fiile Güç Yetirme: İstîtâat	138
4.3.3. Fiilin Husûlü: Mübâşir ve Mutevellid	142
SONUÇ	152
ÖZ GEÇMİŞ	167

KISALTMALAR

a.mlf.: aynı müellif
b.: ibn
bkz.: bakınız
bs. basım
b.y.y.: basım evi/yeri yok
C.: cilt
çev.: çeviren
der., derleyen
ed.: editör
Hz.: hazreti
inc.: inceleme
M.Ö.: milattan önce
M.S.: milattan sonra
ö.: ölüm
S.: sayı
s.: sayfa
ss.: sayfalar arası
ter.: tercüme eden
thk.: tahkik
tsz.: tarihsiz
vb.: ve benzeri
vd.: ve diğerleri
y.y.: yayın yeri yok
yy.: yüzyıl

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Problem Durumu

Araştırmanın problem durumunu, Tanrı ve insan konuları açısından Eski Yunan felsefesinin Mu‘tezile kelâm sistemi üzerindeki etkisinin derinlemesine incelenmesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda Mu‘tezile kelâm ekolü ve Eski Yunan felsefesinin Tanrı ve insan anlayışlarının mukayeseli bir biçimde tahlil edilmesi ve Mu‘tezile üzerinde batılı araştırmacıların iddia ettiği türden bir Eski Yunan etkisinin bulunup bulunmadığının ortaya koyulması ve analiz edilmesi oluşturmaktadır.

Hiz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında yaşanan siyâsî taraftarlıkların sistematize edilerek, akîdevî taraftarlıklar ve fırkalaşmalara dönüşmesiyle ortaya çıkan Mu‘tezile ekolü, hicrî II. (VIII.) yüzyılda ki tesisinden itibaren İslâm düşüncesinin gelişimi ve ilerlemesini ilmî ve fikrî açıdan desteklemiş büyük bir düşünsel gelenektir. Müslümanların fetih hareketleri sonucu genişleyen İslâm coğrafyası ve toprakları, çok kültürlü ve uluslu olmasının yanı sıra, çok farklı dinî gelenekleri ve düşünce akımlarını da içerisinde barındırmaktaydı. Mu‘tezilî mütekellimler, dış cephede Semâvî dinlere mensup olan ya da bu dinlere mensup olmayan muarızlarıyla yaptıkları inançsal tartışmalarda İslâm inançlarını akılcı bir zeminde savunmak için Eski Yunan felsefesinin aklî ilkelerini ve felsefî istidlâllerini öğrenip, kendilerine has kelâmî bir felsefe geliştirmişlerdir.¹ Bu anlamda Mu‘tezile ekolü, vahyin yanı sıra akla da büyük önem vererek diğer kelâm ekollerinden ayrılmaktadır.

Günümüzde kelâm ilmi içerisinde Mu‘tezile kelâm geleneğinin bütün yönleriyle yeterince incelenmesi gerektiği bir realitedir. Bu ihtiyaca küçük bir katkı sunmak üzere Mu‘tezile kelâm ekolünün Allah ve insan görüşlerini derinlemesine inceleyerek ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla Mu‘tezile ekolünün Allah tasavvuru nasıl geliştirilmiştir? Bu bağlamda ekole mensup kelâmcılarca, İlâhî zâtın sıfatlarla olan ilişkisi ve İlâhî sıfatların izah ediliş tarzları nelerdir? Yaratma eylemiyle ilim, irâde ve kudret sıfatlarının ilişkisi ve belli başlı yaratma teorilerini ele alıp Mu‘tezile’nin kelâmî sistemi çerçevesinde izah etmeye çalıştık. Yine yaratma

¹ Alî Sâmi en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, C. I, İnsan Yayınları, İstanbul 2020.s. 62; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Mana Yayınları, İstanbul 2019, ss. 30-37.

teorileri bağlamında Mu‘tezile ekolünün kötülük fenomenine bakışını izah ve analiz etmeye çalıştık. Tüm bu izahlar ve analizleri Eski Yunan filozoflarının görüşleriyle birlikte mukayeseli olarak ele alıp tahlil etmeye çaba gösterdik..

Mu‘tezile düşünce sisteminde, insanın mahiyeti, akli, bilgisi, değer üretimi, özgürlük, sorumluluk ve fiillerini kelâmî açıdan tahlil etmek ve değerlendirmek, İslâm düşünce geleneğinde kendisi hakkında çokça tartışmalar yapılan insan sorununun çözümüne katkı sunacaktır. Çünkü Mu‘tezile ekolü içinde insan anlayışının kapsamlı ve bütüncül bir şekilde ortaya konması ve tespiti, dünün ilmî mirasının daha nesnel değerlendirilme imkânı sağlayacağı kadar günümüzde de ilgili problemin çözümüne ışık tutacaktır. Zira Mu‘tezilî kelâmcılar, kendilerinden önce oluşturulan ilmî geleneğin tevarüsüyle orijinal bir kelâmî sistem oluşturmuşlardır. Günümüzde de kelâm ilmi açısından böyle bir başarı ancak dünün bilinmesiyle gerçekleşecektir.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Son dönemde İlahiyat camiası içerisinde Mu‘tezile kelâm ekolü üzerindeki çalışmalara gittikçe büyük bir ağırlık verildiği görülmektedir. Ancak bu çalışmalarda, Mu‘tezile kelâm ekolünün oluşumunda kendilerinden önce geliştirilen kadîm mirasın etkilerinin göz ardı edildiği gözlemlenmiş olup, bizim çalışmamız olabildiğince bu eksikliğin kapatılma gayretlerine matuftur. Bu anlamda araştırmamızda amaçlanan şey, Mu‘tezile kelâm ekolünün ortaya çıkışı ve sistemleşmesinde kendilerinden önce oluşturulan kadîm geleneğin, özellikle Eski Yunan düşüncesinin etkilerini ve izlerini somut verilerle ele almaktır. Bu çerçevede konumuzun önemli köşe taşlarını oluşturan Eski Yunan filozoflarının görüşlerinin yanı sıra, Anadolu, Suriye, Mısır ve İran coğrafyasında kurulan akademik ve kültürel mekteplerin fikrî işlevleri ele alınacak ve böylece onların İslâm düşüncesine etkileri ve tarihsel süreçte ne gibi bir rol oynadıkları ortaya konacaktır. Bilahare sistemli tercümeler döneminde yabancı kültür ve medeniyetlerden Süryaniceye veya Arapçaya tercüme edilen eserler ve bu tercüme faaliyetlerine katkı sunan mütercimler ile bu eserlerin doğrudan ya da dolaylı etkileri ortaya konulacaktır. Ayrıca kelâmî ekollerin doğuşu ve gelişimini tetikleyen İslâm dünyasındaki sosyal ve siyâsî iç karışıklıklar ve kargaşalar dönemi de ele alınıp değerlendirilecektir. Bu bağlamdaki itikâdî sorunları çözmek için ortaya çıkan İslâm âlimleri ve görüşleri hakkında betimleyici tarzda bilgiler verilecek ve dolayısıyla kelâmî ekollerin kuruluş ve gelişim süreçlerinin yansımalarına kısmen

değinilmiş olacaktır. Böylelikle İslâm kelâmının temel doktrinleri hakkında önemli aydınlatıcı bilgiler sunulacak ve böylesi bilgiler günümüz kelâm anlayışının köklerinin takip edilmesine ışık tutmakta fayda sağlayacaktır.

Ayrıca ele alıp tahlil ettiğimiz konu, batılı araştırmacılar tarafından daha çok incelenmiştir. Bu sebeple onların çoğunluğunun görüş birliğinden yola çıkılarak, Mu‘tezilî kelâmcıların düşüncelerinin salt olarak Yunan felsefesinin bir tekrarı ve aktarımı olduğu gibi yanlı bir iddia ortaya konulmuştur. Bu bağlamda bizim amacımız, her ne kadar Mu‘tezile kelâmı Eski Yunan felsefesinin etkilerini kendi sistemi içerisinde barındırsa da bu ekolün, Yunan felsefesinin İslâm kelâm geleneğinde olduğu gibi bir tekrarı ve kopyası olmaktan ziyade, vahiyle beslenmiş akıl kanalıyla geliştirilmiş bir fikrî gelenek olduğunu ortaya koymaktır. Haddizatında Mu‘tezilî düşünürler, Eski Yunan filozoflarının görüşlerini kendi inanç ve düşünceleri ekseninde dönüştürüp, İslâm inancıyla uyumlu hale getirmişlerdir. Yani diğer bir yönüyle çalışmamızın özgün değerini tespit etmenin yolu, Eski Yunan filozoflarının görüşlerinin İslâm akîdesi potası içerisinde nasıl eritildiğini ortaya koymaktan geçmektedir.

Araştırmamızın özgün değeri ve en önemli ayırt edici özelliği, daha önceki araştırmacılar ve ilim adamları tarafından bu etkileşimin alan ve sınırlarını tam anlamıyla ortaya koyabilecek bir çalışmanın yapılmamış olması gerçeğidir. Araştırmalarda Mu‘tezile kelâm sistemine dair detaylı bilgiler verilmiş, ancak onların görüşleri Eski Yunan Felsefesiyle etkileşimlerini mukayeseli olarak açığa çıkarma bağlamında ele alınmamıştır. İslâm Kelâm ve Mezhepler Tarihi kitaplarında ekolün ortaya çıkışı, gelişimi, siyâsî fikirleri, dinî ve felsefî görüşleri hakkında detaylı bilgiler verildiği fakat onların düşünce dünyalarını etkileyen Eski Yunan Filozoflarının görüşlerine derinlikli olarak inilmediği gözlemlenmiş olmakta, bu eksikliğin giderilmesine küçük bir katkı mesabesinde görülmektedir.

Yapacağımız çalışmada Mu‘tezilî bilginlerin Allah ve insan hakkındaki görüşleri ve ekolün tarihsel arka planı gözler önüne serilirken, aynı zamanda Eski Yunan filozoflarının Tanrı ve insan hakkındaki öğretileri de etraflıca ortaya konacaktır. Böylelikle Mu‘tezile ekolüne mensup âlimlerinin görüşleriyle Eski Yunan filozoflarının görüşleri arasındaki kimi benzerlikler ya da farklılar, mukayeseli bir biçimde gün ışığına çıkarılacaktır.

Ayrıca tezimiz, özgün değeri bakımından İlahiyat çevrelerinden genel manada düşünce ve bilim tarihine yapılmış bir katkı mesabesinde görülebilir. Dolayısıyla bu durum da yine tezimizin özgünlüğünü ve önemini artırmaktadır.

1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Allah ve insan tasavvurunun, kelâm, felsefe, tasavvuf gibi muhtelif ilim dallarında da ele alınan geniş bir sorun olduğunu ifade edebiliriz. İslâm düşüncesinde felsefenin ve gayr-ı Müslimlerin tesiriyle Mu‘tezilî kelâmcılar, düşüncelerini ve öğretilerini rasyonel temellere dayanan bir akîde olarak şekillendirmeye çalışmışlardır. Bu kapsamda varlık ve bilgi konularına etraflıca yer verilmesinin yanı sıra, İlâhî zâtın sıfatlarla ilişkisi, Allah’ın irâdesi, kudreti, yaratması, kader ve hürriyet bağlamında insanın özgürlüğü, ahlâkî sorumluluğu, hüsün ve kubhun mahiyeti gibi kimi meselelerin irdelenmesi de, bu gibi meselelerin Mu‘tezile kelâm geleneğinde daha güçlü bir şekilde ele alındığını göstermektedir.

Araştırmamızın kapsam alanı içerisinde, Eski Yunan felsefesi, İslâm kelâmının ortaya çıkışına sebep olan iç ve dış âmiller, Mu‘tezile ekolünün tarihsel serüveni ve buna bağlı olarak da Basra ve Bağdat ekollerine ayrılış süreci, bu ekoller arasındaki farklar ele alınacaktır. Yine etkileşimi daha bariz bir şekilde ortaya koymak için, etkileşimin boyutlarını yöntem, konu ve kavramsal olarak zikretmenin yanı sıra tercüme faaliyetleri ve yabancı kaynaklardan yapılan tercüme eserlere yer verilecektir. Mu‘tezilî düşünürlerin İlâhî zât hakkındaki tasavvurları, İlâhî zâtın sıfatları meselesi, İlâhî zâtın âleme müdahalesi ve yaratma konusu; yaratma problemiyle ilintili konular ve kuramlar; kader ve özgür irâde söyleminin yanı sıra, akıllı bir varlık olarak donatılan insanın Allah’ı nasıl bilebileceği ve O’nun hakkında nasıl konuşabileceği, insanın yapısı, ruhun mahiyeti, onun duyuları, iyilik ve kötülük değerlerinin tabiatı, insanın fiilleri gibi meseleler, Mu‘tezile kelâmı ve Eski Yunan düşünce sistemleri arasında mukayeseli olarak ilişkiler kurulup, incelenecektir.

Çalışmamızın merkezinde hicrî II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren İslâm düşüncesinde çok yönlü bir hakikat araştırması başlatan ve yaşadığı dönemden günümüze kadar İslâm düşüncesinde derin izler bırakan Mu‘tezile ekolü bulunmakla birlikte, ekolün özellikle Allah ve insan görüşlerinin teşekkülünde Eski Yunan düşüncesinin etkileri bulunmaktadır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda nitel (literatür) tarama, yorumlama ve tarihsel eleştiri yöntemleri kullanılacaktır. Öncelikli olarak kullanılacak kaynaklar belirlenecek ve bunların taraması yapılacaktır. Dolayısıyla ilk hedefimiz, Mu‘tezilî âlimlerin temel kaynaklarına ulaşmak, bu kaynaklardaki bilgileri ortaya çıkarmak ve bunları yorumlamaktır. Daha sonra Eski Yunan filozoflarının kitapları taranıp incelenecektir. Ardından klasik Mezhepler Tarihi (Fırak) eserleri, Felsefe Tarihi kitapları ve hassaten konumuzu doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren belli başlı kaynaklar taranacaktır. Doğrudan temel kaynaklara başvurulmadan önce ise, çalışmanın konusu olan kişi, kavram ve problemlerle ilgili yazılmış kitap, makale, tez ve ansiklopedi maddeleri taranacak ve böylece tezimizde klasik metinlerin anlaşılması, değerlendirilmesi ve gerekli mukayeselerin yapılabilmesi için bir alt zemin oluşturulacaktır.

Araştırmamızda Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm, Muammer, Ebû Alî, Ebû Hâşim gibi önde gelen Mu‘tezilî âlimlerin temel kaynaklarının pek çoğunun günümüze ulaşmaması gerçeği sebebiyle, itikâdî konuların büyük ölçüde ikincil kaynaklardan okunduğu ve tevarüs edildiği dikkate alınmalıdır. Başka bir deyişle, bizim için Mu‘tezile kelâm sistemine dair ilk ortaya konan veriler, okulun doğal gelişim ve tekâmülünü, yine Ehl-i Sünnet'e mensup âlimlerin kaynaklarından okunarak oluşturulduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak son yıllarda Mu‘tezile ekolü üzerinde yapılan çalışmalar ve onların belli başlı eserlerinin gün ışığına çıkartılmış olması, artık gittikçe bu durumun değiştiğine işaret etmektedir.

Araştırmamızda, Mu‘tezile ekolününe mensup bilginlerin Allah ve insan görüşleri muvacehesinde ilim ve fikir dünyalarındaki tutarlılık ve tutarsızlıklar belli bir sistem dâhilinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte, Allah ve insan konularına ilişkin İslâm düşüncesinde böyle bir hakikat araştırmasını başlatıp, ana omurganın oluşumuna zemin hazırlayan Mu‘tezile ekolünün görüşleriyle Eski Yunan filozoflarının düşüncelerine değinilmek suretiyle mukayeseli bir yöntem takip edilecektir. Böylece İslâm kelâm tarihinde, bir taraftan Mu‘tezile ekolünün Allah ve insan görüşlerinin oluşumunda etkili olan ana düşünce ve dinamikler ortaya çıkarılmaya çalışılırken, diğer taraftan onların Allah ve insan düşünceleri daha belirgin ve anlaşılır bir hale getirilecektir. Bu çabalar boyunca ele alınan görüş ve fikirler hakkında herhangi bir tarafgir yargıda bulunmaktan kaçınılarak, daha çok

fikir ve teorilerin güçlü ve zayıf yönleri üzerinde durulacak ve böylece onların ortaya koydukları verilerin nesnel bir biçimde analizi yapılacaktır. Bunun yanı sıra, ilgili metinler, dönemin siyâsî, sosyo - kültürel ve tarihi şartları göz önüne alınarak okunmaya dikkat edilecek, günümüz düşünce ve değer kalıplarından hareketle her hangi bir yargıda bulunulmaktan kaçınılacaktır. Başka bir deyişle, tezimizin ana mihverini oluşturan Allah ve insan tasavvuru bilimsel ve nesnel ölçütler ışığında gözler önüne serilecektir.

1.5. Araştırmanın Literatürü

Araştırmamızın temel kaynakları, ilk olarak Mu‘tezilî kelâmcıların konumuzla ilgili eserleridir. Hiç şüphesiz onların bu konulara dair en önemli eserleri arasında yer alan Basra Mu‘tezilesi’nin son dönem kelâmcılarından Kâdî’l-Kudât Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) özellikle Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ve diğer Mu‘tezilî düşünürlere ait nakilleri geniş ölçekte derlediği *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl* isimli yirmi ciltlik devasa külliyyatı tezimizde önemli bir kaynak mesabesinde. Çalışmamızda Mu‘tezilî mütekellimlerin görüşlerini ele alırken, bilimsel manâda bu eserden çokça istifade edilmiş ve bu esere pek çok atıfta bulunulmuştur.

el-Muğnî, 1960-1966 yılları arasında Mısırlı ilim adamı Tâhâ Hüseyin editörlüğünde bir grup ilim adamının katkılarıyla yayımlanmıştır. Eserin ilk beş cildi “tevhîd”, diğer ciltleri ise “adalet” konularını ele almaktadır. Bununla birlikte eserin I, II, III, X, XVIII ve XIX ciltleri kayıp olduğu için şu ana kadar neşredilememiştir. Buna göre ilk beş cildi tevhîd konusunu ele aldığı için, eserin kayıp olan I, II ve III. ciltlerinin de tevhîd meselelerini, dolayısıyla da ekolün Allah tasavvurunu muhteva olarak barındırdığı söylenebilir.² Ayrıca eserin IX. cildini oluşturan “tevlîd” kitabı Osman Demir Tarafından Arapça ve Türkçe tercümesiyle birlikte 2015 yılında *Nedensellik Kitabı -Kitâbü’t-Tevlîd min Kitâbi’l-Muğnî-* ismiyle Klasik Yayınlarından neşredilmiştir.³

Yine tezimizde kullandığımız bir diğer ana kaynak ise, Kâdî’l-Kudât Abdülcebbâr’ın Ramehürmüz’de bulunduğu dönemde telif ettiği, *Şerhu’l-Usûlî Hamse* adlı eserdir. Eser, Abdülkerim Osmân tarafından tahkik edilerek

² Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s. 30.

³ Kâdî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı -Kitâbü’t-Tevlîd min Kitâbi’l-Muğnî-*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

yayımlanmıştır.⁴ Eser, aynı zamanda Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığından İlyas Çelebi çevirisiyle Türkçe ve Arapça metniyle birlikte yayımlanmıştır.⁵ Eser, Mu‘tezilî ekolün benimsemiş olduğu beş prensip ekseninde oluşturulmuş olup, biz de tezimizde özellikle eserin “tevhîd” ve “adalet” konularından oldukça yararlandık. Dolayısıyla bu kapsamda esere pek çok kez başvurulup atıfta bulunulmuştur.

Tezimizde kullandığımız diğer bir temel kaynağımız ise, Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/912), *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid mâ Kasada bihi'l-Kizb 'ale'l-Müslimîn ve't-Ta'n Aleyhîm* isimli İbn Ravendî'nin (ö. 298/910) *Fadîhatü'l-Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Saçmalıkları) adlı eserine karşı Mu'tezilî ekolün savunusunu yaptığı reddiye niteliğine sahip olan eserdir.⁶ Eserin iki farklı tahkiki bulunmaktadır: İlk tahkiki, Henrik Samuel Nyberg tarafından yapılmış ve 1925 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. İkinci tahkik ise, Albert Nasri Nader tarafından yapılmış olup, 1957 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.⁷ Eser, özellikle Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm ve Muammer gibi Mu'tezile ekolünün önde gelen simalarının yanı sıra ekole mensup diğer kelâmcıların da Allah - âlem - insan ve diğer kelâmî görüşlerine dair detaylı bilgilere yer vermektedir. Eser, Yüksel Macit'in tercümesiyle *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası* ismiyle Endülüs yayınlarından 2018 yılında Türkçe olarak yayımlanmıştır.⁸ Biz tezimizde eserin hem Arapça metninden hem de Türkçe tercümesinden yararlanmış bulunmaktayız.

Tezimizin temel kaynaklarından bir diğeri ise, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* adlı eseridir.⁹ Eş'arî, *Makâlât*'ında İslâm düşüncesinde ortaya çıkan fırkalara ve o fırkalara mensup âlimlerin görüşlerine detaylıca yer vermektedir. Biz de araştırmamızda, eserin özellikle Mu'tezile ekolüne mensup bilginlerin Allah - insan ve bu bağlamda kelâm ilminin ince konularından sayılan “dakîku'l-kelâm” meseleleri hakkında detaylı

⁴ Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, s. 28.

⁵ Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûlî Hamse*, çev. İlyas Çelebi, C. I - II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

⁶ Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid mâ Kasada bihi'l-Kizb 'ale'l-Müslimîn ve't-Ta'n Aleyhîm*, b.y.y., y.y., tsz.

⁷ Şerafettin Gölcük, “el-İntisâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 357-358.

⁸ el-Hayyât, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası*, çev. Yüksel Macit, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.

⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.

bilgiler vermesinden dolayı esere çokça başvuru yaptık. Ayrıca eser, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığından Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç'ın çevirileriyle birlikte Türkçe ve Arapça metniyle beraber yayımlanmıştır. Biz tezimizde eserin hem Arapça hem de Türkçe metninden istifade etmeye çalıştık.

Ayrıca bir diğer eser ise, Mezhepler ve Dinler Tarihi niteliği taşıyan Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî'nin (ö. 546/1153), *Milel ve Nihal* adlı eseridir. Eser, Mu'tezilî imamların görüşlerinin yanı sıra Yunanlı filozofların görüşlerini de başlıklar halinde bize sunarak tezimizin oluşturulmasına katkısı yadsınamayacak kadar çok fazla olmuştur. Ayrıca eser, Mustafa Öz tarafından Türkçeye tercüme edilmiş olup, 2019 yılında Litera Yayıncılık aracılığıyla yayımlanmıştır.¹⁰

Bir başka temel kaynağımız, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eseridir.¹¹ Bağdâdî'nin el-Fark'ında Mu'tezilî bilginler ve onların düşünceleri ekseninde oluşan fırkaların temel görüşlerinin ne olduğu noktasında verdiği bilgiler, tezimiz için büyük önem taşımaktadır. Eser, aynı zamanda Ethem Ruhi Fırlalı tarafından Türkçeye tercüme edilerek 2018 yılında Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlarından yayımlanmıştır.¹² Biz tezimizde eserin hem Türkçe hem de Arapça metninden yararlanmış bulunmaktayız.

Tezimizde kullandığımız diğer bir temel eser ise, İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından kaleme alınmış olan *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* adlı eseridir. Adı geçen eser, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından üç cilt olarak yayımlanmıştır.¹³ Eser, İslâm mezhepleri tarihi ve düşüncesi hakkında bilgiler veren geniş bir malumat havzasına sahiptir. Eser, Mu'tezilî imamların Allah - insan görüşlerinin yanı sıra, Yunanlı filozoflar ve onların görüşlerine de atıflar yaparak zihin dünyamızda ufuk açıcı bilgilerin edinilmesine vesile olup, tezimiz için önemli bir kaynak mesabesinde bulunmaktadır.

¹⁰ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.

¹¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Maba'âtü'l-Medenî, Kahire tsz.

¹² Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.

¹³ İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut, C. I - II - III, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.

Araştırmamız bir yönüyle Eski Yunan felsefesine dayanmasından dolayı biz Yunanlı filozoflara ait eserleri tezimizde temel kaynaklar olarak kullanmaya özen gösterdik. Bu minvalde günümüze kitapları en çok ulaşan filozofların başında gelen Platon ve kendinden önceki ilmî ve felsefî birikimi sistemli hale getirip aktaran Aristoteles'in eserleri tezimiz için önemli kaynaklar olarak görülmüş, bu eserlerden çokça yararlanılmıştır.

Tezimizde kullandığımız diğer bir kaynak ise, S. Horovitz'e (ö. 1931) ait *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi* isimli eseridir.¹⁴ XX. yüzyılın önemli Alman müsteşriklerinden Horovitz, İslâm dininin düşünce sistemlerinin Yahudilik ve Hristiyanlığın birer kopyası olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, İslâm kelâmının oluşmasındaki en temel faktör, Hristiyan din felsefesidir. Bunun yanı sıra İslâm kelâmını ortaya çıkışını tetikleyen diğer bir faktörün ise, Yunan felsefesi olduğunu ileri sürmüştür. Horovitz'e göre, İslâm dünyası Antik Yunan eserleriyle doğrudan temas ederek onlardan etkilendiği gibi onlardan Hristiyanlık üzerinden de dolaylı olarak müteessir olmuştur. Mamafih Horovitz, İslâm kelâmının, özellikle kelâm ilminin kurucu imamları sayılan Mu'tezilîler üzerinde Yunanlı filozofların etkilerinden söz etmektedir. Sözgelimi, Nazzâm ve Câhız'ın Stoacı görüşlerden, Muammer ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Platon'dan, Bişr b. el-Mu'temir'in ise, tevellüd nazariyesinde Sofistler ve Heraklitos'un "oluş" (kevn) düşüncesinden etkilenecek görüşlerini oluşturduklarını öne sürmektedir.

Tezimizde kullandığımız bir diğer temel eser ise, H. Austryn Wolsfon'a (ö. 1974) ait, *Kelâm Felsefeleri Müslüman - Hristiyan - Yahudi Kelâmı* isimli eserdir.¹⁵ Eser, İslâm kelâmının oluşumuna etki eden Yunan, İran ve Hint gibi yabancı tesirler üzerinde ağırlıklı olarak durmaktadır. Ancak eserin büyük bir çoğunluğu Yunan felsefesinin, Hristiyanlık üzerinden İslâm düşüncesi ve kelâmına etkilerinden söz etmektedir. Yine eserin büyük bir bölümünde Mu'tezilî imamların görüşlerine yer verilmiş ve onların fikirlerinin oluşumunun arka planında Yunan düşüncesinin etkilerinin bulunduğu açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Sözgelimi, Wolsfon, Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin meânî teorisi ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl teorisinin Platon'un görüşlerinin etkisinde oluştuğu, Ebû'l-Huzeyl'in Allah tasavvurunun Aristoteles ekseninde şekillendiği ve İslâm düşüncesinde yaratılmış Kur'ân ve irâde

¹⁴ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.

¹⁵ H. Austryn Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri Müslüman - Hristiyan - Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

hürriyeti fikirlerinin fikrî alt yapısının da Hristiyanlık kaynaklı olduğunu öne sürmüştür.

Kanaatimizce, müellif Wolsfon, eserin pek çok yerinde zorlama aşırı yorumlarda bulunarak, İslâm düşüncesini ve bu düşünce içerisinde ortaya atılan doktrin ve nazariyeleri arkaik bir köke ya da orijine bağlamak istemiştir.

Tezimizde kullandığımız bir diğer temel kaynak ise, Mısırlı bilim adamı Alî Sâmi en-Neşşâr (ö. 1980) tarafından kaleme alınan *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* adlı iki ciltlik eserdir.¹⁶ Eser, birinci cildinde İslâm düşüncesinin oluşumuna etki eden harici faktörlerden bahsetmektedir. Birinci cildin son bölümü ve ikinci cilt ise, İslâm düşüncesinin ve kelâmının kurucu simaları üzerinde durmaktadır. Özellikle eserin ikinci cildinde Mu'tezile ekolü geniş bir şekilde ele alınmakta ve Vâsıl b. Atâ, Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm ve Muammer gibi Mu'tezilî düşüncenin önde gelen mütekellimlerinin, hayatı, eserleri gibi bilgilerin yanı sıra Allah - âlem - insan görüşleri de detaylı bir biçimde anlatılmaktadır. Ayrıca ilgili eserde, Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacılar ve Yeni Platoncular gibi i'tizâlî görüşlerin oluşumuna kaynaklık eden daha önceki düşünürler ismen zikredilerek tezimiz için önemli bir kaynak oluşturmuştur.

Tezimizde kullandığımız diğer bir temel eser ise, Ahmet Cevizci (ö. 2014) tarafından kaleme alınan *İlkçağ Felsefesi* adlı eserdir.¹⁷ Eser, İlkçağ düşüncesi hakkında detaylı malumatlar sunarak tezimizin oluşumunda önemli katkılar sunmuştur. İlkçağ filozoflarının tarihsel olarak sıralandığı eser, özellikle Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacı filozofların görüşlerini detaylarıyla bize sunarak, o görüşlerin bize Mu'tezilî ekolün düşünceleriyle kıyaslanma imkânı sunması açısından önemli bir yer tutmaktadır.

Tezimiz için önemli diğer bir kaynak ise, Sabine Schmidtke editörlüğünde hazırlanan *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* adlı eserdir.¹⁸ Eser, 2016 yılında Oxford Üniversitesinde yayımlanmış, Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz ve Salih Çift'in çevirileriyle 2020 yılında Küre Yayınlarından neşredilerek Türkçeye kazandırılmıştır. Eser, tamamen 38 tane batılı araştırmacının İslâm düşüncesi ve

¹⁶ Alî Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, C. I - II, İnsan Yayınları, İstanbul 2020.

¹⁷ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2017.

¹⁸ Sabine Schmidtke (ed.), *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, çev. Orhan Şener Koloğlu vd., Küre Yayınları, İstanbul 2020.

kelâmı üzerine yaptığı makalelere dayanmaktadır. Bu açıdan eser, pek çok yazarın metinlerin oluşumuna katkı sunması sayesinde oluşmuş olup, bu meyanda bize farklı düşünce ve bilgilere erişme imkân ve fırsatı vermektedir.

Tezimizin bir diğer önemli kaynağı ise, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği* adlı eserdir.¹⁹ Eser, İbrahim Aslan editörlüğünde 2020 yılında Türkçeye kazandırılmıştır. Eser, 15 farklı şarkiyatçı ilim adamının 18 müstakil makalesinden oluşmakta ve İslâm düşüncesinde oluşan ahlâkî düşüncelerin yanı sıra varlık, bilgi gibi temel konularda da bize aydınlatıcı mahiyette önemli bilgiler sağlamaktadır.

Tezimiz açısından diğer önemli bir kaynak ise, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'dir. Bu devasa külliyyatın 1988 yılında ilk cildi, 2013 yılında ise 44. cildi yayımlanmıştır. Ayrıca anılan ansiklopedinin, 2016 yılında ek iki ciltlik bir bölümü daha yayınlanarak 46 cilt şeklinde yayın hayatı tamamlanmış bulunmaktadır. Tezimiz için oldukça önemli bir kaynak hüviyetine sahip olan devasa bu külliyyat, Mu'tezilî düşüncenin yanı sıra, sistemli tercümeler dönemi hakkında ve bu dönemin önde gelen mütercimleri üzerinde yapılmış olan çalışmalardan Yunanlı filozofların görüşlerine varıncaya dek tezimizle ilgili kişi, konu ve kavram gibi pek çok hususta ufkumuzu açarak, tezimizin metninin oluşmasına büyük bir katkı sağlamıştır.

Araştırmamızda yukarıda ismi geçen kaynakların yanı sıra tezimizin şekillenmesine büyük katkı sağlayan şu kaynakların isimlerini zikretmekte fayda olduğunu düşünüyoruz:

Ebû Alî el- Cübbâî (ö. 303/915), *Kitâbü'l-Makâlât İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*,²⁰ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî (ö. ?), *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*,²¹ gibi ekole mensup âlimlerin kaynaklarının yanı sıra istifade ettiğimiz yabancı kaynaklar ise, Sholomo Pines, *İslâm Atomculuğu*,²² Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca - Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*,²³ Arthur S. Tritton, *İslam Kelâmı*,²⁴ Alnoor

¹⁹ İbrahim Aslan (ed.), *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020.

²⁰ Ebû Alî el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, thk. inc., ter., Özkan Şimşek, vd., Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.

²¹ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, Ma'hedü'l-Enmâ'i'l-Arabî, Beyrut 1979.

²² Sholomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, ter. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

²³ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca - Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2020.

Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolojisiinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*,²⁵ yabancı eserlerin isimlerini sayabiliriz. Tezimizde kullandığımız Türkçe kaynaklar ise, Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), *Arap Aklının Oluşumu*,²⁶ *Arap Ahlaki Aklı*,²⁷ Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*,²⁸ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*,²⁹ Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*,³⁰ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*,³¹ isimli eserler zikredilebilir.

Tezimiz için yardımcı kaynak olarak görülebilecek bir çalışma ise, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2002 yılında Hasan Tevfik Marulcu tarafından, *Mu'tezile Ekolünün Tanrı - Âlem - İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri* isimli Yüksek Lisans tezidir.³² Tezde Mu'tezilî bilginlerin görüşleriyle İlkçağ filozoflarının, bilhassa Yunan düşünürlerinin görüşlerine yer verilmiş ve Mu'tezilî bilginlerin görüşlerinin temelinde yatan aklî ve mantıkî düşüncenin Yunan filozoflarıyla birçok konuda paralellik teşkil ettiği gündeme getirilmiştir.

²⁴ A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

²⁵ Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolojisiinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.

²⁶ el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*.

²⁷ Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul 2019.

²⁸ Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

²⁹ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017.

³⁰ Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*.

³¹ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.

³² Hasan Tevfik Marulcu, *Mu'tezile Ekolünün Tanrı - Âlem - İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2002.

2. İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN FELSEFİLEŞME SÜRECİ VE MU‘TEZİLE KELÂM SİSTEMİNİN TEŞEKKÜLÜ

2.1. Mu‘tezile Ekolünün Menşei ve Doğuşu

Sözlükte “ayrılmak, uzaklaşmak” anlamındaki “azl” kökünden türetilmiş bir sıfat olan “mu‘tezile” kelimesi “uzaklaşmak, ayrılmak” anlamına gelmektedir.³³ Mu‘tezile adının ilk defa ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili çeşitli tartışmalar bulunmaktadır.³⁴

Âlimlerin çoğunluğunun genel kabulüne göre, Mu‘tezile ismi Hasan Basrî’nin (ö. 110/728) ders halkasında öğrenci olan Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl’ın (ö. 131/748) o dönemin revaçta olup tartışılan konusu büyük günah işleyen kişinin durumu hakkında “el-menzile beyne’l-menziyeteyn”, yani büyük günah işleyen kişinin durumu hakkında “ne mümin ne de kâfirdir” demesi ve hocasının ders halkasından ayrılıp yeni bir ders halkası kurması üzerine Hasan Basrî’nin “kad i‘tezele annâ Vâsıl” (Vâsıl bizden ayrılmıştır) cümlesi Mu‘tezile isminin kuruluşunu ifade etmektedir.³⁵

Muhallifleri tarafından Mu‘tezile ekolüne mensup olanlar, kaderi tartışıp nefyettikleri için Kaderiyye, Cehm b. Safvân’dan etkilendikleri için Cehmiyye, “Allah yalnızca hayır olanı yaratır şer olanı yaratmaz” dedikleri için Seneviyye, tövbe etmeden ölen kişinin asla bağışlanmayacağını ifade ettikleri için Vaîdiyye, Allah’ın sıfatlarını nefyettikleri için ise Muattıla olarak isimlendirilmişlerdir.³⁶

Muhalliflerince pejoratif ve zemm anlamlarında kullanılan bu isimlendirmeler ekole mensup âlimlerce reddedilip, onlar genellikle kendilerini “Ehlü’l-Adl ve’t-Tevhîd” (Tevhid ve adalet ehli) olarak isimlendirmişlerdir. İsimlendirme konusunda

³³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, C. XI, s. 440.

³⁴ Ekolün kuruluşu hakkında farklı varyantlar ve detaylı bilgiler için bkz. (Ebû Câ‘fer Muhammed bin Cerîr’üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, ter. M. Faruk Gürkünca, C. IV, Sağlam Yayınevi, İstanbul tsz. s. 6; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûlü Hamse Giriş*, C. I, ss. 11-12; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, ss. 326-327; Racha el-Omari, “Mu‘tezilî Hareket (I): Mu‘tezile’nin Kökenleri”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, s. 195; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul 2001, ss. 139-141; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Dâru’l- Kütübi’l-Mısriyye, Kahire, tsz. ss. 165-166).

³⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 62.

³⁶ Çelebi, “Mu‘tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 31, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2004 s. 391; Mustafa Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2017, s. 207.

her ne denilirse denilsin bizce sadece bir sıfat olarak kullanılan Mu‘tezile ismi hicrî II. (VII.) asrın başından itibaren İslâm dünyasına damga vurmuş, İslâm medeniyetinin oluşumunu ilmî ve fikrî açıdan yönlendirmiş ve desteklemiş büyük bir gelenektir.

2.1.1. İç ve Dış Sebepler

Hız Peygamberin vefatından sonra başlayan tartışmaların ilk konusu, hiç kuşkusuz imamet meselesi üzerinedir. Bu tartışma konusu bazı gruplar tarafından akide haline dönüştürülmesiyle İslâm kelâmının içerisinde kendisine yer bulmuştur.³⁷ Hız. Peygamberin vefatından sonra, siyâsî ihtilaflar neticesinde ortaya çıkan iç karışıklıklar ve savaşlarda pek çok Müslüman öldürülmüştü. Bütün bu iç karışıklık ve kargaşa ortamı içerisinde müslümanlar arasında tüm bu olaylara katılanlar büyük günah işlemiş kabul edilip bunların âhiretteki durumu tartışılmaya başlanmıştır.³⁸ Tüm bu tartışmalar müslümanların daha önceden tanımladığı mü'min - münafık - kâfir, mürteb-i kebire, tekfir ve kader gibi kavramların yeniden tartışılmasına olanak sağlamış ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Müslümanlar arasında savaşlarla, siyaset ve politikayla ilgili konular dinî ıstılahlar altında tartışılmaya başlanmasıyla zamanla akîdevî bir hüviyet kazanmıştır. Tüm bu tartışmaların sonucunda, Mu‘tezilî doktrinin temel esaslarından biri olan “*el-menziletü beyne'l-menziletyn*” prensibi ortaya çıkmıştır. Tüm bu savaşlara katılanların durumuyla ilgili olarak da “*el-va'd ve'l-va'id*” ilkesi ortaya çıkmıştır.³⁹

Emevî iktidarın kendi idaresini meşrulaştırmak amacıyla kullandığı ve politikalarını dayandığı cebir doktrini neticesinde Emevîlerin uygulamış olduğu politikalara ve onların kader görüşüne karşı çıkmak amacıyla “*adl*” prensibi ortaya çıkmıştır.

İslâm kelâmının ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerin başında yabancı din ve felsefelerle ilişkiler yatmaktadır. Dört halife devrinde başlanan fütuhat hareketleri sonucu kısa sürede Mısır, Suriye Irak ve İran gibi büyük medeniyetlere ev sahipliği yapmış şehirler fethedilmiştir. Bölgede yaşayan ilim adamlarının dinî ve felsefî birikimleriyle karşı karşıya kalınmıştır. Bu karşılaşma sonucunda müslümanlar

³⁷ Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, ss. 96-99.

³⁸ Muzaffer Barlak, “İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 14/2, 2016, ss. 495-497; Aydın, “Mu‘tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, s. 32.

³⁹ Aydın, *Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, s. 44.

onlarla dinî teolojik tartışmalarda bulunmuşlardır.⁴⁰ Bu tartışmalar esnasında Mu‘tezilî âlimlerin yabancı unsurlara karşı dinî rasyonel yöntem ve argümanlarla savunmaya çalıştıkları görülmektedir,

İslâm âlimleri kendi inanç ve düşüncelerini savunmaya çalışırken, aynı zamanda yabancı dinler ve felsefelerin yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışıyorlardı. Yabancı din ve felsefelerin yanlışlıklarını ortaya koymak için onları ayrıntılı olarak incelemeye ve öğrenmeye koyuldular. Ayrıca düşmanlarının silahı olan felsefeyi öğrenerek onlara cevap verme çabasına girişmişlerdir.⁴¹ İslâm dünyasında ilk kelâm âlimlerinin genellikle çabası, Hristiyanlar, Yahudiler, Maniheizmler, Senevîler ve Putperestlere cevap vermek şeklindedir.

İslâm dünyasının ilk dönemlerinde zuhur eden tartışmalar incelendiğinde büyük bir bölümünün Irak bölgesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık, Seneviyye, Maniheizm ve Berâhime gibi inançların yaygın olarak bulunduğu bu coğrafyaya Müslümanların da gelişiyle tartışmalar daha da alevlenmiştir. Bu tartışmalar ve kültürel alış veriş esnasında yeni grup ve düşüncelerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. İşte Mu‘tezile ekolü de böyle bir ortamda ortaya çıkmıştır. Hatta Mu‘tezile ekolü, bir kelâm okulu olarak İslâm’da ortaya çıkmış ilk ilmî ve fikrî oluşum olarak değerlendirmek mümkündür.⁴²

Bu karşılaşma sonucunda Tanrı’nın sıfatları, kudreti, insanın sorumluluğu ve Tanrı’nın kudretinin insan sorumluluğu üzerindeki etkisi, ahlâkî ve hukûkî problemler ile müslümanlar arasında tartışılan konular İlâhî sıfatların niteliği, İlâhî adalet, insanın sorumluluğu ve kader gibi teolojik - felsefî tartışmalar bulunmaktadır.⁴³ Mu‘tezile ekolüne mensup âlimler, bir taraftan ferden hürriyetinin savunurken, diğer taraftan Allah’ın mutlak adaletini kendine ilke olarak belirlemişlerdir. Onlar tüm bunları yaparken bir taraftan nassa dayanırken, diğer yandan da ahlâkî rasyonel bir karaktere bürünmüş İslâm inanç sistemi oluşturmayı amaçlamışlardır

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 198.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014, s. 44.

⁴² Çağfer Karadağ, “Mu‘tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/3, 2003, s. 8.

⁴³ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 19-27, 85-112.

2.2. Felsefî Okullar ve Tercüme Faaliyetleri

İslâm düşüncesinin aklîleşme sürecine yadsınamaz bir katkı sağlayan felsefî eserlerin tercüme faaliyetlerini ve fütuhât hareketi sonrası karşılaşılan felsefî okulları ele alacağız.

2.2.1. Felsefî Okullar

İslâm düşüncesi gerçekleştirilen fetih hareketleri sonucu, Eski Yunan, Eski Mısır, Helen, Fars, Roma ve Hint kültürlerini bünyelerinde barındıran felsefî okullarla karşılaşmıştır. Şimdi bu okullara geçip değinmek istiyoruz.

2.2.1.1. İskenderiye Okulu

Makedonya Kralı Büyük İskender'in Asya seferi kültürel ve felsefî anlamda tarihî dönüm noktalarından birisi sayılabilir. Bu olay neticesinde Yunan kültürü Doğu'ya ve Akdeniz havzasına taşınmıştır. Öte taraftan Doğu'dan gelen Hint düşüncesi de Batı'yı etkilemiştir.⁴⁴ İskender İmparatorluğunun parçalanmasından sonra Atina ve çevresine dağılmış halde bulunan bilginleri Mısır topraklarına hâkim olan Batlamyus Soter (M.Ö. 305-285) İskenderiye'de toplamış, o döneme kadar meydana gelmiş bütün ilmî mirası toplatarak Serapium mabedinin yanında bir kütüphane kurdurtmuştur.⁴⁵ İskenderiye Kütüphanesi olarak tarihte ün/şöhret bulan kütüphane budur.

Bu okulda ortaya çıkmış olup İslâm düşüncesinde özellikle tasavvuf ve felsefeyi etkileyen en önemli görüş, Yeni Platonculuk'tur (Yeni Eflâtunculuk). Bu okulun önde gelen simaları arasında Paganist inanca sahip bir ailede dünyaya gelen, İslâm düşüncesinde eş-Şeyh el-Yunânî unvanıyla tanınan, sudûr nazariyesinin sahibi Plotinos (Felotin M.S. 205-270) ve Hristiyan hocası Ammonius Saccas'tır (M.S. 175[?]-242).⁴⁶ Yine bu okulun önemli temsilcilerinden Yahudi filozof İskenderiyeli Filon (Philon M.Ö. 25 - M.S. 50) Yunan felsefesi, özellikle Platon (Eflâtun) felsefesiyle Yahudiliği mezcetmeye çalışmıştır.⁴⁷ İskenderiye vasıtasıyla İslâm

⁴⁴ Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2018, s. 95.

⁴⁵ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 23.

⁴⁶ Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 423-427.

⁴⁷ Philon, Yunan düşüncesiyle ve Yahudiliği bir çatı altında toplamak istemiştir. Yunan düşüncesiyle Yahudiliğin aynı kaynaktan çıktığını ifade etmiş ve Eski Ahit'i Yunan akılcılığıyla yorumlamıştır. Felsefî nosyonu çok geniş olup, Helenistik bir düşünce dünyasına sahiptir. Nitekim Platon'un Yunanca konuşan Musa olduğunu söyleyecek kadar da sıkı bir Platon takipçisidir. (Bkz. Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, s. 104; Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 471).

dünyasına eserleri geçen bilim adamları arasında Platon (M.Ö. 427-347), Aristoteles (M.Ö. 284-322) ve bütün şârihleri, Öklid, Hipokrat (Hippocrate M.Ö. 460-370), Galen (Galenos M.S. 129-216), Batlamyus'dur (Ptolemaios 100-170).⁴⁸

Umumda İslâm düşüncesi, lokalde ise Mu'tezilî düşünce sistemine etki eden Eski Yunan düşüncesinin en önemli iki filozofu Platon ve Aristoteles'in eserlerinin bu okul aracılığıyla İslâm düşüncesine entegrasyonu okulun yeri ve önemini gözler önüne sermektedir. Ayrıca İskenderiye mektebinin en önemli felsefesini oluşturan Yeni Platonculuk ve bu felsefî akımın kurucu babası Plotinos, Mu'tezilî mütekellim Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/830) Allah ve insan görüşlerinin oluşumunda hiç şüphesiz büyük bir etkiye sahiptir.

2.2.1.2. Süryânî ve Nasturi Okulları

Eski Yunan bilim ve düşüncesi Roma İmparatoru Justinanus'un 529'da Platon Akademisinin kapatılmasıyla birlikte bilim adamlarının daha rahat bir düşünce ortamı arayışı sebebiyle dünyanın çeşitli yerlerine göç etmelerine vesile oldu. Özellikle bilim adamlarının doğuya göç etmesiyle Süryânî ve Nasturi toplumlarda bu öğretilerini devam ettirebilmelerine olanak sağladı.⁴⁹ Arâmicenin bir kolu olan Süryanice Nusaybin, Ruha, Selefke (Silifke), Amida (Diyarbakır), Antakya, Rakka ve Re'sûlayn çevrelerinde yaşayan Yakubî (Monofizit) ve Nasturi Hristiyanlarınca konuşuluyor ve bu çevrelerde okullar bulunuyordu.⁵⁰ Bu okulların pek çoğu teolojik olup, bir kısmı ise profan yapılara sahip idi.⁵¹ Şüphesiz bu okulların en çok bilinen ve şöhret sahibi olanı İran'ın Huzistan bölgesinde bulunan Cündişâpûr Akademisidir.

Mezhep çatışmaları sebebiyle 489'da Edessa'dan (Urfa) sürgün edilen Nastûrîler⁵² ile paganist kabul edildikleri için 529'da Atina'dan kaçan Yeni Eflâtuncu bilginler Cündişâpûr'a yerleşmiştir.⁵³ Bu akademide öğretilerini devam ettirmiş, daha sonra da akademinin yönetimini ve eğitim metodunu ellerine geçirmişlerdir.⁵⁴ Böylece Hristiyan, Suriyeli, Hintli, Yunanlı ve İranlı bilim adamları burada toplandı. İslâm dünyasında Enûşîrvân-ı Âdil diye bilinen I. Hüsrev (531-579)

⁴⁸ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 26.

⁴⁹ Aydın, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, 2007, s. 8.

⁵⁰ Aydın, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", s. 8; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 41.

⁵¹ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 42.

⁵² Uslu, "Cündişâpûr", C. 8, s. 118.

⁵³ Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", C. 43, s. 425.

⁵⁴ Aydın, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", s. 8.

Cündişâpûr'da tıp, felsefe ve diğ er ilimlerin okutulduğı bir akademi kurmuş ve onun zamanında şehir büyük bir ilim merkezi haline gelmiştir. Aristoteles ve Eflâtun'un bazı eserleriyle Hint hikmetlerini barındıran Kelîle ve Dimne bu dönemde Pehleviceye (Farsça) tercüme edildi.⁵⁵ Sasani İmparatoru I. Hüsrev'in kurmuş olduğı tıp okulunda Hintli tıpcıların yanında Yunan hekimleri de görev aldılar. Ârâmîce öğretim yapan akademi Hint ve Yunan kültürünü mezcetmiş, daha sonra İslâm dünyasının tıp kültürünün oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Abbâsî halifesi Ebû Câ'fer Mansûr (ö. 158/775) döneminde bu okulun başhekimî Cürçîs b. Cibrâil b. Buhtîŝû⁵⁶ Bağdat'a çağırılmıştır (148/765).⁵⁷ Abdullah ibn Mukaffa önderliğinde özellikle mantık ve felsefe alanında pek çok eser Arapçaya tercüme edilmiş olup Süryânîler eserlerin Farsçadan Arapçaya tercümesinde adeta katalizör görevi üstlenmişlerdir. Bu okulun katkılarıyla Helenistik düşüncenin bilim ve kültürü İslâm düşüncesine intikal etmiştir. Aristoteles'in mantık külliyyatı Organon'un tamamı Süryânî mütercimlerin katkılarıyla Arapçaya tercüme edilmiştir.

2.2.1.3. Harran - Sâbiî Okulları

İskenderiye ilim merkezi öncelikle Hristiyanlık döneminde Eski Yunan ilminin öğretimini yapıldığı Antakya'ya taşındı. Harran'a taşınmadan evvel 130-140 yıl civarında Antakya'da kalan medrese Abbâsî Halifesi Mûtevekkil (ö. 247/861) zamanında Harran'a nakledilmiştir.⁵⁸ Harran ŝehri o dönemde jeopolitik ve jeostratejik anlamda önemli bir konum teşkil ediyordu. Hatta Emevîlerin son halifesi II. Mervân (ö. 132/750) bir dönem devletin merkezini bu ŝehre taşımıştır.⁵⁹

Harran müslümanlar tarafından fethedildiğinde (19/640), şehirde itikâdî görüşleri köken itibariyle Eski Asur ve Bâbil mitolojilerine dayanan politesit ve paganist inanca mensup Sâbiîlikle hiçbir ilgisi bulunmayan Sabiiler bulunuyordu.⁶⁰

İslâm fethinden sonra Harran Okulu tıp, edebiyat, astronomi ve tercüme alanında parlak başarılar sergiledi. Harranlılarla bazı teolojik görüş ayrılıklarına düşmesi sonrası Bağdat'a göç eden ve Beytû'l-Hikme'de tercüme faaliyetlerine

⁵⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 786; Karaismailoğlu, "Kelîle ve Dimne", C. 25, ss. 210-211.

⁵⁶ Doğruyol, "Buhtîşû", C. 6, s. 378.

⁵⁷ Uslu, "Cündişâpûr", C. 8, s. 118.

⁵⁸ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 60.

⁵⁹ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 59.

⁶⁰ Şinasi Gündüz, "Harrânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 241; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. I, ss. 305-306.

katılan Sâbit b. Kurra (ö. 288/901) ve onun aile üyeleri okulun en önemli temsilcileri arasındadırlar. Ayrıca edebiyatçı Ebû İshâk es-Sâbî İbrâhim b. Hilâl (ö. 384/994), halifelerin saraylarına kabul edilmiş olan çok sayıdaki ünlü Harran okulu mensubundan bazılarıdır.⁶¹ Okul, Abbâsî Halifelerinden Mu‘tazîd-Billâh (ö. 289/902) zamanında kapatılmıştır.⁶²

2.2.1.4. Hint Düşüncesi

İslâm düşüncesinin Hint düşüncesi ve dünyasıyla tanışıklığı ta İslamiyet öncesi döneme uzanmaktadır. Araplar İslamiyet öncesi Cahiliyye döneminde Hintlilerle ticari faaliyetler sebebiyle irtibat kurmuşlardır. Bu durum İslâm devletleri zamanında daha fazla ilerlemiştir. Öyle ki özellikle Müslümanların Maveraünnehir bölgesinde gerçekleştirdiği fetihlerin sonucu olarak, Hint Düşüncesiyle ikili ilişkiler daha da ilerlemiştir. Bilahare Maveraünnehir bölgesinin fethiyle Hintlilerle hem ticaret ilerlemiş hem de bölgeyle coğrafi bir yakınlık doğmuştur.

İslâm dünyasında özellikle Bağdat’ın siyâsî mücadeleler neticesinde güç kaybetmesine bağlı olarak ilim merkezi Maveraünnehir bölgesine geçmiştir. Bu anlamda Maveraünnehir bölgesi, İslâm dünyasının IX. ve XII. yüzyıllar arasında kültürel ve bilimsel alanda hâmisi konumuna gelmiştir. Haddizatında Müslüman bilginler de bu bölgeye göç etmeleriyle Hintli ilim adamlarıyla tartışmalarda bulunmuşlar ve onlara İslâm’ı tebliğ etmeye çalışmışlardır. Maveraünnehir bölgesinde yetişen müslüman düşünürler Hint düşüncesini etkiledikleri kadar etkilenmeleri de muhtemel bir vakıdır. Yine merhum mütefekkir Cemil Meriç’in (ö. 1987) “ışık doğudan gelir” ifadesi Hint düşüncesinin İslâm kültür ve düşüncesi üzerindeki etkisini açık bir biçimde ifade etmiştir. Hatta bazı felsefe tarihçileri felsefenin Yunan ürünü olmayıp, doğuya ait bir ürün olduğunu iddia etmişlerdir.⁶³

Fizik üzerine çalışmalar yapan Hintli bilim adamlarının Bağdat’taki çalışmaları, fizik ve metafizik üzerine çalışmalar yapan İslâm âlimleri özellikle Mu‘tezilîler tarafından ilgiyle karşılanmıştır.⁶⁴ Ayrıca Hint düşüncesinin İslâm düşüncesiyle karşılaşması doğrudan olduğu gibi dolaylı yoldan da olmuştur. Sasani İmparatorluğu içerisinde kendisine yer edinen Hint düşüncesi 21/642 yılında Sasaniler’in dağılıp İran topraklarının müslüman hâkimiyetine girmesinden sonra

⁶¹ Gündüz, “Harrânîler”, C. 16, s. 242.

⁶² Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 61.

⁶³ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 17.

⁶⁴ Pines, *İslâm Atomculuğu*, s. 118.

özellikle Cündişâpûr Akademisi üzerinden Müslümanlarla karşılaşmıştır. Akademideki Yunanlı, İranlı ve Süryani âlimler üzerinden dolaylı olarak Hindistan'la temas kuruluyordu.⁶⁵ Hint düşüncesine getirilen eleştiriler ve İslâm'ın üstünlüğünü savunmak adına Hindistan'a giderek Sümenilerle ilk tartışmaları yapan Müslüman âlimler içerisinde Cehm b. Safvân (ö 128/746) ve Muammer (ö. 215/830) bulunmaktadır.⁶⁶ Cehm'le Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) yakın arkadaş oldukları göz önüne alınırsa Vâsıl b. Atâ'nın Cehm üzerinden Hint düşüncesini öğrenmesi kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Vâsıl b. Atâ, öğrencisi Hafs b. Salim'i de Horasan bölgesine Sümenîler ve bid'at görüşlere karşı davetçi olarak göndermiş olduğu gerçeği iddiamızı destekler niteliktedir.⁶⁷

Mu'tezile'nin atom teorisinde Eski Yunan düşüncesinde bulunmayan arazların özellikleri gibi bazı kavramların yer alması ve bu kavramların Hint atom anlayışıyla benzerlik arz etmesi sebebiyle atom anlayışlarında da Hint düşüncesinin etkileri olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸ Oryantalist Horten, Muammer'in mâna teorisinin ve Ebû Hâşim'in hâller teorisinin Vaisesika mezhebinin etkisiyle ortaya çıkmış ve onların öğretileri etrafında şekillendiğini ifade eder.⁶⁹ Albert Nasri Nader ise, Nazzâm'ın tek araz olarak hareketi kabul etmesinde Hint tesirinin bulunduğunu zikreder.⁷⁰ Ayrıca Nazzâm'ın öğrencilerinden olan daha sonra görüşleri sebebiyle Mu'tezilî düşünceden aforoz edilen Ahmed b. Hâbıt'ın önderliğindeki Hâbıtiyye fırkasının ve onun takipçileri Ahmed b. Nânûs ve İbn Fadl el-Hadesî'nin tenasüh görüşünü benimsemesinde Hint düşüncesinin etkileri açıkça ortaya çıkmaktadır.⁷¹ Ancak onların benimsemiş oldukları tenasüh fikri İslâm kelâm tarihinde yaygınlık kazanamamıştır.

Haddizatında İslâm düşüncesinde devlet adamlarının destek verdiği tercüme faaliyetlerinin fikrî ve ilmî alt yapısı Müslümanların fetih faaliyetleri sonucu yabancılar eliyle oluşturulmuş İslâm toprakları içerisinde kalan felsefî okullar

⁶⁵ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 44

⁶⁶ Pines, "Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi", çev. U. Murat Kılavuz, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/3, 2003, s. 354; Sunter, "Hint Düşüncesi ve Hint Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkisi Üzerine", s. 34; Wolsfon, *Kelâm Felsefelerine Giriş*, s. 84.

⁶⁷ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 139-140, 193.

⁶⁸ Pines, *İslâm Atomculuğu*, ss. 111-122; Wolsfon, *Kelâm Felsefelerine Giriş*, s. 83.

⁶⁹ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 139.

⁷⁰ Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, C. I, Matba'atü Dâru'n-Neşri's-Sekâfe, y.y., tsz, s. 173.

⁷¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 71; İbn Hazm, *el-Fasl*, C. I, s. 400; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 278; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 214; Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbıt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 70-71.

olmuştur. Şimdi biz bu okullar aracılığıyla oluşan ilmî birikim neticesinde tercüme edilen eserlere temas etmeye çalışacağız.

2.2.2. Tercüme Faaliyetleri

İslâm dünyasında başlayan tercüme faaliyetlerine bizzat sultanlar ön ayak olup destek vermişlerdir. Abbâsî Halifesi Me'mûn 830'da Bağdat'ta bir Bilim Akademisi olarak niteleyebileceğimiz yapıyı inşa ettirmiş ve bizzat felsefî eserlerin tercümesinde devlet ricali olarak büyük destekler vermiştir.⁷² Ancak tercüme faaliyetlerinin Me'mûn döneminden çok önce başladığı bilinmektedir. Tercüme alanında ilk faaliyet Emevî valilerinden olan Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704) ile gerçekleşmiştir. Hâlid, mücessem astronomi, tıp ve kimya (simyayla karışık) gibi alanlara merak salmış, bu alanda İskenderiyeli rahiplere tercüme ettirmiştir.⁷³ İslâm dünyasında bu şekilde başlayan tercüme faaliyetleri Mervân b. Hakem (64-65/684-685) ve Ömer b. Abdülazîz (99-101/ 717-720) devrinde de devam ederken, yalnızca o günkü ihtiyaca matuf olarak tıp alanıyla sınırlı kalmıştır.

Abbâsî halifeleri Ebû Ca'fer Mansûr (136-158/754-775) ve Hârûn Reşîd (170-193/786-809) zamanına kadar ise tercüme faaliyetlerinin alanı genişleyerek devam etmiştir. Felsefe, ahlâk, cebir, geometri ve mantık alanlarında tercümeler yapılmıştır. Hz. Ömer zamanında fethedilen Cündişâpûr'da bulunan tıp okulunun önde gelenleri Abbâsî sarayından daima ilgi görmüştür.⁷⁴ Abbasi halifesi Ebû Câ'fer Mansûr buradaki tıp okulunun yöneticisi Cürcîs (Georgius) b. Cibrâil b. Buhtîşû'yu 148/765 yılında Bağdat'a davet etti.⁷⁵ Buhtîşû ailesi⁷⁶ daha sonra Bağdat'ta yaklaşık üç asır kadar ikamet ettiler. Buhtîşû ailesinin mensupları bu süre zarfında halifelerin kâtiplikleri ve hastane baştabipliğinin yanı sıra Yunanca ve Süryanice'den tercümeler

⁷² Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 88-90.

⁷³ Emevîler'in Mervâniler kolundan gelen Hâlid, İskenderiyeli iki rahip olan Stabhon ve Marianos'a bu alanda ilk tercüme faaliyetinin yaptırmıştır. Ayrıca Mısırdan gelen ve Yunan Felsefesiyle ilgilenen bilginlerden Kıptice ve Yunanca'dan çeviriler yapmalarını istemiştir. (Bkz. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak en- Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, s. 778; Muhammed Abülkadir Hureysât, "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 292-293; Kaya, "Beytülhikme", C. 6, s. 88-90; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 113).

⁷⁴ Recep Uslu, "Cündişâpûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 117-118.

⁷⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s. 45.

⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz. Hasan Doğruyol, "Buhtîşû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 378.

yapmışlardır.⁷⁷ Ayrıca bu dönemde Abdullah ibn Mukaffa (ö. 142/759) Aristoteles'in *Organon* isimli mantık külliyyatından bir bölüm, Porfiryus'un (Porphyrius 234/305) meşhur mantık kitabı *İsagoci* ve Hint hikmetlerini içerisinde barındıran *Kelîle ve Dimne*'den çeviriler yapmıştır.⁷⁸ Yine bu dönemde, Batlamyus'un (Ptolemaios 100-170) *Aritmetik* adlı eseri Öklid'in (Eukleides M.Ö. 330-275) *Geometrisi* Arapçaya çevrilmiştir.⁷⁹

Halife Me'mûn (198-218/813-833) döneminde Cündîşâpûr akademisi örnek alınarak kurulan Beytû'l-Hikme şüphesiz bu döneme damga vuran bir ilimler akademisidir. Halife Me'mûn'un akademiye kurmasında, gördüğü bir rüyanın etkili olduğundan söz edilir. Halife rüyasında Aristoteles'i görür ve ona bazı sorular yöneltir.⁸⁰ Halife bu rüyadan sonra iste bu ilimler akademisini kurar. Me'mûn'un katalizör görevi üstlenerek, devletin tüm imkânlarını seferber ettiği tercüme faaliyetleri neticesinde İslâm dinî ile Eski Yunan'dan neşet eden Aristoteles'in mantık anlayışı arasında tarihsel bir buluşma gerçekleştirmek yatmaktadır. Diğer bir deyişle, halifenin çabası İslâmî beyânî akıl yapısıyla Eski Yunan'dan neşet eden burhânî akıl sistemi arasında bir mutabakat sağlamaktır.⁸¹ Kanaatimizce halife bu düşüncesiyle İslâm düşüncesini, bilim ve kültürünü, irfânî akıl anlayışına karşı, beyân ve burhânın kanatları altında toplamayı hedeflemiştir.

Me'mûn'dan sonra hilafete geçen Mu'tasım (218-227/833-842) döneminde Amorium (Amuriye) ve Ankara fethedilmiş buradaki tıp kitapları merkeze getirilip çeviri faaliyetleriyle Arapçaya kazandırılmıştır.⁸² Mu'tasım'ın halefi Vâsık (227-232/842-847) döneminde ise doktorlar ve felsefecilerle birlikte bilimsel tartışma meclisleri düzenlenirdi. Halife Mütevekkil (232-274/847-861) döneminde de bu toplantılar devam etmiştir.⁸³ Halife Mu'tezid'in (279-289/892-902) bilimlere karşı özellikle Yunan bilimlerine karşı ilgi ve alaka duyması tüm bu çalışmaların onun

⁷⁷ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 45.

⁷⁸ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 68; Adnan Karaismailoğlu, "Kelîle ve Dimne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 210.

⁷⁹ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 40.

⁸⁰ Rüya hakkında detaylı bilgi için bkz. (İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 788; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, ss. 99-100; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Mana Yayınları, İstanbul 2019, s. 263).

⁸¹ Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, ss. 287, 292-302.

⁸² Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 112.

⁸³ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, ss. 124-126.

döneminde de devam ettiğini göstermektedir.⁸⁴ Halife Müktefi-Billâh (289-295/902-908)'ın kendi zamanında astronomi âlimi el-Battânî (ö. 317/929) ile iyi ilişkileri göze çarpmaktadır.⁸⁵

Bağdat'ta beşinci asra kadar devam eden tercüme faaliyetleri beşinci asırdan itibaren yerini şerh, hâşiye, talik yazımına bırakmıştır.⁸⁶ Haddizatında meseleye bu nazardan bakıldığında Abbâsîler devri (750-1258) İslâm dünyasında felsefe ve kelâm ekollerinin teşekkül ettiği dönem olarak görülmektedir.

Felsefenin İslâm topraklarına girmesiyle başlayan süreçte felsefî eserlerin tercümesiyle birlikte Mu'tezile kelâmcıları felsefe kitaplarını inceleme yoluna gitmişlerdir. Eski Yunan düşüncesinden elde ettiği bilgilerle kendi görüşlerini güçlendirme ve destekleme yoluna gitmişlerdir.⁸⁷ Nitekim Mu'tezilî bilginler kelâmın içerisine Eski Yunan felsefesinin kavramlarını alıp kullanmışlardır. Tanrı'nın mutlak anlamda birliğini ispatlamak için bazı kozmolojik sorunları irdelemişlerdir. Bu çalışmalarda Yunan düşüncesinde varlık, yokluk, cisim, atom, cevher, araz, tevellüd gibi kavramları aynı terminolojiyle irdelemek durumunda kalmışlardır.⁸⁸ Hatta Horovitz ve Horten gibi bilginler, İslâm kelâmının Eski Yunan düşüncesinin bir yansıması olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁹ Ancak, Mu'tezilî kelâmcılar Yunan düşüncesinin İslâm akâidiyle uyumlu olan taraflarını alırken İslâm'a ters düşen kısımlarını reddetmişlerdir. Nitekim Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, Aristoteles'e ait Organon'un *II. Analitikler* bölümüne yazdığı *er-Red 'alâ Kitâbi'l-Burhân* adlı eseri bir reddiye niteliği taşımaktadır.⁹⁰ Yine Mu'tezilî bilginler, Aristoteles'in kendisi hareket etmeyen hareket ettirici Tanrı anlayışıyla ezeli madde (heyûla) görüşünün yanı sıra Platon'un Tanrı'nın evreni kendi zâtına benzer bir biçimde yarattığı dolayısıyla da evrenin ezeli olduğu görüşünü şiddetle eleştirmişlerdir.⁹¹ Mu'tezilî bilginlerden bazıları ise Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Sözelimi, Nazzâm (ö. 231/845) bazı Stoacı görüşlerin yanı sıra, ruhun ölümsüzlüğü görüşünü de Platon'dan

⁸⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 124.

⁸⁵ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 125.

⁸⁶ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 83.

⁸⁷ Mevlüt Özer, "Müstakil Bir Fırka Olarak Ortaya Çıkışı ve Dinî Tefekkür Alanındaki Metodu Açısından Mu'tezile", s. 67.

⁸⁸ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, ter. Alp Eker, vd., C. I, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 426.

⁸⁹ Wolsfon, *Kelâm Felsefelerine Giriş*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1996, s. 81; Mahfuz Geylani, *Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekollerine Ayrılış Süreci*, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2018, s. 13.

⁹⁰ Gölcük, "Hayyât", C. 17, s. 104.

⁹¹ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 256.

almıştır.⁹² O, varlık sahasındaki değişimi açıklayabilmek için Anaksagoras ve Empedokles gibi natüralist filozofların yanı sıra Aristoteles'in kuvve ve fiil ayırımıyla etkilenebilirlik ve zühûr teorisini ortaya atmıştır.⁹³ Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933), Platon'un bazı görüşlerinden etkilendiği görülmektedir.⁹⁴ Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/830) ise, Allah ve insan görüşlerinde Platon'un yanı sıra Yeni Platoncuların kurucu babası Plotinos'un görüşlerinden etkilendiği açıktır. Antik Yunan'da ateist materyalist filozoflar Demokritos (M.Ö. 460-370)'un ve Epikür (M.Ö. 341-270)'ün atom teorisini, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849), İslâm akidesiyle uyumlu hale getirip âlemin hâdis olduğunu takdire şayan bir biçimde ispatlamıştır.⁹⁵

Bilim ve düşünce tarihine bakıldığında, bilimsel ve felsefî gelişmelerin tedricen tevarüs edilerek ve kümülatif bir biçimde ilerleme kaydettiği görülür. İslâm düşüncesi ve bilimi bu tarihin önemli halkalarından birini teşkil etmektedir. Nasıl ki İslâm düşüncesi ve bilimi, özellikle Endülüs üzerinden Batı'ya geçerek oradaki felsefî ve bilimsel faaliyetlerin temelini oluşturup etkilemişse, İslâm düşüncesi de kendi bilimsel ve felsefî birikimini oluştururken fütuhât hareketi sonucu elde ettiği toprakların kadim bilimsel ve felsefî faaliyetlerinden yararlanmıştı. Sonuç olarak, Hz. Süleyman'ın dediği gibi, yeryüzünde yeni diye bir şeyin olmadığı⁹⁶ gerçekliğinden hareketle, Müslümanlar kadim dünyanın bilimsel, kültürel ve felsefî birikimi tevarüs etmiş, nasslar çerçevesinde bu bilgilerle kendilerine has kelâmî, felsefî ve bilimsel bir sistem oluşturmuşlardır. Onlar bu tür bilgilerin salt nakilciliğini veya reddiyesini yapmamışlardır. İslâm inancına uygun olanları kendi sistemlerinde mecz edip kullanmışlar, aykırı buldukları düşüncelerle ise, fikrî olarak mücadele etmişlerdir.

2.3. Mu'tezile Mezhebi Ekolleri

İslâm kelâm ekollerinden Mu'tezile Basra ve Bağdat havzasında ortaya çıkmış olup dinî tefekkür açısından akılcı bir yolu benimsemiştir. Mu'tezilî düşüncede taklitten kaçınmak, başkalarının düşüncelerini incelemek, delilleri ölçüp biçmek,⁹⁷

⁹² Josef Van Ess, "Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu II", s. 177.

⁹³ Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, ss. 55-57.

⁹⁴ Wolsfon, *Kelâm Felsefelerine Giriş*, s. 81; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, ss. 75-111.

⁹⁵ Van Ess, "Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu II", ss. 174-175.

⁹⁶ Eski Ahit, Vaiz, 1: 9.

⁹⁷ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 156.

görüş sahiplerinin şahsına dair bir tutum geliştirmeyip yalnızca görüşleri üzerinden meseleyi ele almak sebebiyle pek çok görüş farkı ve gruplar ortaya çıkmıştır.⁹⁸

Mu‘tezilî düşüncede pek çok farklı görüş ortaya konulmuş olup yirmi civarında Mu‘tezilî gruptan bahsediliyorsa da⁹⁹ Mu‘tezilî düşüncüyü yetiştikleri ilim çevrelerinden hareketle Basra ve Bağdat olmak üzere iki ana damar üzerinden ele almamız mümkündür. Basra ve Bağdat ekolleri pek çok konuda ittifak etmişken bazı teolojik meselelerde ihtilafa düşmüşlerdir. Onların ihtilaf ettikleri konuları ekolün Basra taraftarlarının son temsilcilerinden Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* adlı eserde bize nakletmektedir. Ekol ilkin Basra’da teşekkül etmiş, oradan Bağdat’a tevarüs ve intikal etmiştir. Ekoller arasındaki en önemli fark imamet meselesine bakıştan ve siyâsî erkle işbirliğinden kaynaklanmaktadır.

2.3.1. Basra Ekolü

Hicrî ilk iki asrın en gözde şehirlerinden birisi Basra’dır. Basra Hz. Ömer’in emriyle askeri amaçlarla hicrî 14-16 (635-637) yılları arasında kurulmuş jeopolitik konumu vesilesiyle kısa süre içerisinde askerî, siyâsî, ilmî, ticarî ve kültürel faaliyetlerle insanlara müreffeh bir yaşam sunmaya başlamıştır. Şehir çok kısa bir süre içerisinde insanlar için cazibe merkezi haline dönüşmüştür.¹⁰⁰ Şehir siyâsî faaliyetlerin yanı sıra Müslüman ve gayr-i Müslim insanları içerisinde barındırmasıyla sosyal ve kültürel yapısındaki kozmopolitliği gözler önüne sermektedir. Şehir aynı zamanda bir ilim havzasıdır. Tasavvuf, Fıkıh, Tefsir ve Hadis gibi pek çok Temel İslâmî ilimlerin bu şehirde temellerinin atılmasını göz önüne alırsak, Kelâm gibi bir ilmin temellerinin de bu şehirde atılması yadırganacak bir durum olmasa gerektir. Gayr-i Müslimlerin salt olarak rasyonel yöntemlerle ve akılla ikna edilebilmelerinden dolayı, ayrıca farklı ilim çevrelerinden ve farklı düşüncelerden pek çok insanın bir arada olduğu bir yerden akılcı, tenzihçi ve te’vilci bir tutum benimseyen Mu‘tezilî düşüncenin çıkması anlaşılabilir bir durumdur.¹⁰¹ Nitekim ekolün kurucusu Vâsıl b. Atâ Basra mescidinde Hasan Basrî’ye muhalefet ederek ders halkasından ayrılmıştır.

⁹⁸ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 156.

⁹⁹ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, ss. 156-157.

¹⁰⁰ Abdulnasır Süt, *Basra ve Mu‘tezile (I-III. Asırlar)*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s. 29; Abdulhalik Bakır, “Basra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 108.

¹⁰¹ Süt, *Basra ve Mu‘tezile*, s. 20.

Hicrî 80'de (699) Medine'de dünyaya gelen Vâsıl b. Atâ Basra ekolünün kurucusu olarak bilinmektedir. Bu sebeple Vâsıl'a Şeyhu'l-Mu'tezile unvanı verilmektedir. Vâsıl b. Atâ, el-Menzile beyne'l-Menzileteyn görüşünden dolayı Hasan Basrî'den ayrılarak bu görüşü ortaya atan ilk kişi olarak bilinmektedir.¹⁰² Vâsıl, siyâsî meselelerden uzak durmaya gayret göstermiştir. Vâsıl'dan sonra ise hareketin başına Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) geçmiştir. Ekolün önemli isimleri arasında Ebû Bekîr el-Esamm (ö. 200/816), Hişam b. Amr el-Fuvâti (ö. 218/833), felsefecilerin pek çok eserini inceleyerek onları tetkik edip Mu'tezilî düşünceyle uygun hale getiren ekolün önemli isimlerinden Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845), ekolü ilmî esaslarıyla sistematik hale getiren Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850) bulunmaktadır. Ekolün diğer önemli isimleri ise; Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Muhammed b. Şeddâd Zurkân (ö. 247/861), Ebû Ya'kûb İshâk eş-Şahhâm (ö. 270/883), Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864), Ebû Osmân Bahr el-Câhız (ö. 255/868), Ebû Alî el-Cübbâi (ö. 303/915) ve Ebû Alî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi'dir (ö. 321/933). Yine Basra ekolünün önemli simalarından biriside Mu'tezilî düşünceyi tanıyabilmek açısından oldukça önemli yer tutan Muğnî'nin müellifi Kâdî Abdülcebbar'dır (ö. 415/1024). Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ise, (ö. 436/1044) okulun son temsilcileri arasında yer alan önemli bir simadır.

Ekol genel olarak Hz. Peygamberden sonra hilafet sırasında Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali tarihi sırasını Sünnî düşüncede olduğu gibi kabul etmektedir. Ayrıca Basra ekolüne mensup Mu'tezilîlerin önemli bir kısmı devlet yönetiminde Abbasoğullarından yana tavır almışlardır. Basra ekolü ortaya attıkları kelâmî problemlerin çözümünü halka ulaştırma noktasında daha rasyonel ve aklî bir tutum sergilemiştir. İlahî sıfatlar konusu daha fazla araştırma konusu olmuş,¹⁰³ Basra ekolü mensupları, tüm cevherleri tek cins (mütemâsil) olarak kabul etmiş ve cevherlerin oluş (kevn) arazından ayrı olamayacağını öne sürmüşlerdir. Ebû'l-Huzeyl'den sonraki Basralı Mu'tezilî bilginlere göre, cismin uzamları atoma ait bir özelliktir. Yine onlar, gerçekte atomların uzamlarının olduğunu ve dairenin merkezinde bir atomdan fazlasını düşünmenin muhal olduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁰⁴ Ayrıca cismin arazsız, mâ'dumun şey olduğunu, hareket ve sükûnun i'timâdî

¹⁰² Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 539-541.

¹⁰³ Süt, *Basra ve Mu'tezile*, s. 182; Selim Özarslan, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri ve Başlıca Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, 2003, ss. 178-179.

¹⁰⁴ Pines, *İslâm Atomculuğu*, s. 17; Kazanç, *Kadî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, s. 166.

(eğilim) doğurabileceğini ve yeryüzünün düz olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁵ Tabiat konusunda ise, Muammer ve Câhız dışındaki Basra ekolüne mensup âlimler, tevellüdü kabul etmelerinin yanı sıra nedenselliğe de ılımlı bakmışlardır. Ancak ekol nedensellikten ziyade âdeti benimsemiştir. Yaratma konusunda ise Basralılar, benimsemiş oldukları aslah prensibince Allah en iyi yaratır, ancak bu bir mecburiyet değil, O'nun lütfündendir diyerek “vücûb alellah”ın yerine lütufu yerleştirmişlerdir. Nitekim onlar, Allah'ın en iyiyi yaratmasını bir hikmetin varlığı dolayısıyla olduğu görüşünü kabul ederler.¹⁰⁶

2.3.2. Bağdat Ekolü

Hicrî 210 (825) yılında vefat eden Ebû Sehl Bişr b. el- Mu'temir Bağdat Mu'tezile ekolünün kurucusudur. O, şair ve edip kimliğinin yanı sıra ünlü bir kelâmcıdır. Kûfe'de dünyaya gelmiş, bir süre Basra'da kalmış, Mu'tezilî görüşleri Vâsıl b. Atâ'nın arkadaşları Bişr b. Saîd ve Ebû Osmân Za'ferânî'den almıştır. Basra'dan Bağdat'a göç eden Bişr, i'tizâlî görüşlerini burada yaymaya başlamıştır.¹⁰⁷ Bişr'den sonra ekolün önde gelen âlimleri Abbâsî halifeleri Hârûn Reşîd (ö. 193/809) ve Me'mûn (ö. 218/833) ile iyi ilişkiler kuran Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), âbid ve zahit kişiliğiyle meşhur olan Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 225/840), Halife Mu'tasım (ö. 227/842) zamanında ortaya çıkan mihne (218-234/833-848) hadiselerinin yürütücüsü konumundaki Ahmed b. Ebû Duad'ın (ö. 240/854) yanı sıra Ca'fer b. Mübeşşir es-Sekafî (ö. 234/848), Ca'fer b. Harb (ö. 236/851), Ebû Ca'fer el-İşkâfî (ö. 240/854), Îsâ b. Heysem es-Sûfî (ö. 245/859), Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/912) Ebû'l-Kâsım Kâ'bî el-Belhî (ö. 319/931) ve Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî'dir (ö. 538/1143).

Ekolün en belirgin özelliği, siyaset alanında temayüz etmiş olmalarıdır. Ayrıca ekolün imamet görüşü Şia'nın imamet doktriniyle benzerlik ve paralellik arz etmektedir. Bağdat ekolü imamet görüşünde Hz. Ali'yi desteklemelerine rağmen mefdûlün imametini de caiz görmüşlerdir. Hatta onlara göre ahabın en faziletlisi halife Hz. Ali'dir.

¹⁰⁵ Ebû Reşîd, *el-Mesâ'il*, ss. 35-102; Geylani, *Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekollerine Ayrılış Süreci*, ss. 42-48; Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, s. 166-168; Abdülkerim Özaydın, “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 439.

¹⁰⁶ Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, s. 169; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 412.

¹⁰⁷ Süt, *Basra ve Mu'tezile*, s. 181; Cihat Tunç, “Bişr b. Mu'temir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 223.

Bağdat ekolü mensupları, Basra ekolünün ortaya attığı teorik tartışmaları daha ileri boyuta taşıyarak bunları pratiğe dökmüş, görüşlerini jakoben (tepeden inme) bir biçimde halka kabul ettirme yoluna gitmişlerdir. Nitekim Mihne hadisesi (218-234/833-849) bunun bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Bağdat ekolünün gündemini daha çok meşgul eden konu “varlık” olmuştur. Ekole göre aslah prensibi gereğince Allah’ın en iyi yaratması bir lütuf veya hikmet sebebiyle değil mecburiyetten (vücûb alellah) ileri gelir.¹⁰⁸ Lütuf konusunda ise Basralıların aksine Allah lütfünü kâfirlere verdiği takdirde kâfirlerin de iman edeceklerini öne sürerler.¹⁰⁹ Onlar Basra ekolüne nazaran Yunan felsefesinden daha çok etkilenmişler, Allah’ın her şeye gücünün yettiğini kabul etmekle birlikte nedensellik ilkesini de kabullenmişlerdir. Cevherlerin muhtelif olup, renk arazından ayrı olamayacağını, cismin uzamlarının olmadığını, ancak arazların birleşmesinden meydana geldiğini, cismin arazlı, mâ’dûmun hiçbir şey olduğunu, hareket ve sükûnun ise bir başka hareket ve sükûnu doğurabileceğini (tevlîd), yerkürenin yuvarlak, havadaki tozun ise müstakil bir renginin olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁰

Son tahlilde, hem Basralı hem de Bağdatlı Mu‘tezilî kelâmcılar, felsefî eserleri derinlemesine incelemeleri neticesinde onların kullanmış oldukları mantık ilkelerini de öğrenerek, İslâm inanç esaslarını rasyonel temellere oturtmaya çalışmışlardır. Böylece dinî bilginin içerisine hiç şüphesiz felsefî bilgiyi de dâhil etmişlerdir. Diğer bir deyişle, İslâm inancını akıl ve mantık ilkeleri içerisinde ele alıp yorumlamışlardır. Şimdi biz Mu‘tezilî bilginlerin düşüncelerindeki Eski Yunan düşüncesinin boyutlarına temas etmek istiyoruz.

2.4. Eski Yunan Düşüncesinin Mu‘tezile Kelâm Sistemine Etkisinin Boyutları

Müslümanların fetihler sonucu gayr-i Müslimlerle karşılaşmaları onları inançlarını ve iman umdelerini savunmaya yönlendirmiştir. Yine devlet adamlarının ve halifelerin öncülük etmesi sayesinde felsefî eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi sonucunda Müslümanlar kadim bilgelerin görüşleriyle tanışma imkânı ve fırsatı bulmuşlardır. Bunun sonucunda Müslüman bilginlerin özellikle Mu‘tezilî

¹⁰⁸ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 412-424.

¹⁰⁹ el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* s. 360.

¹¹⁰ Ebû Reşîd, *el-Mesâ’il*, ss. 29-380; Geylani, *Mu‘tezile’nin Basra ve Bağdat Ekollerine Ayrılış Süreci*, 42-48; Pines, *İslâm Atomculuğu*, s. 17; Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr’da Nedensellik Kuramı*, s. 168; Özaydın, “Bağdat”, C. 4, s. 439.

düşünürlerin onların görüşlerinden esinlenerek kaynağını vahiyden alan bir akıl anlayışıyla İslâm inanç önermelerini savunmaya çalıştıkları görülmektedir. Biz bu esinlenmeden hareketle Eski Yunan düşüncesinin Mu‘tezile’nin kelâm felsefesi üzerindeki etkisinin kimi boyutlarına temas etmeye çalışacağız. Bu yönde çaba gösterirken, konu hakkında hassaten yazılmış müstakil kitapların yanı sıra kendi okuma, araştırma ve mütalaalarımız neticesinde fikrî açıdan bazı karşılaştırmalar ve değerlendirmelerle elde ettiğimiz bilgilere de yer vereceğimizi belirtmek istiyoruz.

2.4.1. Yöntemsel Açıdan

Her kültürün kendi içinde bir bütün olarak oluşturduğu tasavvur üniversal (evrensel) bir yapı arz etmektedir. Bu anlamda Tanrı, tabiat ve insan ekseninde ortaya atılan tasavvurlar, bu kavramların birbirine uyumu ve ahengine göre şekillenmektedir.¹¹¹ Bilebildiğimiz kadarıyla Tanrı, tabiat ve insan hakkında rasyonalist bir dil kullanarak paradigma geliştiren ilk bilginler, Eski Yunan filozoflarıdır. Sözelimi, Tales, varlığın ana maddesinin su olduğunu iddia ederek, tabiatın anlaşılabilmesi için rasyonel yöntemle başvuran ilk filozoftur. Onun bu tutumu diğer Yunanlı filozoflarca da sistematik bir biçimde geliştirilerek devam ettirilmiştir.

Düşünce tarihinde Herakleitos ve Anaksagoras’ın düşünce sisteminde yer alan “logos” ve “evrensel akıl” anlayışları, aklî yöntemin Tanrı, insan ve tabiata dair daha işlevsel olarak kullanılmaya başlandığını göstermektedir.¹¹² Ancak hem Herakleitos hem de Anaksagoras akli yöntem olarak kullanmanın yanı sıra, “logos” ve “evrensel akıl” kavramlarıyla tabiattaki “küllî yasa” kavramına dikkat çekmek istemişlerdir. Yani onların savundukları akıl anlayışı tabiatın bir parçasıdır. Diğer bir ifadeyle akıl, onların savundukları bu görüşe binaen, tabiattaki sebeplerin sebebi, ilk ilke ve bütün varlıkların illeti olarak görülebilir.¹¹³

Sokrates, hasımlarına karşı cevap vermede sürekli akla vurgu yapmıştır. O, akla vurgu yaparken aklın kesin ilkeleri olan matematiğin verilerini kullanmayı da ihmal etmemiştir. Zira aklın bilginin kaynağı olabileceğini kabul etmeyen Sofistlere karşı geliştirilecek argümanlar, hiçbir surette üzerinde tartışma ve ihtilaf oluşturulamayacak türden olmalıydı. Bu anlamda Sokrates, diyaloglarında

¹¹¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 21.

¹¹² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 22.

¹¹³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, ss. 22, 34.

matematiğin ilkelerini kullanarak hasımlarına karşı başarılı bir savunma ameliyesi yürütmüştür.¹¹⁴

Aristoteles'in düşünce sisteminin temelini akıl oluşturmaktadır. Ona göre insandaki en iyi ve en değerli varlık akıldır. Yine o, insanın doğru düşünme ilkeleri olan mantığı felsefenin içerisine yerleştirmiş ve mantık ilkelerini bilimsel akıl yürütme ve diyalektiğin vazgeçilmez unsuru olarak görmüştür. Böylece onun sayesinde mantık ilk defa bağımsız bir bilim dalı olarak düşünce sahnesine çıkmıştır.¹¹⁵ Aristoteles'e göre, evrendeki en güzel şey düşündürmektir. Zira Aristoteles felsefesinde insan tefekkür eylemi sayesinde ay üstü âlemle irtibata geçebilmekte ve Tanrısallığın mutlak oluşuna katılabilmektedir.¹¹⁶

Bu anlamda Eski Yunan düşüncesinde aklın görevi, tabiatı anlamak ve onun gizemlerini açığa çıkarıp keşfetmektir. Tanrı da bu kapsamda akla yardımcı olmaktadır. Ancak Mu'tezile'nin düşünce sisteminde aklın görevi varlık üzerine düşünerek varlığın yaratıcısına ulaşmaktır.¹¹⁷ Bilahare, Eski Yunan düşüncesinde tabiatın keşfedilmesine yardımcı olan Tanrı düşüncesi, Mu'tezilî düşüncede insanın tefekkür ve akıl yürütme çabası sonucu ulaşması gereken en ulvî görevi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁸ Bu kapsamda onların akıl, Tanrı ve tabiat anlayışları, bir anlamda Eski Yunan düşüncesinin ters yüz edilmiş hali gibi görünmektedir.

Mu'tezile ile Eski Yunan filozofları Sokrates, Platon ve Aristoteles arasında yöntem olarak bizce dikkat çeken üç husus bulunmaktadır: Bunlardan ilki, Tanrı kavramı ve O'nun neliği hakkında yapılan te'vil metodudur.¹¹⁹ Mu'tezilî mütekellimler, benimsemiş oldukları tenzîh anlayışı gereği İlâhî zâtı herhangi bir şeye benzetmekten kaçındıkları gibi İlâhî zât hakkındaki bu tür ifadeleri de te'vil etmişlerdir. Yani Eski Yunan filozoflarının düşüncesindeki te'vil metodu, Mu'tezile'nin kelâmî düşüncesinde de tevhîd esası ışığında bazı değişikliklere gidilmek suretiyle kendisine yer bulmuştur. Zira her iki düşüncede de Tanrı'ya ait sıfatlar te'vil edilerek izah edilmiştir. Söz gelimi, Aristoteles düşüncesinde, Tanrı'nın diri olması, O'nun yorulma bilmeyen, yani bilfiil halde olmasını ifade ederken;¹²⁰

¹¹⁴ Platon *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, y.y., tsz., ss. 17-20.

¹¹⁵ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 316-318.

¹¹⁶ Câbirî, *Arap Ahlakı Akli*, s. 349.

¹¹⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 78; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 61-62.

¹¹⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, ss. 35-36.

¹¹⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 42, 63, 66; Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, s. 252.

¹²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015, ss. 268-270.

Mu'tezilî düşüncede hayat sahibi olması, yani ölümlü olmaması demek şeklinde anlaşılıp, te'vil edilmiştir.¹²¹

Yöntemsel olarak Mu'tezile kelâm ekolünün nassın yanı sıra, felsefe özellikle Eski Yunan filozofları Platon ve Aristoteles'in etkisinde ortaya koydukları bir diğer konu ise, övgü ve yerginin insanın irâdî davranışları sonucunda hak edilmiş olmasıdır. Hem Platon ve Aristoteles'in hem de Mu'tezile'nin ahlâk anlayışlarına göre, fâilin eylemlerinden sorumlu olmasının temel şartı, eylemin bizâtihi olarak fâilin gönüllülüğüne ve istemliliğine dayanıyor olmasıdır.¹²² Bunun akabinde gönüllü ve istemli olarak yapılan eylemin türüne göre her iki düşünceye göre de övgü veya yergiden söz edilebilir.

Diğer bir husus ise, Mu'tezilî kelâm okulunun, yöntem olarak dinî bilginin anlaşılıp yorumlanmasında akla çok fazla önem vermesi Mu'tezilîlerin bu anlamda Eski Yunan düşüncesiyle uyumluluk arz eden tarafı olarak görülebilir. Haddizatında Mu'tezilî mütekellimler, kendi dinlerine mensup olmayan kimselerle birebir gerçekleştirdikleri tartışmalarda nassın onlara karşı delil olarak öne sürülemeyeceği gerçeğinden hareketle aklın ve mantığın yardımıyla İslâm dininin hak din olduğunu savunmaya çalışmışlardır. Diğer bir ifadeyle onlar, muarızlarına karşı vahyin aksiyolojik konumunu aklî yöntemlemlerle savunmaya çalışmışlardır. Bilahare, onlar, dışarıdaki düşmanlarının yanı sıra, özellikle içerideki muhalifleri olan Ehl-i Hadis'e karşı da aynı aklî metodu kullanmışlardır. Tıpkı Eski Yunan düşüncesinde Sokrates, Platon ve Aristoteles'in bilginin kesinliğini ve aklın bilginin kaynağı olabileceğini kabul etmeyen Sofistlere karşı, aklın ilkeleri yardımıyla cevap vermeleri gibi Mu'tezilî kelâmcılar da İslâm kelâmı içerisinde akla gerektiği kadar önem vermeyen başta Ehl-i Hadis ve diğer gruplara karşı aklî yöntemin kullanılmasını savunmuşlardır.¹²³

Mu'tezile ekolünün yöntem olarak Eski Yunan düşüncesinden ayrıştığı en dikkat çeken nokta ise, görünmeyen âlemin görünen âlemle delillendirilmesi metodudur. İstidlâl-i biş-şâhid 'ale'l-gâib olarak literatürümüze geçen bu metoda göre, gayb (görünmeyen) âlemi, görünen âlem üzerinden kıyaslanıp anlaşılmaya

¹²¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 250.

¹²² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, ss. 44-45; Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2020, s. 9, 107-113.

¹²³ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. I, s. 62; a., mlf., *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 87-89.

çalışılmıştır.¹²⁴ Bu anlamda onlara göre, İlâhî varlığı tanıma ve anlamının en güzel yolu, O'nun fiillerini ve yaratımlarını bilmekten geçmektedir. Hulâsa, Mu'tezili kelâmcılar, bu düşünce ekseninde nasslardan da yardım alıp esinlenerek tabiatı ve insanı incelemeye başlamış, bu inceleme faaliyetleri neticesinde gayb âlemi hakkında konuşmaya ve fikir yürütmeye çalışmışlardır. Ancak Eski Yunan düşüncesinde böyle bir düşünsel çabaya rastlamıyoruz. Zira Eski Yunan düşüncesinde insanın bilgisine kapalı (gâib) olan bir âlem mevcut değildir.

2.4.2. Konular Açısından

Mu'tezilî bilginler, Eski Yunan düşüncesiyle, Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen fetihler sonucu tanışmanın yanı sıra, İslâm dünyasında başlayan tercüme faaliyetleriyle de karşılaşma imkânı bulmuşlardır. Onlar, bu karşılaşmanın sonucunda Eski Yunan düşüncesinin konu ve kavramlarını kendi tevhîdî sistemlerine uygun bir şekilde revize ederek kullanmışlardır. Şimdi biz Eski Yunan düşüncesiyle benzerlik addeden bu konuları Tanrı ve insan ekseninde sınırlandırıp kısaca onlara temas etmeye çalışacağız.

Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları: Eski Yunan düşüncesinde Tanrı'nın varlığıyla ilgili pek çok düşünce ve tasavvur görmekteyiz. Söz gelimi, Ksenophanes (M.Ö. 570-480), Sokrates, Platon ve Aristoteles tek Tanrı inancını benimserken, Homeros (M.Ö. IX yy.) ve Heseidos (M.Ö. 750-650 ?) çok tanrıcılığı savunurken, Sofistlerin azı hariç büyük bir bölümü Tanrının varlığıyla ilgilenmekten ziyade varlığı veya yokluğuna dair kesin bir kanıt olmadığını öne sürmüşlerdir (Agnostisizm). Bu düşüncelerin yanı sıra Eski Yunan düşüncesinde ateist düşünceleri de görmek mümkündür. Nitekim atomcu kuramın mimarları Demokritos (M.Ö. 460-360) ve Epikür'ün (M.Ö. 341-270) yanı sıra Sofistlerden Keoslu Prodikos (M.Ö. 465-399) ve Kritias (M.Ö. 462-403), evrende nizamı sağlayan herhangi bir doğüstü varlığın mevcudiyetini reddetmişlerdir.¹²⁵

Mu'tezile ekolü, Platon ve Aristoteles gibi Tanrının varlığını kabul ederken Tanrı tasavvuru konusunda her iki filozoftan da ayrılmaktadır. Zira Platon'un ve Aristoteles'in Tanrı'sı var olanları yoktan yaratan değil, şekilsiz maddeye şekil veren

¹²⁴ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. I, ss. 46, 62.

¹²⁵ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 94, 107, 108, 476.

bir güçtür.¹²⁶ Mu‘tezile ekolünde ise Allah evreni yoktan yaratan, ona müdahale eden sınırsız güç ve kudret sahibi bir varlıktır. Bu anlamda Allah her şeyin temelidir. Bütün varlıkların yoktan yaratıcısıdır.¹²⁷

Tanrı’nın sıfatları noktasında ise, Mu‘tezile ekolü, Platon ve Aristoteles’in negatifliği gerektiren Tanrı anlayışından etkilenmiş görünmektedir. Mu‘tezilî düşünce sisteminde İlâhî sıfatların İlâhî zâta indirgenerek açıklanması, Platon’un Tanrı’nın ancak olumsuzlama yoluyla bilinebileceği görüşüyle benzer yapıya bir sahiptir.¹²⁸ Bu yöntem Aristoteles düşüncesinde de kendisine yer edinmiştir. O, Tanrı’ya ait nitelikleri te’vil ederek Tanrı’nın aşkını vurgulamak istemiştir.¹²⁹ Aynı şekilde Mu‘tezile’de İlâhî sıfatlar, tevhîd ilkesi ışığında tenzîh düşüncesiyle te’vil edilerek anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tanrı’nın irâdesi: Mu‘tezile ekolünün tamamı İlâhî zâtın irâdesinin ezeli olmadığı görüşünü benimsemektedir.¹³⁰ Onlar bu görüşlerini desteklemek için şöyle bir betimlemeye başvurmuşlardır: Evren, içindekilerle birlikte Allah tarafından yaratılmış olup, ezeli değildir. Eğer İlâhî zât, ezeli bir irâdeyle mürîd olsaydı, bu defa kaçınılmaz olarak evren de ezeli olacaktı. Zira İlâhî zâtın kendinde hâsıl olan sıfatları kullanmaması, O’nun için bir noksanlık demektir. Noksanlık ise, Allah için müstahildir. O halde İlâhî zâtın irâdesi hâdis, yani sonradan olmalıdır.

Mu‘tezile ekolünün Bağdatlı bilginleri ve Nazzâm, Tanrı’nın irâdesini daha felsefî bir paradigma çerçevesinde ele almışlardır. Filozoflarda olduğu gibi onlara göre de irâde, arzu anlamını taşımakta olup, hayvanî bir güç olarak, zımnen eksiklik demektir. Oysa İlâhî zâta noksanlık ve eksiklik bulunmamaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki onlar, İlâhî zâtı olabildiğince tüm olumsuzluklardan nefyetmeye çalışmışlardır. Binaenaleyh, onlar, İlâhî zâta irâde nispet etmedikleri gibi O’na mürîd de denilemeyeceğini iddia etmişlerdir.¹³¹ Bu anlamda onlar, akıl - arzu çatışmasında irâdenin şuurlu bir işlevi olmadığını benimseyerek filozoflarla aynı görüşleri benimsemişlerdir.

¹²⁶ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2020, s. 38; Aristoteles, *Metafizik*, ss. 261-269.

¹²⁷ Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, ss. 47-48; en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* C. II, ss. 324-326

¹²⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 325.

¹²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 268-270.

¹³⁰ Kâdî Abdülcebbar, “Allah’ın Sıfatları Hakkında Konuşma”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35, Samsun 2013, s. 254.

¹³¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 67, 81.

Yaratma: Mu‘tezile ekolü yaratma konusunda Eski Yunan düşüncesi ile taban tabana zıt bir paradigma izlemektedir. Yaratma konusunda Eski Yunan düşüncesinin sahip olduğu temel görüş, varlığın kendisinde bütün oluşları barındıran bir özden meydana gelmesi şeklindedir.¹³² Yani onların düşünce sistemlerinde dinin kabul ettiği yoktan yaratma fikri mevcut değildir. Zira onlara göre yokluktan, ancak yokluk çıkmaktadır. Bütün Mu‘tezilîler âlemin sonradan bir Muhdis tarafından yaratıldığı (ihdâs edildiği) konusunda hemfikirdirler. Yani onların düşünce sistemlerine göre âlem, Allah tarafında yokluktan yaratılıp varlık alanına çıkmıştır. Yaratılışın mahiyeti ise, Nazzâm hariç diğer Mu‘tezilîler tarafından, genel olarak atomcu modelde izah edilmeye çalışılmıştır.

Cevher/Atom: Mu‘tezile’nin benimsemiş olduğu atom (el-cüz’ü ellezi lâ yetecezzâ/cevher-i ferd) teorisinin teorik alt yapısını, kimi yönlerden Eski Yunan düşüncesi oluşturmaktadır. Zira düşünce tarihinde evrenin atomlardan meydana geldiğini savunan ilk bilginler, Leukippos, Demokritos ve Epikür gibi materyalist oldukları görülen Eski Yunan filozoflarıdır. Onların ortaya attıkları atom teorisinin temeli, evrende bulunan doluluk ve boşluk ilkelerine dayanmaktaydı. Bilahare onlar, bu boşluklarda atomların yer kapladığını savunmaktaydılar.¹³³ Aslında bu anlayış, Mu‘tezilî düşüncenin mekân tasavvuruna işaret etmektedir.¹³⁴

Eski Yunanlı filozofların inşa ettiği atomculuk modeli tamamen mekanik bir sisteme dayalıdır. Zira onların düşüncesinde atomlar ezelî olup, hiçbir surette asla yok olmazlar. Bir hacme ve şekle sahip olmanın yanı sıra aralarında ayrılma ve birleşme gerçekleşmez. Mu‘tezile ekolünün benimsemiş olduğu atom teorisinde ise cevherler, ezelî ve ebedî varlıklar olmayıp bir hacme ve şekle de sahip değildirler.¹³⁵ Yine Eski Yunan düşüncesinde bulunmayan araz kavramı, Mu‘tezile’nin geliştirmiş olduğu atom teorisinde önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim ekole mensup kelâmcılar, benimsemiş olduğu öğretiler çerçevesinde İlâhî kudretin âleme her an müdahale edebileceğini kabul etmişlerdir.¹³⁶

¹³² Aristoteles, *Metafizik*, s. 65.

¹³³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 25; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 91.

¹³⁴ en-Neşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* C. II, ss. 325-326

¹³⁵ Pines, *İslâm Atomculuğu*, ss. 95-102; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı* ss. 217-218.

¹³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, C. IX (et-Tevlid), el-Müessesetü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’l-Enbâ ve’n-Neşr, ed-Dâru’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, Kahire 1964, s. 12; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, s. 19; Tritton, *İslâm Kelamı*, s. 123; Rudolp, “Vesilecilik”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, s. 463.

Kötülük Fenomeni: Eski Yunan düşüncesinin Mu‘tezile ekolü üzerinde derin izler bıraktığı konulardan birisi de, iyilik ve kötülük fenomeni olmuştur. Zira Mu‘tezilîler, benimsemiş oldukları adl ilkesi gereğince Allah’ın mutlak olarak âdil ve iyi bir varlık olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre âdil ve iyi olan bir varlıktan kötülüğün ortaya çıkması ise muhaldir.¹³⁷ Bu sebeptendir ki Mu‘tezilî bilginler evrene optimist (iyimser) bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Onların optimist öğretilerine benzer bir fikri tarihte ilk savunan filozof hiç şüphesiz Platon’dur. O, kötülükle Tanrı arasında herhangi bir bağ olmadığını savunmuştur. Zira o, evren için “olabilen evrenlerin en güzeli” savını savunmuştur.¹³⁸ Bu anlamda onun kötülük fenomenine bakışı, metafiziksel ve doğal kötülükler şeklinde olmayıp ahlâkî kötülükler bağlamında şekillenmektedir.

Aristoteles’te ise, durum Platon’dan pek de farklı değildir. Onun anlayışında da evrende herhangi bir kötülük olgusu yoktur. Zira evren Tanrı tarafından uyumlu bir hale getirilmiştir. Yine ona göre, Tanrı en iyi varlık olarak evrene en güzel hareketi vermiştir. Evrenin en iyi varlık tarafından verilen bu hareketinde ise herhangi bir kötülükten söz etmek mümkün değildir. Nitekim Aristoteles’in düşüncesinde Tanrı, hem salt iyilik hem de evrene en güzel hareketi verendir. Ancak kötülük bizim eylemlerimiz ve hatalarımız sonucu ortaya çıkan fiillerden kaynaklı olarak telakki edilir.¹³⁹ Bu düşünceden hareketle, Aristoteles’in kötülük fenomenine bakışı tıpkı, Platon’da olduğu gibi ahlâkî kötülüklerle yakından ilgilidir.

İnsan Tasavvurları: İnsan, yeryüzünde akıl, bilgi, irâde sahibi ve teklîfe muhatap ve düşünme kabiliyetine sahip olan tek varlık olması sebebiyle diğer canlılardan ayrılmaktadır. Mu‘tezile ekolüne mensup bilginler Tanrı - insan ilişkisini açıklama sadedinde bir takım görüşler ortaya atmışlardır. Bu bağlamda i‘tizâl düşüncesinde olan âlimler, insanın mahiyetini ve yapabileceklerini de merkeze alan bir anlayış geliştirmişlerdir. Bu sebeple onlar, ortaya koydukları insan tasavvurlarında insanı salt olarak metafiziksel bakış açısıyla ele almamışlar ve onu bu dünyaya açılan kabiliyet ve melekeleriyle de tanımaya çalışmışlardır.

¹³⁷ Kazanç, “Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 12/35, 2008, ss. 18-19, 21.

¹³⁸ Platon, *Timaios*, s. 38.

¹³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 47, 54; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Kaknüs Yayınevi, İstanbul 2014, ss. 21-22.

Mu‘tezile ekolünde insanın özüyle ilgili tartışmalar genel olarak ruh ve beden ekseninde gerçekleşmiştir. Zira ruh hakkında kutsal metnin çok az bir bilgi vermesi, onları meseleyi kadim düşünürlerin bilgileri ışığında ele almaya sevk etmiştir. Onlar kadim bilgelerin görüşlerini tevarüs ederken, onlardan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmeleri de doğal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda onların insan görüşlerine Demokritos, Platon, Aristoteles, Epikür, Stoacılar, Galen ve Yeni Platoncular gibi kişi ya da düşünce gruplarının etki etmiş olduklarını söylememiz mümkündür.

İnsanın Fiilleri ve Sorumluluğu: Eski Yunan düşüncesinin en önemli iki filozofu Platon ve Aristoteles’e göre insanın yaptığı fiil hakkında övgü veya yergiden söz edilebilmesi için kişinin fiili, bilinçli olarak gönül rızasıyla ve istekli bir şekilde yapması gerekmektedir.¹⁴⁰ Bu düşünüş Mu‘tezile’nin benimsemiş olduğu sorumluluk görüşüyle tam olarak uyumluluk arz etmektedir. Nitekim her iki düşünce sisteminde de ortak olan husus, fiilin fâil tarafından tercih edilip, bizzat yapılmasıdır. Yine insan, husûle getirdiği fiilin sonucuna göre hüküm kazanmaktadır.¹⁴¹ Bu kapsamda fiili ortaya koyan bizzat insan olup, bunun dışında fiille ilgili herhangi bir fâil kabul edilmemektedir. İnsanın kendi fiilin fâili olarak o fiili meydana getirmesinin sonucu olarak, ortaya çıkan durumda onun için ödül veya cezaya layık olmasından söz edilebilmektedir.

2.4.3. Kavramsal Açıdan

Çalışmamızın bu bölümünde Mu‘tezile’nin Eski Yunan düşünce sisteminden neşet ederek kullanmış olduğu kavramlara yer vermek istiyoruz. Ancak Mu‘tezilî bilginler, bu kavramları kendi kelâmî sistemlerinde bütünüyle olduğu gibi tekrar ve taklit etmemişlerdir. Onlar kullanmış oldukları bu kavramlara yeni manalar ve bakış açıları yükleyip revize etmişlerdir. Böylece Mu‘tezile ekolünün öncülüğüyle kelâm ilminin içerisine felsefî kavramlar dâhil edilmiştir. Biz konumuzun sınırları dâhilinde kalmak adına çalışmamızda ana omurgayı oluşturan belli başlı temel kavramlara yer vermeyi uygun görmekteyiz. Bilahare biz bu kavramları irdelerken, Mu‘tezilî düşünce sistemi üzerinde etkili olduğunu düşündüğümüz Eski Yunan düşüncesiyle çeşitli bağlantılar kurulmak ve gerektiğinde iki düşünce geleneği arasında

¹⁴⁰ Platon, *Devlet*, ss. 44-45; Aristoteles, *Nikamos’a Etik*, s. 9, 107-113; Hümeýra Özturan, *Éthostan Ahlâka Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s. 481.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 248.

mukayeselere girişmek suretiyle ikinci ve üçüncü bölümde ilgili başlıklar içerisinde detaylı bir biçimde inceleyeceğimiz için, burada sadece onları kısaca tanıtmamızın ve betimlemenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Bunlar; ana hatlarıyla ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji gibi önemli kavramlardan oluşmaktadır.

2.4.3.1. Ontoloji

Antik Yunan'ın natüralist (tabiatçı) filozofları başta olmak üzere Sokrates, Platon ve Aristoteles de doğada değişmeyen, kalıcı bir gerçekliğin/varlığın arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu bağlamda özellikle Platon ve Aristoteles, Presokratik dönemin filozoflarının çoğunluğunun aksine, bu değişmeyen kalıcı olan nesneyi hep soyut bir surette aramışlardır.¹⁴² Bilahare Platon'un ontolojisinde iki temel öge göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki değişmeyen, öncesiz - sonrasız, hareketsiz, oluş ve bozuluşa tâbi olmayan, tümel gerçek varlıkları içerisinde barındıran idealar dünyasıdır. İdealar dünyasının karşısında ise, idealar dünyasındakilerin birer kopyaları ve yansımalarını barındıran görünüşler âlemi bulunmaktadır. Platon, *Timaios* adlı diyalogunda kendi ontolojik görüşüne yer vermektedir. Her ne kadar onun ilgi odağı idealar dünyası olsa da, ideaların kopyaları olan duyusal dünya da var olan nesnelerin en güzelidir.¹⁴³ Çünkü o, en güzel tarafından en güzel bir biçimde var edilmiştir.¹⁴⁴ Bu kapsamda diyebiliriz ki, Platon felsefesinde fenomenler, yani duyusal dünyayla ilgili yapılan araştırmalarda amaç, Tanrı'nın ya da İlâhî aklın evren aracılığıyla ortaya çıkan tezahürlerini ve görünümelerini açığa çıkarmaktır.

Tıpkı Platon gibi değişmeyi arayan Aristoteles de Platon'un idealar tezine karşılık yeni bir ontolojik anlayışı benimsemiştir. O'da Platon gibi ontolojisinde ikili bir varlık tasnifi kullanmıştır. Aristoteles'in varlık tasnifini ay - altı ve ay - üstü âlem anlayışı oluşturmaktadır. Aristoteles bu ayrımında Platon'dan kimi noktalarda ayrılmış olsa bile, ay - üstü âlemdeki soyut nesnelerin gerçekliklerinin bulunduğunu savunmasıyla Platon'un idealar öğretisine yaklaşmış bulunmaktadır.¹⁴⁵ Aristoteles'e göre duyular âlemindeki varlıklar madde - suret ve bunun unsurlarından ibarettir.¹⁴⁶

¹⁴² Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun 1999, ss. 4-5; ; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 206.

¹⁴³ Platon *Timaios*, s. 38.

¹⁴⁴ Platon *Timaios*, ss. 39-41.

¹⁴⁵ Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi*, ss. 4-5.

¹⁴⁶ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 353.

Yine Aristoteles'in varlık anlayışında bir şeyin sûreti, o şeyin tabiatıdır. Ve o şey tabiatı gereğince fiilini yerine getirmeye mecbûrdur.¹⁴⁷

Her iki filozofda ontolojilerinde Tanrı'nın varlığına yer verirler. Sözelimi, Platon, Tanrı'yı iyi ideasıyla aynı konumda bulunan sırf suret olarak addederken; Aristoteles ise, Tanrı'nın ezelî bir varlık olduğunu iddia eder ve O'nun salt olarak form olduğunu savunur.¹⁴⁸ Öte yandan evrendeki değişime ve harekete sebep olan kendisi olduğunu savunur..¹⁴⁹ Bu anlamda Tanrı kendisi hareket etmeyen hareket ettirici olup, zorunlu bir varlıktır.¹⁵⁰ Tanrı'nın dışında kalan bütün varlıklar hareket etmekte olup bu hareketlerini Tanrıya borçludurlar.

Mu'tezilî düşüncede de varlık zorunlu ve mümkün olamak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Ancak onlar zorunlu varlık tanımlarının içerisinde bulunan Allah'ın herhangi bir ide veya form olduğunu iddia etmekten ziyade bir zâtı bulunan âlim, kâdir, hayy gibi isimlerle tavsîf edilebilen bir varlık olduğunu savunmuşlardır. Haddizatında Mu'tezile'nin varlık sisteminde zorunlu varlığın dışında kalan bütün varlıklar var olmalarını İlâhî zâta borçludurlar. Onlar bu anlamda Yunanlı filozofların İlâhî zâtı irâdesiz ve şuursuz bir varlık olarak betimlemelerinin aksine, irâde ve şuur sahibi bir varlık olduğunu, evrene her an müdahale edebileceğini savunmuşlardır.¹⁵¹ Mamafih Mu'tezilî bilginler evrenin yokluktan yaratıldığı görüşünde hem fikirdirler. Bu düşünüş, Yunan düşüncesinin tam zıttına bir paradigma geliştirmek ve izlemek demektir. İlk Yunan filozofu Tales'ten (M.Ö. 624-548) itibaren bütün filozoflar varlığın ezelî ve değişmeyen bir maddeden meydana geldiği konusunda hemfikirdirler. Zira onların düşüncesinde yokluğun ancak yokluktan çıkması gerekmektedir. Ancak Mu'tezilî kelâmcıların, Kur'ân'ın bildirimleri ışığında varlığın Allah tarafından yokluktan meydana getirildiği hususunda görüş birliğinde olmaları, onların varlık ve yokluk tanımlarına Eski Yunan düşüncesinden büsbütün farklı yaklaşıtlarını bize göstermektedir. Hulâsa görüldüğü üzere Eski Yunan düşüncesinin ontolojisi ve metafiziği İslâm'ın ulûhiyet inancıyla bağdaşmamaktadır.

¹⁴⁷ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 228.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 255; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2019, s. 96.

¹⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 257.

¹⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 261-266.

¹⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. IX, s. 12; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, s. 19.

2.4.3.2. Epistemoloji

Düşünce tarihinde epistemolojiyi ilk kez felsefî boyutta ele alan düşünürler Sofistlerdir. Onlar benimsemiş oldukları septik (kuşkucu) öğreti neticesinde insan ve varlığa dair kesin ve mutlak bir bilginin olmadığını benimsemişlerdir.¹⁵² Bu anlamda onlar herkes için genel geçer müşterek bir bilginin varlığını reddetmişlerdir. Haddizatında Sofistler, Tanrı'nın varlığı da dahil olmak üzere bütün bir varlığa şüpheyile yaklaşmışlar ve varlık hakkında kesin bir bilgi elde etmenin mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir.¹⁵³

Sofistlerin hasmı olan Sokrates ise, epistemolojisini ahlâkîlik üzerine kurgulayıp şekillendirmiştir. O, hasımlarının aksine herkes için genel geçer ortak bir bilginin varlığını kabul etmenin yanı sıra insanın ahlâkî davranışının temelinde de bilginin bulunduğunu savunmaktadır.¹⁵⁴ Sokrates, bilgiyle erdemin öz kardeş olduğunu iddia etmiş ve akıl tarafından sorgulanıp çek edilmemiş hayatın yaşanmaya değer olmadığını savunmuştur.¹⁵⁵

Platon ise, matematikten etkilenmiş ve felsefesini matematik üzerine bina ederek Sofistlerin aksine gerçek bilginin varlığını savunmuştur. Platon'a göre gerçek bilgi a priori olup, Sofistlerin iddialarının aksine duyu deneyimine dayanmamaktadır.¹⁵⁶ O, *Menon* ve *Phaidon* adlı diyaloglarında “anımsama” öğretisine yer vermektedir. *Devlet* adlı eserinde ise, ünlü bölünmüş çizgi analojisine ve mağara alegorisine değinmekle birlikte vizyon anlayışına yer vermektedir. Platon'un epistemik öğretisinin temelinde idealar yatmaktadır. Platon'a göre, gerçek bilgi ideaların bilgisi olup, idealara ait bilginin, insan dünyaya gelirken, yani maddîleştiği anda unutulduğunu, ancak bu bilginin tümüyle kaybolmadığını savunur ve böylece ideaların bilgisinin, zaman geçtikçe insanın aklî olgunluğunun doğru bilgiyle birleşmesi neticesinde hatırlanabileceğini ileri sürer.¹⁵⁷ Yine Platon, *Phaidon* adlı eserinde ruhun aslî yurdunun idealar dünyası olduğunu belirtmektedir. Ona göre, ruh idealar dünyasındaki yaşayışında bu ideleri bizzat görmüştür. İşte bu dünyadaki

¹⁵² Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baurdrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 91.

¹⁵³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 91.

¹⁵⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 105-107.

¹⁵⁵ Platon, *Sokratesin Savunması*, çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s. 50; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 160.

¹⁵⁶ Platon, *Menon*, ss. 20-29; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 242-243.

¹⁵⁷ Platon, *Devlet*, ss. 225, 231-265.

insana ait bilgiler, bu idelerin insan tarafından anımsanmasından (anamnesis) başka bir şey değildir.¹⁵⁸

Kanaatimizce, Platon'un bu görüşü ilk dönem Mu'tezilî bilginlerin epistemik görüşleriyle uyumluluk arz etmektedir. Sözgelimi, Ebû'l-Huzeyl, Bîşr b. el-Mu'temir, Nazzâm gibi kelâmcılara göre, zarûrî aklın alanına giren Allah'ın bilgisi bedihî bir bilgi türü olup, insan bu bilgiye başlangıçsız bir biçimde doğrudan vâkıftır.¹⁵⁹ Diğer bir ifadeyle, özellikle ilk dönem Mu'tezilîlerinin benimsemiş olduğu insanın fıtratı itibariyle İlâhî zâtın bilgisiyle dünyaya geldiği görüşü Platon'un ruha ait olan idelerin bilgisi görüşüyle örtüştüğünü söylememiz mümkündür. Şunu hemen belirtmeliyiz ki, ilk dönem Mu'tezilîler, Allah'ın bilgisinin insan fıtratına/doğasına Allah tarafından yerleştirildiğini öne sürmektedirler.

Ancak Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebâr gibi son dönem Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'a dair bilginin zarûrî değil, kazanılmış bir bilgi olduğunu iddia ederler. Onlar, insanda böyle bir bilgiyi kabul etmenin ve bilgi elde etmenin potansiyel olarak bulunduğunu savunurken, bu tür bilginin kendisinin bir hatırlama olmadığını ileri sürmektedirler. Daha doğrusu, onlar, Platon'un aksine, mârifeti bir hatırlama eylemi olarak kabul etmemişlerdir.¹⁶⁰ Onlar ilmi, "zihinde husûle gelen istikrarsızlıktan insanı kurtarıp onda sükûnet halini sağlayan inanç (itikat)" olarak kabul etmişlerdir.¹⁶¹ Yani onlara göre bilgi, insanda tadrîcen ve kümülatif olarak gelişmekte ve dolayısıyla bir şekilde tecrübeye dayanmaktadır.

Sonuç itibariyle, Mu'tezilî kelâmcılar ile Eski Yunan düşünürleri arasındaki en önemli fark, Mu'tezile ekolünce vahyin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesidir. Nitekim onlar, Sofistlerin bilginin kaynağını salt olarak duyu deneyimine indirgemelerine karşı çıkmalarının yanı sıra Eski Yunan düşünürlerinin bilginin sırf akıl ve duyu kanallarıyla elde edileceği görüşlerine de karşı çıkmışlardır.¹⁶² Haddizatında Mu'tezilî düşüncede bilginin sacayakları akıl, duyular ve haber olmak üzere üç kaynak üzerine oturmaktadır.

¹⁵⁸ Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, y.y., 1989, ss. 27-28; a. mlf., *Menon*, ss. 28-35.

¹⁵⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 78; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 45.

¹⁶⁰ Ebû Ali, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 86; Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, C. II, s. 37.

¹⁶¹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. XII (en-Nazar ve'l-Ma'ârif), thk İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire tsz. s. 13.

¹⁶² Ebû Ali, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 87.

2.4.3.3. Aksioloji

Eski Yunan’da iyilik ve kötülüğün tabiatına dair ilk görüş bildirenler, şüphesiz Sofistlerdir. Sofistler, benimsemiş oldukları rölativist öğretinin neticesinde, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu vurgulamışlardır. Yine onlara göre, herkes için genel geçer bir bilgidен de söz edilemezdi. Bu anlamda, bir eşya insana o an nasıl geliyorsa, değer itibariyle eşya o an iyi veya kötü olmaktadır. Sözgelimi, bir yemek ya da içecek birine tatlı, diğerine ise ekşi gelebiliyorsa, burada değer bakımından izâfî olarak hepsi doğrudur. Zira ölçü insandır ve nesne insana nasıl görünüp algılanıyorsa, o derecede doğrudur. Yani özü itibariyle bir nesneyi iyi veya kötü yapan herhangi bir nitelik yoktur. Sonuç olarak; Sofistler, değerlerin kişiye, mekâna, zamana, algıya, inanca göre değişebileceğini öne sürerek öznelci bir ahlâk anlayışını benimsemişlerdir.¹⁶³

Yine değerlere ilişkin tartışma Platon’un *Euthyphron* adlı dilemmasında karşımıza çıkmaktadır. Özet olarak ifade edecek olursak, dilemma, bir eylemin acaba Tanrı emrettiği için mi güzel olduğu, yoksa o eylem güzel olduğu için mi Tanrı’nın onu emrettiği sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu konuda Sokrates’in cevabı, dindarlığın güzel olduğu için Tanrı’nın emrettiği yönündedir. Bu bağlamda Tanrı’nın emrettiği eylem, ahlâkî açıdan doğru olduğu için emrediliyorsa, aynı zamanda ahlâkın temelinde de iyilik ve güzellik gibi değerlerin bulunması, bu eylemleri Tanrı’nın irâdesinden bağımsız olarak nesnel bir hale getirmektedir. Nitekim Sokrates, dindarlığın doğruluk ve adaletin bir parçası olduğunu söylemek suretiyle, standart ve sabit bir ahlâkî ölçütü gündeme getirmektedir.¹⁶⁴ Binaenaleyh Eski Yunan’da değerlerin özneliği ya da nesnelliğine ilişkin tartışmalar, İslâm kelâmcılarının hüsün ve kubhun mahiyetine ilişkin yürüttükleri münakaşalara dolaylı olarak etkide bulunmuştur.

Sokrates’in yukarıda zikredilen görüşü, öğrencisi Platon tarafından da desteklenmiştir. O, Sokrates’in öğretisini daha da geliştirerek akla dayalı rasyonel bir ahlâkî iyilik teorisi geliştirmiştir. Sokrates gibi Platon da var olan değerlerin nesnel

¹⁶³ Kazanç, “Mu‘tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 27/3, 2016, s. 297.

¹⁶⁴ Platon, *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, çev. Güvenç Şar, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011, ss. 66-68; Kazanç, “Mu‘tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, s. 283; a. mlf., “Hüsün Kubuh Meselesi”, s. 466; a. mlf. “İlk Dönem Eş‘arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz, Nobel Yayınları, İstanbul 2016, s. 46.

(objektif) bir hakikatinin olduğunu savunmaktadır. Sözelimi, Platon’a göre, hikmet, cömertlik, adalet, cesaret gibi ahlâkî değerlerin iyi olduğu hakkında insanlar arasında tam bir mutabakat vardır. Üzerinde mutabakat sağlanan bu kavramlar ideler âleminde bir ide olarak gerçekte bulunmaktaydı. Ve bu gerçeklikler insanlardan bağımsız olarak ne iseler o olarak tanımlanmalıdırlar. Bu anlamda Platon ahlâk felsefesinde mutlakçı bir ahlâk anlayışını benimsemektedir. Dolayısıyla Platon’un değer algısına dair mutlak ve nesnel ahlâk anlayışının Mu‘tezilî ahlâk öğretisine zımnen etkide bulunduğunu söylememiz mümkündür.

Aristoteles’in ahlâk anlayışı, Platon’un mutlakçılığının aksine daha göreceli bir ahlâk anlayışıdır. Nitekim Aristoteles’e göre, ahlâkın konusu olan iyiler, hayatın akışı içerisinde durumlara, şartlara ve fâillere bağlı olarak değişkenlik gösterebilmekte olup, ahlâkî açıdan kesinliğe ve mutlak bir hakikate ulaşmak mümkün değildir. Bu anlamda onun etiğinin en önemli parçasını kişinin yaşadığı çevresi oluşturmaktadır. Haddizatında onun ahlâk anlayışı ve dolayısıyla ahlâkî değerlerin kaynağına ilişkin görüşü, mutlak, kesin ve değişmeyen ahlâkî öğretilerden ziyade, ahlâkî düsturlar ve bunlara ilişkin genel kanaatlerle ilgilidir.¹⁶⁵

Burada son dönem Mu‘tezilî düşünürler üzerinde Aristoteles’in etkisinden söz edebiliriz. Zira Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî gibi son dönem Mu‘tezilîlerinde değerlerin nesnelliği kabul edilmekle birlikte, göreceli bir forma da sokularak mutlakçılığı kabul eden ahlâkî sistem biraz esnetilerek beşeri düzlemle daha uyumlu hale getirilmiştir.¹⁶⁶

Mu‘tezilî bilginler de Eski Yunan felsefesinde tartışılmakta olan değerlerin kaynağına ilişkin benzer görüşler ortaya koymuşlar ve eşyanın ahlâkî değerinin kendi zâtından olduğunu savunmuşlardır. Bu anlamda onların görüşleri Sokrates ve Platon’un görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Sanki Mu‘tezilî âlimler, yasaya uygunluğun İlâhî emirden önce olduğunu benimsemiş görünmektedir. Dolayısıyla onlar için değerler hakkında objektivist yaklaşımı benimsediklerini söylememiz mümkün görünmektedir. Diğer bir ifadeyle, onlar evrensel ahlâk yasasının varlığını kabul ederek İlâhî varlığı bu yasadaki tutmamışlardır. Ne var ki Mu‘tezile ekolünde, değerlerin nesnelliği büsbütün İlâhî yaratıma dayandırılır. Değerlerin

¹⁶⁵ Aristoteles, *Nikamos’a Etik*, ss. 212-214; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 416-417.

¹⁶⁶ Kazanç, “Mu‘tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, ss. 292-300.

nesnel hakikati Tanrı'nın daha başlangıçta eşyaya iyilik ve kötülük niteliklerini yerleştirmesinden ileri gelir.¹⁶⁷ İlâhî zât, eşyaya iyilik ve kötülük yüklemiştir. Adalet ve hikmet ilkeleri çerçevesinde asla koyduğu ilkeleri ve kanunları çiğneyip, bunlara aykırı davranmaz.

Sonuç olarak, Mu'tezile kelâm ekolü Eski Yunan düşüncesini yöntem, konu ve kavramsal açıdan kendi sistemi içerisinde nüve olarak barındırmasına ve bu sistemden istifade etmesine karşın, onların sistemini kendi sistemleri içerisinde revize ederek tevhiid ve adalet ilkeleri ışığında yepyeni bir insicama büründürmüştür. Bilahare biz bu etkileşimi ikinci ve üçüncü bölümde Tanrı ve insan ekseninde daha detaylı bir biçimde ele almaya ve gözler önüne sermeye çalışacağız.



¹⁶⁷ Kazanç, “Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme”, ss. 295-296.

3. MU‘TEZİLE KELÂM SİSTEMİNİN TANRI TASAVVURUNUN TEŞEKKÜLÜNDE ESKİ YUNAN FELSEFESİNİN ETKİLERİ

Müslümanlar fütihat hareketleri sonucunda Hristiyanlık, Mecûsîlik, Maniheizm, Berâhime gibi pek çok farklı dinî görüşle karşı karşıya geldiler. Bu karşılaşmalar sonucunda gayr-ı müslim din adamları İslâm’a yönelik entelektüel anlamda saldırılarda bulundular. Bu doğrultuda Müslümanlar hasımlarına cevap verme ihtiyacı hissettiler. Gayr-ı müslimler nassı kabul etmedikleri için onlara verilen cevap aklî olmak durumundaydı. İşte, İslâm’ın ilk mütefekkirleri diyebileceğimiz Mu‘tezilî âlimler, düşmanlarına cevap vermede araç olarak Yunan felsefesi ve mantığını kullandılar.¹⁶⁸

Şehristânî’ye göre; Abbâsî halifesi Me’mûn döneminde tercüme faaliyetlerinin de etkisiyle Mu‘tezilî düşünürler, tercüme edilen felsefecilerin kitaplarını mütalaa edip filozofların metotlarını kelâmın metotlarıyla birleştirdiler. Ortaya koydukları bu ilmi faaliyeti ise “kelâm” diye adlandırdılar.¹⁶⁹

Tercüme faaliyetleri sonucunda filozofların görüşlerini öğrenen Mu‘tezilî âlimler, tüm çabalarını İslâm dininin en temel, kurucu ilkesi “tevhîd”in ispatlanması, âlemin hudûsu ve cisimlerin sonlu oluşunun yanı sıra, Allah’ın ezeli ilmi karşısında insanın özgürlüğü gibi Allah, insan ve tabiat ekseninde pek çok konuda tartışmalar yaptılar. Yine, onlar kendilerinden önce yaşamış mütefekkirlerin teorilerinden de faydalanarak rasyonel temelli bir inanç oluşturdular.

Mu‘tezilî düşünürler, benimsedikleri beş prensibin yani usûl-i hamsenin en temel esası olan tevhîd akidesini korumak amacıyla yola çıkmışlardır. Onlar, tevhîd’e aykırı düşen düşünce ve yorumları berhava etmek, Kur’ân’ın zahiriyle akıl arasında bir çelişki olmadığını ortaya koymak, aklî temellere dayanan bir rasyonel kozmoloji oluşturarak bir taraftan âlemin hâdis olduğunu ispatlarken diğer yandan da Allah’ın kıdemini ispatlamayı amaçlamışlardı.¹⁷⁰ Onlar için aklî olan Kur’ân’î, Kur’ân’î olan da aklî olmalıydı. Akılla vahiy arasında bir tenakuz söz konusu olamazdı. Nitekim Mu‘tezilî âlimlere göre akıl, şer’î delillerin ilkidir ve Allah’ı

¹⁶⁸ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 147.

¹⁶⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 42.

¹⁷⁰ Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi ve Mu‘tezile’nin Âlem Anlayışı*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, ss. 21-23; Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, C. I, s. 409.

akılla bilmek kişiye şer‘an vaciptir.¹⁷¹ Bu sebeple Mu‘tezilî âlimler kelâm ilminin dakîku’l-kelâm bahislerini celîlü’l-kelâm denen ilahiyat nübüvvet ve ahiretle ilgili görüşlerini temellendirmek için bir araç olarak kullanmışlardır.¹⁷²

3.1. Tanrı’nın Varlığı ve Birliği

İslâm inanç sisteminin temeli tevhîd kavramı üzerine oturmaktadır. Kur’ân’da pek çok ayette Allah’ın birliğini ifade eden tevhîd prensibi üzerinde durulmaktadır. İslâm inancında tevhîd’in zıttı olan şirkin her türlü reddedilmiştir. Müslümanlar tevhîd kavramı üzerinde ittifak etmelerine rağmen, onların Allah tasavvurlarında farklılıklar görülmektedir. Mu‘tezilî düşüncenin ortaya çıktığı dönemde dış cephede, Zerdüş, Mecûsî ve Maniheist inançlarıyla âlemde iki Tanrılı anlayışı savunan Senevîler (Düalistler), bir Tanrı’nın üç uknûm şeklinde ortaya çıktığını ve bu uknûmların her birinin kadîm olduğunu savunan Hristiyanlık bulunmaktaydı. Müslümanlar içinde bazı gruplar ise; nasslarda Allah için kullanılan el, yüz, göz gibi ifadeleri literal (lafzî) anlamlarıyla kabul edip, Allah’ın sıfatlarını hissî ve maddî olarak ele alan antropomorfist bir Tanrı anlayışını kabul eden Haşeviyye, Müşebbihe ve Mücessime, Allah’ın hâdis sıfatlara sahip olduğunu iddia eden İbâhiyye (Bâtıniyye) ve Allah’ın zâtî sıfatlarının İlâhî zâtan ayrı olarak kadîm olduğunu kabul eden Sıfâtiyye (Ehl-i İsbât) bulunmaktaydı.¹⁷³ İşte Mu‘tezilî düşünce pek çok görüşün serdedildiği kozmopolit bir ortamda kendi düşüncelerini geliştirmiştir. Onlar, tenzihçi anlayışı benimseyerek bir taraftan rakiplerinin görüşlerini çürütmeye çalışırken diğer taraftan Allah’ı diğer tüm yaratılmış varlıklardan ayırt ederek doğabilecek teolojik ve felsefî sorunların önüne geçmeye çalışmışlardır.

Mu‘tezile ekolünün benimsediği beş prensibin en önemli unsuru tevhîd hakkında Ebû’l-Hüseyin el-Hayyat, onu, “olan, olacak olan, sonlu ve sonsuz, cüz ve

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû’l-İ’tizâl*, s. 139; Binyamin Abrahamov, “Akılcılığın Temelleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Fethi Kerim Kazanç, 1/2, s. 139.

¹⁷² Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi*, ss. 9, 22; Dakîku’l-Kelâm ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız. Muhammed Bâsil et-Tâi, “Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku’l-Kelâm) Bilimsel Değeri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen, 49/2, İstanbul 2010, ss. 149-162.

¹⁷³ Veysi Ünverdi, “Mu‘tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademisi*, 4/2 Mardin 2017, ss. 4-5; Emre Köksal, “İlk Dönem Mu‘tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/40, Isparta 2018, s. 237.

küll (parça ve bütün) hakkında konuşma”¹⁷⁴ olarak nitelerken Kâdî Abülcebbâr ise, İlâhî zâtın ve ona ait sıfatların birlenmesi olarak tanımlamıştır.¹⁷⁵

Eş’arî Mu‘tezile’nin tevhid hakkındaki görüşlerini naklettiğine göre:

Allah zâtında birdir. Şeydir, ama eşya değildir. Cisim değildir. Görüntü ve suret değildir. Etten ve kandan değildir. Maddî bir varlığı yoktur. Canlı bir cisim değildir. Ne cevher ne arazdır. Cüz ve unsur değildir. Sıcak, soğuk, yaş, kuru, uzun, kısa, geniş ve derin değildir. Ne toplu ne de dağınıktır. Ne harekettir ne de sükündür. Ne parçaları ne de bölümleri vardır ve parçalara ayrılmaz. Ne organı ne de azaları vardır. Arazlar Allah’a hulûl edemezler. Allah’ın eli, ayağı ve gözü yoktur. Bir yerden bir yere ne iner ne de çıkar. O’nun için sağ, sol, ön, arka, aşağı, yukarı gibi yön ve cihet yoktur. Hiçbir şey Onu kuşatamaz. Zaman O’nun için geçerli olamaz. Mekânla sınırlandırılmaz ve kuşatılmaz. Bir şeye dokunma ve uzaklaşma söz konusu değildir. Ne arş’a ne de arş’tan gayrı bir şeye temas etmez üzerine oturmaz. Yalnızlık (uzlet) ya da bir mekâna hulûl etmez. Bir mekânda veya bir şahısta yer tutması mümkün değildir. Yaratıkların ve sonradan yaratılmışların vasıflarından münezzehtir ve O, bunlarla nitelendirilemez. O, sınırlı da değildir. O, şerikten beridir. O, ne doğurmuş ne de doğurulmuştur. Kadınlara dokunmaktan, onları eş edinmekten ve peygamberleri ve başka varlıkları evlat edinmekten münezzehtir.¹⁷⁶

Görüldüğü gibi, muhaliflerince ekolü zemm edici olarak onlara verilen Muattıla¹⁷⁷ ismine nazaran Mu‘tezilî ekol Allah’ın sıfatlarından söz etmektedir. Onlar, Allah’ın ne olduğunu değil de, ne olmadığını ifade eden sıfatları kullanmışlardır. Allah’ı bir değilleme üzerinden anlayan Mu‘tezilî anlayışı modern tabirle ifade edecek olursak ortaya koydukları düşünce bir “negatif teoloji”dir. Onlar daha çok Allah’ın ne olmadığını ifade eden selbî (Tanrı’ya yakışmayan düşünceleri nefyeden) sıfatları kullanmışlardır.

Bu konuda Eski Yunan filozofu Aristoteles’in Tanrı ve varlık hakkındaki görüşlerine bakılacak olursa; varlığı üç kısımda ele alıp ilk sırada ezeli bir varlığı zikreder.¹⁷⁸ Öte yandan değişen varlıkların maddeye sahip olduğunu, maddî olanın da bir hareketinin olduğunu¹⁷⁹ evrendeki değişime ve harekete sebep olan kendisi

¹⁷⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 7; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafaaası*, s. 35.

¹⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 22.

¹⁷⁶ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 236; en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 247-248.

¹⁷⁷ İslâm tarihinde zât - sıfat tartışmaları ilk defa Emevîlerin (661-750) son dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Allah’ın zâtından gayrı olarak sıfatları kabul etmenin kadîm varlıkların çokluğuna delalet edeceği bunun da tevhîd’e zarar vereceği düşüncesiyle zâtтан ayrı sıfatların olamayacağı fikridir. Allah’ın sıfatlarını âtıl bırakanlar anlamında muhaliflerince verilen isimlendirmedir. İslâm düşüncesinde sıfatları nefyeden ilk kişi Ca’d b. Dirhem’dir (ö. 124/742- ?). Ca’d’dan sonra bu görüşü Cehm b. Safvân, Cehm’dan sonra Mu‘tezile ekolünün kurucu babası Vâsıl b. Atâ, arkadaşı Amr b. Ubeyd ve diğer Mu‘tezilî âlimler benimsemiştir. (bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, ss. 330-331.

¹⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 255.

¹⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 256.

hareket etmeyen ilk hareket ettirici olduğunu ifade eder.¹⁸⁰ İlk hareket ettirici, zorunlu olmasının yanı sıra, ezelî ve hareketsiz bir varlıktır.¹⁸¹ Ezelî ve hareketsiz duran bu varlık bir büyüklüğe sahip değildir. Onun varlığı maddî değildir, salt formdur.¹⁸² O, kısımsız ve bölünmez olandır. O, ezelî bir hareket ettirici olduğu için sonsuz imkâna sahiptir. İmkânı sonsuz olanın, herhangi bir sınırı yoktur. O, canlı, ölümsüz ve etkilere kapalıdır. O’nda herhangi bir değişim ve başkalaşma meydana gelmez.¹⁸³ Tanrı, her şeyin ereğidir. Bir tarafıyla tinsellik (manevîlik), diğer yanıyla duruluk en yüksek değer niteliğidir.¹⁸⁴ İlk hareket ettiriciden daha yüce, güzel ve daha iyi bir varlık olmadığı için O, yalnızca bir şeyi akleder. Tanrı salt olarak en iyi varlıktır. O’nun varlığı akıl olduğu için hep kendi varlığını akleder. Zira akletmenin en iyisi, en iyiyi akletmektir. Dolayısıyla akledenle akledilen aynı varlık olur.¹⁸⁵ Böylece Tanrı, akleden olarak âkil, akledilen olarak makûl, aklettiği için de akıl’dır. Tanrı salt akıl olduğu için kendi kendisini düşünmesi O’nun mutluluğudur. Evrende tüm olup bitenler maddî olanın salt form haldeki Tanrı’yı özlemesiyle gerçekleşir.¹⁸⁶ Tanrı, ilk hareketi verdiği gibi her şeyin sonunda da bulunur. Oluş ve olaylar bir amaca yöneliktir.¹⁸⁷ Tüm bu olayla tek bir güç tarafından yapılmalıdır. Zira ona göre, çok başlılık iyi değildir.¹⁸⁸

Aristoteles’in Tanrı hakkındaki düşünceleriyle Mu‘tezilî ekolün Allah hakkında kullandığı selbi sıfatlar arasında bir benzerlik görülmektedir. Zira Aristoteles düşüncesinde Tanrı’ya atfedilen sıfatlar tenzîh düşüncesiyle yapılmıştır. O Tanrı’nın neliğinden çok ne olmadığı üzerinde durur. Tanrı diridir, demek Tanrı fiil haldedir ve yorulma bilmez anlamında kullanılır. Yine Tanrı basittir demek, Tanrı’da mürekkeplik karmaşa yoktur, demektir.

Görülüyor ki Aristoteles’e göre Tanrı hakkında selbî sıfatlar kullanılabilir. Ancak bu, Mu‘tezilî ekolün Allah tasavvuruyla Aristo’nun Tanrı anlayışlarının aynı olduğu anlamına gelmemelidir. Zira Aristoteles’in Tanrı’sı selbî olarak

¹⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 257.

¹⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 261, 262, 263, 265, 266.

¹⁸² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 96; Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, s. 84.

¹⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 265.

¹⁸⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 97.

¹⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 265, 270.

¹⁸⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 96.

¹⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 268-269; Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, s. 84.

¹⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 273; Peter Adamson, “Felsefi Teoloji”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020 s. 402.

sıfatlanabildiği kadar âlemle ilgilenmeyen, sadece kendi zâtını akleden bir Tanrı'dır. Yine Aristoteles'in Tanrı anlayışına göre Tanrı'nın bir zâtı, yani personalitesi yoktur, O, evreni yoktan var eden değil, ezeli maddeye şekil ve suret veren bir sanatkârdır. O, bir nevi Aristoteles'in metafiziğini tamamlayan ilkedir. Mu'tezilî âlimler Aristoteles'in yoktan yaratmayı reddeden ezeli madde (heyûlâ)¹⁸⁹ fikrine hücum etmişlerdir.¹⁹⁰

İslâm düşüncesinde Eflâtunu-İlahiyye diye tanınan Platon'un düşüncesiyle Mu'tezile ekolünün yoktan yaratma görüşleri uyuşmasına karşın yaratmanın niteliği bakımından aralarında farklar bulunmaktadır. Âlemin hâdis olduğu görüşü her iki kesimde de ortak olmasına karşın Platon, âlemin sanatkâr olan Tanrı tarafından kendi zâtına benzer bir biçimde var edildiğini iddia etmiştir. Zamanda âlemle birlikte var olmuştur ve ezeldir.¹⁹¹ Bu düşünce göz önüne alınınca hareket, zaman ve âlemin kadîm olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüş Mu'tezile'nin "Allah vardı gayrısı yoktu" diye mottolaşmış düşüncesiyle taban tabana zıttır. Çünkü onlara göre kıdem Allah'ın en özel sıfatıdır.¹⁹²

Yine Eski Yunan filozoflarından dinî reformist Ksenophanes, Homeros ve Heseidos tarafından oluşturulan antropomorfist Tanrı anlayışını ve Tanrılar panteonunu eleştirir. O, âlemde tek bir Tanrı olduğunu ifade eder. Yine Ona göre, Tanrı en yetkin olan, yaratılmamış ve yok edilemeyecek olan olup O, her şeyi görendir.¹⁹³ Ksenophanes Tanrı'yı "tümüyle göz, tümüyle düşünce ve tümüyle kulak"¹⁹⁴ diye nitelemiştir. Bu düşünce, Aristoteles'in Tanrı için kullandığı tamamen ilim, tamamen kudret ve tamamen hayat¹⁹⁵ ifadeleriyle benzerlik arz etmektedir. Nitekim Ebû'l Huzeyl'de Allah'ın tamamıyla ilim, kudret ve hayat olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Aristoteles felsefesinde Tanrı'dan bağımsız halde bulunan ezeli maddedir. Madde kuvve halinde cevherdir. Herhangi bir şekle sahip değildir. Evrenin ana maddesidir. (bkz. Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 294-295).

¹⁹⁰ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 256.

¹⁹¹ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 256.

¹⁹² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 59.

¹⁹³ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 75; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 68.

¹⁹⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 68; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 30.

¹⁹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 678.

¹⁹⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 63; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ss. 248, 250.

Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm ve sonraki Mu'tezilîler, İslâm'ın temel akîdelerini koruyabilmek adına Yunan Felsefesini ve onun aklî ilkelerini öğrenmişlerdir. Onlar bu faaliyetlerinde, felsefe ve mantığın verileriyle silahlanarak düşmanlarıyla mücadele edebilmişlerdir.¹⁹⁷ Mu'tezile kelâmcılarının felsefeyle etkileşimi sayesinde İslâm akâidi daha rasyonel bir temele oturmuş ve savunulması daha da kolaylaşmıştır. Onların tevhîd ilkesinin aklîleşmesine bakılacak olursa, Aristoteles'in selbi olarak ifade edilebilen Tanrı düşüncesiyle, Yeni Plâtonculuğun kurucu babası Plotinos'un düşüncesindeki "Bir aşkındır, onun akılla kavranabilmesi muhaldir. Onun ne olduğu değil, ne olmadığı söylenmelidir. O'nun neliği hakkında söylenen her söz onu sınırlandırmaktadır"¹⁹⁸ ifadelerinden etkiledikleri görülmektedir.

Mu'tezile ekolünün Allah hakkında savunmuş olduğu tenzihçi tutum onları birkaç konuda şu ilkeleri savunmaya itmiştir:

Onların İslâm'ın temel esaslarından olan tevhîd ilkesini tenzîhçi bir yaklaşımla anlamaları Allah'ın gözle görülebileceği fikrini inkâra yol açmıştır. Görmek bir mekân ve cihet gerektirir. Allah mekân ve cihetten münezzehtir olduğuna göre, ne bu dünyada ne de âhirette görülecektir.¹⁹⁹ Onlar "o gün bazı yüzler vardır, Rablerine bakarlar"²⁰⁰ ayetini, ayette geçen bakmak (nazara) fiilinin müşterek lafzından dolayı "Rablerinin nimetini beklerler" şeklinde te'vil etmişlerdir.²⁰¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre, Mu'tezilîler, Allah'ın ne kendisini ne de başkasını göreceğini ifade etmişlerdir.²⁰² Bilahare ekolden kimse bunu ifade etmemiştir.²⁰³ Bizce Bağdâdî onların ifade etmediği sözleri onlara isnat edip eleştirmektedir. Bu demagojiden öte bir değer taşıdığı söylenemez. Nitekim bu tür ifadeler sosyal bilimler alanında spekülasyondan öte bir değer taşıdığı da söylenemez.

Yine onlar tevhîde hâle gelmemesi için Allah'ın nasslarda geçen sıfatlarını nefyederek veya te'vil ederek açıklamışlardır. Onlar, "Allah âlimdir" sözünü

¹⁹⁷ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 257.

¹⁹⁸ Aynur İlhan Tunç, "Plotinos ve Farabi'de Sudur Teorisi ve Değerlendirmesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 13, Van 2007, ss. 145-146; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. I, s. 255.

¹⁹⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 59.

²⁰⁰ Kıyâme; 75/23.

²⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, C. IV, ss. 95, 223, 230; *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. I, ss. 72, 422; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Haka'iki Gâvamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vil*, çev. Necdet Çağıl, C. VI, ed. Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020, s. 1054.

²⁰² Bağdâdî, *el-Fark*, s. 114; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 82.

²⁰³ Mu'tezile ekolünün Allah'ın gördüğüne dair ifadeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. I, ss. 108, 388.

“malûmâtı vardır”, “kâdirdir” sözünü ise “makdûrâtı vardır” şeklinde te’vil etmişlerdir. Yine onlar, Allah’ın hayat sahibi oluşunu O’nu ölümden nefyetmek olarak açıklamışlardır.²⁰⁴ Nasslarda geçen yüz ve el ifadelerini, “yüzü (vechi) O’nun zâtıdır”, “eli ise nimetidir” şeklinde te’vil etmişlerdir.²⁰⁵

Onlar, tenzihçi tutumları ve sıfatları nefyetmeleri sebebiyle Kur’ân’ın mahlûk (yaratılmış) olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Ancak İlâhî kelâmı Allah’ın fiillerinden bir fiildir²⁰⁶ diyerek Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğunu kabul etmişlerdir.²⁰⁷ Ancak onlar, kelâm sıfatını Allah’ın zâtının bir gereği olarak anlamazlar. Onlara göre kelâm, dizilmiş harflerden ve bölünmüş seslerden meydana gelmektedir.²⁰⁸ Zira kadim olan şey başkasını önüne geçirmeyendir. Kur’ân harflerden oluşur, harfler ise anlamlı birer cümle oluşturabilmek için sıralanmıştır. Kur’ân kadîm olsaydı, harflerin birbirlerine takdim ve tehir etmemeleri gerekirdi.²⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, Kelâmulîlâh’ın, Allah’ın zatıyla birlikte kâim bir manâ olduğunu ileri sürenlerin ise cehalet içerisinde olduklarını ifade eder. Zira manâ bilinmediğinden kelâm sıfatından söz edilemez. Öyle anlaşıyor ki Mu‘tezilî bilginler, Allah’ın kelâmı ile beşerin kelâmı arasında herhangi bir fark gözetmezler.²¹⁰

3.2. İlâhî Sıfatlara Yaklaşımlar

Hiz. Peygamber döneminde Müslümanlar, iman, ibadet ve muamelât ile ilgili problem yaşayınca, hemen Peygambere müracaat ediyorlardı. Allah resûlü, vahiyden aldığı kaynakla onların bu tür problemlerini cevaplandırıyordu. Hiz. Peygamberin vefatının akabinde meydana gelen siyâsî ve sosyal problemler neticesinde Müslümanlar arasında ayrışmalar meydana geldi. Özellikle büyük günah işleyenin âhiretteki durumu hakkında yapılan tartışmalar, Allah’ın ezeli ilmi ve kader meselesi hakkında Müslümanları derinlemesine düşünmeye itti. Dört Halife Devrinden sonra iktidara gelen Emevîlerin kendi iktidarlarını meşrulaştırmak amacıyla kullandıkları teo - politik söylem ve dile Müslümanlar itiraz etti.²¹¹ Bu durum kader meselesini gündeme getirmiştir. İslâm dünyasının ilk Kaderîleri olarak nitelenen Ma’bed el-

²⁰⁴ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 248.

²⁰⁵ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 248; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 76; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafaası*, s. 105.

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, ss. 366, 368.

²⁰⁷ Özdemir, *Mu‘tezile’nin Kur’an Müdafaası: İlk Dönem Müslüman Rasyonalistlerin Kur’ân’a Yöneltilen İtirazlara Verdikleri Cevaplar: Kadî Abdülcebbâr Örneği*, Endülüs Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 7-8.

²⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 368.

²⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 368-375.

²¹⁰ Metin Özdemir, *Mu‘tezile’nin Kur’an Müdafaası*, s. 9.

²¹¹ Erdinç, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Deliller*, s. 23.

Cühenî (ö. 80/699) ve Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 126/743) kaderi inkâr ederek ortaya çıkmışken, mutlak bir cebri savunan Cehm b. Safvân (ö. 128/745)'la birlikte ortaya çıkan kader tartışması daha sonra tüm sıfatlar mevzuunu da içine aldı.²¹² Çünkü bu tür tartışmalar bir yönüyle Allah'ın sıfatlarını da yakından ilgilendiriyordu.

İslâm dünyasında İlâhî sıfatları nefyeden ilk kişi Ca'd b. Dirhem'dir (ö. 124/742 ?). Cehm b. Safvân'da İlâhî sıfatlarla ilgili görüşü Ca'd'dan alıp öğrenmiştir. Cehm'le yakın arkadaş olan Vâsıl b. Atâ ise sıfatlarla ilgili görüşünü Cehm'den öğrenmesi muhtemeldir.²¹³

Vâsıl, Cehm'den aldığı öğretileri takip ederek ilim, irâde ve kudret gibi sıfatları nefyetmiştir. Onun görüşüne göre, sıfatları kabul etmek demek, Allah'ın kıdemine aykırı düşerek tevhîdi ortadan kaldırmak, dolayısıyla da iki ilah ihdâs etmek demektir.²¹⁴ Ondan sonra gelenler onun görüşlerini sistematik hale getirmişlerdir. Özellikle Mu'tezilî bilginler, Eski Yunan felsefesinden öğrendikleri metotlarla İlâhî sıfatlar mevzuunu açıklamaya çalışmışlardır.²¹⁵ Vâsıl b. Atâ, tenzîh anlayışı gereği İlâhî sıfatları nefyetmiştir. Onun İlâhî sıfatları nefyetmesindeki sebebin, Yunan felsefesinin esinlenmesinden ileri geldiğini ve söylediğini öne sürmek abes olsa gerekir. Zira onun döneminde felsefî eserlerin çeviri faaliyetlerine henüz başlanılmamış ve felsefî bir kaygı güdülmüyordu. Vâsıl'dan sonra gelen Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm ile başlayan felsefeyle entegrasyon süreci sonunda İlâhî sıfatlar daha felsefî bir biçimde genişçe yorumlanarak, terminolojik hale gelmiştir.²¹⁶

Mu'tezilî bilginler İlâhî sıfatlar konusunda zâtî ve fiilî olmak üzere ikili bir tasnif kullanmışlardır: Zâtî sıfatlar kudret, ilim, hayat, sem', basar, idrak vücûd, kıdemdir.²¹⁷ Fiili sıfatlar ise, Allah - âlem ilişkisini ifade eden sıfatlardır. Çünkü onlar, O'nun kâinatı yaratışı, idare edişiyle ilgili kavramları fiili sıfatlar başlığı altında ele almışlardır. Örneğin onlar, ihsân ve adaletin Allah'ın bir fiili olduğunu öne sürerler.²¹⁸ Fakat onlar bu düşünceleriyle Allah'ın ezelde muhsin ve âdil' olmadığını ifade etmezler. Zira onlar, Allah'ın daha ezelde muhsin ve musî' (kötülük

²¹² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 41-42; İsmail Raci el-Fârûkî, "Batı'da ve İslâmî Gelenekte Değerlerin Metafizik Statüsü Problemi", çev. Yunus Emre Çiçek, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, s. 356.

²¹³ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 193-194.

²¹⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 61.

²¹⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 42, 63, 66; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ss. 274, 676.

²¹⁶ Aydınî, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, s. 252.

²¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, "Allah'ın Sıfatları Hakkında Konuşma", ss. 248-254; Kazanç, *Kadî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, ss. 84, 86; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 225.

²¹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 268.

yapan), âdil ve câir (zorba), sâdık ve kâzib (yalancı) olmadığını savunurlar. Ayrıca Mu‘tezile ekolü zıddı Allah’a isnat edilemeyecek olan, muhyî, mumî, bâ’is, vâris gibi fiili sıfatları kabul ederler.²¹⁹

Mu‘tezilîler İlâhî sıfatları ontolojik hakikatler olarak kabul etmezler. Nitekim Ebû Alî el-Cübbâî’nin sıfatlar hakkında “biz Allah’a ilim ispat etmeyiz, biz onun bir sıfat olmadığını söyleriz”²²⁰ demesi, onların düşüncesinde İlâhî sıfatların “zihinsel itibari varlıklar” olarak tasavvur edildiğini göstermektedir.²²¹ Allah’ı bazı sıfatlarla vasıflandırmanın temel sebebi ise insan zihninin Allah’ı tam manasıyla kavrayamamasıdır. Zira, Allah sonsuz ve sınırsız bir varlık iken insan sınırlı bir varlıktır.

Yine onların İlâhî zât ile sıfatlarının ilişkisinde duyarlı davranmaları tevhîd ilkesine zarar vermeme sebebiyledir. Bu sebeple İlâhî zâtı sıfatlardan arındırmaya çaba göstermişlerdir. Ekol, sıfatlar bahsinde genellikle Allah’ı olumlu niteliklerden arındırmak adına zâtî/selbî sıfatları ön plana çıkarmıştır. Sübûtî sıfatları da bu yöntemle İlâhî zâta nispet etmişlerdir.²²² Onlara göre Allah; âlim, mürîd ve kâdir denilebilirken, Allah’ın ilmi, irâdesi ve kudreti vardır, denemez. Zira İlâhî zâtın bağımsız ilim, irâde ve kudret sıfatından bahsetmek, aynı zamanda bu sıfatları ezeli varlıklar olarak kabul etmeyi gerektirir ki bu görüş teaddüd-ü kudemâ’ya (kadîmlerin çokluğu) yol açmaktadır. Onlara göre, Allah’ın en temel iki sıfatı vahdaniyet ve kıdemdir.²²³ Bunlar da İlâhî zâta zait değildir. Zaten onlar İlâhî zâtı sıfatlardan tenzîh etmişlerdir. Ekol, beş prensibinin diğer dördünü de tevhîd ilkesi etrafında ele almıştır.

İlâhî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda Yunan felsefesinde devşirip geliştirdikleri yöntemlerle Mu‘tezilî kelâmcılar üç farklı yöntem kullanmışlardır: İlki ekolün cumhurunun kabul ettiği İlâhî sıfatların tenzîh edildiği selbî metot, ikincisi İlâhî sıfatların İlâhî zâtın aslından olmayıp, onda birtakım sonsuz mânaların bulunduğunu savunan manâ teorisi, son olarakda İlâhî sıfatların İlâhî zâta bulunan haller olduğunu savunan ahvâl teorisidir.

²¹⁹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 268.

²²⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 732.

²²¹ Ünverdi, “Mu‘tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlk ve Arka Planı”, s. 5; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 239.

²²² Ünverdi, “Mu‘tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlk ve Arka Planı”, s. 6.

²²³ Ünverdi, “Mu‘tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlk ve Arka Planı”, s. 5.

3.2.1. İlâhî Sıfatların Selbî Yöntem ve Tenzîhi Dille İzahı

İlâhî sıfatların selbî yöntemle izahı Eski Yunan felsefesine kadar geriye gitmektedir. Platon bu konuda “*Yasalar*” adlı eserinde şu sözleri sarf etmiştir: “Tanrı, ancak olumsuzlama yönünden, yani benzeri ve misali olmaması bakımından bilinir.”²²⁴ Wolsfon ise, İslâmî sıfat anlayışının Platon’un idealar öğretisinin tekâmül etmiş hali olduğunu öne sürer.²²⁵ Platon ve Aristoteles, Tanrı’nın noksansız ve yalınlığını vurgulamışlardır. Zira Aristoteles’te Tanrı, kısımsız ve bölünmez, ezeli, sonsuz imkâna sahip ve sınırsız olandır. O, hayy (canlı), ölümsüz ve etkilere kapalıdır. O’nda herhangi bir değişim ve başkalaşma meydana gelmez.²²⁶ Eş‘arî, Aristoteles’in bazı kitaplarında “Tanrı tamamen ilim, tamamen kudret ve tamamen hayattır”, dediğini nakleder.²²⁷ Yine filozof Ksenophanes tarafından “Tanrı’nın tamamen göz, tamamen kulak ve tamamen düşünce”²²⁸ olduğu düşüncesi göz önüne alınırsa, bu düşüncelerin Ebû’l-Huzeyl’in düşüncesiyle uyumluluk gösterdiği aşîkârdır. Bilahare Mu‘tezilî ekolün İlâhî sıfatlara bakışıyla Ksenophanes, Platon ve Aristoteles’in sıfat anlayışları arasında yöntem olarak benzerlikler bulunmaktadır. Nitekim Mu‘tezilî bilginler İlâhî zât ile İlâhî sıfatların aynı (özdeş) olduğunu savunmuşlardır.

Mu‘tezile ekolüne mensubiyeti tartışmalı olan Dırâr b. Amr (ö. 190/805),²²⁹ İlâhî sıfatları selbî yöntemle izah eden ilk kelâmcıdır. O, Allah’ın isim ve sıfatlarının O’nun niteliği hakkında bir bilgi sağlamayacağını ifade ederek, O’nun ne olmadığını vurgulamak gerektiği üzerinde durmuştur.²³⁰ Dırâr’ın bu görüşü Yeni Plâtonculuğun kurucu babası Plotinos’un Tanrı anlayışıyla benzerlik arz etmektedir. Her ikisinin de kullanmış olduğu “negatif teoloji” yöntemi önemli ölçüde benzerlik arz etmektedir. Nitekim Plotinos’a göre, Tanrı’nın ne olduğunu değil ne olmadığı söylenmelidir. Dırâr ise, “Allah âlimdir demek”, “cahil değildir” demektir, “kadirdir demek” “aciz

²²⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 325.

²²⁵ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s.112.

²²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s. 265.

²²⁷ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 678; Charif Murad, “Allah’ın Zâtı, Sıfatları ve Fiilleri Hakkında Mütakelliminin ve Felâsifenin Görüşleri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, 2017, s. 109.

²²⁸ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 68.

²²⁹ Ebû’l-Hüseyin el-Hayyât, Bîşr el-Mu‘temîr’e atfederek Dırâr b. Amr’ın Allah’ın mahiyeti ve Kur’ân’ın yaratılmış olduğu fikirlerini benimsediği için Mu‘tezile’den saymamıştır. (Bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 133; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafası*, s. 158); Ebû Alî el- Cübbâî ise, Kitâbü’l-Makâlât adlı eserinde Dırâr b. Amr’ın Alî Esvârî’ye gelerek huzurunda görüşlerinden tevbe ettiğini bildirir. (Bkz. Ebû Alî, *Kitâbü’l-Makâlât*, s. 73); İbn Nedîm ise, onun Mu‘tezile’nin bidatçilerinden olduğunu nakletmektedir. (Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 564).

²³⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 90.

değildir” demektir: diye ifade ederek İlâhî sıfatları olumsuzlama anlamında kullanmıştır.²³¹ Dırâr, Allah’ın diğer sıfatları hakkında da aynı kıyaslamayı kullanmıştır. O, tenzîhi bir dil kullanmış, diğer bir deyişle, İlâhî sıfatları negatif teolojiyle nefyederek bu sıfatlara selbî metodu uygulamıştır.

Ebû’l-Huzeyl ve Nazzâm gibi ekolün önde gelen âlimleri bu yöntemi Dırâr’dan almışlardır. Ebû’l-Huzeyl, “Allah ilmiyle âlimdir, ancak bu ilim O’nun zâtıdır, kudretiyle kâdirdir, ancak bu kudret O’nun zâtıdır, hayatıyla diridir ancak hayatı O’nun zâtıdır”²³² diyerek bir taraftan sıfatları kabul etmiş, diğer taraftan da İlâhî sıfatları zâtla özdeşleştirmiştir. O, sem‘, basar, kıdem, izzet, azamet, celâl, kibriyâ ve diğer sıfatlara da aynı yöntemi uygulayarak İlâhî bu sıfatları zâtın aynısı görmüştür.²³³ Şehristânî, Allah’ın “bir ilimle âlim değil, zâtından dolayı âlim” oluşuyla, “ilmi O’nun zâtıdır” ifadesi arasında küçük bir nüans olduğunu ifade etmektedir.²³⁴ Zira ilkinde sıfat kabul edilmezken; ikincisinde ise, İlâhî zâtın kendisinin sıfat olduğu ifade edilir. Bu durumda ise sıfatlar zâtın çeşitli görünümleri halini alır.²³⁵

Nazzâm ise; “Allah âlimdir” demek, “O’nun zâtını ispat etmek ve O’ndan cehaleti nefyetmek” demektir. “Allah kâdirdir” demek “O’nun zâtını ispat etmek ve O’ndan acziyeti nefyetmek” demektir. “Allah’ın hayatı vardır” demek, “O’nun zâtını ispat etmek ve O’ndan ölümü nefyetmek” demektir.²³⁶ Nazzâm, İlâhî zâtta bulunan birbirine zıt olarak gözüken şeylerin birbirini nefyetmesi gerektiği görüşündedir. Nazzâm’ın İlâhî sıfatlar konusunda Dırâr’la aynı görüşte olduğu görülmektedir. Nitekim ekolün çoğunluğunun benimsediği görüşe göre, İlâhî sıfatlar ispatî olarak değil de zâttan soyutlanarak selbî yöntemle izah edilmiştir.

Mu‘tezilî ekolün İlâhî sıfatlar anlayışında şu noktaya dikkat edilmelidir ki, sıfatların nefyedilmesi demek, o sıfatın icra ettiği fonksiyonun inkârı anlamına gelmemektedir. Zira bir adam âlimdir dediğimizde, aynı zamanda ilmin kendisinde bulunduğu zât anlaşılmaktadır. Ekole göre yine Allah bilir, görür, duyar, güç yetirir ve benzeri sıfatlarda da aynı durum söz konusudur. Sıfatlar konusunda Sünnî doktrinin temelini atan İbn Küllâb ve sonraki Sünnîlerde bu fonksiyonlar sıfatlara

²³¹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 406, 680; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 90.

²³² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 63; Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, ss. 248, 250.

²³³ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 248.

²³⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 63.

²³⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 63.

²³⁶ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 250.

yüklenmişken, Mu‘tezile’de İlâhî zâta yüklenmiştir.²³⁷ İlâhî sıfatlar konusu İlâhî zât ekseninde düşünüldüğünde, Mu‘tezile’nin İlâhî sıfatları inkâr ettiklerini düşünmek yanlış bir kanı olacaktır. Oysa ekolün İlâhî sıfatları inkâr etmeyip te’vil ettikleri görülmektedir. Bu kelâm ilminin temellerini borçlu olduğumuz ekolü daha nesnel değerlendirmemiz için imkân sağlayacaktır.

3.2.2. İlâhî Sıfatların Mâna Teorisiyle İzahı

Mu‘tezilî gelenek içerisinde İlâhî zât ile İlâhî sıfatların durumu hakkındaki tartışmada Allah’ın sıfatlarını ifade edebilmek için kullanılan teorilerden birisi de, hiç kuşkusuz mâna teorisi. Bu teori 215/830’da vefat eden Muammer b. Abbâd es-Sülemî tarafından ortaya atılmıştır. Bu teoriden dolayı Muammer ve arkadaşları “Ashâbü’l-meânî” olarak zikredilmiştir.²³⁸ Meânî teorisi, Muammer’in hem fiziğini hem de metafiziğini oluşturan muğlâk yapıda bir sistemdir. Meselenin muğlâk olması sebebiyle Mu‘tezilî bilgin Hayyât, Muammer’in mâna teorisini hareket ve sükûn gibi arazlarla ilişkilendirerek sadece fizikle bağlantılı olarak ele almaktadır.²³⁹ Hatta, Wolsfon, onun mâna teorisini İlâhî sıfatlar bağlamında hiç kullanmadığını zikrederek, İlâhî sıfatlara ilişkin tartışmalar hakkında ileri sürdüklerine değinmemektedir.²⁴⁰ Diğer yandan Eş‘arî ise, Muammer’in bu teoriyi sıfatlara ilişkin tartışmada da kullandığını zikreder.²⁴¹ Nitekim aynı konu hakkında çağdaş araştırmacı Alî Sâmi en-Neşşâr, Muammer’in “Allah’ın sıfatları mânalardan ibarettir” dediğini nakleder.²⁴²

Bu teoriye göre, biri diğerinin arkasında duran iki cisimden biri hareket ettiği vakit o cisim, cismin hareketine sebebiyet veren bir mâna sebebiyle hareket eder.²⁴³ Zira böyle olmasaydı hareket eden cisim hareket etmeyenden hareket etmeye daha layık olmazdı.²⁴⁴ Yani sükûn halinde duran bir cismin hareketi kazanması bir mâna sebebiyle olmaktadır. Diğer taraftan hareketsiz sükûn halde duran cisim ise bir mâna sebebiyle hareketsizdir.²⁴⁵ Cisme hareket ve sükûn veren bu mânaların bütünü ve

²³⁷ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 239.

²³⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 74.

²³⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 55; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafası*, s. 85.

²⁴⁰ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 124-125.

²⁴¹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, ss. 252, 682.

²⁴² en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s.382.

²⁴³ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 55; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafası*, s. 86; İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, ss. 522, 740.

²⁴⁴ en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s.380.

²⁴⁵ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 514.

sonu olamayıp bir vakitte meydana gelirler.²⁴⁶ Tüm mânalar bir önceki mânadan, o mâna da bir önceki mânadan dolayı oluşur ve bu sonsuza dek böyle sürüp gider. Adeta teori zikredilen bu boyutuyla teselsüle işaret etmektedir.²⁴⁷

Muammer'e göre Allah'ın sıfatları mânalardan ibaret olup, her bir İlâhî sıfat İlâhî zâtta bulunan mânadır. İlâhî zâtta bulunan bu mânalar basit, sayı bakımından sonsuz ve namütenâhîdir.²⁴⁸ Ayrıca İlâhî zâtta bulunan bu mânalar zihinsel itibarlardır.²⁴⁹ Allah'ı her türlü yaratılmıştan tenzîh eden Muammer, İlâhî sıfatlar konusunda da son derece ölçülü ve hassas davranmaktadır.²⁵⁰ Oda, diğer Mu'tezilîler gibi Allah'a sıfat nispet edilmesi halinde şirke düşüleceği düşüncesinden hareketle İlâhî zâtı sıfatlardan tenzîh etmiştir. Aynı şekilde İlâhî sıfatları İlâhî zâttaki mânalara bağlamakta ve Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu ve O'nun ilminin bir mânadan dolayı ilim olduğunu, onun da başka bir mânadan dolayı olup bunun sonsuza dek böyle sürüp gideceğini öne sürmüştür.²⁵¹ O, Allah'ın diğer sıfatları için de aynı kıyası uygulamıştır. Diğer bir deyişle Allah sonsuz mânalarla âlim, sonsuz mânalarla kâdir, hayy, semî' ve basîrdir.²⁵²

Muammer, Allah'ın kendi zâtını ve kendisini bilmediğini iddia etmektedir. Zira ona göre Allah'ın bilgisi bilinene bağlı (infîâlî) bir bilgi olmayıp, bilgisinin bir eylemi gerektirmesi sebebiyle yapan bilgili (fâil âlim) olması nedeniyle eylemsel bir bilgidir.²⁵³ O, bir şeyi ya zâtıyla ya da zâtı dışındaki bir bilgiyle bilebilir. Mu'tezile'nin genel kabul ettiği görüşü kabul eden Muammer, Allah'ın zâtının dışında ilmi kabul etmek kadîmlerin çokluğuna delalet edeceği endişesiyle zâtın dışındaki ilim sıfatını kabul etmez. Bu durumda ise bilenle bilinen aynı olmak durumundadır.²⁵⁴ Yine o, bilenle bilinen aynı olduğu takdirde de başkasını bilmesinin muhal olacağını ifade eder.²⁵⁵ Çünkü bilginin oluşabilmesi için bilenle

²⁴⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 514.

²⁴⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 74.

²⁴⁸ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s.382.

²⁴⁹ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s.382.

²⁵⁰ Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat", s. 244.

²⁵¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 682.

²⁵² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 682.

²⁵³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 75.

²⁵⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 155; a. mlf., *Mezhepler Arasında Farklar*, s. 114; Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat", s. 245.

²⁵⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 75; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 155; a.mlf., *Mezhepler Arasında Farklar*, s. 114.

bilginin ayrı varlıklar olması gerekmektedir. Bu durumda da İlâhî zât bilgisini başka varlıklardan elde etmiş olacaktır.²⁵⁶ Bu da teaddüd-ü kudemâ'ya düşmek demektir.

Horten, Muammer'in mâna teorisinin kökenlerinin Hint kaynaklı olduğunu ileri sürer.²⁵⁷ XX. yüzyılın Alman müsteşriklerinden Horovitz ise, Muammer'in mâna öğretisinin kökenlerinin Yunan felsefesinde bulunduğunu iddia eder. Horovitz'e göre Muammer konseptüalist (kavramcı - mefhûmcu) bir filozoftur. Bu düşünce tavrı ise düşünce tarihinde en belirgin izlerini Platon'un felsefesinde göstermektedir.²⁵⁸ Bir başka deyişle Muammer, kelâmî felsefesini Platon'un idealar teorisinden etkilenecek geliştirmiştir. Tritton ise, Horovitz'i eleştirirken, Horten'in görüşünü ise tatbik eder. Ona göre Horovitz, Muammer'in teorisini kendi düşüncesine göre yorumlamıştır. Oysa bu iddia gerçeklikten uzaktır.²⁵⁹ Yine Tritton'a göre, Muammer'in felsefesinde tam manasıyla sindirilmemiş Hint tesirlerini görmek mümkündür.²⁶⁰ Wolsfon ise, mâna teriminin kökenlerini Grek dilinde aramanın gerekliliğini vurgularken, Muammer'in teorisinin Aristoteles'in fizik anlayışıyla uyumlu olduğunu iddia eder.²⁶¹ Yine ona göre, Ebû Hâşim'in ahvâl teorisi Muammer'in mâna teorisinin ayakları daha sağlam basan bir halidir. Bu durumda Ebû Hâşim'in de dolaylı olarak teorisini Aristoteles'ten almış olma zorunluluğu doğar.²⁶² Yine ona göre Muammer'in teorisi Ebu Hâşim'in eliyle tekâmül etmiştir.

Bizce, Muammer'in teorisi bir yönüyle Aristoteles'e ve Plotinos'a diğer yönüyle de Hint düşüncesine dayanan eklektik bir felsefedir. Wolsfon'da Muammer'in Aristoteles'ten etkilendiğini ifade etmiştir. O, Aristoteles'in hareketiyle Muammer'in sonsuz ve sayısız hareket anlayışı arasında bağ kurmaya çalışmıştır. Yine Muammer cevherlerin Allah tarafından yaratıldığını kabul ederken arazların ise Allah tarafından yaratılmadığını iddia etmiştir.²⁶³ Dolayısıyla da bu sebeple Muammer, "katı bir nedensellik anlayışını" savunmuştur. Bu görüş Aristoteles'in ilk hareket anlayışına benzemektedir. Zira Aristoteles'te ilk hareketi veren Tanrı'dır.²⁶⁴

²⁵⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 76.

²⁵⁷ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 127.

²⁵⁸ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, ss. 81-88.

²⁵⁹ Tritton, *İslam Kelamı*, s. 140.

²⁶⁰ Tritton, *İslam Kelamı*, s. 140.

²⁶¹ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 125, 127.

²⁶² Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 127-129.

²⁶³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 294.

²⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 257.

Tanrı evrene hareketi verdikten sonra, artık bir daha ona müdahil olmamıştır. Yine Aristoteles'e göre, bir şeyin sûreti o şeyin tabiatıdır. Ve o şey tabiatı gereğince fiilini yerine getirmeye mecbûrdur.²⁶⁵ Aynı görüş Muammer'de Allah cevherleri yarattıktan sonra onların tabiatlarını tayin etmiş ve onlar da tabiatlarını nedensel bir örgü içerisinde devam ettirmektedirler.²⁶⁶ Başka bir deyişle renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, hayat, ölüm, hareket sükûn, birleşme, ayrılma, uzunluk, genişlik, derinlik gibi arazlar cisimlerin kendi tabiatından dolayıdır.²⁶⁷

Bizce, Muammer'in görüşünün ikinci sacayağı Plotinos felsefesinde ve Hint düşüncesinde aranmalıdır. Nitekim o, Tanrı ne kendini bilir ne de başkasını bilir,²⁶⁸ diyerek Plotinos felsefesine yaklaşmış bulunmaktadır. Zira Plotinos'un aşkın Bir anlayışına göre Tanrı mutlakdır. Yine Tanrı o kadar aşkındır ki O'nun hakkında söylenilen her söz onu sınırlandırmak demektir. Ayrıca Muammer'in Hindistan'a münazaraya giderken yolda öldüğü göz önüne alınırsa,²⁶⁹ belli ki Muammer Hint düşüncesini onlarla tartışabilecek kadar çok iyi biliyordu ve bu konuda son derece donanımlıydı. Bilahare Muammer'in atomcu olduğundan hareketle arazlara ait bazı özelliklerin Hint düşüncesinden İslâm düşüncesine geçtiği gerçeği de iddiamızı desteklemektedir.²⁷⁰

3.2.3. İlâhî Sıfatların Ahvâl Teorisiyle İzahı

Sözcük anlamı olarak hâl, “geçmişin sonu, geleceğin başlangıcı” anlamına gelmektedir.²⁷¹ İstılahta ise hâl, işi yapan ile yapılan iş arasındaki durumu ifade eder.²⁷² Çoğulu ise ahvâl'dir. İlâhî sıfatlar bağlamında “ahvâl teorisini” İslâm düşüncesi içerisinde ele alan ilk mütekellim Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir. Ebû Hâşim'in ahvâl teorisi, içerisinde fizik ve metafiziği barındıran iki sacayağından oluşan bir yapıdır. Biz tezimiz dâhilinde içeriğe ve tasarıma bağlı kalmak ve konunun daha

²⁶⁵ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 228.

²⁶⁶ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 238.

²⁶⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 54; a. mlf., *Mu'tezile Müdafaası*, s. 84; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, ss. 114, 238.

²⁶⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 75.

²⁶⁹ el-Mehdî Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münve ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s. 67; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-İ'tizâl*, s. 266; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 378-379; Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, ss. 73-74.

²⁷⁰ Pines, *İslâm Atomculuğu*, ss. 111-122.

²⁷¹ Ali bin Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*, ter., ve şerh, Ali Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 83.

²⁷² Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 83.

fazla uzamaması adına meselenin tabiat ayağına değinmeyeceğiz. Hulâsa biz ahvâl meselesini, İlâhî sıfatların açıklanmasıyla sınırlı tutmaya çalışacağız.

Ebû Hâşim'in ahvâl teorisine kadar İslâm düşüncesi içerisinde genel itibariyle İlâhî sıfatlar hakkında kabul gören iki türlü yaklaşım bulunuyordu: İlki, Abdullah b. Küllâb ile temelleri atılan Eş'ariyye ekolü tarafından benimsenen İlâhî zâttan bağımsız olarak İlâhî sıfatların ontolojik gerçekliğinin bulunduğunu iddia eden realist anlayıştır.²⁷³ Bu görüş, İslâm düşünce geleneğinde "Sıfâtiyye" olarak isimlendirilmiştir. Diğer bir görüş ise, İlâhî sıfatları tevhîd ilkesini korumak ve teaddüd-ü kudemâ'ya düşmemek için, İlâhî zâtı her şeyden tenzîh edip "ontolojik hakikatler" olarak görmeyen, bunun sonucu olarak da İlâhî sıfatları nefyeden nominalist²⁷⁴ anlayıştır. Bu anlayışa sahip görüş İslâm düşüncesinde "Muattıla" olarak isimlendirilmiştir. Genel de Ehl-i Ta'tîl'in, özelde ise Mu'tezile ekolünün ontolojik hakikati bulunmayan, sadece lâfzî olarak kabul ettikleri İlâhî sıfat anlayışı İslâm düşünce geleneğinde derin teolojik tartışmalara yol açmıştır.²⁷⁵ Ebû Hâşim, babası Ebû Alî'nin de savunduğu sıfat anlayışını tevhîde ve akla uygun bulmasına rağmen, Kur'ân'a ters bulmuştur. Sünnî kelâmcılar tarafından benimsenen sıfat anlayışını ise Kur'ân'a uygun bulmasına karşın, akla ve tevhîde aykırı bulmuştur.²⁷⁶ O, düşüncesini bu iki sıfat anlayışını uzlaştıracı bir biçimde hem akla hem de nassa ters düşmeyecek bir biçimde inşa etmek istemiştir. Böylece Mu'tezilî kelâm ekolü ile Sünnî kelâmın sıfat anlayışını birbirine yaklaştırmıştır.

Ebû Hâşim tarafından ortaya atılan Sünnî düşünceden İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî tarafından da kabul edilen²⁷⁷ ahvâl teorisine göre, Allah kendisinde bulunan bir hâl ile sıfatlarla muttasıftır.²⁷⁸ Zira sıfatlar İlâhî zât ile bilinebilir. Mu'tezilî düşünceye göre temelde zâtî sıfatlar kudret, ilim, hayat ve vücut olmak üzere dördtür.²⁷⁹ Ebû Hâşim zâtî sıfatlara ilave olarak bir beşinci sıfatı daha eklemektedir.

²⁷³ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 240.

²⁷⁴ Adıcılık, şeylerin özünün bulunmadığını iddia eden, realizmin karşısı bir görüştür. Tümellerin gerçek bir varlığı yoktur. (Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, ss. 631-632).

²⁷⁵ Aydınli, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, s. 257.

²⁷⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, ss. 240-241.

²⁷⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Türkiye Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 53; İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, ss. 748-762.

²⁷⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 83.

²⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. I, s. 294.

Bu sıfat ise Allah'ta bulunan “zât/Allahlık/İlahlık sıfatı”dır.²⁸⁰ Zât veyahut Allahlık/İlahlık sıfatıyla zâtî sıfatlar arasında bir illet vardır ve bu illet sayesinde var olurlar. Diğer bir deyişle, Allah'ta bulunan İlahlık sıfatı sayesinde meydana gelirler ve İlâhî zâtın niteliğini bildirirler.²⁸¹ Ancak bu zât ile bilinebilen sıfatlar ne mevcut (var) ne de ma'dûmdur (yoktur) çünkü onlar şey değildir. Ne malûm ne de meçhuldür.²⁸² Ebû Hâşim'e göre, “Allah bilendir” dendiğinde, bu kullanım, O'nun zâtını değil, İlâhî zâtın üzerinde bulunduğu hâli ifade eder. Bir başka söylemle bilmek, İlâhî zâtta olan bir bilgiyi değil, bilen hâlindeki İlâhî zâtı temsil eder.²⁸³ Diğer bütün zâtî sıfatlarda da durum aynen böyledir. Ancak bu hâller, yalnızca İlâhî zât ile birlikte bulunduklarında anlam kazanırlar, yoksa İlâhî zâtan bağımsız hakikatleri yoktur. Mu'tezilî düşüncenin sıfatlar bahsindeki özgün sesi Ebû Hâşim ile birlikte Mu'tezilî sıfat anlayışı biraz daha realist düşünceye yaklaşmıştır.

Mamafih Ebû Hâşim'in teorisi Mu'tezilî düşünce içerisinde pek kabul görmemiştir. Hatta Ebû Hâşim'in takipçileri olan Behşemîler bile, ya meselenin giriftliği ve kapalılığından dolayı, ya da daha önce metotlaştırılıp o güne kadar selbî olarak ifade edilen İlâhî sıfatlar düşüncesinin ağdalı bir dille yeni kavramlarla ifade edilmesi olarak algılamalarından dolayı mesele üzerine yoğunlaşmamışlar ve Ebû Alî'nin görüşünü benimsemişlerdir.²⁸⁴ Yine Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın bu sıfat anlayışını Sünnî doktrinin sıfat anlayışıyla özdeşleştirerek şiddetli bir biçimde eleştirmesi Mu'tezilî düşünce içerisinde kabul görmeme sebepleri olarak ele alınabilir.²⁸⁵

Ahvâl teorisinin İslâm düşüncesine Eski Yunan felsefesinden geçtiğine dair yorumlar bulunmaktadır. Bu yorumlara göre, hâl kelimesinin, Yunanca diathesis kelimesinin Arapçaya tercüme edilmiş hâli olduğu ve kavramın Aristoteles düşüncesindeki istitâat ve nitelikleri ifade ettiğini iddia edilmiştir.²⁸⁶ Batılı araştırmacılardan Wolsfon, Ebû Hâşim'in ahvâl teorisi hakkında, Allah'da ki İlahlık hâlinin Aristoteles'in özellik dediği şeye, sıfatların illiyet ve sebeplilik ilişkisini ise, Plotinos'un öğretisindeki ezeli oluş kavramındaki ezeli sebeplilik ilişkisine

²⁸⁰ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 243.

²⁸¹ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 243.

²⁸² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 83; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 195; a. mlf., *Mezhepler Arasında Farklar*, s. 143.

²⁸³ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 246.

²⁸⁴ Koloğlu, “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 12/2, Güz 2017, ss.51-52.

²⁸⁵ Koloğlu, “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”, s. 52.

²⁸⁶ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 147-149.

benzetmektedir.²⁸⁷ Ayrıca hâllerin Porphyrius tarafından sayılan beş küllînin²⁸⁸ dördüne uygun düştüğünü öne sürmektedir.²⁸⁹ Horten, Muammer'in mâna teorisini ve Ebû Hâşim'in hâller teorisini Vaisesika mezhebinin etkisiyle ortaya çıktığını ve onların öğretilerine benzediğini öne sürmektedir.²⁹⁰ Simon Van den Bergh ise, hâl kavramının Stoa felsefesinden esinlenilerek oluştuğunu iddia etmektedir.²⁹¹ Horovitz ise, ahvâl teorisinin tamamen Platon'un idealler teorisine dayandığını öne sürmektedir.²⁹² O, Ebû Hâşim'in ma'dûm ve mevcut kavramlarının bir olumsuzluk içermeyip ma'dûmun mevcut olabileceği düşüncesinin Platon felsefesinde yer alan varlığın sahip olan hareket ve sükûn gibi kavramların bir üçüncü ve üst kavram olan mefhum kavramıyla benzerlik arz ettiğini ileri sürer.²⁹³ Kanaatimizce Horovitz görüşünde isabet etmiş gibi görünmektedir. Zira Ebû Hâşim, İlâhî sıfatların ne var ne de yok olduklarını söylemek suretiyle nominalizm ve realizm arasında veya üstünde bir yeni kategorinin varlığını kabul etmiş gibi görünmektedir.

3.2.4. İlâhî Sıfatların Zât ile Özdeşleşmesi ve Nefyine Dair Deliller

İlâhî sıfatları nefyeden Mu'tezilî düşünürlerin sıfatları nefyetmelerine dair kimi kanaatleri veya bu sıfatları te'vil etmek için bir takım gerekçelerini serdetmek mümkündür.

İslâm'ın akılcı üstatları Mu'tezilî bilginler Eski Yunan ilminin mantık ve felsefî düşüncesini devşirerek hasımlarına cevap vermeye giriştiler. Mu'tezilî mütekellimler dönemin revaç konusu uknûmların Hristiyanlarca İslâmî sıfatlara benzetilmeleri sebebiyle sıfatların ontolojik gerçekliğini reddetmişlerdir. Ayrıca onlar tevhid ilkesine sıkı sıkıya bağlı olmaları sebebiyle İlâhî zâtta çokluğa yol açacak her türlü anlayışla fikrî olarak mücadele etmişlerdir. Bu düşünceden hareketle Mu'tezilî bilginler şu düşüncüyü ortaya atmışlardır: İlâhî zât sıfatlarla muttasıf olsaydı, bu sıfatlar ya zâtın aynısı ya da gayrısı olmak durumundadır. Zâtın aynısı olduğu takdirde, sıfatların varlığından bahsetmek abes olmaktadır. Zâtın gayrısı

²⁸⁷ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 132, 136.

²⁸⁸ Detaylı bilgi için bkz. M. Naci Bolay, "Beş Küllî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 545-546.

²⁸⁹ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 129, 149, 152.

²⁹⁰ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 139.

²⁹¹ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 139.

²⁹² Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 94; Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 139;

²⁹³ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, ss. 98-99; Jan Thiele, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) "Haller" (Ahvâl) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 486-487.

olduğu takdirde ise, ya kadîm ya da hâdis olmaları elzemdir. İlâhî zâtla birlikte muttasıf olan sıfatların hâdis olduğunu düşünmek muhaldır. Çünkü bu İlâhî zât hakkında cehâlet, ölüm, acziyet gibi yakışmayan cümleleri sarf etmeyi gerektirir. Yine İlâhî zâtın gayrısı olup kadîm olan sıfat telakkisi bu defa teaddüd-ü kudemâ'ya düşmek demektir. Zira Allah'tan bağımsız ilim, irâde, kudret gibi varlıklardan söz etmek gerekecektir. Nitekim, Allah'la beraber ezeli varlıkları kabul etmek, tevhîde aykırı hareket edip şirke düşmek demektir.

Onların sıfatları nefyetmelerinin bir başka gerekçesi ise, Allah'ın zâtının dışında sıfatları kabul etmek, İlâhî zâtın sıfatlarla kendisini tamamladığı anlamına gelmektedir. Bu İlâhî zâtta eksikliği kabul etmek anlamına gelir ki kadîm bir zât için böyle düşünmek muhaldır.²⁹⁴ Yine onlar antropomorfist ilah anlayışına düşmemek için Allah'ın arazlara hulûl etmeyeceği gibi arazların da Allah'a hulûl edemeyeceğini savunmuşlardır. Onlar nasslarda geçen zahiri anlamlarıyla teşbihe ve tescîme varacak şekilde ifade edilen Allah'ın eli, yüzü, gözü gibi ifadeleri te'vil ederek izah etmişlerdir. Zira Allah'a araz nispet etmek, organ ve nitelik nispet etmek anlamına gelmektedir ki bu Allah için kesinlikle muhaldır/imkânsızdır.

Görüldüğü üzere Mu'tezilî bilginlerin tüm çabaları tevhîd ilkesini korumaktır. Onlar, tevhîd ve ulûhiyetle ilgili konuların çözümünde nakli kabul etmekle birlikte akla daha çok önem vermişlerdir. Ortaya koydukları aklî argümanlar ve felsefî kavramlarla İlâhî zât ile İlâhî sıfatlar arasındaki ilişkiyi çözmeye çalışmışlar ve sıfatların zâta indirgeneceğini iddia ederek sıfatlar meselesinde yeni sorunların ortaya çıkmasına vesile olmuşlardır. Oysa selbî sıfatların halinde problem olmayan bu yöntem sübûtî sıfatların anlaşılmasında yeni problemlere yol açmıştır.

3.3. Mu'tezile'de İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

İslâm kelâmcıları âlemin hâdis olduğu görüşünde ittifak etmişlerdir. Fiil olarak yaratma bir yaratana taalluk etmek mecburiyetindedir. İlk olarak, yaratan ise yaptığı fiili bilmesi gerekir. Bu durum, Allah'ın ilim sıfatıyla ilgilidir. İkinci olarak, İslâm kelâmcıları zamanın anlardan oluştuğu görüşünü savunmaktadırlar. Bu durum ise akla, fiilin neden bir önceki veya bir sonraki anda değil de, bu anda meydana geldiği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu durum Allah'ın irâde sıfatıyla ilgilidir. Üçüncü olarak, fiilin fâil tarafından meydan geldiği anda bir güç ve kuvvetten söz etmek

²⁹⁴ Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 Şanlıurfa 2001, s. 74.

elzendir. Başka bir deyişle, bu kudret fâilin fiili yapmaya gücünün ve kuvvetinin yetmesidir. Bu durum Allah'ın kudret sıfatını gündeme getirmektedir.

Biz burada yaratma konusunu ilim, irâde ve kudret sıfatları ekseninde fiilin meydana gelişindeki süreci dikkate alarak ele alacağız. Bu arada sıfatları ve yaratma konusunu ise Mu'tezilî düşünceye Eski Yunan felsefesinin etkisi bağlamında sınırlandırmaya çalışacağız.

3.3.1. İlim

Yaratma bağlamında ilk ele alınan sıfat ilimdir. Zira fâilin bilmediği fiili ortaya çıkarması muhaldir. Sözlükte ise ilim, “aleme” (bildi, anladı) kelimesinden türetilmiş bir kelime olup, akılda bir şeyin sûretinin hâsıl olması anlamına gelmektedir.²⁹⁵ Mu'tezile'nin düşünce sisteminde ilim ise, bilenden cehâletin nefyedilmesi, âkil ile mâkûl arasındaki özel bir izafet²⁹⁶ olarak görülmektedir. Bu bilgiler etrafında Mu'tezile ekolünün ilim sıfatına bakışını incelemek istiyoruz.

Şehristânî, Ebû'l-Huzeyl'in temelde üç sıfatı Allah için kullandığını öne sürer ve onun bu görüşlerini Hristiyanların üç uknûm meselesinden etkilenerik aldığı iddia eder. Ayrıca o, Ebû'l-Huzeyl'in şu sözlerini de filozoflardan aldığını kaydeder: “Allah bir ilimle âlimdir, ilmi ise O'nun zâtıdır, Bir kudretle kadirdir, kudreti ise O'nun zâtıdır, bir hayatla diridir ve hayatı ise O'nun zâtıdır.”²⁹⁷ Şehristânî'nin zikrettiği filozof şüphesiz Aristoteles'tir. Ebû'l-Huzeyl'in Allah tasavvurunu en çok etkileyen filozofların başında gelen Aristoteles, Tanrı'yı tanımlarken tamamen ilim, tamamen kudret, tamamen sem' ve basar olduğunu söylemiştir.²⁹⁸ Yine Aristoteles'e göre Tanrı kendisi hareket etmeyen, ancak evrene ilk hareketi veren hareket ettiricidir. Böylece Aristoteles hareketi, hareket ettireni ve hareket eden varlığı aynı tanımda kullanmıştır. Kanaatimizce bu anlayış, başta Ebû'l-Huzeyl olmak üzere diğer Mu'tezilî âlimler için İlâhî zât ile İlâhî sıfatların aynı olduğu konusunda ön bilgi teşkil etmiş gibi görünmektedir.

Nitekim Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd (ö. 204/820) gibi bilginler ise, Allah âlimdir ve kâdirdir sözüyle İlâhî zâttan cehâleti ve acziyeti nefyetmek

²⁹⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 156.

²⁹⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 156.

²⁹⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 63.

²⁹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 678.

istemişlerdir.²⁹⁹ Onlar bütün sübûtî sıfatları da aynı kıyasla anlamışlardır. Yine onlara göre, Allah'ın kendisini bilebileceği bir mahiyeti vardır. Böylece onlar, Allah kendisini kanıt ve habere dayanmadan doğrudan bilebileceğini iddia ederken, diğer yandan insanın ise Allah'ı kanıt ve haber olmaksızın bilemeyeceğini iddia etmişlerdir.³⁰⁰ Onların sıfat telakkisi Aristoteles'in negatifliği gerektiren sıfat anlayışına benzemektedir. Nitekim Aristoteles'e göre "Tanrı diridir" cümlesi O'nun yorulma bilmeyeceğini ifade için kullanılır. Ayrıca Allah'ın kendisini doğrudan kanıt ve habere dayanmaksızın bilebileceği iddiaları ise, tıpkı Aristoteles'in Tanrı için kullandığı âkil, mâkûl ve akıl anlayışına benzemektedir.³⁰¹ Öyle anlaşıyor ki Dırâr b. Amr ve Hafs'ın Allah tasavvurunun oluşumunda Aristotelesçi Tanrı anlayışı önemli yer tutmaktadır.

Nazzâm ise, Allah hakkında âlim, kâdir ve hayy sıfatlarını zikretmiş, bunların sadece birer isimlendirmeden ibaret olup ontolojik hakikatleri bulunmadığını ileri sürmüştür. O, Allah, âlim kâdir, hayy, semî', basîr ve kadîm olduğunu O'nun zâtını ispat için söylerken, Allah'tan cehâleti, ölümü, körlüğü ve sağırlığı nefyetmek istemiştir.³⁰² Nazzâm'ın şeylerin reel bir gerçekliğinin bulunmadığını onların, sadece bizim isimlendirmelerimizden ibaret olduğunu iddia eden nominalist düşünceden etkilendiği açıktır. Bu düşüncüyü felsefe tarihinde ilk savunular ise Eski Yunan filozofları Sofistler ve Stoacılar.³⁰³

Bizce, Mu'tezile ekolü zımnen ve dolaylı da olsa, Yunan filozoflarının Tanrı düşüncesinden etkilenmiştir. Allah'ın bilgisini bir insanın kendi benliğini doğrudan (ibtidâî) bir biçimde bilmesi gibi, Allah'ın da bilgisinin zâtın kendisi olduğunu öne sürerek, doğrudan (ibtidâî) bir bilgi olduğunu ve O'nun başlangıçsız bir biçimde bildiğini ifade etmeye çalışmışlardır.

Mu'tezile'den Muammer, Allah ne kendini ne de başka bir şeyi bilir³⁰⁴ diyerek Plotinos'un aşkın ve tanımlanamayan Bir anlayışından etkilenmiştir. Zira ona göre Tanrı hakkında konuşulan her söz Bir'i sınırlandırmaktır. Onun için O'na herhangi bir söz nispet edilemez. Mu'tezile'den Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ise, Allah bir şeyin

²⁹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 680.

³⁰⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 90.

³⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 265, 270.

³⁰² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 680.

³⁰³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 632.

³⁰⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 155; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 114.

olmayacağını bilirse, o Allah'ın takdir ettiği şey değildir, demiştir.³⁰⁵ Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö 218/833) ve bazı Mu'tezilî bilginler ise, Allah eşyayı icad edip yaratacağı zaman bilir, demişlerdir.³⁰⁶ Onlara göre ma'dûm şey değildir, olmayan bir şeyin bilinmesi ise muhaldir. Öyle anlaşıyor ki onlara göre Allah'ın ilmi hâdistir.

3.3.2. İrâde

Mu'tezile ekolüne göre, Allah'ın irâde sıfatı, O'nun malûmları bilen âlim olmasından sonra gelir. Allah'ın mürîd (irâde eden) oluşu O'nun âlim oluşu üzerine zâit bir sıfattır.³⁰⁷ Başka bir deyişle, Allah'ın irâde sıfatı onlara göre, Sünnî düşüncenin tam aksine hâdistir. Zira ekolün genel kabulüne göre, Allah'ın mürîd oluşunun hâdis olması gerekir, aksi halde bu durum Allah'ın ezelde mürîd olmasını gerektirir ki bu durum âlemin ezeliği fikrini kabul etmek demektir.³⁰⁸ Şayet Allah ezelde mürîd olsaydı, ezeli olarak dilememesi caiz olmazdı. Çünkü İlâhî varlığın ezeli olan tüm sıfatlarını kullanmaması O'nun için noksanlık demektir. Allah için noksanlık ise müstahîldir.

Mu'tezile ekolünden irâdeyi hâdis kabul eden ilk zât Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'tır. Ona göre, Allah'ın irâdesi, irâde ettiği veya emrettiği şeyden farklı olup zâtıyla kâimdir.³⁰⁹ O tüm açıklamaları ve betimlemelerinde ulaşabileceği son noktaya kadar Allah'ı tenzîh etmiştir. O, bir şeyin yaratılmasını (tekvîn), irâdenin ve kün (ol) sözünün, o şeyi yaratmak (halk) olduğunu iddia etmiştir.³¹⁰ O'nun irâdesi kün (ol) sözünüyle yaratması olup, imanı irâde etmesi ise yaratma değildir.³¹¹ Öyle anlaşıyor ki Ebû'l-Huzeyl, emir ve nehiylerle ilgili konularda Allah'ın bir şeyi istemesini irâde olarak kabul etmemiştir. Yine ona göre, Allah'ın bir şeyi halkı o şeyin gayrından olup, fenâ fâninin, bekâ ise bâkinin gayrındandır.³¹² Ayrıca Ebû'l-Huzeyl, tekvîn kelimesinin mahallinin olmadığını öne sürmektedir.³¹³ De Boer, Ebû'l-Huzeyl'in düşüncesinde ki irâdeyi Platon felsefesinin ideler âlemine benzetmiştir. Bizce bu görüş pek tutarlı görünmemektedir. Kaldı ki Platonun ideleri ezeli (kadîm) olup,

³⁰⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 151; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 110.

³⁰⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 108, 122-123; a. mlf., *Mu'tezile Müdafası*, ss. 136, 148; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 79.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, "Allah'ın Sıfatları Hakkında Konuşma", s. 254.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, "Allah'ın Sıfatları Hakkında Konuşma", s. 254.

³⁰⁹ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, s. 282.

³¹⁰ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, s. 708.

³¹¹ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, s. 282.

³¹² en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 322.

³¹³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 64.

mahalli bulunmaktadır.³¹⁴ Ancak Ebû'l-Huzeyl'in tüm çabası tevhîde hâlel getirmemektedir. O, irâdenin mahalli bulunmadığını ve kâinatın yaratılmış olduğunu savunmuştur.³¹⁵

Nazzâm ve Bağdat ekolünü önde gelen simalarından Kâ'bî başta olmak üzere diğer Bağdatlılar ise, Allah'ın irâde ile nitelenemeyeceği öne sürerler. Bilahare onlar, Allah'a da mürîd denemeyeceğini iddia ederler. Onlar irâde sıfatını “mecaz” olarak anlarlar. Zira onun mürîd oluşu, âlim ve kâdir oluşu demektir. Diğer bir ifadeyle, zaten bilgi ile kudret bir araya geldiğinde Allah'ın fiili sadır olur.³¹⁶ O, fiilini yerine getirirken isteksizlik veya zorlanma meydana gelmez, demişlerdir.³¹⁷ Şayet bu konuda Nazzâm ve Kâ'bî'nin düşüncesi kabul edilecek olursa ilim, irâde ve kudret gibi sıfatlar aynı anlamda kullanılmış olmaktadır ki bu imkânsızdır. Nitekim, İbn Hazm bu konuda “Allah zâtını bilendir” ifadesinin kullanılmasının mümkün olduğunu ifade ederken, “O'nun kendi zâtına kâdir” olduğu ifadesi söylenemez, demiştir.³¹⁸ Onlar bu görüşünü filozoflardan esinlenerek almıştır.³¹⁹ Yine onlar kulların fiilleri konusunda Allah'ın mürîd oluşunu ise, O'nun yapılmasını emrettiği fiillerden razı oluşu demektir, şeklinde yorumlamışlardır. Onlar, irâde arzu anlamında kullanıldığı için bu ifadenin Allah için müstahîl olması gerektiğini savunmuşlardır.³²⁰ Öyle anlaşıyor ki Nazzâm zâtî sıfatlar konusunda olduğu gibi irâde sıfatı konusunda da nominalist (adcıl) tutumunu devam ettirmiştir.

Bişr b. el-Mu'temir, Allah'ın irâdesinin iki çeşit olduğu öne sürmüştür: İlki, Allah'ın zâtıyla kâim olan irâdedir. Bu irâde Allah'ın tüm fiillerini ve kulların iyiliklerini kapsar. Ma'siyetler ise bu irâdeye dâhil değildir. Bu irâde ezeldir. Zira Allah'ın ezelde iyilik ve hayrı irâde etmemesi asla düşünülemez.³²¹ Diğerisi ise, Allah'ın fiilleri sebebiyle oluşan irâdedir. Bu irâde Allah bir fiilini meydana getirmeden önce oluşur. Zira fâil, fiili meydana getirirken fiille beraber aynı anda onu irâde etmesi düşünülemez.³²²

³¹⁴ Platon, *Timaios*, ss. 37-38.

³¹⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 64.

³¹⁶ Tritton, *İslam Kelamı*, s. 132.

³¹⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 67, 81.

³¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, ss. 56-58, 112.

³¹⁹ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, ss. 87-88.

³²⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 67, 81.

³²¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 73.

³²² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 73.

Tüm bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Mu‘tezile Allah’ın mürîd oluşunu kabul etmektedir. Ancak O’nun mürîd oluşu irâde etmediği bir andan sonradır. Çünkü O muhdes bir irâde ile mürîddir. Kadîm bir irâde ile mürîd olması ise muhaldır. Yine onların hâdis irâde fikrini benimsemeleri filozofların benimsediği ezeli (kadîm) âlem anlayışını reddetmek içindir. Nitekim filozoflara göre, illet ile ma’lûl arasındaki ilişki zorunlu olup aynı özelliklere sahip olmalıdır.

Mu‘tezile ekolüne göre, Allah’ın hasen ve kabîh olan fiilleri istemesi veya istememesi durumu, Allah’ın fiilleri için ise adl prensibince ele alınmalıdır. İnsanın fiilleri noktasında ise, kulun fiili tâat türünden ise, Allah hasen olanı ister. Eğer kulun fiili ma‘siyet türünden ise, Allah kâbihi istemez. Eğer kulun fiili mubah türünden bir fiil olursa, Allah onu ne ister ne de istememezlik eder. Zira mubahı istemede veya istememede herhangi bir fayda yoktur.³²³

3.3.3. Kudret

Mu‘tezilî bilginlerin çoğunluğunun savunduğu genel kabule göre Allah’ın adalet ve kudretle vasıflandırılması aklen zorunludur. Yine onlara göre Allah’ın adaletle vasıflandırılması aklen zorunlu oldu olduğu gibi zulümle de vasıflandırılması mümkündür. Nitekim bir şeyi yapmaya kâdir olan bir varlık, onu terk etmeye de kâdirdir.³²⁴ Zira fâil-i muhtâr olmak bunu gerektirir. Ancak, Allah asla zulmetmez, yoksa âdil olmasının bir anlamı kalmamaktadır.³²⁵ Başka bir deyişle, Allah’ın adaleti gereğince zulmetmemesi O’na vaciptir. Yine Allah’ın yalan ve çirkin işlere kâdir olmasını bunun Allah’ın adaletine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.³²⁶ Yalan söylemek, ya bir menfaat elde etmek ya da bir kötülüğü önlemek için söylenir. Ancak Allah bunlardan münezzehe olduğu için O’nun yalan söylemesi asla düşünülemez.

İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ekolün ana görüşünden ayrılarak kâdir-i mutlak Allah anlayışını terk edip, Allah’ın şerr ve ma‘siyetleri yaratmaya kâdir olmadığını iddia etmiştir.³²⁷ O fâil-i mutlak İlah anlayışını terk ederek, Allah’ı fiillerinde bir nevi mahkûm ve mecbur tutarak mücber ve matbû‘ İlah anlayışını savunmuştur.³²⁸ O,

³²³ Kâdî Abdülcebbar, “Allah’ın Sıfatları Hakkında Konuşma”, ss. 254-255.

³²⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 11; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafası*, s. 39; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 66, 76.

³²⁵ Hayyât *el-İntisâr*, s. 17, 20; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafası*, ss. 45,49; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 66.

³²⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 21; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafası*, s. 50.

³²⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 66.

³²⁸ en-Neşâr, *İslâm’da Felsefî Düşünceni Doğuşu*, C. II, s. 355.

kötülüğün ve çirkinliğin zâta özgü bir sıfat olduğunu öne sürerek, bunların Allah’a izafe edilmesini ise müstahîl görmektedir. Nazzâm, Allah’ın salt olarak iyilik ve güzellik olduğu düşüncesiyle hareket etmiş ve bunun sonucunda deyim yerindeyse İlâhî zâtın kötülük, şer ve ma‘siyeti aklına dahi getirmeyeceği kanaatiyle bu görüşe sahip olmuştur. Yine o ekolün aslah prensibini daha ileri bir boyuta taşıyarak Allah için, kullara yarar ve fayda sağlamayan fiilleri yaratmaya kâdir olmadığını ifade etmiştir.³²⁹ Nitekim, Nazzâm Allah’ın fiillerinin O’nun gücü dâhilinde olduğunu savunur. Ona göre, eğer Allah daha iyisini yapmaya kâdir olsaydı, daha iyisini yapması gerekirdi. Başka bir deyişle, Allah yaptığı şeyi daha iyi olarak sonsuz kez yapabilir, ancak daha iyisini yapamaz. Çünkü zaten en iyisini yapmıştır.

Nazzâm, felsefeye derinlemesine vukûfiyyeti ile bilinen bir mütakellim olup görüşlerinin oluşumunda Eski Yunan düşüncesinin etkisine bakılacak olursa; Allah’ın zulme güç yetiremeyeceği görüşünün Senevîyyeye aidiyeti olduğu iddia edilmiştir.³³⁰ Ancak Nazzâm, Senevîlere karşı başarılı bir muhalif olduğundan ötürü, onların fikirleriyle onlara karşı muhalefet imkânının bulunmadığı göz ardı edilememesi gerekir. Şehristânî ise, onun filozoflardan etkilendiğini öne sürer.³³¹ Şüphesiz onun iddia ettiği filozoflar Platon veya Stoacılarıdır. Nitekim Platon düşünce tarihinde evrene ilk optimist (iyimser) şekilde yaklaşan düşünürdür. O, kötülük problemini çözümlemesinde, işe ilk unsur olarak evrendeki düzen ve uyumdan başlamıştır. Nedeni ise evrenin elle tutulur gözle görülür olmasıdır.³³² Zira, Platon’a göre evren, “doğmuş olanların en güzeli, onun sanatkârı da sanatkârların en mükemmelidir.”³³³ Nazzâm’a göre, cömert olanın bunu biriktirmeyip infak etmesi gerekir.³³⁴ Horovitz’in de işaret ettiği gibi, Nazzâm’ın bu düşüncüyü Stoacılarıdan alma ihtimali daha doğru gibi görünmektedir. Nitekim, Stoa felsefesinde de Platon’un teleolojik (amaçsal) dünya görüşünün etkisi bulunmaktadır. Onlar evrensel akıl olan “logos”un³³⁵ evrene yayılmış halde bulunduğunu iddia edip evrenin en güzel biçimde oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim Nazzâm’ın cisimlerle ilgili

³²⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 66.

³³⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 131-132; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 95-96.

³³¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 66.

³³² Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2016, ss. 79-80.

³³³ Platon, *Timaios*, s. 38.

³³⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 66.

³³⁵ Eski Yunan düşüncesinde akıl, söz, anlam düşünce gibi anlamlara gelen kavram. Bir şeyin her ne ise o olmasını ifade eden kavramdır. (Detaylı bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, ss. 552-553).

görüşü ile, ateşin latîf bir cisim olduğu ve arş'a yükseleceği gibi görüşlerinde³³⁶ belirgin olan Stoa etkisini göz önüne alırsak, bu görüşünü de Stoacılara hamletmek mümkündür.

Muammer b. Abbâd es-Sülemi ise, ortaya attığı mâna teorisiyle Allah'ın sonsuz mânalarla kâdir olduğunu iddia etmiştir. Ancak onun kudret anlayışı sınırlı bir kudrettir. Ona göre, Allah yalnızca cisimleri var etmiştir.³³⁷ Arazlar cismin kendi tabiatı gereği var olmuştur. Bir başka deyişle, hareket, sükûn, renk, tat gibi arazlar cismin tabiatı gereği oluşurlar. Muammer'in mâna teorisi daha önce zikrettiğimiz gibi, sanki Aristoteles'in Tanrı'nın evrene ilk hareketi vermesi öğretisine benzemektedir. Nitekim, Şehristânî'de onun bu görüşünü felsefecilerden aldığını ileri sürmektedir.³³⁸ Bir açıdan bakıldığında, Muammer'in savunduğu bu görüş pasif bir ulûhiyet anlayışını andırmaktadır. Haddizatında, Allah'ın eşyayla irtibatı yaratmanın sadece başında vardır, daha sonraki süreçte sonra eşyaya müdahale etmemektedir. O, bu teorisiyle İslâm düşünce geleneği içerisinde farklı seslerden biri olmuş ve katı bir determinizmi savunmuştur.

Ebû'l-Huzeyl ise Allah'ın bir kudretle kâdir olduğunu, ancak bu kudretin O'nun zâtı olduğunu ileri sürmüştür. O, tüm İlâhî sıfatlarda kullandığı yöntemi kudret sıfatında da uygulamış ve kudretin İlâhî zâtın vecihleri olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşünün temellerinde Aristoteles etkisinin olduğunu ifade etmiştik. Yine ona göre, Allah zulmetmeye kâdirdir, fakat O asla zulmetmez. O'ndan tek bir fiil sadır olur, o da aslah (en iyi) fiildir.³³⁹ Zira Allah en iyi ve en güzel olandır. En iyi ve en güzel olandan sadır olan fiil de en iyi ve en güzel olmalıdır. Bu öğretisi Platon'un olabilen evrenlerin en iyisi savına, yani onun "evren, ortaya çıkan şeylerin en güzelidir, onu oluşturan da en becerikli olandır" ifadeleriyle paralellik arz etmektedir.³⁴⁰

Sonuç olarak, görüldüğü üzere Mu'tezile ekolü, ilim, irâde ve kudret sıfatlarının İlâhî zâttan ayrı olmadığını benimseyerek bu sıfatlara, ekolün benimsemiş olduğu tenzîhi söylem gereği, selbî metodu uygulanmıştır. Onlar, Allah'ın zâtı dışında ilim ve kudret sıfatının varlığından ziyade zâtıyla âlim ve zâtıyla kâdir

³³⁶ Nazzâm'ın ateş hakkındaki görüşlerine detaylı bilgi için bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 39-42; a. mlf., *Mu'tezile Müdafası*, ss. 68-72; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 488.

³³⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 74.

³³⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 75.

³³⁹ en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 314.

³⁴⁰ Platon, *Timaios*, s. 38; Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, ss. 80-81.

olduğunu iddia ederek Sünnî düşüncede sıfatlara yüklenen bu fonksiyonlar, Mu‘tezile ekolünde zâta yüklenmiştir. Hulâsa ekole göre Allah, başlangıçsız bir ilimle bilmekte ve başlangıçsız bir kudretle kâdir olmaktadır.

İrâde sıfatında ise durum farklıdır. Basralı Mu‘tezilî bilginler, evrenin ezeli olduğunu iddia eden filozofların aksine Allah’ın hâdis bir irâdeyle mürîd olduğunu benimsemişlerdir. Allah’ın ezeli bir irâdeyle mürîd olması demek evrenin ezeli olması anlamını taşımaktadır. Zira İlâhî zâtın kendinde hasıl olan sıfatları kullanmaması noksanlık demektir. Nazzâm ve Bağdatlı Mu‘tezilîler ise, Allah’ın irâdesini daha felsefî bir paradigmada ele almışlardır. Filozoflarda olduğu gibi onlara göre de irâde, arzu anlamını taşımakta olup, hayvanî bir güç olup zımnen eksiklik demektir. Oysa İlâhî zâta noksanlık ve eksiklik bulunmamaktadır. Görüldüğü üzere onlar, İlâhî zâtı olabildiğince tüm olumsuzluklardan nefyetmişlerdir. Binaenaleyh, onlar, İlâhî zâta irâde nispet etmedikleri gibi mürîd denilemeyeceğini iddia etmişlerdir.

3.3.4. Yaratma

İnsanoğlu var olduğundan beri çevresindeki varlıkları açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Nitekim, düşünce tarihi boyunca yaratma konusunda pek çok fikir serdedilmiştir. Düşünsel olarak yaratma fiilinden bahsettiğimizde buna bağlı olarak iki varlık gündeme gelmektedir: İlki yaratan, ikincisi ise yaratılandır. Dolayısıyla bu iki varlık arasındaki ilişki düşünce tarihi boyunca daima gündem olmuştur.

Eski Yunan düşüncesinde âlem, içerisinde bütün oluşları barındıran kuvve halindeki ezeli bir maddeden (heyûla) meydana gelmiştir. Yunanlı düşünürlerin felsefesinde yoktan yaratma fikri mevcut değildir. Çünkü onların düşüncesinde mantıkî açıdan yoktan, ancak yokluk çıkması gerekmektedir. Varlığı meydana getiren unsurlar ise bazen su, bazen apeiron gibi soyut bir nesneyken, kimilerine göre sayılar, kimilerine göre ise, İslâm düşüncesinde anâsır-ı erbâ’a diye bilinen ateş, hava, su ve toprak olmuştur. Aristoteles felsefesinde bu kuvve halindeki ezeli madde heyûladır.

İslâm düşüncesinde ise, kelâm âlimlerinin büyük bir çoğunluğunun Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi zıt bir paradigmayla ele almış ve aralarında benzerlik oluşturmayacak şekilde tasavvur etmiştir. Onlar tevhîd doktrininden ödün vermemek

adına âlemin ezelî ve kadîm bir maddeden meydana geldiği fikirlerini reddetmişlerdir. Onlara göre, âlem hâdis (sonradan olma) bir varlıktır. Zorunlu olarak her hadisin bir muhdisi (var edeni) olmak zorundadır. Âlemin muhdisi de Yüce Allah'tır.

Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'la âlem arasındaki farklılığı ortaya koymak, sonradan oluştuğunu ispatlamak ve yokluktan yaratıldığını ispatlamak için "mümkün ma'dûm"u bir şey olarak kabul etmişlerdir.³⁴¹ Onlar ma'dûmu bir şey olarak isimlendirirken Allah'ın ilmine atıf yapmışlardır.³⁴² Diğer bir deyişle, cevherler ma'dûm iken mütehayyiz (yer kaplayan) değildir ve yoklukta bulunmaları sebebiyle de bu cevhere şey adı verilmesinde bir sakınca görmemişlerdir. Zira bu cevher Allah'ın ilminde mevcuttur. Mu'tezile ekolü ma'dûmların bir şey olduğuna dair görüşlerinde Hint düşüncesinden etkilenmişlerdir.³⁴³ Nitekim onlar, Hint düşüncesindeki ma'dûm fikriyle kendilerinden önce ortaya atılmış olan atom ve boşluk fikirlerini kendi fizik sistemlerinde (kozmozolojilerinde) mecz etmişlerdir (kaynaştırmışlardır).

Mu'tezile'nin Basra ekolüne göre, Allah'ın yaratmasındaki gaye fayda ekseninde görülmektedir. Zira Allah, yaratıklarını bir illet sebebiyle yaratmıştır. İlet ise Ebû'l-Huzeyl'de yaratmadır. Yaratma ise sözdür. Nazzâm ise, illeti menfaat olarak düşünmüştür. O, yaratıkları onların menfaatini celb edeceği için yaratmıştır. Nitekim böyle bir menfaat olmasaydı, onları yaratması anlamsız olurdu. Çünkü fayda sağlamayan şeyi yaratan, yaratıklarıyla bir zararı gidermeyen, onunla başkasına yarar sağlamayan ve onunla başkasına zarar vermeyen kimse abesle iştigal edendir.³⁴⁴ Bağdat ekolü ise, yaratmanın herhangi bir sebebi olmadığını iddia etmişlerdir.³⁴⁵ Çünkü onlara göre fiil, sadece yaratanın irâdesiyle meydana gelmiştir.

³⁴¹ Eş'ariyye ve Maturidiyye kelâmcıları, mümkün ma'dûmu bir şey kabul etmelerinden dolayı Mu'tezilî kelâmcılarını eleştirmektedir. Onlar ma'dûmun bir şey olması halinde bunun yaratma değil ortaya çıkarma olduğunu iddia etmişlerdir. (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, C. I, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, ss.566-571; İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 516; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 116; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 84; Yıldız, *Kelâm Kozmozolojisi*, s. 78).

³⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 572; Yıldız, *Kelâm Kozmozolojisi*, s. 78

³⁴³ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 275.

³⁴⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 368.

³⁴⁵ Tritton, *İslam Kelâmı*, s. 162.

3.4. Mu‘tezile’de Yaratma Teorileri ve İltili Konular

Mu‘tezile ekolü İlâhî sıfatları İlâhî zâta hâlel getirmemesi adına tenzîh etmiş, Allah - âlem ilişkisinde ise, Allah’ın evrene her an müdahil olduğunu ispatlamak için bazı teoriler geliştirip ortaya atmıştır. Şimdi onların İlâhî sıfatlar telakkilerinin nihaî sonuçları ve işlevleri olarak ortaya çıkan yaratma teorilerine ve yaratma fiiliyle ilişkili konulara göz atalım.

3.4.1. Atomcu Teori ve Yoktan Yaratma

Mu‘tezile’nin felsefeye vukûfiyeti açısından önde gelen karizmatik âlimlerinden Ebû’l-Huzeyl el-Allâf geniş ihata yeteneğiyle takdire şayan bir biçimde Eski Yunan düşüncesinde Leukippos (Luecippus M.Ö. 5 yy.) ve Demokritos tarafından ortaya atılan ve âtil bırakılıp unutulmaya yüz tutmuş atom teorisini yeni bir hüviyet kazandırarak canlandırdı. Yunanlı filozofların ortaya atmış olduğu atom teorisinin temel yapısını, evrende doluluğun olduğu kadar boşluğun da varlığı ve bu boşlukların atomlarla işgal ettiği düşüncesi oluşturmaktaydı.³⁴⁶ Yunanlı filozofların atom görüşünü ve bununla birlikte boşluk ve doluluk ilkelerini Ebû’l-Huzeyl ise, İslâmî yoktan yaratma doktrininin mihenk taşı haline getirmiştir. Diğer bir deyişle, o, mikrokozmostan makrokozmosa uzanan bir paradigma belirlemiştir. Onun bu görüşü Nazzâm hariç bütün Mu‘tezile ve Eş‘ariyye âlimlerince kabul görmüştür.

Ebû’l-Huzeyl’e göre âlem sayısız cevher-i ferd (el-cüz’ü ellezi lâ yetecezzâ) denilen bölünemeyen küçük parçalardan oluşmaktaydı. Bu ifade Eski Yunan düşüncesindeki atom kelimesini tam olarak karşılamaktadır. Bu parçalar arazların kendisinde var olduğu basit parçalar olup, nicelikleri yoktur, yani cisim değildir. Zira cisimler, uzunluğa, genişliğe ve derinliğe sahip iken, bu parçalar için böyle bir durum söz konusu olmamaktadır. Bunlarda ne ictima (birleşme) ne de iftirak (ayrılma) söz konusudur. Var olan tüm nesneler işte bu parçalardan meydana gelmiştir. Bu parçaların birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn gibi özellikleri vardır ki onlara “araz” denilir. Bu arazların var olmak için bir cevhere ihtiyacı varken, mekâna ihtiyacı yoktur. İki araz bir cevherde bulunabilir, ancak araz, araza âriz olamaz. Renk, tat, koku hayat ölüm gibi nitelikler araz olup, insan tarafından meydana getirilmesi olanaksızdır.³⁴⁷ Bunlar sadece Allah tarafından yaratılırlar.³⁴⁸

³⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s. 25; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 91.

³⁴⁷ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 440.

³⁴⁸ Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, ss. 47-48.

Bu parçaların birleşmesiyle (ictima) oluş (kevn) meydana gelir ve cisimler böylece var olur, birbirlerinden ayrılmasıyla da cisimde bozulama (fesâd) meydana gelir. Zaman denilen şey ise, bu parçaların birbirlerinden ayrı anlarda hareket etmesidir. Boşluk (halâ) ise, herhangi bir cismin ya da cevherin kendisinde bulunmadığı yer demektir.³⁴⁹ Mekân denilen şey ise, bu parçaların boşlukta kapladığı yere denir. Tüm âlem işte bu parçalardan meydana gelmiştir.³⁵⁰ Tüm bu parçaları ortaya çıkaran ise İlâhî kudrettir. Onlar İlâhî irâde olmadan ne hareket edebilir ne de sakin kalabilir, ne birleşebilirler ne de ayrılabilirler. Yine Ebû'l-Huzeyl ve diğer bilginlere göre tabiat düzeni sabit değildir, sürekli İlâhî zâtın denetimi ve gözetimi altındadır. Örneğin, havaya atılan taşın düşmeme ihtimali olduğu gibi İlâhî irâde taalluk etmediği takdirde ateşin pamuğu yakmama ihtimali de vardır.³⁵¹ İşte cevherde ortaya çıkan tüm bu fiilleri yaratan ise zâtıyla âlim, kâdir ve mürîd olan Yüce Allah'tır.

Eski Yunan düşüncesinde ateist filozoflar Leukippos, Demokritos ve Epikür eliyle ortaya çıkan atomculuk modeli tamamen mekanik bir sistem üzerine bina edilmiştir. Onlara göre cevherler ezeldir ve asla yok olmazlar. Hacimleri ve şekilleri vardır. Yine cevherler birbirlerinden ayrılamaz veya birleşemezler. Ancak Ebû'l-Huzeyl'in düşüncesinde cevherler ezeli ve ebedî varlıklar değillerdir. Onların hacmi şekli ve kütlesi yoktur çünkü onların kaynağı Yüce Allah'tır.³⁵² Yine Demokritos'un atom anlayışında, atomlar en küçük parçalardan oluşmaktayken ve arazların özellikleri bulunmamasına karşın İslâm'ın atomcu teorisinde arazlar ve özellikleri çok önemli yer tutmaktadır. Yine Eski Yunan'ın atom teorisinde, atomlar heterojen bir varlığa sahiptir. Yani atomlar değişik şekil ve büyüklüklere sahiptir. Ancak

³⁴⁹ Evrende boşluk olmaksızın cevherlerin bir araya gelmeleri ve cismi oluşturmaları ya da ayrılmaları düşünülemez. Zira hareket için boşluk gerekmektedir.

³⁵⁰ Kazanç, *Kadı Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*, ss. 162-227; a. mlf., Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2015, ss. 57-58; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* C. II, ss. 324-326; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, ss. 49-102; Ulrich Rudolph, "Vesilecilik", ss. 462-463; Tritton, *İslam Kelamı*, ss. 122-123; Mûsâ b. Meymûn, "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", çev. Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 15/1, 2017, ss. 219-246; Binyamin Abrahamov, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", çev. Yaşar Türkben, *e- Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/1, 2009, ss. 115-116.

³⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı*, s. 19; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 123; Rudolph, "Vesilecilik", s. 463.

³⁵² Pines, *İslâm Atomculuğu*, ss. 95-102; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı* ss. 217-218.

Mu‘tezilî atom teorisinde atomlar farklı şekil ve büyüklüklere sahip değillerdir. Zira onlar en küçük parçalardır.³⁵³

Teori Ebû'l-Huzeyl eliyle yepyeni bir insicama bürünmüş ve görünür âlemden hareketle gâib (öteki) âlemi ispatlama vesilesi olarak kullanılmıştır. Nazzâm ve Muammer haricindeki diğer Mu‘tezilî düşünürler Eski Yunan’ın mekanik atom anlayışının aksine, Allah - âlem ilişkisinde teosentrik (Tanrı merkezli) bir dil kullanarak Allah’ı âleme her an müdahil kılmışlardır. Ayrıca İslâm kelâmında Aristoteles’in madde - suret teorisi yerine atomcu teorinin kabul edilmesi âlemin bütün cüzlerinin eşdeğer olduğu kabulüne de yol açmıştır. Diğer bir ifadeyle, Aristoteles ve İslâm dünyasında onun takipçileri olan Meşşâî filozoflar tarafından kabul edilen ay - altı ve ay - üstü âlem anlayışı reddedilmiştir.

Mu‘tezile ekolünün teorisinin oluşmasında başat rol aldığı ve İslâm dünyasında Sünnîlerin de benimsemiş olduğu vesileci atom anlayışı Batı literatürüne okasyonizm (occasionalism)³⁵⁴ olarak geçmiştir. Günümüzde Türkçeye vesilecilik, ara nedencilik gibi isimlerle de tercüme edilen okasyonizm, Mu‘tezilî ekolün atom metafiziğiyle büyük benzerlik arz etmektedir. Hatta Ulrich Rudolph ve Horovitz, batı vesileciliğin tarihi köklerinin İslâm vesileciliği olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁵ Okasyonist düşünceye göre, evrende ki bütün güçlerin sahibi Tanrı’dır. Tabiattaki neden - sonuç ilişkisi ise Tanrı’nın yaratması vesilesiyle oluşmaktadır.³⁵⁶ Bir başka deyişle, tabiatta meydana gelen değişimlerin fâil sebebi Allah’tır, bunun dışında herhangi bir müesses nizamdan bahsedilemez.

3.4.2. Yaratma Bağlamında Kümûn - Zuhûr ve Taфра Teorisi

Sözlükte “k-m-n” kökünden türetilmiş mastar bir fiil olarak “gizlenmek saklanmak” anlamına gelen kümûn terim olarak ise, bir şeyin başka bir şeyde gizil olarak, bilkuvve halde potansiyel olarak bulunmasına denir.³⁵⁷ Z-h-r kökünden türeyen zuhûr ise, “ortaya çıkmak, açılmak, parlamak” gibi anlamlara gelip terim olarak kâinatta potansiyel olarak ve gizil halde bulunan şeyin açığa çıkması

³⁵³ Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı* s. 218.

³⁵⁴ Detaylı bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ss. 379-380.

³⁵⁵ Rudolph, “Vesilecilik”, s. 460; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 146.

³⁵⁶ Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, ss. 34-35.

³⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. XIII, s. 359.

demektir.³⁵⁸ İslâm düşüncesinde kümûn ve zuhûra dair farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Eş'ârî Makalât'ında bu konu etrafındaki muhtelif görüşleri aktarmaya çalışır. Buna göre, Dırâr b. Amr, var olan şeylerin bazısının gizil halde bulunduğunu, bazısının ise gizli olmadığını ileri sürmüş, gizil olanların ise, zeytindeki yağ, susamdaki yağ ve üzümdeki şıraya benzer şekilde gizil halde oluşlarından söz ederken; gizli olmayanları ise, taştaki ateşe benzetmiştir.³⁵⁹ Yine Mu'tezile'den İskâfî'ye ve mantıkçılara göre, taşta ateş gizil halde bulunmaktadır. Hatta İskâfî ateşin yeşil olan ağaçta bile gizil halde bulunduğunu öne sürmüştür.³⁶⁰ Bu konuda Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm, Bîşr b. el-Mu'temir ve Şia'dan Hişam b. el-Hakem ise, "zeytinyağının zeytinde, susam yağının susamda, ateşin de taşta" gizil halde bulunduğunu söylemişlerdir.³⁶¹ Basra Mu'tezile'sinin önemli simalarından Ebû Bekir el-Esamm ise, hiçbir şeyin hiçbir şeyde gizil halde bulunmadığını savunarak kümûn düşüncesini reddetmiştir.³⁶²

Dikkatlice bakıldığında ismi zikredilen âlimler Mu'tezile ekolüne mensup olup hicrî üçüncü asra damga vurmuş önde gelen simalardır. Bîşr b. el-Mu'temir haricindeki tüm Mu'tezilîlerin hepsi ise Basra ekolüne mensuptur. Yine açıklamalardan anlaşılacağı üzere iki tür zuhûr ve kümûn düşüncesinden bahsedebiliriz: İlki, lokal anlamda bazı şeylerin bazı şeylerde gizil halde bulunduğunu ifade eder ve iki cismin iç içe geçerek aynı mekanda bulunabileceğini iddia eder. Örnek verecek olursak, birincisi odunun yakılmasıyla içerisinde ateşi barındırması veya zeytinin sıkılınca yağın çıkması gibi zuhûr ve kümûn düşüncesi olurken, ikinci olarak bizim aslen bahsetmek istediğimiz İslâm'da atomcu düşüncenin mimarı olan Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın yeğeni ve öğrencisi Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından ortaya konulmuş düşüncedir. O, atomcu yaratmayı reddederek zuhûr ve kümûn teorisini tüm tabiata uygulamıştır.³⁶³

Nazzâm'ın kümûn teorisine göre, Allah, insanları, hayvanları, bitkileri ve cansız varlıkları bir anda yaratmıştır. İlk insan Âdem'le çocuklarının yaratılması aynı anda gerçekleşmiştir. Aralarında yaratılma bakımında zamansal açıdan bir öncelik ve

³⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. IV, s. 520.

³⁵⁹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 462.

³⁶⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 462.

³⁶¹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 462.

³⁶² Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 462.

³⁶³ Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 51-52; a. mlf., *Mu'tezile Müdafaası*, s. 82.

sonralık yoktur. Sadece açığa çıkmaları bakımından bir öncelik ve sonralıktan bahsedilebilir. Bilahare zuhûr ise, Allah, bazı şeyleri bazı şeylerin içine gizil halde saklamış olup aralarındaki öncelik ve sonralık yaratılış bakımından olmayıp gizil halde bulundukları yerden zamanı gelince açığa çıkmasıdır.³⁶⁴ Kelâmcıların çokça kullandığı bilinen görünen âlemden bilinmeyen görünmeyen (gaib) âlemin kıyas edilerek sonuca ulaşılması (Kıyâsü'l-Gâib ale'ş-Şâhid) deliline göre, bu durumda cennet ve cehennem de yaratılmış olup kümûn halindelerdir.³⁶⁵

Presokratik (Sokrates öncesi) dönemde tabiatçı filozoflar arasında kümûn zuhûr konusunda görüş beyan edenler bulunmuştur. Hatta bu konuda ilki fikir beyan eden filozof Anaksagoras olmuştur. O, yaratmanın bir anda gerçekleşip varlığın ilk maddede gizil bir halde bulunduktan sonra varlık sahasına şekil, sınıf, miktar, birbirleriyle yoğunlaşmak ve ayrılmak itibariyle bir buğday tanesinden buğday başağının, bir hurma çekirdeğinden hurmanın, meniden insanın oluşması gibi açığa çıktığını ileri sürmüştür.³⁶⁶ Bilahare Anaksagorasa'a göre “görünenler, görünmeyenlerin bir görüntüsüdür.”³⁶⁷

Kümûn ve zuhûrla ilgili görüş ortaya atan bir başka filozof ise Empedokles'tir (M.Ö. 492-432). O, kâinatın dört unsurun birleşmesiyle meydana geldiğini ve bu dört unsurdan daha basit bir nesnenin mevcut olmadığını öne sürmüştür. Var olan şeylerin ise bir kısmı diğerlerinde gizil halde bulunmaktadır.³⁶⁸ O dört unsurdan suyun havaya, havanın da ateşe dönüşmeyeceğini söylerken, bileşik ve mürekkep varlıkların bu dört unsurun ararlarındaki yoğunluk ve ayrışmalarla kümûnda olma ve zuhûr etme suretiyle oluştuğunu söylemiştir.³⁶⁹ Hem Anaksagoras hem de Empedokles'in kümûn ve zuhûr ile ilgili görüşleri âdeta Presokratik dönemin üzerinde en çok spekülasyon yapılan tartışması olan “arke”³⁷⁰ tartışmasını anımsatmaktadır. Nitekim bu tartışma bilinen haliyle Antik Yunan'ın ilk filozofu Tales (M.Ö. 624-548) tarafından gündeme getirilmiş ve o varlığın ilk arkesinin su

³⁶⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 51-52; a. mlf., *Mu'tezile Müdafaaası*, ss. 82-83; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 68; David Bennet, “Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, s. 216.

³⁶⁵ Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, s.166.

³⁶⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 302;

³⁶⁷ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 223.

³⁶⁸ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, ss. 186-187.

³⁶⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 307.

³⁷⁰ Eski Yunan düşüncesinde varlığın kendisinde açığa çıktığı düşünülen ana cevher, töz. Detaylı bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 77.

olduğunu iddia etmiştir. Tales'ten sonra bu tartışma tüm Presokratik döneme damgasını vurmuştur. Nitekim Presokratik dönemde arke hakkında fikir beyan etmeyen filozof neredeyse yoktur.

Yine, Stoacılar göre ise, cisim bilfiil hale gelmeden önce kuvve halinde gizil haldedir. İlk madde logos spermatikos (dölleyici yumurta), akıl veya embriyoda gizil halde bulunup tabiatı gereği hayvanlar ve bitkilerde açığa çıkmaktadır.³⁷¹ Wolsfon, Nazzâm'ın kümûn - zuhûr ayrımının Aristoteles'in tabiat felsefesinde kullandığı bilkuvve ve bilfiil ayrımının bir yansıması olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre Nazzâm'ın kümûn dediği şey, Aristoteles felsefesinde bilkuvve halde bulunan maddeye işaret ederken, zuhûr ise maddenin bilfiil hale gelmesidir.³⁷² Bizce de kümûn halden zuhûra çıkış, eşyanın kuvve halinden fiil hale gelmesidir. Nitekim, Nazzâm'ın da Aristoteles gibi evrenin yapı taşının atomlar olduğu fikrini reddetmesi, Nazzâm'ın Aristoteles'ten etkilenmesini daha olanaklı göstermektedir. Zira, Aristotelesçi tabiat anlayışına göre, tohumda onunla ayrılmaz bir biçimde bitişik olan açığa çıkarıcı özler bulunmaktadır, ancak bu özler tohumda gizil halde bulunup somut olarak gözlerle idrak edilemezler. Fakat o özler, bilfiil olarak işlevlerini yerine getirdiğinde artık tohumda açığa çıkarlar.³⁷³

Nazzâm kâinatın oluşumuyla ilgili cevher ve arazı kabul etmekle birlikte, atomcuların onlara yüklediği anlamdan farklı bir anlam yüklemektedir. O bu düşüncesiyle de, atomcuların benimsediği atomlarla dolu uzay - zaman fikrini reddetmiştir. Nazzâm'a göre cevher, iç içe geçmiş latîf cisimler olup, arazların bir araya gelmesiyle oluşur. Araz ise hareketten başkası değildir. Nazzâm tek araz olarak hareketi kabul ederken, atomcuların araz olarak kabul ettikleri renkler, tatlar, yaşlılık, kuruluk ve benzeri arazları ise “i'timâdlar (eğilimler)”³⁷⁴ olarak kabul etmiştir.³⁷⁵ Nazzâm tüm bu düşüncelerini Stoa felsefesinden esinlenerek geliştirmiştir. Zira Stoacılar da bütün fiillerin hareketten ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Yine Stoa

³⁷¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 346; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 42; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 499; Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin, alBaraka Yayınları, İstanbul 2020, ss. 66-67.

³⁷² Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 380-397, 433, 557.

³⁷³ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 390; Kazanç, “Klasik Kelâmi Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, ”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 24-25, Samsun 2007, s. 214.

³⁷⁴ İ'timâd hakkında geniş bilgi için bkz. Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, ss.208-227; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, ss 145-158.

³⁷⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ss. 482, 556; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 307; İbn Hazm, *el- Fasl*, C. III, s. 806.

felsefesinde olduğu gibi Nazzâm'da atomcularla fikrî olarak mücadele etmiştir.³⁷⁶ Ayrıca, Nazzâm hareketi imkânsız kılacağı için cismin bölünemeyen bir parçasının olduğu görüşünü reddedip cismin sonsuza kadar bölünebileceğini savunmuştur. Yine o, atomcuların savunduğu her an oluş ve bozuluş düşüncesini nüans farkıyla Allah'ın kâinatı oluş ve yok oluş olmaksızın yarattığını öne sürmektedir.³⁷⁷ O, aynı zamanda bu düşüncesiyle hareketi de açıklamaya çalışmış ve hareketin yer değiştirme olmayıp, değişimin başlangıcı olduğunu iddia etmiştir. Ancak Nazzâm, hareketi bir vakitle sınırlandırarak Aristoteles'in ezeli hareket anlayışına muhalefet etmiştir.³⁷⁸ Nazzâm, hareketi açıklamak için ortaya attığı tafra (sıçrama) teorisine göre, A noktasında olan bir varlık B noktasına uğramaksızın C noktasına, hatta H noktasına bile sıçramayla geçmesi mümkündür.³⁷⁹ Bu sebeple onun düşüncesinde hareketler hız açısından birbirlerine göre farklılıklar gösterebilir. Öyle anlaşıyor ki Nazzâm, oluş ve yok oluş olmaksızın demesinin sebebi, harekette bir kırılma meydana getirmemek amacına bağlanabilir. Eğer harekette bir kırılma meydana gelirse, hareket sürekli olarak var olamayacak olup, bu ise atomcuların savlarının doğruluğu kabullenmek anlamını taşıyacaktı. Nazzâm'ın araz olarak sadece hareketi kabul etmesi, onun da fasılasız (süreksiz) olmadığını benimsemesi kesintisiz yaratma doktriniyle uygun görünmektedir. Ancak, Nazzâm bunu oluş ve yok oluş olmaksızın diye kayıt altına almıştır.³⁸⁰ Zira Nazzâm'ın felsefesinde tabiatta var olan yasalar Allah tarafından yerleştirilmiş ve bu süreci harekete geçirende Allah'tır. Anlaşıyor ki onun âlem tasavvurunda varlıklar eylemlerinde Allah'a bağlı olup, Allah'ın onlara her zaman müdahale etme imkânı bulunmaktadır. Bu itibarla onun mutlak bir determinizmi benimsediğini söylemek güçtür.

Nazzâm'ın düşüncesinde tafra, tüm gerçekliği birimler olarak ele alan ve bu birimlerin her birine ise “an” diyerek hareketi imkânsız hale getiren düşüncelere bir reddiye olarak anlaşılabilir. Zira onun düşüncesinde atomcuların aksine hareket tüm birimlerin atlanması yoluyla gerçekleşmektedir. Böylece Nazzâm'ın kelâmî felsefesinde Eski Yunan düşüncesinde Elea Okulunun önemli temsilcilerinden

³⁷⁶ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, ss. 33-38.

³⁷⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 52; a. mlf., *Mu'tezile Müdafaası*, s. 83.

³⁷⁸ en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 364.

³⁷⁹ Kazanç, *Kadı Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*, s.166.

³⁸⁰ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncece Tabiat ve Nedensellik*, s. 174.

Zenon'un (M.Ö. 495-430) hareketi imkânsız kılan paradoksları³⁸¹ aşılmış olmaktadır. Bu düşünceye göre, Aşıl kaplumbağayı tafrayla mantıkî olarak geçebilmekte ve stadyumdaki koşucu (atlet) ise sonsuz sayıdaki birimleri sıçrayarak yarışı tamamlayabilmektedir.³⁸²

Josef Van Ess, Nazzâm'ın tafta teorisinin arkaik köklerine bakıldığında, tek benzerliğin 529 yılında Platon akademisinin kapatılmasıyla İran'a göç eden Atina akademisinin üstadı Damascius'un (ö. 538) olduğunu nakleder.³⁸³ Bu anlayış İslâm düşüncesini bir arkaik köke bağlama isteğinin neticesidir. Kanaatimizce, Nazzâm'ın ortaya koyduğu tafta teorisi, onun olağanüstü bir başarısı ve orijinal ürünüdür. İslâm kelâmında ortaya atılan tüm doktrinleri Eski Yunan felsefesine bağlamaya çalışan Horovitz bile Nazzâm'ın başarısını bu anlamda takdir etmiş ve tafta teorisini kendisinin geliştirdiğini itiraf etmiştir.³⁸⁴

Anlaşıldığı üzere Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr teorisi Anaksagoras, Empedokles gibi natüralist filozofların yanı sıra Aristoteles ve Stoacıların tabiat felsefelerinde kullandıkları bilkuvv ve bilfiil ayrımının mecz edildiği eklektik bir felsefesidir. Diğer bir ifadeyle, Nazzâm onların düşüncelerini revize ederek İslâm düşüncesiyle uyumlu hale getirmiştir. Yani onun teoriye yeni bir biçim vererek farklı bir hüviyet kazandırması kayda değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Hulâsa, Nazzâm bu teoriyi kullanarak, oluş ve bozuluş olmaksızın sürekli yaratma doktrinini ortaya koymuştur. Haddizatında Nazzâm, Ebû'l-Huzeyl ve Muammer gibi bilginler başta olmak üzere diğer Mu'tezilîler, kendilerinden önce oluşturulan ilmî geleneği tevarüs etmeleri neticesinde, bu bilgilerin ne reddi ne de nakilciliğini yapmak yerine, bu bilgileri yorumlayarak dönüştürmüşler ve İslâm akâidiyle uyumlu hale getirmişlerdir. Onlar bu izahlarla hem bilim hem felsefe hem de teolojinin gelişimine büyük katkı sağlamışlardır. Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki, Mu'tezile ekolünün ortaya koymuş olduğu kelâmî felsefe, salt olarak eskiyi tekrar üzere kurulu olmayıp, yeni düşünce ve fikirleri içerisinde barındıran özgün bir yapıdadır.

³⁸¹ Zenon paradoksları için bkz. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 62-64; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 33-34.

³⁸² Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, ss. 166-167.

³⁸³ Van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen, S. 46, İstanbul 2014, s. 286.

³⁸⁴ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, ss. 39.

3.4.3. Kötülük Fenomeni ve Yaratma

İnsanoğlu eski devirlerden beri kötülük fenomeni ve kötülüğün kaynağına dair sorular sormaktadır. Bilebildiğimiz kadarıyla yeryüzünde yaşadıkları dönemlere nazaran entelektüel faaliyetlerde bulunan insanlar öyle ya da böyle kötülükle alakalı bir yargıda bulunmuşlardır. Kötülük probleminde temel sorun, Tanrı'nın salt olarak iyi, merhametli ve şefkatli oluşuyla evrendeki kötülüklerin varlığı arasında bir çelişki olup olmadığını sorgulamaktadır. Düşünce tarihinde bu anlamda pek çok soru sorulmuştur. Sözelimi, eğer Tanrı merhametli, şefkatli ve salt olarak iyiye, neden kötülükleri engellemiyor? Engellemek istiyor da engellemiyorsa O güçsüzdür. Yok, eğer engellemeye gücü olmasına rağmen engellemiyorsa O'nun şefkatli, merhametli ve iyi olduğundan söz edilemez. Tüm bu soruları kısaca ifade edecek olursak Allah salt olarak iyiye, o zaman evrende yadsınamaz olan kötülük neden var?³⁸⁵ İnsanlık tarihinde düşünürler tarafından bu ve benzeri pek çok önerme ve soru gündeme getirilmiştir. Allah - âlem ilişkisi bağlamında böylesi önemli bir konuda Mu'tezilî bilginlerin sessiz kaldığı düşünülemez. Hatta İslâm düşüncesi içerisinde kötülük probleminde dair çözümleri ilk defa onlar ortaya atmışlardır. Biz böylesine önemli bir problemi Mu'tezilî düşünce açısından iki başlık altında ele alacağız.

3.4.3.1. Doğal Kötülükler

Doğal kötülükler bir diğer ifadeyle tabii kötülüklerden kasıt, yeryüzüne ve canlılar âlemine içkin bir halde bulunan kötülüklerdir. İnsanın herhangi bir müdahalesi ve irâdesinin sebep olmadan gerçekleşen kötülüklerdir. Örneğin, buzullar, çöller, tehlikeli, zehirli ve yırtıcı hayvanlar, yangınlar, sel baskınları, volkanik patlamalar, depremler, tufan ve tsunamiler, kıtlık ve kuraklıklar, hastalıklara sebep olan canlılar, virüsler, mikroplar, parazitler, kanser, çocuk felci, sağırılık, körlük, dilsizlik, sakat kalmak gibi insanları korkutucu ve acı verici bir takım afet ve doğa olayları sayılabilir.³⁸⁶ Tüm bu kötülükler bizim irâde ve denetimimizin dışında gerçekleşmektedir.

³⁸⁵ Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader], 6/1, 2008, ss. 79-84; Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, ss. 25-35; a.mlf., *Din Felsefesi Soru - Soru - Sonuç*, Elis Yayınları, Ankara 2016, ss. 102-109; Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, s. 258.

³⁸⁶ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 17; Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 21; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016, s. 32.

Mu‘tezile’nin kötülük probleminin çözümüne ilişkin argümanlarını sunmadan kendilerinden önce tartışılan kötülük problemine ilişkin görüşlere yer vermek istiyoruz.

Tarihte kötülük problemine ilişkin iki türlü yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, kadîm medeniyetlerin benimsemiş olduğu pesimist (kötümser/karamsar) bakış açısı olup, diğeri ise Platon’la neşet eden Mu‘tezilî ekolce de benimsenmiş optimist (iyimser) bakış açısıdır. Pesimist öğretide sürekli bir kötülüğün ontolojik olarak varlığından söz edilebilir. Sözelimi, Gnostik öğretiler ve Hint düşüncesinden neşet eden Hinduizm, Budizm, Caynizm gibi düşüncelerde samsara inancına baktığımız takdirde onların kötümser dünya görüşünü görebilmekteyiz. Onlara göre, madde ve dünya kötüdür. Ruh bedeninin içerisinde hapsedilmiştir. Nitekim ruhun bağlı olduğu her şey elem, acı ve ıstıraptır. İnsanın en ulvî görevi ruhu beden hapisanesinden bir an evvel kurtarmaktır. İnsanoğlu nirvanaya ulaştığı takdirde bu kötülüklerden arınabilir. Nitekim Türk düşüncesinde de bir karamsar havanın hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu karamsar ve kötümser düşünce deyimleşerek zihin dünyamızda yer kaplamaktadır. Bu anlayışı daha net bir biçimde ifade edecek olursak “gelenin gideni daima aratacağı” düşüncesini zikretmemiz mümkündür.

Eski Yunan düşüncesinde ise Sokrates öncesi dönemde görüntü Hint düşüncesinden pek de farklı değildir. Mitolojiye göre, Zeus titanları mağlup edince insanoğlunun kötü bir kaderi hak ettiğini düşünür. Bunun sonucunda Prometheus, insanoğlunun yanında yer alarak Zeus’tan kutsal ateşi çalarak insanların hak ettiği iyi bir kaderi yaşamaları için çaba gösterdi. Bunun üzerine Zeus, Prometheus’u yakalatarak Kafkas dağlarında bir kaya üzerinde zincire vurdurdu. Daha sonra Zeus, Prometheus tarafından sahip çıkılan insanoğlunu cezalandırmak için İlâhî bir güzelliğe sahip Pandora’yı sihirli bir kutuyla birlikte Epimetheus’a gönderdi. Biraderi Prometheus’un ikazlarına rağmen Pandora’yı kabul eden Epimetheus, kutuyu açmasıyla acılar, hastalıklar ve kötülükler kutudan saçılıp uçuverdi. Kutunun dibinde ise sadece ümit kaldı.³⁸⁷ Sokrates öncesi Yunan düşüncesinde kötülüğün kaynağı olarak Zeus, Pandora ve sihirli kutu görülmektedir. Bu anlamda Antik Yunan düşüncesine daha çok karamsar ve kötümser bir hava hâkimdir.

Antik Yunan düşüncesinin pesimist bakışı Sokrates’le birlikte değişmeye başlamıştır. Ona göre eşyaya bir değer yüklemek anlamsızdır. Eşya insanın kullanma

³⁸⁷ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 17.

yöntemine göre değer kazanmaktadır. Platon ise tam bir teodise³⁸⁸ örneği göstererek Tanrı'nın, kötülük, kıskançlık ve kapristen azade olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁹ Platon'a göre, Tanrı'nın yaptığı her eylem güzeldir. Zira güzelden yalnızca güzel olan fiil sadır olur. Nitekim ona gören “evren ortaya çıkanların en güzelidir.”³⁹⁰ Bilahare Platon kötülüklerle Tanrı arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını düşünmektedir. Kötülüklerin insan eylemlerinden çıkan unsurlar olduğu kanaatini taşımaktadır. O bu anlamda “kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden” gelir, demiştir.³⁹¹

Aristoteles düşüncesinde ise, Tanrı tarafından ahenkli hale getirilen evrenin işleyişinde herhangi bir kötülük yoktur. Nitekim Tanrı en iyi varlık olarak evrene hareketi vermiş ve evreni kendi işleyişine bırakmıştır. Evrenin ezeli olan hareketinde ise herhangi bir kötülükten söz etmek mümkün değildir. Zira Tanrı evrene en güzel hareketi vermiştir. Ancak kötülük bizim eylemlerimiz ve hatalarımız sonucu ortaya çıkan fiiller olmalıdır ve bu olağandır.³⁹² Aristotelesçi bakış açısında doğal kötülüklerden söz etmek yerine insanın iradî eylemleri sonucu ortaya çıkan ahlâkî kötülüklerden söz edilebilir.

Mu‘tezile ekolünde ise durum optimist bakış açısıyla ele alınmıştır. Onlar, benimsemiş oldukları adl prensibi gereğince Allah'ı kötülüklerden tenzih etmişlerdir. Allah'ın mutlak olarak iyi olması sebebiyle şerr ve kabih olan fiilleri asla yapmayacağını öne sürmüşlerdir. Zira Allah, adalet sahibidir ve yaptığı fiilleri bilmektedir. Adaletle uygun bir fiili yapmamak zulümdür ki zulüm de Allah'a izafe edilemez. Hatta Bağdat ekolü ve Nazzâm Allah'ın kudretinin zulmetmeye kâdir olmadığını bile iddia etmişlerdir. Ve Allah'ın en iyi yaratmasını bir lütuf olarak görmeyip bir zorunluluk (vucûb alellâh) olarak telakki etmişlerdir. Deyim yerindeyse bu düşünceye göre, Allah, bizâtihi Allah oluşundan dolayı istese bile zulüm edemez. Öyle anlaşıyor ki Nazzâm, âdetâ Stoa öğretisinde bulunan yasa düşüncesini burada uygulamaktadır. Stoacılar gibi Nazzâm da, tabiat yasasını ahlâk yasasından ayırmamakta, Allah da dâhil olmak üzere bütün varlıklar bu yasaya uygun hareket

³⁸⁸ Tanrı'yı kötülüklerden soyutlayıp evreni yaratırken âdil yarattığını iddia eden öğretî. Detaylı bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 840.

³⁸⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 214.

³⁹⁰ Platon, *Timaios*, s. 38.

³⁹¹ Platon *Phaidon*, s. 9.

³⁹² Aristoteles, *Metafizik*, ss. 47, 54; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, ss. 21-22.

etmektedir.³⁹³ Nitekim Mu‘tezile’nin çoğunluğunun benimsediği görüşe göre âdilin adaletle hükmetmesi ona vâciptir. Âdil, adaletle hükmetmediği takdirde adalet vasfı düşer ki adaletsiz bir varlık da Allah olamaz.

Yine onlar, benimsemiş oldukları rasyonel dinî tutum gereğince insan aklının vahye muhatap olmadan da iyiyi ve kötüyü ayırt edecek meleke ve niteliğe sahip olduğunu savunmuşlardır. Bu durum onların benimsemiş oldukları adl prensibinin zorunlu nihâî bir sonucudur. Nitekim onlara göre, eğer akıl iyiyi tanıyamasaydı, mutlak iyi ve âdil olan Allah’ı bilemezdi. Onlar meydana gelen her fiili aklî bir perspektif içerisinde açıklama çabası göstermişlerdir. Bu tutumları onları İslâm tarihine rasyonalist ve optimist (iyimser) bir paradigma izleyen ekol olarak damga vurmalarına sebep olmuştur.³⁹⁴

Mu‘tezile ekolü bu aklî çıkarımlar neticesinde şerrin Allah’a izafe edilmesini reddetmiş, ancak yeryüzünde bir gerçek vakıa olan acılar, elemeler ve kötülükleri görmezlikten de gelmiş değildir. Hakikaten de insan hayatında öylesine ıstıraplar vardır ki hayatı çekilmez kılar, hatta kişi bu ıstıraplar ve acılardan dolayı kendi yaşamına bile son verebilir. Tam burada Mu‘tezilî düşünceye göre ise, insana her acı verici şey kötülük değildir ve asla Allah’ın adaletiyle çelişmez.³⁹⁵ Bu anlamda Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a ait olan zû’ntikâm (intikam sahibi), mühlik (helak eden) ve kakhâr (yenilmeyen, gâlip gelen) gibi isim ve sıfatlar yeryüzünde bozgunculuk ve fesad çıkaranları cezalandırmak için kullanılan isim ve sıfatlar olup, Allah’ın adâletiyle çelişmez. Zira bu sıfatlar İlâhî zâtın âdil oluşunun bir sonucudur.³⁹⁶

Mu‘tezilî düşünceye göre, Allah birkaç yönden insana acı tattırabilir. Bu acılar, insanlara ibret vesikası olması sebebiyle olabilir. Nitekim Muammer haricindeki diğer Mu‘tezilîler göre, Allah hastalık, âfet gibi şerr gözüken şeyleri yaratabilir, fakat bunlar sadece bizim dilimizle fiili tasvîf etmek için kötülük olarak kullandığımız kavramlar olup mecaz içeriklidir.³⁹⁷ Yine onlara göre bir şeyi iyi veya kötü kılan şey yararlı ya da zararlı oluşudur. Allah bir insanı zarardan korumak için acı verebilir.

³⁹³ Ernst Maizn, “Mu‘tezile’nin Ahlâk Felsefesi”, çev. İsmail Koçak ve Bilal Kır, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 6, 2016, s. 153.

³⁹⁴ Kazanç, “Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, ss. 18-19, 21.

³⁹⁵ Mahsun Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu‘tezile’nin Lütuf Teorisi)*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s. 230.

³⁹⁶ Abdunnasır Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk Kadı Abdülcebbar Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 192-193.

³⁹⁷ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 360.

Örneğin, bir babanın oğlunu terbiye etmesi, onu başıboş bırakmaması ve oğlunun daha yüksek mertebeler edinmesi için çabalaması oğlunu eylemlerine kısıtlayacağı için acıdır, ancak tüm bu eylemler gerçekte kötülük değildir.³⁹⁸ Acılarla alakalı bir başka görüş ise, Allah, bir karşılık (ivaz) vermek suretiyle kullarına sıkıntı, hastalık, felaket gibi acıları tattırabilir. Bu tür acılar, mükellefin irâdesi ve kendi fiili sebebiyle gerçekleşmediği için mükellef bu tür eylemlerden sorumlu olmadığı gibi dünya veya ahirette ya da her ikisinde de İlâhî zât tarafından bir karşılık hak etmektedir. Nitekim ilim tahsili için yola çıkan, zorluklara katlanan, uykusuz kalan öğrencinin durumu veya evini geçindirmek için çalışan babanın hali ya da bir kanser hastasının şifa bulmak için yaptırdığı kemoterapi ve kullandığı ilaçlar bu durumu izah eden misallerden sayılabilir.³⁹⁹ Hatta Eş'arî ve Ebû Hâşim'in hocası Ebû Alî el-Cübbâî, Allah'ın bir fayda veya ibret olmaksızın sadece ivaz karşılığında bile ibret verebileceğini ifade etmiştir.⁴⁰⁰ Ancak ekolün çoğunluğuna göre ise herhangi bir zararı ortadan kaldırmaksızın ya da bir yarar sağlamaksızın kulu acıya marûz bırakmak zulümdür.⁴⁰¹ Kâfirlerin ise acıya maruz kalmaları bir zulüm değil, iman gibi bir lütfâ karşı nankör olmaları sebebiyledir.

Anlaşıldığı üzere Mu'tezile ekolünün genel karakteristik özelliği olan rasyonel tutumu kötülük probleminin çözümünde de sergilenip uygunlamıştır. Onlar, iyilik ve kötülük fenomeni gibi çetrefilli ve girift bir meseleyi din ve akıl arasında uzlaşımçı orta bir yol kullanarak çözmeye çalışmışlardır. Böylesine zor bir kelâmî sorunu onlar çözümsüz bırakmamışlardır. Nitekim insanların çektikleri sıkıntıları, elemeleri ve ıstırapları bir imtihan vesilesi ve ahlaki öğütler olarak görmüşlerdir. Zira onlara göre hiçbir fiil hikmetsiz değildir; maksatsız, abes ve boş yere yapılmış olamaz. Hatta anlamsız bile olsa fiil, insana yarar sağlaması ve onun faydasına hizmet etmesi gerekmektedir. Bu anlamda çekilen sıkıntılar ve elemeler, sırf elem oluşlarından dolayı çirkin, şerr ve kabih görülememelidir. Haddizatında onlar kötülüğü ontolojik gerçekliği olan bir varlık olarak görmemişlerdir.

³⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. VIII (el-Mahlûk), thk. Tevfik Tavîl ve Saîd Zâyed, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire tsz. ss. 259-260.

³⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. I, s. 464.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. VIII, s. 214.

⁴⁰¹ Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", s. 90.

3.4.3.2. Ahlâkî Kötülükler

Ahlâkî kötülüklerden kastedilen şeyler, insanın irâdesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan eylemlerdir.⁴⁰² Ayıplar, kusurlar, yalan söylemek, hatalar yapmak, kıskançlık, bencillik (enâniyet), hatta daha ilerisi narsizm (özseverlik, kişinin kendine âşık olma hâli), zulüm, adaletsizlik, merhametsizlik, savaşlar ve bu savaşlarda yapılan katliamlar, toplu suikastlar bu kategoride sayılabilir.⁴⁰³

Antik Yunan felsefesinin önemli simalarından Platon, iyilik ve kötülüğün bilinmesiyle ilgili olarak, iyilik ve kötülüğün bizâtihi olarak ideler âleminde mevcut olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁴ Nitekim bu iyilik ve kötülüğün zâtından dolayı iyi ve kötü olduğuna dair görüştür ve dolayısıyla Mu‘tezile’nin ise iyilik ve kötülüğün Allah’ın belirlemesi haricinde zâtı itibariyle iyi ve kötü olduğuna dair görüşüne benzemektedir. Sözgelimi, onlar yalanın Allah haram kıldığından dolayı kötü olduğunu değil de, zâtı itibariyle kötü olduğu için Allah’ın haram kıldığı görüşündedirler. Yine Platon, Sokrates’in Adeimantos’a iyilik ve kötülüğün kaynağı hakkındaki cevabını bize nakleder. Ona göre insanın içinde iki taraf bulunmaktadır: Biri iyilik, diğeri ise kötülük tarafıdır. İyilik tarafının kötülük tarafını boyunduruğu altına almasının ise “kendine hâkim olma” hali olduğunu ifade edip bu fiillerin övgüye mazhar olduğunu, kötülük tarafının ise iyiliği boyunduruğu altına almasına ise “kendinin kölesi olma” hali deyip, böyle bir halin fiillerinin ise yerilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁰⁵

Aristoteles’e göre ise, doğadaki bütün canlılar gibi insanında eylemlerinde de bir iyi olma hali bulunmaktadır. İnsan bu varlığın farkına varsın veya varmasın, bu durum onun psikolojik yapısıyla ilintilidir. Bu sebeple insan bütün eylemlerinde kendisi için iyi olanı amaçlamaktadır. Ona göre, insanın tüm amaçladığı davranışlar başka bir amacı hayata geçirmeye yönelik olduğu için aslında birer araç değeridir. Örneğin, ders çalışma, üniversiteye yerleşme ve bir meslek sahibi olmak gibi eylemler daha iyi bir hayat yaşamının yolu olduğu için birer araçtır. Ona göre, bir davranış başkası için değil, sadece kendisi için istendiği takdirde amaç

⁴⁰² Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 20.

⁴⁰³ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, ss. 26, 231; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 34.

⁴⁰⁴ Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, s. 340.

⁴⁰⁵ Platon, *Devlet*, s. 129.

olmaktadır. Amaç olan bir davranış vardır, o da *eudaimonia*'dır (mutluluk).⁴⁰⁶ Bilahare *eudaimonia*, sadece kendisi için yapılan davranış olup, bir amaç veya sonuç olarak kendisine dönen bir eylemdir.

Aristoteles'e göre, *eudaimonia*, insanın nihai amacı olup amaçların amacıdır. Diğer bir ifadeyle, insanın en iyi davranışı onu mutlu kılacak davranışı ortaya koymaktır. İnsanı mutlu kılacak davranışta aşırı uçlardan uzak olan *altın ortayı* bulmaktır. Ona göre ahlâkî erdemler entelektüel erdemlerden farklı olarak alışkanlıklarla kazanılmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki onun düşüncesinde insan fitraten/doğuştan dünyaya tümüyle iyi ve güzel biri olarak gelmemektedir. Ancak insan fitratında potansiyel olarak bu erdemleri kazanacak bir nüve barındırmaktadır. İnsan, kendinde nüve haliyle bulunan bu imkânı aşırı uçlardan sakınarak kullandığı ve geliştirdiği kadar iyidir. Bilahare insanın erdemli ve iyi olabilmesi için gerekli olan en önemli koşulun yolu, iyi yetiştirilmesinden geçmektedir.

Haddizatında Aristoteles, insandan zorla ve cebren ortaya çıkan eylemler, fâilin irâdesi dışında ortaya çıktığı için bu tür fiillerde fâilin belirleyiciliği olmadığını ve bu tür fiillerde övgü veya yergiden söz edilemeyeceğini öne sürmektedir.⁴⁰⁷ Platon'da olduğu gibi Aristoteles felsefesinde de ahlâkî kötülükler, insanın irâdesini yanlış yönde kullanması ve kanalize etmesinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Irâdeyi yanlış yönde kullanmanın sebebi de bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁸ Aristoteles felsefesinde kötülükten söz etmekten ziyade insanın kendi eylemleri sonucu ortaya çıkan eylemlerin niteliklerinden söz edilmektedir. Örneğin, ona göre adalet, cesaret, ölçülülük, iyi huyluluk, cömertlik, öz saygı, yüce gönüllülük, dostluk, dürüstlük ve samimiyet gibi erdemler nitelik olarak iyi erdemler olup, altın orta diye tarif ettiği tanıma uygun düşen kategoride yer almaktadır.⁴⁰⁹ Kötülük ise, altın orta dışında kalan niteliklere sahip fiiller olup, insanlar kesinlikle bunlardan uzak durmalıdır. Öyle anlaşılmaktadır ki Aristoteles'te iyilik ve kötülük fiilin özsel niteliğiyle ilgili bir davranıştır.

Mu'tezile ekolünde de insan fiillerini bizzat kendi hür irâdesiyle yapmaktadır. Bir fiilin erdemli ya da erdemsiz bir davranış olduğunu değerlendirebilmenin yegâne

⁴⁰⁶ İyi olma, insanın kendini gerçekleştirme ve mutluluk hali. (Geniş bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ss. 321-322; *İlkçağ Felsefesi*, ss. 418-421).

⁴⁰⁷ Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, s. 344; Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, ss. 107, 113.

⁴⁰⁸ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, ss. 30-32.

⁴⁰⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 418-437.

ölçütü, gönüllülük esasına bağlı olarak fâilin irâde ve yönelmesiyle gerçekleşmiş olmasıdır. Zira insanın özgürlüğü başka bir şekilde açıklanamaz. Bu durum ise Allah'ın kudretinden herhangi bir şeyi asla iskât etmeyecektir. Zira kulun fiilleri Allah'ın irâdesi karşısında zorlama ve cebir türünden olmayıp gönüllük ve isteğe bağlıdır.⁴¹⁰ Mu'tezile'den Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr ise, insandan ortaya çıkan fiilleri ve sıfatları iki başlık altında ele alır: İlk grupta ele aldığı fiillerin güzel - çirkin, hasen - kabih olarak adlandırılmayacağını belirtir. Bu tür fiiller uyku halinde iken fâilden sadır olan fiillerdir. Bu tür fiiller için övgü veya yergi söz konusu değildir. Ancak ikinci grup fiiller için ise övgü, yergi, hasen, kabih, zemm gibi tavsifler kullanılabilir. Zira bu tür fiilleri bizzat fâil irâdî olarak yapmaktadır.⁴¹¹ Kâdî'nın ortaya koyduğu bu görüşün Platon ve Aristoteles tarafından savunulan insan eylemlerinin irâdî olarak yapılması sonucu övgüye ve yergiye mazhar olabileceği görüşüyle örtüştüğünü söylememiz mümkündür..

İnsanın ortaya koyduğu eylemlerin bir kısmı çirkin ve ussal değildir. Çirkin eylemi yapan çirkin ve kötü, ussal olmayan bir eylemi yapan ise akılsızdır ki bu tür fiiller asla Allah'tan sadır olup ortaya çıkamazlar. Bu anlayışla Mu'tezilî ekole göre, kâinattaki kötülüğün kaynağı insandır. Zira insan Allah tarafından kendisine verilen irâde, istitâat ve ihtiyârla kendi fiilini ortaya koymaktadır. Allah, insanı eylemlerinde serbest bırakmış ve kâinatı insanların hizmetine vermiştir. İnsanın görevi ise, kâinatın ıslah ve imarıdır. İnsan bu görevi yerine getirirken, onun ortaya koyduğu eylemlerin nitelikleri ise akıl yoluyla bilinir. Din ise akılla kavranamayan bazı fiilleri açığa çıkarmakta olup, bir şeyi iyi veya kötü olarak bildirerek akla aykırı düşmez. Ahlâken kötü ve çirkin niteliğe sahip oldukları nassa ihtiyaç duymaksızın bilinen davranışlar olduğu gibi, iyi ve güzel oldukları bilinen davranışlar da vardır. Sözelimi doğruluk, dürüstlük ve âdil olmak gibi davranışlar özünde iyi ve güzeldir. Ancak burada başkalarına zarar verici olmasına rağmen, bazı davranışlar kimi hallerde âdildir ve iyidir. Zira adaletin olmadığı yerde zulüm söz konusu olur ki bu haramdır. Onlara göre fiilin niteliği hakkındaki ölçü, onun övgüye ve yergiye mazhar olmasıdır. Bu anlamda ekolün kötülük problemine bakışı Aristoteles'te olduğu gibi

⁴¹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, C. V, ed. Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018, ss. 314-316; a. mlf., *Keşşâf*, C. VI, s. 1186.

⁴¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. VI/1 (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbbâ ve'n-Neşr, Kahire 1382/1962, ss. 5-7.

insandan sadır olan fiil ve onun niteliği etrafında ki tartışmalar çerçevesinde şekillenmiştir.

Tüm bu argümanları değerlendirecek olursak, ahlâkî alanla ilgili kötülük probleminin çözümüne yönelik cevabın temel argümanı, insan için ortaya konan “hür irâdeye sahip varlık” düşüncesidir.⁴¹² Tanrı’nın varlığı ve evrende yadsınamaz bir gerçeklik olan kötülüğün varlığı, ancak bu şekilde açıklanabilmektedir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı’nın varlığı ve kötülük gibi büyük bir paradoks, teodise bağlamında bu şekilde çözüme kavuşturulabilmektedir. Zira dünya hayatı imtihan yeridir ve bu imtihan sahasında insanın yaptığı eylemler özgür ve irâdî olduğu takdirde anlam kazanabilmektedir. Allah, insanları ahlâkî iyiliklere ya da ahlâkî kötülüklere mecbur etseydi bu defa ceza veya mükâfatın anlamı kalmayacaktır. Haddizatında imtihan denilen olgu, insanın ahlâkî yaklaşımlarında bir takım alternatiflerin bulunduğu ve dolayısıyla alternatifler arasında seçim yapabilmenin gerekli olduğu ve bu seçimler sonucunda da övgünün veya yerginin yapılabileceğini ifade etmektedir.

Ekol, ahlâk düşüncesini ortaya atarken bir yönüyle Allah, diğer yönüyle insan düşüncesi üzerine yoğunlaşmıştır. Zira bizim de konuyu ele aldığımız gibi kötülük meselesi Allah ve insan tasavvurunu birlikte düşünmeyi ve irdelemeyi gerekli kılan bir hususiyete sahiptir. Onlar, tevhîd ilkesi ekseninde ortaya attıkları adl ilkesinin bir sonucu olarak insanı ve onun eylemlerini de incelemeye koyulmuşlardır. Nitekim Mu‘tezilî düşüncede özgür ve kendi fiilini ortaya çıkaran bir varlık olan insan, Allah - insan ilişkisinin incelenmesi ve açıklanmasında önemli bir role sahip olmuştur. Şimdi biz ekolün insan hakkındaki temel görüşlerine temas etmek istiyoruz.

⁴¹² Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk*, s. 196.

4. MU‘TEZİLE KELÂM SİSTEMİNİN İNSAN TASAVVURUNUN TEŞEKKÜLÜNDE ESKİ YUNAN FELSEFESİNİN ETKİLERİ

4.1. İnsanın Mahiyeti ve Hakikati

Hicrî III. (IX.) yüzyıl İslâm dünyasında pek çok konuda tartışmaların yaşandığı, kelâmî faaliyetlerin ivme kazandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine bu dönemde kelâmcılar arasında tartışma konusu olarak karşımıza çıkan konulardan biri de, insan ve onun ne olduğudur. Kısacası, bu döneme damga vuran konulardan birisi de, insanın mahiyeti hakkındaki tartışmalardır. Özellikle Mu‘tezilî düşünürler, her konuda yaptıkları gibi hasımlarına karşı insanın mahiyetiyle ilgili tartışmalarda da akıl ve nassın birlikteliğiyle başarılı bir mücadele yürütmüşlerdir. Onlar, insanın iyi ve kötü taraflarının olduğunu savunan Düalistler’e karşı Eski Yunan felsefesinden öğrenilip tevarüs edilen ve daha da geliştirip doktriner hale getirilen görüşlerle cevap vermeye çalışmışlardır. Bilahare Eski Yunan düşüncesi onların insan tasavvurlarına önemli ölçüde etki etmiştir. Eski Yunan felsefesi dediğimizde dönemin en büyük iki filozofu Platon ve Aristoteles Mu‘tezilî bilginlerin insan görüşlerinin oluşumunda başat rol oynarken, Antik dönemin diğer filozofları da ikinci derecede katkı sunmuşlardır. Mamafih Mu‘tezilî düşüncenin benimsemiş olduğu adalet prensibinin bir sonucu olarak ortaya çıkan teklîfe muhatap olan, eylemlerinde ve irâdesinde özgür olan insan düşüncesi, onların insanın mahiyeti hakkında derinlikli düşünmelerine vesile olmuştur.

4.1.1. İnsanın Tanımı

İnsan kelimesi Arapça “insiyân” kelimesinin ism-i tasğîr (küçültme) halini ifade eder.⁴¹³ İnsiyân kelimesi, “ins” kökünden türetilmiş bir kelime olup kök haldeki kelimenin çoğul ifadesi “enes”tir. Enes sözcük olarak ise, “bir arada yaşayan insanlar kümesi, yerleşik hayatta bulunan topluluk, beşer, nefis, görme, işitme, duyma, herhangi bir fert, alışma ve evcilleşme” gibi anlamlara gelir.⁴¹⁴ İnsan kelimesine dair bir başka görüş ünsiyettir. “Üns” kelimesinden türetilmiş olup alışma, uyumlu olma ve birine yaslanarak ayakta kalma sözcüklerine dayandırılmıştır. Bu anlamda insanın

⁴¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. VI, s. 10.

⁴¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. VI, s. 11.

doğası gereği medeni bir varlık olduğu vurgulanmıştır.⁴¹⁵ Sibeveyh ise, insiyân kelimesinin if'îlân babından olup, insan kelimesinin “hür olan” anlamında olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁶ Yine kelimenin aslının “nesy” kelimesinden türetildiğini öne sürenler olup, unutmak anlamındaki “nisyân” kelimesiyle bağ kurulmaya çalışılmıştır. Kelimenin nisyân ile bağı olduğunu öne sürenler arasında sahabenin ilim alanında önde gelenlerinden Abdullah ibn Abbâs'ta (ö. 68/688) vardır. O, “insana insan denilmesinin gerekçesini kendisinin yaptığı anlaşmayı unutmasından dolayıdır” demiştir.⁴¹⁷ Bu tarife göre insan unutan bir varlıktır sonucu çıkmaktadır.

Bilebildiğimiz kadarıyla insan hakkında ilk tartışmalar M.Ö. V. yüzyıla kadar geriye gitmektedir. Sokrates, Sokrates'in hasımları retorik ve hitabet sanatına oldukça önem veren Sofistler insan hakkında ilk felsefe yapan filozoflardır. Özellikle Sofistler'e göre, “insan her şeyin ölçüsü” olup, herkes için genel geçer bir bilgiden söz edilmemektedir. Onlar tarihin ilk hümanistleri olmalarının yanı sıra ahlâkî nitelikler bakımından da rölativistlerdir. Düşünce tarihinde insan için doğru olan şeyin faydalı olduğunu dile getirerek, tarihin ilk pragmatistleri olarak kayda geçmişlerdir. Nitekim ahlâkî açıdan doğru olan davranış, insana yarar sağlayan davranıştır.

Dönemin bir diğer önemli filozofu Sokrates, insanın sorunlarına çözüm aramak istemiştir. O merkezinde insanın bulunduğu bir felsefî anlayış geliştirmiştir. O, insana duylar üstü bir ruh atfetmiş ve bu sayede insanın âlemin en değerli varlığı olduğunu iddia etmiştir. Ancak Sokrates, insanın iyi bir insan olabilmesi adına bütün düşünce ve çabasını ahlâk alanına yöneltmiş, “erdem ve bilginin özdeş, aynı olduklarını” savunmuştur.⁴¹⁸ Onun felsefesinde ahlâkî üstünlük ya da erdemli olmak bilgiye bağlanmıştır. İnsan ancak doğru bilgi sayesinde doğru erdemli davranışı ortaya koyabilir. Erdemli davranışta asıl olan tümel bir kavram olan “iyi”yi bilmektir.

Sokrates'in öğrencisi Platon, kendi öğrencisi Aristoteles'le birlikte insan ve toplum hakkında Sofistlerin ferdiyetçi (indüvalist) yaklaşımının aksine, ahlâkîliğin toplum içerisinde gerçekleşeceğinden dolayı, toplumun içerisinde birey olarak bulunan ve sorumluluklarını yerine getirip, devletin gelişimine katkı sağlayan bir

⁴¹⁵ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 104.

⁴¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. VI, s. 11.

⁴¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. VI, s. 11; el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 104.

⁴¹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 56; Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, ss. 326-328.

insan anlayışı benimsemişlerdir.⁴¹⁹ Platon benimsemiş olduğu idealar öğretisiyle insanın ruhuna dikkat çekmiş, ruhun ezeli bir varlık olarak idealar dünyasına ait olduğunu, daha sonra bedene girerek maddileştiğini ve nitekim bedenden ayrıldıktan sonra asıl yurdu olan idealar dünyasına döneceğini benimsemiştir. Onun düşüncesinde insanın Tanrı'ya en yakın olan varlığı ruhudur.⁴²⁰ Bu anlamda bazı İslâm filozofları ve mutasavvıfların benimsemiş olduğu “külli ruh” anlayışı Platon'un idealar dünyasına geri dönen ruh görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Platon'un felsefesinde insanın bedeni, evrenle aynı özden meydana gelmiştir. Evrende bulunan matematiksel yasalara insan da tabidir. Ancak evren ve insan bedeni arasındaki en belirgin fark beden yok olacak olması gerçeğidir.⁴²¹

Platon öğrencisi Aristoteles ise, insanı düşünen hayvan olarak tanımlamıştır. Onun felsefesine göre, evrende dört ana neden bulunmaktadır. Maddî neden, insanın bedenini temsil ederken; ruhunu ise formel neden oluşturmaktadır. Fail neden, eylemleri harekete geçiren kişi olup; ereksel neden ise, eylemlerle hayata geçirilmeye çalışılan nihâî hedeflerdir.⁴²² İnsanın nihâî hedefi ise *eudaimonia*'dır (iyi yaşam - mutlu hayat). Yine onun felsefesinde insan, aklının en yüksek mertebesini oluşturan soyutlamayla hakiki bilgiyle erişmektedir. Aristoteles'te gerçek bilgi soyutlamalarla elde edilen tümellerin bilgisi olup, insan bu aşamada kavramlarla hemhal olmaya başlamaktadır. Yine bu aşamada insan, Tanrılığın özü olan salt düşünmeden pay alır ve Tanrısallığın sonsuz oluşunun mutluluğuna katılır.⁴²³ Diğer bir ifadeyle, Aristoteles, insan aklının, onu sadece diğer canlılardan ayırmadığını, ay üstü âlemdeki Tanrısallığa da katıldığını iddia etmektedir.

Mu'tezile ekolü Eski Yunan düşüncesinin önemli simaları Sokrates, Platon ve Aristoteles'in insan tasavvurlarını kendi sistemleri içerisinde nüve olarak bulunduran bir insan anlayışı geliştirmişlerdir. Bunun yanı sıra onlara göre, insan yeryüzünde irâde sahibi ve teklîfe muhatap olan tek varlık olması sebebiyle diğer canlılardan ayrılmaktadır. Ekol bu anlayış çerçevesinde insanı merkeze alan bir felsefe geliştirmiştir. Bu sebeple onlar geliştirdikleri insan tasavvurunu salt olarak metafiziksel bakış açısıyla ele almayıp, insanın mükellef oluşu üzerine bina

⁴¹⁹ Platon, *Devlet*, ss. 270-290; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. Ali Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012, ss. 55-80.

⁴²⁰ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babur, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 187; Timaios, ss.43, 45.

⁴²¹ Platon, *Timaios*, ss. 50-51; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 224.

⁴²² Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 419.

⁴²³ Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, s. 349.

etmişlerdir.⁴²⁴ Onlara göre insan edilgen bir varlık olmaktan ziyade gerek irâde ve ihtiyâr sahibi olmasıyla, gerekse de teklîf yükümlülüğü bulunan ve yaptığı eylemleri hür yapabilen etkin bir varlıktır.

Haddizatında diğer ekollerde olduğu gibi, Mu‘tezilî gelenek içerisinde de insanın mahiyeti hakkında pek çok görüş serdedilmiştir. Tartışmaların genel mahiyeti, insanın bedenden mi yoksa ruhtan mı müteşekkil bir varlık olduğu, yoksa insanın her ikisinin müşterek olarak yeknesak hâline mi dendiği etrafında yapılmıştır. Onlar bu farklı görüşlerini ortaya koyarken yalnızca teorik fizik açısından meseleyi ele almamışlardır. Zira geliştirilen her düşünce ve tasavvur üniversal (evrensel) bir nitelik arz eder. Onların ortaya koymuş olduğu insan teorilerinin, epistemolojiden etiğe, siyasete ve metafiziğe varıncaya dek pek çok alanda yansımaları olmuştur. Salt olarak bir konuyu diğer boyutlarından yalıtılmış halde anlamaya çalışmak âmânın fil tarifine benzemektedir. Zira âmâ filin neresinden tutarsa, filin o olduğunu iddia etmektedir.

Biz Mu‘tezilî bilginlerin insan tasavvurları hakkında ortaya attıkları görüşlerin genel itibariyle, insanın ruhtan mı yoksa bedenden mi teşekkül ettiği noktasına odaklanmasından dolayı onların insan görüşlerini ve tasavvurlarını aşağıdaki başlıkta incelemeyi uygun görmekteyiz.

4.1.2. İnsanın Yapı Taşı Ekseninde Ruh - Nefs ve Beden

Mu‘tezile ekolünde insan tasavvuru hakkında çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Sözgelimi, ekolün karizmatik bilgini Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, insanın ruhundan ziyade bedenini ön plana çıkaran bir tanım yapmıştır. Ona göre insan, “iki eli, iki ayağı olan gözle görülen zâttan ibarettir.”⁴²⁵ Ruhu ise bir araz olarak görmüş, saç ve tırnak gibi unsurlarının, insan eylemlerinin gerçekleşmesinde herhangi bir müdahalesi olmadığı için onları insan tanımının içerisine katmamıştır.⁴²⁶ Deyim yerindeyse, Ebû'l-Huzeyl, insanın cevherini salt beden olarak görmüştür. Öyle görülüyor ki o, fizik anlayışıyla uygunluk arz eden bir insan tanımı geliştirmiştir.

Mu‘tezile imamı Ebû'l-Huzeyl, ruh, nefis ve hayat kavramlarını birbirinden ayırmıştır. O, arazların her an oluş ve bozuluşa tabi olması (fâni) sebebiyle, hayatı da

⁴²⁴ Abdülhamit Sinanoğlu, “Bazı Mu‘tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, 2000, s. 308.

⁴²⁵ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 462.

⁴²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 802.

bir araz olarak kabul etmiştir. Böylelikle hayatın da her an var edilip yok edildiğini benimsemiştir. İşte insanın ahenkli şekilde çalışan uyumlu olan bu bedeni, hayat arazlarının yok olmasıyla nihayete erer. Diğer bir ifadeyle, insan da onun için hayat arazı yaratılmadığı an ölür. Ruh ise, hayattan ayrı bir varlık olup, onun nihâî ereği akletmektir.⁴²⁷ O bu durumu, uyku halindeki insanın ruhunun ve nefsinin bedenden ayrılmasıyla açıklamıştır.⁴²⁸ İnsan uyku halindeyken ruhu ve nefsi kendisinden çıkmasına karşın hayat ondan çıkmaz. Öyle anlaşıyor ki, Ebû'l-Huzeyl, bu ayırımı nassı esas almıştır. Aynı zamanda o, ruh, hayat ve nefis gibi kavramları birbirinden ayırmakla Hint düşüncesinde bulunan reenkarnasyon fikrini çürütmek istemiştir.⁴²⁹

Diğer taraftan Ebû'l-Huzeyl'in bu düşüncesi, düşünce tarihinde Aristoteles'in kalp merkezli insan anlayışını terk eden ünlü hekim Galen tarafından ortaya atılmıştır. Galen ruhun, bedenin düzenli bir karışımından bileşik olarak meydana geldiğini ifade etmiştir.⁴³⁰ Bu düşünce daha net olarak ifade edilecek olursa, ruh, bedenin kendisinde öz olarak ortaya çıkan bir neticedir. Bu düşünce Ebû'l-Huzeyl'in ruhu bedenin bir arazı olarak kabul etmesi görüşüyle tam olarak uyumluluk arz etmektedir. Bu anlayışa göre, müzik aletinden ritmik halde çıkan sesler nasıl bir ahenk içerisinde çıkıyorsa, ruh da bedenin uyumu ve ahengi içerisinde açığa çıkmaktadır. Yine Ebû'l-Huzeyl'in düşüncesinde arazlar cevherlere bağlı niteliklerdir. Buna göre ruh da bedende ortaya çıkan bir araz olup ölümden sonra yok olacaktır.⁴³¹ Ancak Ebû'l-Huzeyl ile Galen arasında farklılık da bulunmaktadır. Galen insanın, toprak, hava, su ve ateşin karışımından bileşik bir mizaç olarak meydana geldiğini iddia etmiştir. Oysa Ebû'l-Huzeyl'in düşüncesinde böyle bir bilgiye rastlamıyoruz. Zira tüm bu varlıklar cansız olup cansız varlıktan canlının meydana gelmesi mümkün gözükmemektedir.

İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, insanın ruhtan ibaret olduğunu söylemiştir. Ruh yani nefis, bedenle iç içe geçmiş ve hemhal olmuştur. Ruh kalpten başlayarak bedenin tüm bölümlerine yayılan latîf bir cisimdir. O tıpkı güldeki su, susam ve sütteki yağ gibi bedenle iç içe geçmiştir. Herhangi bir eksiklik ya da değişikliğe uğramaz.

⁴²⁷ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, C. II, Matba'atu'r-Râbîta, y.y., 1951, s. 76.

⁴²⁸ Zümer, 39/42

⁴²⁹ Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışları Üzerindeki Etkileri*, Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 94.

⁴³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, ss. 828-830; Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, C. II, s. 76.

⁴³¹ Bu düşünceye göre insan ruhu her an oluş ve yok bozuluşa tabiidir. Her an yaratılan yeni ruh bir öncekinden farklıdır. Böylelikle ruh her an yaratılıp yok edilmektedir. İbn Hazm, bu düşüncüyü eleştirmektedir. (Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 96).

Bedendeki bir uzvun kesilmesi halinde ise ruh, kalan uzuvlara çekilir ve bedende ölüme kadar dolaşır. Ancak ruh için beden hapisanedir. Beden ruh için taşıyıcı bir araçtan ibarettir. İnsanın hissetme ve idrak kabiliyeti ruhtadır. Ruh, tek bir cinsten ibaret olup ışık veya karanlık barındırmaz.⁴³² Ruh kendi zâtı itibariyle hayat sahibi olup onun kurtuluşu bedenden kurtulmaktır. Ruh, zâtı itibariyle fiilden önce istitâat sahibi olup insanın meşîet kabiliyetidir.⁴³³ Yine o, Ebû'l-Huzeyl'in aksine hayat ve ruh kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır.

Nazzâm, ruhu cevher kabul etmesiyle tabiatçı filozoflara daha yakın dururken, insanın salt olarak ruhtan ibaret olduğu görüşünde ise Platon ve Stoacı filozoflara yaklaşmıştır.⁴³⁴ Nazzâm, insanın meşîet kabiliyetini ruh olarak görmekle Galen'in beyin merkezli fizyoloji anlayışını terk ederek Aristotelesçi kalp merkezli fizyoloji anlayışını benimsemiştir. Stoa felsefesinde ruh, insanın bütün bedenine yayılmış ontolojik gerçekliği olan bir varlıktır. Ruhun merkezi yürek/kalp olup, kan dolaşımı vesilesiyle tüm bedene yayılmıştır. Yine Stoa düşünce sisteminde ruh, cevher olup bir nefes veya soluktan oluşan latîf bir cisim olup, bilinir bir varlıktır. Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ın yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılmaktadır ki, o Stoa felsefesinin insan görüşlerini benimsemektedir. Ayrıca Nazzâm, ruhun bir cüz olduğunu kabul etmesinin yanı sıra duyumsama, hareket ve iştîyak (arzu duyma) gibi kısımlarının da bulunduğunu kabul etmiştir. Eski Yunan felsefesinin düşünce sistemine konu olan ruhun bölümleri problemi Nazzâm'ın felsefesinde de ortaya çıkmaktadır.⁴³⁵ O, Platon'un üç parçalı ruh anlayışını benimsemiştir.⁴³⁶ Platon, ruhları sınıflandırmış, en üste Tanrısal niteliğe sahip iyinin ruhunu koymuştur. Yine Nazzâm'ın, bedenin ruh için bir hapisane olduğu görüşüyle de, Platon'un felsefesinden etkilendiği görülmektedir. Nitekim Platon, *Phaidon* diyalogunda ruhun bedenle birleşmeden evvel, duyusal dünyaya aşkın bir başka dünyada olduğunu ifade etmektedir. Evvel emirde Platon'a göre, ruh bu dünyaya ait olmayıp idealar

⁴³² Hayyât, *el-İntisâr*, s. 36; a. mlf, *Mu'tezile Müdafası*, s. 66; Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, s. 464; İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 802; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 67; Macid Fahri, "Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı", çev. Muhammet Koçak, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40, Erzurum 2013, ss. 392-393.

⁴³³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 468; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 67; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 370.

⁴³⁴ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 28.

⁴³⁵ Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2, 2018, s. 60.

⁴³⁶ Platon, *Devlet*, s. 316; a. mlf, *Timaios* ss. 43-46; Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2014, ss. 151-154; a. mlf., *İlkçağ Felsefesi*, 202, 264-267.

dünyasına aittir. Ölüm, ölümsüz olan nefsin bedeni terk etmesi olayıdır.⁴³⁷ Bilahare Nazzâm, bedene bir değer atfedilmesinin yanlış olduğu ve hakiki olarak ruhânî bir varlık olan ruhtan başka bir varlığın olmadığını benimsemesiyle de, hem Platon hem de Hint düşüncesine yaklaşmıştır.⁴³⁸

İbn Râvendî (ö. 301/914) Nazzâm'ın ruh hakkındaki görüşünün menşeyinin Düalistlere dayandığını iddia etmiştir.⁴³⁹ Düalistlere göre evren, nur ve zulmetten meydana gelmiştir. Nur ve zulmet âlem içerisinde bulunup kadîm ve ezeli iki varlıktır. Yine evren, ağır ve hafif şeylerden meydana gelen birleşimdir. Hafif özelliği sebebiyle yükselirken, ağır özelliğiyle ise düşmektedir. Hafif hareket halinde olup, ağır ise ölüdür. Nur, hafif olup yükselmekteyken; zulmet ise, aşağı düşer. Ruh kendisini hapseden bedenden kurtulunca en yüksek âleme göçer⁴⁴⁰ Nazzâm ise, ruhların tek cins olduğunu, hayat sahibi veya ölü olmak üzere ikiye ayrıldığını beyan etmiştir. Bu ise evrende iki Tanrı anlayışı savunan Düalistlerin görüşünü anımsatmaktadır. Ancak Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, İbn Râvendî'nin Nazzâm hakkında söylediklerine karşı çıkararak Nazzâm'ın hafif olan ateş, duman ve benzeri gibi şeylerin tabiatı icabı yükseleceğini, taş ve benzeri ağır olan şeylerin de tabiatı gereğince düşeceğini nakleder.⁴⁴¹ Bizce bu düşünce dönemin genel bilim anlayışıyla ilgili bir veri olup, âlemin meydana geldiği şey veya ruhun mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir. Nitekim dönemin fizik anlayışında taş ve benzeri ağır cisimler doğası gereği içerisinde bulundurduğu toprak elementinin yoğunluğu sebebiyle aşağı yönde hareket etmekteyken, hafif ve sıcak olan şeyler, ateş elementinin yoğunluğu sebebiyle yukarı yönde hareket etmektedir. Zira Nazzâm'ın beyanlarında evrenin ve ruhun nur ve zulmetten meydana geldiğine dair bir veri yoktur. Yine ruhun bedene dışarıdan girdiği ve bedenden ayrılacağı kadim bir inanıştır. Pek çok farklı dinî gelenekte böyle bir inanın örneğini bulmak mümkündür. Ayrıca Nazzâm'ın, "Allahım! Sen biliyorsun ki ben tevhîde yardım etmekte kusur etmedim, ince görüşlere (latîf) sadece senin tevhîdini kuvvetlendirmek için bağlandım, onlardan tevhîdine aykırı bir şey varsa, ben onlardan beriyim"⁴⁴² diye çok defa dua etmesiyle

⁴³⁷ Platon, *Phaidon*, ss. 8, 19-34, 40-52.

⁴³⁸ en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 370; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, ss. 26-27; Tritton *İslam Kelamı*, ss. 129-131; Van Ess, "Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu II", s. 177.

⁴³⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 38; a. mlf, *Mu'tezile Müdafaası*, s. 67.

⁴⁴⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 38-39; a. mlf, *Mu'tezile Müdafaası*, ss. 67-68.

⁴⁴¹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 40; a. mlf, *Mu'tezile Müdafaası*, s. 70.

⁴⁴² Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 41-42; a. mlf, *Mu'tezile Müdafaası*, s. 71.

evrende iki Tanrılı inancı savunan Düalistlerin görüşlerine meylettiğine yönelik iddia çok tutarlı gözükmemektedir. Şayet durum İbn Râvendî'nin iddia ettiği gibiyse, Nazzâm hakkında oksimoronist ifadeler kullanmak gerekmektedir ki bu onun için saçmadır. Zira Nazzâm'ın bağlı olduğu ve sürekli vurguladığı ilk prensip tevhîd ilkesidir. Bu görüş ise, tevhîde açıkça aykırı düşmektedir.

Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm'ın halefî Muammer b. Abbâd es-Sülemî, insanı parçalanamayan cüz olarak tanımlamıştır. Âlemi düzenleyen gerçeklik insanın kendisi olup müşahade edilen bedenden farklıdır. Beden yalnızca bir araçtır. O, bir mekânda olmayıp herhangi bir şeyle de temasa geçmez. Ancak o, bedene düzen (müdebbir) verendir. Yine hareket, sükûn, renk ve tat gibi nitelikleri bulunmayıp saf bir gerçekliktir. Ancak ilim, irâde, hayat ve kudret gibi nitelikler ruhta bulunur. İnsan irâde sayesinde bedeni hareket ettirebilir ve yönlendirebilir, fakat onunla temas etmez.⁴⁴³

Muammer b. Abbâd es-Sülemî, ruh ile bedeni birbirinden ayırarak, ruhu ön plana çıkarmış, bedene ise herhangi bir değer atfetmemiş, aktüel haldeki insanı ruhtan ibaret görmüş, dolayısıyla bedeni yöneten varlığın ruh olduğunu ifade etmiştir. Yine Nazzâm'ın ruha atfettiği özellikleri Muammer, parçalanamayan cüz olarak tanımladığı insana atfetmiştir. Yine o, ruhun hareket ve sükûna tabii olmadığını iddia edip, bedenin hareketini ise ruha atfetmiştir. Kanaatimizce Muammer'in bu görüşünün temeli mâna teorisinde aranmalıdır. O, hareketsiz duran ve hareket eden her şeyi bir manâya bağlamıştır. Ruhun hareketsiz olup, bedene hareketi vermesine bu manâ sebep olmaktadır. Öte yandan Şehristânî, onun bu görüşlerini felsefecilerden aldığını ifade etmiştir.⁴⁴⁴ Şüphesiz Şehristânî'nin kastettiği filozoflar Yeni Platocular'dır. Zira Muammer, ruhun farklı zekâlarından (el-ukûlü'l-mufârike) bahsetmiş ve varlığını beden olmaksızın kendi kendine de sürdürebileceğini iddia etmiştir.⁴⁴⁵ Nitekim Muammer'in ruh görüşüyle Yeni Platoncuların ruh anlayışları uyuşmaktadır. Düşünce tarihinde ruha özgü akıl tohumları bulunduğunu savunan ilk filozof Plotinos'tur. Yine o, ruhun varlığının

⁴⁴³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 464; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI (et-Teklîf), thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, y.y., 1385/1965, s. 311.

⁴⁴⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 75

⁴⁴⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 75; Majid Fakhry, "Mu'tezilî Özgür İrade Anlayışının Doğurduğu Bazı Paradokslar", çev. İbrahim Aslan, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020 s. 327.

gayr-ı cismânî olduğunu iddia etmiş, ruhun bedene tamamen gömülmediğini, tinsel bir yönünün bulunduğunu öne sürmüştür.⁴⁴⁶

Bağdat ekolünün kurucusu Bîşr b. el-Mu‘temir, insanın beden ve ruhtan meydana geldiğini fiili işleyen, hem beden hem de ruh olduğu iddia etmiştir.⁴⁴⁷ Bu görüş, Aristoteles’in hilomorfist⁴⁴⁸ ruh anlayışıyla benzerlik arz etmektedir. Aristoteles felsefesinde canlı varlıklar madde ve formdan meydana gelmiştir.⁴⁴⁹ O, maddeyi beden, formu da ruh olarak tanımlamış ve bedenın ruhtan ayrılmasının, sadece düşüncede mümkün olacağını ifade etmiştir. Ruh, bedenın içerisine yerleşmiş tözdür. Ancak bu töz bedene hapsolmuş halde bulunmayıp, sadece bedenın işleyiş ilkesidir.⁴⁵⁰ Diğer bir ifadeyle, ruh bedeni aktüel hale getiren ilkedir.

Ebû Bekir el-Esamm ise, ruhu tamamen inkâr etmiş, “duyularımın şahitlik ettiğinden başka bir şey bilmiyorum” diyerek insanı bedene indirgemıştır. O, insanın hissedilebilir ve idrak edilebilir bir varlık olabileceğini, ruhun ise bunu dışında olduğunu belirtmiştir.⁴⁵¹ Ruhun kendisinin beden olduğunu iddia etmiştir. Bu anlayış Demokritos’un öğretisini geliştirip, ona farklı bir format veren Epikür’ün ruhun maddî bir doğaya sahip olduğu anlayışıyla uyuşmaktadır. Nitekim Epikür’ün felsefesinde cisimleşmemiş halde bulunan bir ruhtan veya saf bilinç gibi bir şeyden söz edilemez.⁴⁵²

Ebû’l-Huzeyl’in öğrencisi olup İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm’ın takipçilerinden Ali el-Esvârî’nin insan anlayışı, Gnostisizm’i çağırıştırır düzeydedir.⁴⁵³ O, insanı ruhun kalpte bulunan kısmı olarak değerlendirmiştir.⁴⁵⁴ Ona göre, insan ruh olmayıp kalpte bulunan bir parçadan ibarettir. Bağdat Mu‘tezile’sinden Ca‘fer b. Mübeşşir, ruhun cevher olduğunu, ancak cisim ve cisme içkin olmayıp, cisim ile cevher arasında bir mâna olduğunu iddia etmiştir.⁴⁵⁵ Bağdat’ın bir diğer siması Ca‘fer b. Harb ise, ruhu bedende bulunan araz olarak

⁴⁴⁶ Zeki Özcan, “Ennead”, *Batıya Yön Veren Metinler*, Alev Alatl (der.), C. I, b.y.y., y.y., tsz., ss. 161-168; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 557-558; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 155.

⁴⁴⁷ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 462.

⁴⁴⁸ Hilomorfizm, nesnelerin madde ve formdan meydana geldiğini savunan anlayış. (Detaylı bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 417).

⁴⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 186.

⁴⁵⁰ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 337-338.

⁴⁵¹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, ss. 464-470.

⁴⁵² Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 475-476.

⁴⁵³ Abdul Basit Zafar, *Kâdî Abdülcebbar’da Teolojik Antropoloji: İnsanın Mahiyeti Sorunu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2020, s. 65.

⁴⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XI, s. 311.

⁴⁵⁵ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 470.

kabul etmiş, insanın fiilini meydana getirirken yardım aldığı bir alet olarak tanımlamıştır. Yine ona göre ruh, cevher veya cisim olarak isimlendirilemeyecek olup, cisimle birlikte bulunan bir varlıktır.⁴⁵⁶

Öz olarak ifade edecek olursak, Mu‘tezile ekolünde insanın mahiyeti hakkındaki tartışmalar, beden ve ruh ekseninde yürütülmüştür. Mu‘tezilî âlimler, ruh kavramıyla insanın metafizik boyutunu, mahiyetini ve özünü incelemişlerdir. Ancak onlar, birkaç görüşü istisna tutacak olursak, filozofların “küllî nefis” ve mistiklerin “ezelî ruh” düşüncesinin aksine, antropolojik kökeni bulunan maddî bir gerçekliğe sahip insan anlayışı üzerinde durarak, insanın gerçekliğine vurgu yapmışlardır.⁴⁵⁷ Böylesi girift ve çetin bir meselede birbirine zıt pek çok görüş ortaya konmuş olması da doğal bir durumdur.

Özellikle ruh konusunda, “ruh, Rabbi’nin işlerindendir. Onun hakkında size pek az bilgi verilmiştir”⁴⁵⁸ ayetiyle neredeyse nassın bu konuda çok fazla bilgi vermeyip suskun kalması, onların meseleyi kadim bilgelerin görüşleri etrafında ele almalarına vesile olmuştur. Nitekim onlar, ruh hakkında kadim bilgelerin görüşlerini inceleyip tevarüs ederken, bu görüşlerden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmeleri de doğal bir olgudur. Özellikle Mu‘tezilî düşünce sisteminin insan görüşlerine Demokritos, Platon, Aristoteles, Epikür, Stoacılar, Galen ve Yeni Platoncuların şöyle veya böyle etki etmiş olduklarını söylememiz mümkündür.

4.1.3. Düşünme, Akıl ve Bilgi

Genelde İslâm düşünürleri, özelde ise Mu‘tezilî bilginler, akıl kavramının neliğini irdelediler. Onlar bu irdeleme faaliyetleri neticesinde akıllı Tanrı kavramıyla ilintili hale getirerek, Tanrı’nın özü ve fiilleri hakkında özgün bir teori ortaya attılar. Onların ortaya attığı teoriye göre Tanrı, akıllı bir varlık olup bütün işleri de aklîdir. Özellikle ilk dönem Mu‘tezilîler, bu sebepledir ki aynı akıldan pay alan bir varlık olarak insanın, Tanrı’nın özü ve işleri hakkında akla dayanarak doğru bilgiler edinip doğru fiillerde bulunabileceğini iddia etmişlerdir. Akıllı bir varlık olan insan, belli amaçları gündeminde tutmalı ve fiillerinde de doğru eylemleri yapmalıdır. O halde evrende bu aklın sonucu olan aklî bir düzen ve bu düzende, nedenlerle sonuçlar,

⁴⁵⁶ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 470.

⁴⁵⁷ Zafar, *Kâdî Abdülcebbâr'da Teolojik Antropoloji: İnsanın Mahiyeti Sorunu*, s. 65.

⁴⁵⁸ İsrâ, 17/55.

araçlarla amaçlar arasında sabit, değişmeyen ve muayyen nesnel ilişkiler vardır.⁴⁵⁹ Akıl, bütün duyu organlarının üzerinde onlara hâkim bir halde bulunan bir güçtür. Bu bağlamda aklın hüküm vericiliği yadsınamaz bir realitedir. Nitekim bir bilginin doğruluğu da, aklî prensiplere ve aklî prensipler neticesinde ulaşılan aksiyomlara (postülat), yani bilimsel bilgilere aykırı olmamalıdır.

Kelâm ilminde aklın tanımı ve mahiyeti hakkında pek çok tartışma yapılmıştır. Hatta İslâm düşüncesinde aklın sistematik bir biçimde ilk defa tarifi Mu‘tezile ekolü tarafından ortaya konulmuştur.⁴⁶⁰ Mu‘tezilî düşünce geleneği İslâm düşüncesi içerisinde akla en çok vurgu yaparak, diğer düşünce gruplarından farklı bir paradigma ve teoloji geliştirip ortaya koymuştur. Mu‘tezilî düşünce içerisinde aklın ilk tanımını ekolün kurucusu Vâsıl b. Atâ yapmıştır. O, akli, bilginin elde edilmesi noktasında hüccet kabûl ederek “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak” olarak tanımlamıştır. Nitekim Mu‘tezilî düşüncede, edile-i şer‘iyye’nin (şer‘î deliller) sayısı dört olup, bunlar; Akıl, Kur’ân, Sünnet ve İcmâ’dan ibarettir.⁴⁶¹ Bilahare Mu‘tezilî düşüncede mükellef, vahiy gelmeden önce akli kullanarak Allah’ı ve âhireti bulabilmeli ve taklitten kaçınarak tahkiki iman düzeyine erişmelidir. Onlar bu anlamda Allah’ın ve âhretin bilgisini a priori bir bilgi olarak kabul etmişlerdir.⁴⁶²

Ekolün önde gelen simalarından Ebû’l-Huzeyl başta olmak üzere pek çok Mu‘tezilî bilgin aklın cevher değil, araz olduğu görüşünü benimsemiştir. Sözelimi, Ebû’l-Huzeyl, akli, insanın kendisi ve çevresini ayırt edebilmesini sağlayan bilginin kendisi sayesinde iktisab edildiği güç olarak tanımlamıştır.⁴⁶³ Ona göre, canlı ve cansız nesneleri birbirinden ayırt edebilmek zorunlu bir bilgidir. Onun bu tanımından aklın, hissedilebilenleri algıladığı gibi eşya ile aradaki bağı kuran idrak öznesi olduğu da anlaşılmaktadır.

Câhız ise, akli “insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü” olarak tarif ederken, Ebû Alî de Câhız’ın tanımına yakın bir tanım yaparak, aklın,

⁴⁵⁹ Vecihi Sönmez, “Mu‘tezile’ye Göre İnsan ve Fiillerindeki Nedensellik”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, S. 7-8, Bişkek 2009, s. 213.

⁴⁶⁰ Ramazan Altıntaş, “Mu‘tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Eylül 2004, s. 311.

⁴⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. I, s. 144; a. mlf, *Fazlû’l-İ’tizâl*, s. 139; Binyamin Abrahamov, “Akılcılığın Temelleri”, s. 139.

⁴⁶² Van Ess, “Mu‘tezile: İslâm’ın Akılcı Yorumu II”, s. 177.

⁴⁶³ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 672.

“kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yöneltten bilgi” olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr ise, aklın pratik ameliyesine vurgu yapan bir tanım ortaya atmıştır. O, akılı, “insanın düşünmesini ve yaptığı eylemlerde sorumlu tutulmasını mümkün kılan, belli bilgilerin toplamından ibaret olan güç”⁴⁶⁵ olarak tanımlamıştır. Ebû'l-Huzeyl ve diğer Mu'tezilî bilginlerin akıl tanımlarından da anlaşılacağı üzere, akıl ile bilgi arasında çok yakın bir ilişki olup, onlar akılı bilgidan ayırt etmemişlerdir. Onlar, akılı bir yönüyle bilgiyi elde etme melekesi olarak tarif ederken, diğer yönüyle de insanı diğer canlılar ve deliden farklı kılan meleke olduğunu vurgulamışlardır. Akıl, insanda amelî ve ahlâkî boyutu olan bir güçtür.⁴⁶⁶ Nitekim, onların akıl ve bilgi arasında kurdukları ilişkiyi, halk dilinde bilgisiz adam için kullanılan akılsız adam deyiimi güzel bir biçimde ifade etmektedir.

Nazzâm ise, ekolün genel kabulüne muhalefet ederek, akılı cevher kabul etmiştir. Akıl yürütme eylemini ise, kalpteki düşüncelerin maddî mevcudiyeti bulunan cisimler olduğunu öne sürmüştür.⁴⁶⁷ O, akıl konusunda filozofların yolunu takip ederek, onun, varlığı zâtıyla kâim bir varlık olarak cevher olduğunu iddia etmiştir. Hakikaten de Nazzâm'ın akıl hakkındaki ifadeleri, Stoacı öğretinin akıl anlayışıyla benzerlik arz etmektedir. Stoacılara göre insan akılı, evreni yöneten aklın bir parçası olarak, İlâhî ruhun insanın bedenine gömülmüş halidir. Ve doğası gereği doğayla iç içe olan insan da, derin bir kavrayış yoluyla tabiat sahasında rasyonel ve tutarlı bilgiye ulaşabilmektedir.⁴⁶⁸ Bilahare Stoacı öğretilde, akıl insanda Tanrısallıktan paye almış tek varlık olarak kabul edilmiştir. Bu sebeptendir ki aklın eylemleri güçlü ve kesintisizdir. Yani akıl kendisini tamamlayacak herhangi bir şeyi arzu etmeyen öz, cevherdir. İnsan akılı sayesinde uzun süreli ve devamlı mutluluğu yaşayabilmektedir.⁴⁶⁹

Özellikle mütekaddîmûn Mu'tezilî düşünürlerin felsefesinde akıl, insanı iyiye, güzele ve doğruya yöneltten kuvvettir. Onlar Aristoteles felsefesinde olduğu gibi akılı bir kuvvet ve güç olarak kabul etmişlerdir. Yine Aristoteles'in akıl anlayışını âdil ve hâkim ulûhiyet inancıyla bağdaştırmaya çalışmışlardır. Ancak müteahhirûn Mu'tezilî

⁴⁶⁴ Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 242.

⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 379.

⁴⁶⁶ İbrahim Ağah Çubukçu, “Mu'tezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, 1964, s. 58.

⁴⁶⁷ Yavuz, “Akıl”, C. 2, s. 243.

⁴⁶⁸ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 491.

⁴⁶⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 488-493.

kelâmcılar, Aristoteles'in akıllı güç kabul eden anlayışına karşı çıkmışlardır. Onlara göre, eğer Aristoteles'in akıl anlayışı kabul edilirse, akıl zorunlu ve bağımsız bir kudret olarak varlık sahasına çıkmaktadır ki bu durumda *teklîfi mâ lâ yutâk* caiz olmaktadır.⁴⁷⁰ Zira, insan aklıyla bu defa her şeye güç yetirmek durumunda kalmakta, güç yetiremediği şeyden ise aklî olgunluğu vasıtasıyla yine sorumlu tutulmaktadır. Bir anlamda akıl Allah'ın sınırlarını ihlal etmektedir. Müteahhirûn kelâmcılar Aristoteles'in akla yüklediği anlamı reddetmelerine karşın, yöntemini kullanmayı ihmal etmemişlerdir. Onların karşı çıktığı husus, aklın aşırı ölçüde kutsanmasıdır. Onlara göre, akıl, Allah'ın kudretiyle güç yetirmekte olup, elde ettiği tüm bilgiler de Allah'ın kudreti vesilesiyle edinilmektedir. Çünkü akıl yaratılmış olup, etkinlik sahası sınırlı ve sonludur. Yine aklın verdiği hükümler eleştiriye ve tartışmaya her zaman açıktır.⁴⁷¹

Mu'tezilî düşüncede, istidlâlê konu olan akliyyât ve sem'îyyâta dair konular akılla bilinip anlaşılabilir.⁴⁷² Kur'ân ancak akıl vasıtasıyla anlaşılabilir. Zira, vahiy, hariçten gelen akıl iken, akıl ise, dâhilden çıkan vahiydir.⁴⁷³ Akıl ile vahiy arasında herhangi bir tenakuz söz konusu olamaz ve birbirlerine muhalefet etmezler. Onlar bu anlamda nassların anlaşılmasında aklın delâletini ilk sıraya koymuşlardır. Ancak onlar, İslâmî nassları Meşşâî filozofların yaptıkları gibi salt olarak akıl perspektifinden ele almamışlardır. Onlar, bir taraftan akli evvel, nakli müevvel kabul ederken, nassa da sıkı sıkıya sarılmışlardır. Zira, onlara göre, akıl nassı açıklayan bir vasıta. Haddizatında onlar, ne Eski Yunan düşüncesinde olduğu gibi akli onto - teolojik bir biçimde logos, ilk neden, ilk ilke, tabiattaki sebeplerin sebebi gibi görmüşler, ne de batıda gelişen aydınlanmacı rasyonalist akıl anlayışında olduğu gibi âdeta akli kutsallaştırarak dînî bilgilerin hakikat değeri taşımadığını iddia eden öğretilerin aksine akla, dînî bilginin ispatına vesile olan bir araç olarak başvurmuşlardır.⁴⁷⁴ Diğer bir ifadeyle onlar, akli, İlâhî irâde tarafından ortaya konan vahyin hakikat değerini ortaya koymak için bir araç olarak kullanmışlardır. Yani onların akıl anlayışlarının nihâî hedefi kelâmî bir hüviyet taşıyıp nasslardan bağımsız

⁴⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 377.

⁴⁷¹ Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, ss. 107-110.

⁴⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 8.

⁴⁷³ Ömer Kara, "Râgıb el-İsfehânî", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 399.

⁴⁷⁴ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 61-62; A. Kevin Reinhart, "Basra Mu'tezilesi: Ahlâkî Ontoloji ve Epistemoloji", çev. Şeyma Şirin, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020 s. 242.

değildir. Bu anlamda onların akıl anlayışlarını dinsel bir çaba olarak görmek mümkün olup, “mutlak akılcı” olduklarını söylemek yerine, “şer’î akılcı” olduklarını ifade etmek daha nesnel ve doğru bir kanı gibi gözükmektedir.⁴⁷⁵

İlk dönem Mu‘tezilî düşünürler, Aristoteles’te olduğu gibi akıllı iki grupta ele almışlar, ancak onların akla yükledikleri anlam Aristoteles’ten farklıdır. Aristoteles felsefesinde, münfail (pasif) akıl, tabula rasa (boş bir levha) halde bulunup bilkuvve haldeki akıldır. Faal akıl ise, fiil halinde bulunan, insanın iç dünyasına ait eylemleri belirleyen akıl olup, bedenden önce varlığa gelmiştir. Beden yok olduktan sonra da varlığını devam ettirecektir. İnsanın idrak gücü bu akıl olup, pasif akla etki etmektedir. Böylece insanda bilgi meydana gelmektedir. Mu‘tezile’de ise durum farklıdır. Öncelikle onlar, aklın tabula rasa halde bulunmadığını, insanın doğuştan gerekli ve yeterli bilgilerle teçhiz edilmiş olarak dünyaya geldiğini ileri sürerler.⁴⁷⁶ Örneğin, insan doğuştan fıtratına yerleştirilmiş Allah’ın bilgisiyle doğar, ancak yaşamında yeterli fiziksel ve mentâl olgunluğa eriştiğinde bu fitrî bilgi açığa çıkar.

Onlar akıllı ikiye ayırmakla da nitelik olarak Aristoteles’ten farklı olarak ele almışlardır. Sözelimi, Bısr b. el-Mu‘temir ve Ebû’l-Huzeyl, insanda iki tür akıl bulunduğunu ifade etmişlerdir. İlki, zaruri akıldır. İkincisi ise, müktesep (kazanılmış) akıldır. Zaruri aklın alanına, sadece Allah hakkındaki bilgi girmektedir.⁴⁷⁷ Zira bu iki Mu‘tezilî âlime göre, Allah hakkındaki bilgi bedihî olup, kişinin aklıyla Allah’ı bulabilmesi vaciptir. Örneğin onlara göre, kişinin kendisini (benliğini) bildiği gibi Allah’ı da bilmesi gerekmektedir. Hatta Bağdat Mu‘tezile’sinden Sümâme b. Eşres, “eğer şeriat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi peygamberlerce getirilmeseydi, Allah’ı bilmek, yine de akıl için zorunlu olacaktı” ve aklıyla Allah’ı bulamayanların ise mecnun statüsünde değerlendirileceğini ve dinen sorumlu olmayacağını iddia ettiği gibi,⁴⁷⁸ Nazzâm da, akıllı kimselerin dinden önce Allah’ı bilmekle sorumlu olduklarını öne sürmüştür.⁴⁷⁹

Mu‘tezilî düşüncede müktesep akıl, bir güç veya kudret olmayıp, bilgi birikiminden ibarettir. Bu bilgiler nazar ve duyular ile elde edilmekte olup, zaman

⁴⁷⁵ Altıntaş, “Mu‘tezile’de Akıl Anlayışı”, s. 13.

⁴⁷⁶ Aslan, “Mu‘tezile Rasyonalizmi Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 12/2, 2017, s. 88.

⁴⁷⁷ Tritton, *İslam Kelamı*, ss. 121-136.

⁴⁷⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 78.

⁴⁷⁹ Horovitz, Nazzâm’ın bu düşüncesini Stoalılara hamletmektedir. Nitekim Stoalılar Tanrı inancının, içsel moral değerlerden olduğunu, her insanın ise doğuştan bu değere sahip olduğunu iddia etmişlerdir. (Bkz. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, ss. 45, 49).

içerisinde elde edilen bilgilerin artıp gelişmesiyle de aklî olgunluğa erişilir. Dinî sorumluluk da bu bilgiler vasıtasıyla anlam kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, sorumluluk, ancak akıl - bilgi arasındaki korelasyonla elde edilen bir anlama sahiptir.

Mu‘tezile’ye göre düşünme ve bilgi arasındaki ilişki “tevlîd”⁴⁸⁰ kavramı üzerinden ele alınmaktadır. Zira onlar bilgiyi düşünmeden ayırmamışlar ve düşünme fiilinin gerçekleşmesinden sonra zorunlu olarak bilginin meydana geleceğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁸¹ Onlara göre düşünme fiili, mümkün bir fiil olup salt olarak insani bir eylemin ürünüdür. Bilgi ya da mârifet ise, düşüncenin sonucudur. Diğer bir deyimle, bilgi dolaylı yolla elde edilen fiillerdendir.

Ekole göre bilgi, Platon felsefesinin aksine bir hatırlama değildir. Platon olgunluk dönemine denk gelen *Devlet* adlı eserinin VII. kitabında ünlü mağara alegorisine ve idealara değinmektedir. Ona göre, gerçek bilgi ideaların bilgisi olup, idealara ait bilginin, insan dünyaya gelirken, yani maddeye bulandığı anda unutulduğunu, ancak bu bilginin bütünüyle kaybolmadığını savunur ve böylece ideaların bilgisinin tadrîci olarak hatırlanabileceğini ileri sürer.⁴⁸² Yine *Phaidon*’da ruhun aslî yurdunun duysal dünyanın ötesinde olan idealar dünyası olduğunu belirtmiştir. Ruh idealar dünyasındaki zamanında bu ideleri görmüştür. İşte bu dünyadaki insana ait bilgiler, bu idelerin insan tarafından anımsanmasından (anamnesis) başka bir şey değildir.⁴⁸³ Kanaatimizce, bu görüş mütekaddimûn dönemi Mu‘tezilî düşünceyle uygunluk arz etmektedir. Nitekim zaruri aklın alanına giren Allah’ın bilgisi bedihî bir bilgi türü olup, insan bu bilgiye başlangıçsız bir biçimde doğrudan vâkıftır. Diğer bir ifadeyle, mütekaddimûn dönemi Mu‘tezilîlerinin benimsedikleri, insan fitraten Allah’ın bilgisiyle dünyaya gelip, fiziki olarak kâmil bir hale geldiğinde bilgi açığa çıkacağı görüşüyle Platon’un ruha ait olan idelerin bilgisi örtüşmektedir.

Ancak son dönem Mu‘tezilî kelâmcılar, Allah’a dair bilgimizin zaruri değil, kazanılmış bir bilgi olduğunu iddia ederler. Zira bu tür bilgiler akıl yürütme, yani nazar sonucu oluşan bilgilerdir. Onlara göre zaruri bilgiler ise, özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantıkî kurallar ve insanın içsel durumu sonucu oluşan duygulardan ibarettir. Zira bu tür kuralları ve ilkeleri insan akıl yürütme yolu

⁴⁸⁰ Mükellefin, fiillerini İlâhî bir müdahale olmadan meydana getirmesi. (Detaylı bilgi için bkz. Osman Demir, “Tevlîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 41, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 38-39).

⁴⁸¹ İbrahim Aslan, “Mu‘tezile Kelâmında Düşünce (Nazar) - Bilgi İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1, ss. 155-156.

⁴⁸² Platon, *Devlet*, ss. 225, 231-265.

⁴⁸³ Platon, *Phaidon*, ss. 27-28.

olmadan da bilebilmektedir.⁴⁸⁴ Bu durumu açıklamak için örnek vermek gerekirse; insanın kızgınlığı, mutluluğu, korku hali gibi duyguları zaruri bilgilerdir. Yine bir nesnenin, aynı zamanda iki mekânda birden bulunamayacağı gibi temel mantık ilkeler de zorunlu bilgilerden sayılır.

Müteahhirûn dönemi Mu‘tezilî düşünürler, hakiki bilginin potansiyel olarak bulunduğunu savunurken, bilginin bir hatırlama olmadığını ileri sürmektedirler. Onlar, Platon’un aksine, mârifeti bir hatırlama eylemi olarak kabul etmemişlerdir.⁴⁸⁵ Onlar ilmi, “zihinde husûle gelen istikrarsızlıktan insanı kurtarıp onda sükûnet halini sağlayan inanç (itikat)” olarak kabul etmişlerdir.⁴⁸⁶ Yani onlara göre ilim, insanda fıtraten oluşan bir özellik olmayıp, zamanla (tedrîcen) ve kümülatif olarak gelişmekte ve dolayısıyla tecrübeye dayanmaktadır. Sanki bu görüşler zımnen Sofistlerin ampirik öğretilerinin bir yansıması olarak da görülebilir. Zira sofistlere göre, bilginin kaynağı sadece duyu deneyimidir. Ancak şu farkla ki Mu‘tezilîler, bilgi kaynaklarını duyu verileriyle sınırlı tutmazlar, duyu deneyiminin yanı sıra akıl ve vahyi de bilgi kaynağı olarak kabul ederler. Yine Mu‘tezilî bilginler, bilginin öznelliği ve göreceli olduğunu savunan Sofistlerin aksine herkes için genel geçer nesnel bir bilginin varlığını da benimserler.

Müteahhir Mu‘tezilî kelâmın ilk bilgini kabul edilen Ebû Alî el-Cübbâî, bir taraftan Sofistlerin genel geçer bir bilginin imkânsızlığına dair öğretilerine, bunlarla ahlâkın temellendirilemeyecek oluşundan hareketle onlara şiddette karşı çıkarken, diğer taraftan da beş duyuyu kabul etmeyen Hintlileri ve yalnızca bilginin akıl ve duyuyla elde edileceğini, haberin bilgi kaynağı teşkil etmediğini iddia eden Senevîlere karşı çıkmıştır.⁴⁸⁷ Öte taraftan, rüya, ilham ve keşif gibi sûflerin benimsemiş olduğu bilgi vasıtalarını, bu tür bilgilerin subjektif (kişiye özel) olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.⁴⁸⁸ Zira bu tür bilgiler zan ifade etmekte olup, inanç ise zan üzere oluşturulmamalıdır. Diğer yandan Ebû Alî, insanın Allah’a dair bilgisini iktisabî bilgiyle elde ettiğini söyleyerek öncekilerin (kudemâ) görüşünü terk etmiştir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, s. 31.

⁴⁸⁵ Nader, *Felsefetü'l-Mu‘tezile*, C. II, s. 37.

⁴⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XII, s. 13.

⁴⁸⁷ Ebû Alî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 87.

⁴⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XII, s. 12.

⁴⁸⁹ Ebû Alî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 86.

Öyle anlaşılmaktadır ki Mu'tezilî düşüncede akıl ontolojik varlığından ziyade epistemolojik alanın konusu olmuştur. İnsan bu yeti sayesinde değerleri tayin edebilmekte ve değerlerin anlamını kavrayabilmektedir. Haddizatında onlar, asla akıl ile bilgiyi birbirinden ayırmamışlardır. Mu'tezilîler için pür akılcılar demek doğru olmasa gerektir. Onlar için kullanılacak en güzel ifade, kısmî (dinî) bir akıl anlayışına sahip olduklarını belirtmektir.⁴⁹⁰ Nitekim, eğer onlar mutlak anlamda akılcı olsaydılar, namaz, oruç gibi taabudî hükümleri akıl ekseninde reddetmeleri icap ederdi. Oysa hiçbir Mu'tezilî mütekellim vahiyden beslenen bir akıl anlayışına sahip olmaları hasebiyle böyle bir red ameliyesine girişmemiştir. Şu halde onlar akli, tevhîd, adalet ve ahlâk konularının anlaşılması ve açıklanması doğrultusunda birer meleke olarak kullanmışlardır.

Yine onlar, ortaya çıktıkları dönemde çevre kültür ve medeniyetlere karşı İslâm dininin hakikat ve hidayet davetini akılcı bir zeminde ele alıp yorumlamışlardır. Onlar, kelâmî felsefe sistemlerinde aklın temyiz gücüne sürekli olarak göndermede bulunmuşlardır. Ayrıca Mu'tezilî bilginlere göre, epistemolojik sistemlerinin bir ürünü olarak insanda bulunan bir başka temyiz gücü ise nesneyi algılayabilme gücü olarak telakki edilen duyulardır. Aklın yanında, duyulara da bir bilgi kaynağı olmaları hasebiyle, dış dünyada realitesi bulunan varlıkları algılayabilmesi ve idrak edebilmesi açısından önemli bir misyon yüklenmiştir. Şimdi biz onların duyular hakkındaki görüşlerine temas etmeye çalışacağız.

4.1.4. Duyular ve Bilgi

İslâm düşünce geleneğinde bütün mütekellimler İlâhî zâtın ve O'na ait sıfatların gaybî bir konu olduğunda görüş birliği içindedirler. Bu süreci ilk başlatan Mu'tezilî âlimler, bu gaybî mesele hakkında konuşabilmek için ellerinde bulunan verileri kullanmaya çalıştılar. Nitekim bu verilerin ilki, insanın duyu organlarıyla dış dünyayı idrak etmesi, yani fiziksel dünyanın idrakine sahip olması sonucu oluşan bilgiyken, ikinci veri, İlâhî zâtın bizzat kendi hakkındaki haberi, yani vahiydir. Bu iki veriden hareketle İlâhî zât hakkında nasıl konuşulması gerektiği problemi mütekellimleri fiziksel dünyanın istidlâliyle Allah'ı nasıl bilebiliriz düşüncesiyle karşı karşıya getirmiştir. Bu çetrefilli sorunu Müslümanlar şâhid âlemi, yani görülen âlemi, gâib'e (görülmeyen) kıyas ederek aşmaya çalışmışlardır (istidlâl-i bi's-şâhid

⁴⁹⁰ Rıza Korkmazgöz, "İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah) Yolları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14/3, 2014, s. 200.

‘ale’l-gâib). Bu sebeptendir ki onlar insanın duyusuyla algıladığı nesneleri incelemeye başlamışlardır. Diğer bir ifadeyle, bu problem Müslüman bilginleri teorik fizik yapmaya yönlendirmiş olup, doğal dünyayı incelemeye çalışmışlardır.⁴⁹¹

Mu‘tezilî kelâmcılardan Ebû Bekir el-Esamm, Ebû’l-Huzeyl el-Allâf ve halefi Muammer b. Abbâd, insana ait beş duyuyu fizik anlayışlarına uygun olarak bedenın arazları olarak kabul etmişlerdir.⁴⁹² Onların görüşleri Platon’un görüşüyle oldukça yakındır. Bilahare Platon da, nefsin herhangi bir cisme/nesneye müdahalesinin, arızî bir müdahale olduğunu öne sürerek, duyuların insana ait birer araz olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹³ Ancak Platon’la Mu‘tezilî bilginler arasında en önemli fark ise, duyuların kesin bilgi sağlayıp sağlamayacağı konusudur. Platon’a göre, duyular nesnelerin kopyalarını algıladıkları için gerçekliği yansıtmazlar.⁴⁹⁴ O nesneler, sadece doxa (sanı - zan) ifade etmektedir. Mu‘tezilî bilginler açısından duyular ise, araz olarak var olmaları sebebiyle, kesintili yaratmaya tabidirler. Bu noktayı nazardan bakıldığında, beş duyu kesin bir biçimde bilginin yegâne kaynağı olması açısından yeterli değildir.⁴⁹⁵ Ancak hiçbir şey de demek değildir, elle tutulan ve gözle görülen somut şeyleri duyular vasıtasıyla idrak edebiliriz. Bu anlamda onlar duyuları, idrakin vasıtaları olarak görmüşlerdir.

Nazzâm ise, duyular hakkında farklı bir düşünce sergileyerek Aristoteles ve Stoacıların duyu anlayışına yaklaşmıştır. O, insanın idrak kabiliyetinin ruh olduğunu iddia etmiş, ruhun cüzleri olan, kulak, ağız, burun ve göz deliklerinden hissedilenleri idrak ettiğini ve bunların dışında insana ait bir işitme ve görme duyusunun bulunmadığını öne sürmüştür. Diğer bir ifadeyle, Nazzâm, insanı zâtıyla gören ve işiten olarak kabul etmiştir. Yine o, sağırılığı ve körlüğü, kulağa ve göze gelen ya da giren bir kusur (âfet) olarak adlandırmıştır.⁴⁹⁶ Bu düşünce şüphesiz Nazzâm’ı duyuların tek bir cins olduğu sonucuna götürmüştür. Yani görmeyle işitme arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Bu anlamda Nazzâm, insan bedenindeki duyuların birbirlerinden farklı olmasının nasıl izah edileceği sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. O, ruhun duyular üzerinde asıl güç olduğunu ve vücutta duyuların birbirlerinin yerlerini almalarına mâni olan engellerin bulunduğunu iddia ederek bu

⁴⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü Hamse Giriş*, s. 37.

⁴⁹² Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 472.

⁴⁹³ Nader, *Felsefetü’l-Mu‘tezile*, C. II, s. 11.

⁴⁹⁴ Platon, *Devlet*, s. 228.

⁴⁹⁵ en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 371-372.

⁴⁹⁶ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 472.

sorunu aşmaya çalışmıştır. Yani insan kulak aracılığıyla bir şey duyunca bu duyma işitme olmaktadır. Ancak işitme duyusunu renkleri algılamaktan alı koyan engel ise, ruhun bir gücü olan işitmenin karanlık bir türe sahip olmasıdır, demiştir. Yani tabiatı itibarıyla karanlık olan işitme, renkleri bu şekilde algılayamazken sesleri algılayabilmektedir. Yine görme duyusunun sesleri algılayabilmesine engel olan şey ise, görme duyusunun tabiatının camsal olmasındandır. Camsal olması sebebiyle o sesleri algılayamazken renkleri algılayabilmektedir.⁴⁹⁷ Nazzâm'ın iddia ettiği duyuların tek bir cins olduğu ve ruhun duyular üzerindeki hâkimiyeti Aristoteles ve Stoacıların görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

Aristoteles, “ruh ile cismin arasındaki bağlantı, nefsin cevherinden bir araz olarak bulunmakta olup, nefsten ayrı bir araz mevcut değildir,” demiştir.⁴⁹⁸ Aristoteles'in düşüncesinden anlaşılmaktadır ki ruhi güçler bedenın organlarını kullanarak işlevsel hale gelmektedir. Yani ruh, beden üzerinden eşyayı algılayabilmekte ve bu şekilde aktüel hale gelebilmektedir. Stoacılar ise, ruhun sadece biyolojik işlevinin olmadığını, dış dünyadaki bütün varlıklarla ortak izlenime sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Yine ruh, bu izlenimleri algıladıktan sonra onlara tepki vermektedir. Bu tepki bir içgüdü şeklinde gelişmekte olup, insanlar ve diğer varlıklar arasındaki farkın bir amaca yönelik olmasıdır.⁴⁹⁹ Bu anlamda Nazzâm'ın duyu hakkındaki görüşlerinin sacayaklarını Aristotelesçi ve Stoacı anlayış oluşturmaktadır. Zira her iki düşüncenin de çıkış noktası ruhun duyular üzerindeki hâkim rolüne dayanmaktadır.

Mu'tezilî bilginler insanda bulunan beş duyunun tek bir cins mi yoksa farklı cinsler mi olduğu konusunu tartışma konusu yapmışlardır. Örneğin, Ebû'l-Huzeyl, bağımsız duyuların varlığını kabul ederek, insanda bulunan her bir duyunun diğerinden farklı olduğunu söylemiştir. Ebû Osmân Bahr el-Câhız ise Nazzâm gibi duyularla idrakin iç içe olduğunu düşünmüş ve duyuların tek bir cins olduğunu iddia ederek Aristoteles'in düşüncesine yaklaşmıştır.⁵⁰⁰ Nitekim Aristoteles'e göre duyular tek bir cins olup, farklılar ise algılanan nesnelerden kaynaklanmaktadır.

Aristoteles duyularla ilgili üçlü bir tasnif yapmıştır. Bu tasnife göre:

⁴⁹⁷ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 372.

⁴⁹⁸ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, C. II, s. 11.

⁴⁹⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 506.

⁵⁰⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 474; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. I, s. 406.

i) Her özel duyu organına has olup, o organlar tarafından hüküm algılananlar: Renk ve ses gibi.

ii) Bir duyu organına özgü olmayıp birden fazla ortak duyuya ait olanlar: Hareket, sukûn, sayı ve biçimler gibi:

iii) Yukarıda verilen duyular dışında kalanlar ise, ârizî duyulardır. Ona göre, görüp algıladığımız şeyler her zaman birer renk olup, bununla beraber bireysel varlıktır. Bir başka deyişle, insan gözlerini kullandığında rengi görmesi zaruri olup, bireyi ya da bireysel varlığı görmek ise zorunlu olmayıp içseldir.⁵⁰¹

Aristoteles gibi Câhız da duyuların bir cins olduğunu ifade etmiş, hissedenlerin de tek bir cins olduğunu, ancak hissedilenlerin üç cins olduğunu ifade etmiştir. Onun üçlü sınıflandırmasını şöyle aktarabiliriz:

i) Muhtelif olanlar; tatlar ve renkler

ii) Müttetik olanlar; aynı tatlar ve aynı renkler,

iii) Zıt olanlar ise; siyah ve beyaz renkler. Câhız bu sınıflandırmayla Aristotelesçi objelerin algılanma ayırımına yaklaşmaktadır.

Mu‘tezile ekolü, hissetme ve hissî mârifetin (duyum sonucu oluşan yargının), duyumda ilgi konusu objeden tamamen farklı olduğunu ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle, duyan, duyulan ve duyum birbirinden farklı kavramlar olarak ele alınmıştır. Onlara göre duyan, duyum algılayan varlık insandır. Duyulan ise, algılanan nesne olup, duyum anında oluşan bilgiyi ifade etmektedir. Duyum ise, tüm bu bahsedilen sürecin adı olmaktadır. Onlar, Demokritos’un aksine duyulan şey hakkındaki yargının maddî bir geçiş olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ancak burada belirtmekte fayda vardır ki, Demokritos’un felsefesinde duyular, algılanan nesnelerin sadece birinci niteliklerini algılayabilmektedir. Duyular güvenilirmez varlıklar olduğu için o, nesnenin ikinci nitelikleri olarak adlandırdığı atomlara insanın bilgisini ve algısını yönlendirmektedir. İkincil nitelikler de gerçekliğin parçası olmayıp, algılayana bağlı olarak değişmekte olup, mekanik bir tasavvura sahiptir.⁵⁰² Ancak Mu‘tezilîler, sözelimi, Ebû Hâşim’in babası Ebû Alî el-Cübbâî, koklama, tatma veya dokunma gibi duyumlarda koklanan, dokunulan veya tadılan nesnenin idrak edilme anlamını taşımadığını öne sürmüştür. Albert Nasri Nader, onların bu açıklamalarının

⁵⁰¹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 380-381.

⁵⁰² Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 95-97; Hayati Hökelekli, “Duyu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 9.

Aristoteles kaynaklı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰³ Kanaatimizce Nader epistemolojik manadaki bu düşüncesinde isabet ediyor görünmektedir. Zira Ebû Alî, insanın idrak kabiliyetini sadece doğru akıl yürütmeye bağlamıştır.⁵⁰⁴

Mu‘tezilî bilginlere göre bilgi şu üç kaynağın dışında oluşamaz. Bunlar; akıl, haber ve duyulardır. Nasıl ki aklî olan bir bilgi türünün duyular aracılığıyla bilinmesi batıl olduğu gibi, duyular aracılığıyla bilinebilecek bir bilgi türünün de akıl vasıtasıyla bilinmesi muhal ise, haber kapsamında yer alan bilgi türünün duyular aracılığıyla bilinmesini irâde etmek de öylece muhaldır.⁵⁰⁵ Bu durumu daha net bir biçimde ifade edecek olursak, vahiy haber kapsamında olup duyularla bilinmesi imkânsız bir olgudur. Zira bu mesele sadece peygamberlere özgü bir tecrübe olup, bu olgunu diğer insanlar tarafından gözlemlenmesi imkânsızdır. Duyular vasıtasıyla bilinebilecek olanlar ise, koklama, tatma, dokunma, işitme ve görme gibi eylemlerdir. Sözelimi, insan tatma duyusuyla acı, tatlı, kekremsi, ekşi gibi tatları algılayabilmektedir. Örneğin, balın tadını hiç bilmeyen aklıyla balın tatlı olduğunu idrak edemez. Kanaatimizce bu anlamda bilgiye konu olan nesne hangi bilgi kanalıyla idrak edilebilecekse insanın duyusu ona yönelmelidir, aksi durumda ise insan nesneleri birbirine karıştırabilmektedir.⁵⁰⁶

Kelâm geleneğinde duyuların bilgi problemi başlığı altında ele alındığını görmekteyiz. Bunun sebebi, İlâhî zât ve sıfatların nasıl bileneceği meselesi olup, İlâhî zâtın beş duyu veya haricinde bir başka duyuyla bilinip bilinemeyeceği tartışması bu düşünce dahilinde yer almaktadır. Mu‘tezile ekolünde de beş duyu haricinde altıncı his/duyu konusu diğer bir tartışma konusu olmuştur. Kimilerince Mu‘tezilî düşünce içerisinde yer verilen, ancak Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın Cebriyye'den olduğunu ifade ettiği Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd gibi bilginler, Allah'ın insanda altıncı duyuyu yaratmaya kadir olduğunu ve ahirette bu duyuyla Allah'ın idrak edileceğini ifade etmişlerdir.⁵⁰⁷ Ancak Mu‘tezile ekolü bu düşünceye karşı çıkmıştır. Örneğin, Kâdî Abdülcebbâr, “Allah, altıncı duyuyla idrak edildiğinde, O’nun yedinci duyuyla tadılması, sekizinci duyuyla dokunulması, dokuzuncu duyuyla koklanması, onuncu duyuyla da işitilmesinin mümkün (câiz)

⁵⁰³ Nader, *Felsefetü'l-Mu‘tezile*, C. II, s. 16.

⁵⁰⁴ Ebû Alî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 87.

⁵⁰⁵ Ebû Alî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 87.

⁵⁰⁶ Ebû Alî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 87.

⁵⁰⁷ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 474; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 133; a. mlf, *Mu‘tezile Müdafaası*, s. 158.

olması gerekmektedir.”⁵⁰⁸ Şu halde onlar beş duyunun haricinde bir duyu organının varlığını kabul etmemektedirler.

Öyle görülüyor ki Mu‘tezilî bilginler fiziki âlemle ilgili hakikat araştırmalarında duyu verilerini bir araç olarak kullanmışlardır. Onlar, İlâhî zât hakkında konuşabilmek için ellerinde bulunan duyu verilerini kullanarak İlâhî zâtı O’nunla ilintili olan sıfatları dahası Allah - âlem ilişkisini incelemeye çalışmışlardır. Diğer bir ifadeyle, bu çalışma Allah’ın âleme nasıl müdahale ettiği çalışmasıdır. Mamafih onlar, kendilerinden önce oluşturulan bilim geleneğini tevarüs ederek duyularla algılayabildikleri nesneleri inceleyip sınıflandırma yoluna gitmişlerdir. Nitekim onlar için duyularla algılanan objeler kesin bir bilgi değeri taşıyarak insan bilgisinin oluşumunda önemli bir sacayağını oluşturmaktadır.

Mu‘tezile ekolüne göre duyular, insanı eylemlerine sevk eden önemli bir güç olarak her ne kadar karşımıza çıkmakta ise de eylemlere sevk eden diğer bir güçte akıldır. Akıl onlara göre duyular kadar önemli bir özellik olup algılanan nesnenin idrak öznesi ve temyiz yetisidir. Bu anlamda akıl iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen özne olup insan daima iyi olan eylemi seçmelidir.

4.1.5. Düşünme, Akıl ve Değer: Hüsün - Kubuh

İnsanların gündelik yaşamlarında da kendisine yer edinmiş olan değer kavramı, bilimden kültüre, sanattan ekonomiye, felsefeden ahlâka oldukça geniş bir kullanım alanı ve aurası bulunmaktadır. Değer kavramını bir tanım olarak ifade edecek olursak, “bir şeye karşılık gelen soyut ölçü, davranışın içeriğine tekabül eden nitelik” anlamına gelmektedir.⁵⁰⁹ Tüm bu anlamlar dizisinin adı olarak ifade edilen değerlere hükümler verilirken, iyi veya kötü, güzel veya çirkin, doğru veya yanlış, adaletli veya zulüm, saf veya karışık gibi pek çok isimler kullanılmaktadır. Biz ahlâkî değerlerin kapsamına giren eylemleri Eski Yunan felsefesi çerçevesinde iyi ve kötü, kelâm ilmindeki kapsamı bağlamında da Mu‘tezilî düşünce ekseninde iyi (hasen) ve kötü (kabîh) kavramlarını irdeleyeceğiz.

Sözlükte, “güzel olmak” anlamında mastar ve “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” gibi anlamlara gelen hüsün, terim olarak bir şeyin tabiata uygun olması, kemal niteliklere sahip, övülmeye layık olması demektir.⁵¹⁰ Kubuh ise, “kötü, çirkin

⁵⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. I, s. 408.

⁵⁰⁹ Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk*, s. 187.

⁵¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. XIII, ss. 114-115; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 93.

olmak, çirkinlik, fenâ, iğrenç ve nefret edilen şey” manasında mastar bir isimdir.⁵¹¹ Kelâmî bir terim olarak hüsün, “dünyada övgüyle, ahirette de sevapla ilgili olan şey”; kubuh ise, “dünyada kötülenmeyi, ahirette de azabı gerektiren şey” olarak tanımlanmaktadır.⁵¹² Mu‘tezilî mütekellim Kâdî Abdülcebbâr, hasen kavramını, “yapıldığında kınanmayı/zemmedilmeyi gerektirmeyen fiil; kubhu ise yapıldığında, kınanmayı gerektiren fiil” olarak tanımlamıştır. Nihayetinde ona göre, iyi ve kötünün en genel ve en kapsayıcı ölçütü, övgü ve yergi olmaktadır.⁵¹³

İnsanoğlu yaşam sahasına çıktığından beri Aristoteles’in de ifade ettiği gibi öğrenme ve bilme içgüdüsü ve ihtiyacıyla yaşamaktadır.⁵¹⁴ Bu çerçevede çevresindeki eşyayı sorgulayıp anlam vermeye çalışan insanoğlu, varlığa ait ahlâkî değerler hakkında da aynı çabayı sarf etmektedir. Sözgelimi, “adalet iyidir” veya “zulüm kötüdür” derken, bu fiillere ait yargıların nereden geldiğine dair görüşler ortaya atmıştır. Felsefe, fıkıh ve kelâm gibi çeşitli ilim alanlarına konu olan bu meselenin temellendirilmesinde, ilimler farklı yöntemler benimsemelerine karşın, öz olarak hüsün ve kubuh meselesi, ahlâkî ve dinî değerlerin kaynağı ve bunları anlamlandırma ve bilebilmenin imkânını ifade eden bir tartışmadır. Tartışmanın temel dinamiğini; güzellik ve çirkinliğin ya da iyilik ve kötülüğün tabiatındaki eşyanın kendi zâtından mı, yoksa Allah tarafından mı belirlendiği hususu oluşturmaktadır. Bu mesele kelâmın ve usûl-ü fikhın birlikte ele aldığı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵¹⁵

Değerin göreceli mi, yoksa nesnel mi olduğu tartışmasının tarihsel art alanı eski devirlere kadar dayanmaktadır. Eski Yunan’da iyilik ve kötülüğün tabiatına dair ilk görüş bildirenler, şüphesiz Sofistlerdir. Sofistler, benimsemiş oldukları rölativist öğretinin neticesinde, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu vurgulamışlardır. Yine onlara göre, herkes için genel geçer bir bilgidende söz edilemezdi. Bu anlamda, bir eşya insana o an nasıl geliyorsa, değer itibarıyla eşya o an iyi veya kötü olmaktadır. Sözgelimi, rüzgar bir insana sıcak, diğerine ise soğuk geliyorsa veya bir yemek ya da içecek birine tatlı, yekdiğerine ise acı gelebiliyorsa, burada değer bakımında hepsi doğrudur. Zira ölçü insandır ve nesne insana nasıl görünüp algılanıyorsa, o derecede

⁵¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. II, s. 567.

⁵¹² Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 177.

⁵¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. VI/I, ss. 9, 204.

⁵¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 13.

⁵¹⁵ Kazanç, “Hüsün Kubuh Meselesi”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2019, s. 463; a. mlf., “İlk Dönem Eş‘arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu”, s. 47.

doğrudur. Yani özsel olarak bir nesneyi iyi veya kötü yapan herhangi bir nitelik yoktur. Bu anlamda bir şey, Samsun’da doğru olurken, Tokat’ta yanlış olabilir, hatta hırsızlığın iyi bir eylem olduğuna inanan insan için bile, hırsızlık eylemi iyidir. Sonuç olarak; Sofistler, değerlerin kişiye, mekâna, zamana, algıya göre değişebileceğini öne sürerek öznelci bir ahlâk anlayışını benimsemişlerdir.⁵¹⁶

Yine değerlere ilişkin tartışma Platon’un *Euthyphron* adlı diyalogunda karşımıza çıkmaktadır. Sofistlerin çağdaşı olan Sokrates, Yunan halkının çoğunluğunu temsil eden Euthyphron’la dindarlık üzerine gerçekleştirdiği diyalogda/tartışmada Euthyphron’a, “dine uygun olan şey, dine uygun olduğu için mi Tanrı tarafından sevilir, yoksa Tanrılar tarafından sevildiği için mi o şey dine uygundur?” diye sormaktadır.⁵¹⁷ Euthyphron’un aksine Sokrates, dindarlığın Tanrılar tarafından sevildiği için güzel olduğunu değil, aksine güzel olduğu için Tanrılar tarafından sevildiğini ifade etmektedir.⁵¹⁸ Özet olarak ifade edecek olursak diyalog, bir eylemin acaba Tanrı emrettiği için mi güzel olduğu, yoksa güzel olduğu için mi Tanrı’nın emrettiği sorusu etrafında şekillenmektedir. Sokrates’in cevabı, dindarlığın güzel olduğu için Tanrı’nın emrettiği yönündedir. Bu bağlamda Tanrı’nın emrettiği eylem, ahlâkî açıdan doğru olduğu için emrediliyorsa, aynı zamanda ahlâkın temelinde de iyilik ve güzellik gibi değerlerin bulunması, bu eylemleri Tanrı’nın irâdesinden bağımsız hale getirmektedir. Nitekim Sokrates, dindarlığın doğruluk ve adaletin bir parçası olduğunu söylemek suretiyle, standart bir ahlâkî ölçütü gündeme taşımaktadır.⁵¹⁹

Sokrates’in dindarlığın, İlâhî irâdeye uygun olmasından ötürü değil, zâtı itibariyle iyi oluşundan dolayı kabul edildiği fikrini ileri sürmesi, öğrencisi Platon tarafından da desteklenmiştir. O, bu kuramı daha da geliştirerek akla dayalı rasyonel bir ahlâkî iyilik teorisi geliştirmiştir. Sokrates gibi Platon da var olan değerlerin nesnel (objektif) bir hakikatinin olduğunu iddia etmiştir. Sözgelimi, Platon’a göre, hikmet, cömertlik, adalet, cesaret gibi ahlâkî değerlerin iyi olduğu hakkında insanlar arasında mutabakat olmasına rağmen, ideler âleminde hikmet, cömertlik, adalet ve cesaret kavramları bir ide olarak gerçekte bulunmaktaydı. Ve bu gerçeklikler

⁵¹⁶ Kazanç, “Mu’tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, s. 297.

⁵¹⁷ Platon, *Euthyphron*, ss. 54-56.

⁵¹⁸ Platon, *Euthyphron*, s. 60.

⁵¹⁹ Platon, *Euthyphron*, ss. 66-68; Kazanç, “Mu’tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, s. 283; a. mlf., “Hüsün Kubuh Meselesi”, s. 466; a. mlf., “İlk Dönem Eş’arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu”, s. 46.

insanlardan bağımsız olarak ne iseler o olarak tanımlanmalıdırlar. Haddizatında İlâhî irâdeden bağımsız olarak var olan ahlâkî değerler, mutlak anlamda iyi veya kötü olarak anlamlandırılabilir. Platon'un ortaya koyduğu ahlâk anlayışı, ideler âleminde başlanarak oluşturulan bir ahlâk anlayışı olması sebebiyle, insanın bilgisine konu olan şeyler tek tek tikeller veya bireyler değildir. O, bilginin konusunu gerçek nesnelere, yani ideler veya tümellere eşitlemiştir. Bu anlamda Platon ahlâk felsefesinde mutlakçı bir ahlâk anlayışını benimsemektedir. Yani ona göre ahlâkî değerler, durumlar, olaylar yer veya şahıslara özgü bir biçimde hiçbir surette değişme göstermemekte olup, her halükârda herkes için genel geçer bir ahlâkî değerlerden söz edilebilir.⁵²⁰ Diğer bir deyişle, Platon, iyilerin var oluş sebebini başkası sebebiyle veya başka bir amaca hizmet edecek bir araç olarak görmeyip, onların kendi zâtından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu anlamda onun ahlâk düşüncesinde Aristoteles'in aksine pek çok iyi bulunmaktadır.

Aristoteles'in ahlâk teorisinin mihenk taşı akıl oluşturmaktadır. Ona göre insandaki en iyi ve en değerli varlık akıldır. Bütün iyilerin üzerinde tek gerçek bir iyi vardır ki o da başka bir amaca hizmet etmeyen, sadece kendisi için arzu edilen eudaimonia'dır. Eudaimonia, yani mutluluk, aklın faziletiyle ilgili bir erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, evrendeki en güzel şey düşünmektir. Zira ona göre insan düşünme eylemi sayesinde ay üstü âlemle irtibat kurabilmekte ve Tanrısallığa katılabilmektedir.⁵²¹

Aristoteles'in ahlâk anlayışı, Platon'un mutlakçılığının aksine daha göreceli bir ahlâk anlayışıdır. Zira ona göre, ahlâkın konusu olan iyiler, hayatın akışı içerisinde durumlara, şartlara ve fâillere bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Bu anlamda Aristoteles, ahlâkta kesinliğe ve mutlak hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını savunmaktadır. Nitekim onun etiğinin en önemli parçasını kişinin yaşadığı çevresi oluşturmaktadır. Haddizatında onun ahlâk anlayışında ve ahlâkî değerlerin kaynağına ilişkin görüşü, mutlak, kesin ve değişmeyen ahlâkî ilkelerden ziyade, ahlâkî olgular ve bunlara ilişkin genel kanaatlerle ilgilidir.⁵²² Diğer bir

⁵²⁰ Platon, *Devlet*, s. 13.

⁵²¹ Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, s. 349.

⁵²² Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, ss. 212-214; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 416-417; George F. Hourani, "Mu'tezilî Etik Akılcılığın İslâmî Olmayan Kökenleri", çev. İbrahim Aslan, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, ss. 208-210; Ayman Shihadeh, "Kelâmîde Ahlâkî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım", çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, s. 509.

ifadeyle, Aristoteles, ahlâkın kaynağını éthos (toplumun ahlâkî alışkanlıkları) ve mitos (dinî inanış) olarak görmektedir. Ona göre insan doğası gereği medenî, yani bir arada yaşamaya mecbur varlıktır. Yine insan, birlikte yaşama eylemi sonucunda çevresinden belli başlı davranış kalıplarını öğrenir ve bu davranış kalıpları sayesinde toplumla uyumlu olma yeteneği kazanır. Dolayısıyla ahlâkî alışkanlıkları da bu yönde oluşmaktadır. Bunu örnekle ifade edecek olursak, Amerikan veya İngiliz toplumunun aksine Türk toplumunda bayrağın kutsal kabul edilip, pantolon, çorap ve benzeri eşya olarak kullanılmaması toplumsal bir alışkanlık olup, bunda çevrenin etkisi açıktır. Ancak Aristoteles'te ahlâkın geliştirilip olgunlaşmasını sağlayan erdem ise, éthos ve mitoslardan arındırılmış bilgi ve akıldır.⁵²³

Mu'tezilî bilginler de Eski Yunan felsefesinde tartışılmakta olan değerlerin kaynağına ilişkin benzer görüşler ortaya atmışlardır. Mu'tezilî düşüncenin benimsemiş olduğu adl prensibinin ilk basamağını hüsün ve kubuh meselesi oluşturmaktadır. Onlar, bu meselede eşyanın ahlâkî değerini ve kaynağını sorgulamışlardır. İslâm düşüncesi içerisinde kelâm ekollerince bu sorgulama faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkan i'tizâlî düşünce eşyanın ahlâkî değerinin kendi zâtından olduğunu savunmuştur. Bu görüşün tam karşısında eşyanın ahlâkî değerinin şâri' (kanun koyucu) tarafından belirlendiğini iddia eden "ahlâkî öznelci" Eş'ariyye ekolü durmaktadır. Mâturidiyye ekolü ise Mu'tezile ekolüne daha yakın durmaktadır. Bu veriler dikkate alındığında, eşyanın değerinin akıl melekesiyle kavranabileceğini benimseyen Mu'tezile ekolü objektifliği savunurken, Eş'arîler ise, değerler alanında sübjektifliği savunmaktadırlar.

İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, fiilin bazı durumlarda emir ve nehye bağlı olduğunu, bazı durumlarda ise zâtına bağlı olduğunu bildirmiştir. Ebû'l-Huzeyl ve İskâfî, iyilik ve kötülüğün eylemlerin zâtî bir özelliği olduğunu, nakle gerek olmadan da bu değerlerin akılla bilinebileceğini öne sürmüşlerdir.⁵²⁴ Ebû'l-Kâsım Kâ'bî el-Belhî ise, iyilik ve kötülüğün eylemlerin özü ve cinsiyle ilişkili olduğunu, eylemi iyi veya kötü yapan şeyin ise, o şeyin cinsi olduğunu iddia etmiştir.⁵²⁵ Yine o, kötü olarak ortaya çıkan bir fiilin tekrardan iyi olarak vukûu bulmasını muhal saymıştır.⁵²⁶ Yani ona göre, öldürme fiili hangi nedenle olursa olsun, özü itibariyle kötüdür. Öyle

⁵²³ Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, ss. 210-216; a. mlf., *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2020, ss. 99-109; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 415-418.

⁵²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 492.

⁵²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 22.

⁵²⁶ Ebû Reşîd, *el-Mesâ'il*, ss. 115, 354-355.

anlaşılmaktadır ki, Kâ'bî ve onun düşüncesinde olanlara göre, kötü olan şeyin kötülüğü, o şeyin zâtı ve sıfatları sebebiyledir.⁵²⁷ Böylece Kâ'bî ve onun düşüncesini izleyenler, ahlâkî nesnelciliği savunarak adalet, zulüm, iyilik ve kötülük gibi değerlerin Allah da dâhil olmak üzere herhangi birinin irâdesinden bağımsız olarak kendi zâtına binaen bu değerleri taşıdığını ifade etmektedirler. Yani onlar, Allah'ın kâinat için istediği hakiki iyilikte, kâinata özgü gerçek bir adaletin bulunduğunu ve insanın bunu aklıyla bilebileceğini öne sürmektedirler.⁵²⁸

Mu'tezile'nin kudemâsının görüşlerinden anlaşılmaktadır ki, onlar Eski Yunan düşüncesinin Sokrates ve Platon'cu ahlâk görüşüne tabii olmuşlardır. Zira Sokrates'te tabiatından dolayı bir fiilin seviliyor olması, Platon'un meta - etik anlayışında daha da rasyonelleşerek ideler halini almıştır. Yani onlar, yasaya uygunluğun İlâhî emirden önce olduğunu, dolayısıyla fiil hakkında objektivist yaklaşımı benimsemişlerdir. Mu'tezilî bilginlerin açıklamalarından da anlaşılabileceği üzere, onlar, adalet, cömertlik ve zulüm gibi kavramların değer ifadelerinin tabiatları itibariyle iyi veya kötü olabileceği yargısına varmışlardır. Hatta Bağdat ekolünün önde gelen simalarından Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî, vahyin aksiyolijik değerinin, ancak akla bağlı olduğunu, aklın fiilin zâtındaki değeri bulabileceğini öne sürmüştür.⁵²⁹ Mamafih, ilk dönem Mu'tezilîleri, Allah - insan ilişkisinde değişmeyen, herkes için kabul gören kurallar manzumesini benimseyerek katı bir objektivizme meyletmişlerdir.

Müteahhir dönem Mu'tezilî kelâmcılar ise, eylemlerin ahlâkî değerlerinin ontolojik olarak ya da İlâhî irâdenin bildirmesi sonucu iyi veya kötü olacağı görüşüne karşı çıkmışlardır. Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, Basra'lı seleflerinin aksine ahlâkî eylemlerin ve fiilin, vecihler itibariyle iyi veya kötü nitelik kazanacağını öne sürmüşlerdir. Nitekim onların geliştirdikleri bu görüşe “vücûhlar nazariyesi” adı verilmiştir.⁵³⁰ Onlara göre, bir fiilin cinsi veya varlığı, o fiil için değer atfetmeyi gerektirmemektedir. Zira zarar zulüm olabileceği gibi zararın fayda sağlayıp, adaletin ortaya çıktığı durumlar da olabilmektedir. Böylece aynı cinsten fiilde, hem kötülük hem de iyilik bir arada bulunabilmektedir. Öyleyse eylemin

⁵²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II s. 22.

⁵²⁸ Kazanç, “Hüsün Kubuh Meselesi”, s. 468; Reinhart, “Basra Mu'tezilesi: Ahlâkî Ontoloji ve Epistemoloji”, ss. 225-226.

⁵²⁹ Aslan, “Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine”, s. 96.

⁵³⁰ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2021, ss. 61-63; Kazanç, “Hüsün Kubuh Meselesi”, s. 469; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 332.

değerini belirleyen şey şartlar ve koşullardır. Diğer bir ifadeyle, fiilin vukûu buluşundaki vecihler, yani yönlerdir.⁵³¹

Yine aynı konuda Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr, Allah'ın bir eylemin hükmünü bildirmesinin, bir şeyin çirkinliğini veya güzelliğini gerektirmeyeceğini, akıl ve naklin ise fiilin vasıflandığı vechi açığa çıkaracağını savunmuştur.⁵³² Yani Kâdî, bir eylemin bir başka eylem dolayısıyla iyi veya kötü olmadığını öne sürmekte ve bu eylemin değer almasını İlâhî irâdeye bağlamamaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir eylem ne kendi zâtından dolayı, ne de İlâhî irâdenin emrinden dolayı iyi veya kötü olmaktadır. O, kötü fiilin zâtından dolayı değil, bir vecih (vukû buluş) sebebiyle kötü olduğunu belirtmiştir. Bu vecihler ise, fiilin; hasen, kabîh, vâcip ve mendup gibi değerini ifade eden hükümler almasını sağlayan hallerdir.⁵³³

Kâdî Abdülcebbâr, bazı eylemlerin vecihlerine, bizzat kendisinde bulunan hal sebebiyle iyi veya kötü gibi bir değer atfedilebileceğini belirtmiştir.⁵³⁴ Bu fiiller; “yalan, yalan olduğu için; zulüm, zulüm olduğu için; nankörlük, nankörlük olduğu için; abes, abes olduğu için kötüdür; doğruluk, doğruluk olduğu için; adalet, adalet olduğu için; nimete teşekkür, nimete teşekkür olduğu için; hikmet, hikmet olduğu için iyidir. Bu tür fiiller kendi halleri itibariyle iyi veya kötüdür,” demiştir.⁵³⁵ Yine bu tür fiillerin vecihleri itibariyle de iyi veya kötü olduğu bilinmektedir. Örneğin, zulmün kötü olmasının sebebi, yine vukûu buluş sebebiyledir. Biz bir şeyin zulüm olduğunu bilirsek, bunun hakkında başka hiçbir şey bilmesek de, onun kötü olduğunu biliriz. Bilahare onun zulüm olmadığını bilmediğimizde ise, onun kötü olmadığına hükmederiz ki, böylece fiilin vukûu durumunda kötü olduğu anlaşılmış olmaktadır.⁵³⁶ Yani zulüm, yalan, nankörlük gibi eylemler zamana, şartlara, bağlama ve hallere göre değişme göstermemektedir.

Yine Kâdî Abdülcebbâr'a göre, bazı fiillerin değerleri ise, başka bir fiille nispetinden kaynaklanarak tanımlanmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr bu durumu şu örneklerle açıklamaktadır: Secde fiilinde, Allah'a secde etmenin iyi, şeytana secde

⁵³¹ Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük Problemi*, ss. 61-71.

⁵³² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C.VII, s. 64.

⁵³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C.VII, s. 52.

⁵³⁴ Kazanç, “Hüsün Kubuh Meselesi”, s. 470.

⁵³⁵ Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 66; Kazanç, “Hüsün Kubuh Meselesi”, s. 470; Oliver Leaman, “Kâdî Abdülcebbâr ve Abeslik Kavramı”, çev. İbrahim Aslan, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020 ss. 245-249.

⁵³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 22.

etmenin ise, kötü olduğunu; yine eve izin alarak girmenin iyi, izinsizce girmenin ise kötü olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁷ Bu örneklerden anlaşılacağı üzere Abdülcebbâr, ahlâkî fiillerin değerinin kendisine ait özünü bir nitelik olmadığını, onların gerçekleştiği yön, koşul, bağlam ve sonuç gibi unsurlara göre değer kazandığını savunmaktadır. Yine Kâdî'ye göre, bir eylemi kötü kılan yönler sekiz tane olup bunlar; yalan, zulüm, verilen nimetlere nankörlük etme (küfrân-ı nimet), fâilin güç yetiremeyeceği şeyin teklîf edilmesi (teklîf-i mâ lâ yutâk), kötüyü irâde edip isteme (irâdetü'l-kabîh), bilgisizlik (cehâlet), kötüyü emretme ve abes gibi cihetlerdir.⁵³⁸ Ancak bazı fiiller ise, başka bir sebepten dolayı iyi veya kötü hükümlerini alabilmektedir. Yani Abdülcebbâr'a göre, bir eylemde yukarıda sayılan değerlerden biri veya bir kaç vecih olarak gerçekleşirse, o eylem değer olarak kötüdür. Örneğin; konuşma fiilinin vukûu, mubaha teşvik edip, karşılığında ise sevap elde edilen bir fiille ilgiliyse iyi; kötülük, yalan, zulüm gibi karşılığında günahın elde edileceği fiili emrediyorsa, anlamsız ve abes olup, kötüdür.⁵³⁹ Öyle anlaşılmaktadır ki Kâdî Abdülcebbâr'ın ahlâkî düşüncesinde fiillerin nitelikleri itibarî olup, bakış açılarına göre değişiklik gösterebilmektedir. O halde onun fiile ait değer skalasının belirlenmesindeki temel argümanını, fiilin kendilerinde gerçekleştiği yönler oluşturmaktadır.⁵⁴⁰

Mu'tezilî bilginlere göre, bir fiilin, Allah'ın veya insanın elinden çıkmış olması, asla o fiilin değer anlamında yüklemine değişmesi anlamını taşımamaktadır.⁵⁴¹ Diğer bir ifadeyle, insanın yaptığı kötü bir eylem Allah tarafından yapıldığı takdirde de kötü olarak nitelenir. Öyle anlaşılmaktadır ki onlar, fiile ait değer skalasında Allah ile insan arasında hiçbir bir fark gözetmemektedirler. İşte bu durum Mu'tezile'nin "nesnel ahlâk" anlayışını benimsediğinin açık bir kanıtıdır.

Görüldüğü üzere, Ebû Alî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr gibi son dönem Mu'tezilî kelâmcılar, eylemin değerinin belirlenmesinde daha göreceli ve izâfî bir tutum takınmışlardır. Onların bu göreceli tutumu yöntemsel olarak Aristoteles'e benzerken, içerik olarak birbirlerinden ayrılmaktadır. Zira her ne kadar Aristoteles'in etik anlayışı izâfî olsa da, onun çevrenin belirleyiciliği ekseninde oluştuğu

⁵³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 24.

⁵³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. VI/I, s. 61; Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 237; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 3332-333.

⁵³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. VI/I, s. 61; Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 237.

⁵⁴⁰ Kazanç, "Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme", s. 294.

⁵⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. VI/I, s. 122.

görülmektedir. Ancak Mu'tezilî bilginler, bir eyleme ait değerin belirlenmesini eylemin vukûu buluş esnasındaki vechine/yönüne bağlı kılmışlardır.

Sonuç olarak Mu'tezilîlere göre, hüsün ve kubuh meselesi varlık ve bilgi problemi açısından incelenmektedir. Bu itibarla fiiller, değer yönü itibariyle iki kısımda ele alınmaktadır. Bu fiillerin bir kısmı, iyilik ve kötülüğün mutlak olduğu; zamana, mekâna ve kişiye göre değişme göstermeyip evrensel olarak düşünülür. Bu tür fiiller, adalet, doğruluk, verilen nimetlere şükür, yalan, zulüm ve verilen nimetlere nankörlük etmek gibi kimi eylemlerdir. Bu tür fiiller, değişmeyen genel geçer kurallara bağlı olup, fâillerden bağımsız nesnel bir varlığa sahiptirler. Bu tür değerler, sadece insanı değil, Allah'ı da bağlamaktadır. İkinci kısımda ele alınan fiiller ise, zamana, mekâna, kişiye ve şarta bağlı olup değişkenlik gösterebilmektedir. Sözelimi, secde fiili, ibadet esnasında Allah'a yapıldığında iyi olmaktadır, başka varlıklara yapıldığında ise kötü olmaktadır. Ya da almak fiilini ele aldığımızda, bir şeyi sahibinin izniyle almak güzelken, o şeyi izinsiz almak ise çirkin olmaktadır. Anlaşıldığı üzere bu türden fiiller bakış açısına, şarta, mekâna ve zamana göre değişkenlik göstermesi nedeniyle itibarî, yani görecelidir. Yine Kâdî Abdülcebâr, aklı ve vahyi, iyi ve kötünün yegâne sebebi olarak görmeyip, nesnel olarak kavranabilen iyi ve kötünün bilinmesi ve bildirilmesine araç olan bir kaynak mesabesinde görmektedir.⁵⁴²

Özetle ifade etmek gerekirse, ilk dönem Mu'tezilîlerin teo - etik düşüncesinde akıl ile vahyi bir potada eritmek isteyen objektif ve evrensel bir ahlak anlayışı dikkat çekmektedir. Son dönem Basralı Mu'tezilî bilginler ise, eylemin iyi ve kötü taraflarını, ortaya çıktığı yöne bağlamışlardır. Bu sebeptendir ki onlar, dinî ahlâkî bilginin sistematize edilişi ve yorumlanmasında etik doğruluk ve geçerliliğe büyük bir ehemmiyet vermişlerdir.

4.2. İnsan ve İrâde Hürriyeti

Teolojik tartışmaların hararetli konularından birisi, hiç kuşkusuz insanın Tanrı'nın karşısında hür irâde konumuna sahip olup olmadığı meselesidir. Konu, özü itibariyle kelâmî açıdan yapılan eylemlerin aslında Allah'a mı yoksa insana mı ait olduğu tartışmasıdır. Kelâmcılar, özgürlük meselesini tahlil etme çabalarında, fiillerin, Allah'a ait olması durumunda, insanın sorumluluğunun nasıl

⁵⁴² Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. VI/I, ss. 64-65; Hourani, "Mu'tezilî Etik Akılcılığın İslâmî Olmayan Kökenleri", ss. 178, 185, 204.

temellendirilmesi gerektiği, insana ait olması durumunda ise, bu defa Allah'ın kul üzerindeki hâkimiyetinin nasıl izah edileceği gibi kritik sorular ortaya atmışlardır. Diğer bir ifadeyle, aslında bu konu Allah - insan ilişkisinin temelini oluşturmaktadır.

Kelâm ilminde hürriyetçiler, özgürlük kuramlarını insanın yaptığı eylemlerde irâde hürriyetine sahip olduğu ve bu eylemlerin sonucunda kazanılan değerler açısından o eylemlerin övgüyü veya yergiyi hak ettiği düşüncesiyle temellendirirler.⁵⁴³ Zira insanda hür bir irâdenin varlığını savunan hürriyetçilere göre, övgü veya yergiye layık olmanın yegâne ölçütü alternatif fiiller arasından bir tercihte bulunabilmektir. Diğer bir deyişle, iyi ya da kötü gibi fiile yüklenen değerleri insanın istemli ve amaçlı olarak seçmesidir. Hürriyetçi kelâmcılara göre, insan seçemediği fiilden dolayı asla sorumlu tutulamaz. Onlar, fiilin özgürce irâde edilmesini irâdeyi o fiilin övgü ve yergiyi hak edişinin ahlâkî ölçütü olarak kabul etmişlerdir.

İslâm düşüncesinde zamansal olarak imametten sonra, yine imamet gibi siyâsî bir meseleden dolayı ortaya çıkan savaşlar ve iç karışıklıkların nihâî sonucu olarak tartışılan mesele, mürtekib-i kebîre sorunudur. Mürtekib-i kebîre, yani büyük günah işleyen Müslüman kimsenin dünyevî ve uhrevî durumu ile ilgili tartışma etrafında şekillenen diğer bir tartışma konusu ise, insanın fiilleridir. İnsanın fiillerinin mahiyetini açıklamaya bağlı olarak, fâilin eyleminde mecbur mu yoksa muhtâr mı olduğu kelâmî soruları gündeme getirilmiştir. Kelâmî düşünce sistemleri tarafından çözüme kavuşturulmak üzere farklı cevaplar verilen bu soruyu, biz yalnızca Mu'tezilî düşünce perspektifinden ele alacağız. Mu'tezile düşüncesinde fâilin eyleminde hür irâdeye sahip bir olduğu bahsine geçmeden önce Eski Yunan düşüncesinin insan eylemlerinin gerçekleşmesine yönelik irâde hakkındaki görüşlerine temas etmek istiyoruz.

4.2.1. Eski Yunan Düşüncesinde Irâde Özgürlüğü ve Yasa

Eski Yunan düşüncesinin Sokrates öncesi olarak adlandırılan Presokratik döneminin bütün filozofları, Sofistleri bundan istisna edecek olursak, öyle ya da böyle kozmolojiyle ilgilenmişlerdir. Tabiatçılar olarak nitelen bu filozoflar, âlemin oluşu ve işleyişini açıklamak ve anlamlandırmak üzere uğraş vermişlerdir. Onların düşüncesinde âlem, bir yasa etrafında hareket etmekte ve insanda bu yasadan beri olamamaktaydı. Diğer bir ifadeyle, insanın, hayatı ve kaderi yasaya uygun olduğu

⁵⁴³ Ebû Alî, *Kitâbü'l-Makâlât*, ss. 70, 79.

gibi, insan eylemlerinde hür irâde veya seçim yapabilme kabiliyetine de sahip değildi. Onların düşüncesinde insan kendisine hükmeden kadere veya yasaya tabii olmalıdır. İnsanın mutluluğu ise, ancak yasaya uygun yaşadığı ölçüde gerçekleşmektedir. Yani onlar, kötülük probleminin tahlilinde eşyanın kötü olduğuna vurgu yaptıkları karamsar ve kötümser hava, irâde hürriyeti meselesini ele alışlarına da sirayet etmiştir. Mamafih, Eski Yunan düşüncesinde insanın tamamen kaderin boyunduruğu altında olduğunu iddia eden tabiatçı filozoflar, insan hürriyeti konusunda katı kaderci (fatalizm) bir tavrı benimsemişlerdir.

Tabiat araştırmaları yerine insan üzerine felsefî arayışa yönelen Sofistler ise, tabiatçıların katı kaderci anlayışlarına karşı âdeta bir tepki göstererek tabiatın merkezine tamamen insanı yerleştirmişlerdi. Onlar, “insan her şeyin ölçüsüdür” anlayışıyla hareket edip, eylemin yasaya uygunluğu düşüncesinden ziyade, insana uygun olup olmaması anlayışını benimsemişlerdir. Yine onlar hukukun Tanrısal değil, beşerî bir yapı olduğunu iddia etmişler, hukuk sisteminin ise insanların birbirlerini kontrol etmek için kurulup geliştirildiğini öne sürmüşlerdir. Bu bağlamda etik değerler de Tanrısal olmayıp, tamamen insan ürünüdür. Nitekim Sofistlerden Keoslu Prodikos ve Kritias, Tanrıların varlığının yasaya yardımcı olmaları için bilge bir insan tarafından uydurulmuş olup, onların gerçekliği bulunmayan mitoslardan ibaret olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁴⁴ Sofistlere göre, insanın varlığının en önemli özelliği bencilligidir. İnsan, yaşamında benlik duygusuyla hareket edip tabiata yönelik eylem ve işlevlerini meydana getirmektedir.⁵⁴⁵ Nitekim onların benimsemiş olduğu etik anlayışı öznelci olup, insanı merkeze almaktadır.

Sofistlerin muarızı Sokrates ise, Sofistlere ait yasanın insana uygunluğu telakkisine karşı çıkmıştır. O, bu anlamda önce genel geçer bir bilginin varlığını ispatlamış, daha sonra ise eylem ve tercih meselesini ele almıştır. Sokrates’e göre, insan dünyada mutlu olmak amacıyla eylemde bulunmaktadır. İnsan bu çalışmasını evrende rasyonel olarak yürüten tek varlıktır. O, bu bağlamda insanın yaptığı eylemlerin irâdî olduğunu ve bu eylemlerden yanlısın çıkmasının tek sebebinin ise bilgisizlik olduğunu öne sürmüştür. Zira ona göre, bütün insanların akılları potansiyel olarak eşit düzeyde olup, eylemlerin gerçekleştirilmesindeki farklılıklar

⁵⁴⁴ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, ss. 238-239, 248; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 110, 123

⁵⁴⁵ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 107-108.

kişinin bilgelik düzeyinden kaynaklanmaktadır.⁵⁴⁶ O, hakikatte neyin iyi veya neyin kötü olduğunu bilen birinin yaptığı kötü eylemlerini ise hazların ayarttığı adamın ortaya koyduğu eylemler diye tarif etmektedir.⁵⁴⁷ Ona göre insan aklıyla, arzu, duygu ve tutku gibi aklî olmayan hislerini doğru yönlendirmelidir. Bu tür akıl dışı davranışlar da yalnızca bilgiyle yönlendirilebilir.⁵⁴⁸ O, bu görüşüyle insanın irâdî eylemlerinin temeline mantığı ve mantıklı davranmayı yerleştirmiştir. Diğer bir ifadeyle, onun irâde öğretisi entelektüel bir irâdedir. Böylece insan, kendi irâdî davranışları sonucu bir o yana bir bu yana savrulan, fakat bilgisiyle kaderin oyuncağı olmaktan kurtulan varlık olmaktadır. Nitekim onun felsefesinde eylemlerin gerçekleştirilmesine yönelik olarak kullanılan irâde zayıflığı, tamamen bilgi zayıflığından kaynaklanmaktadır.

Düşünce tarihinde Sokrates'ten sonra Platon ve Aristoteles tarafından da hürriyetçi görüş benimsenmiştir. Nitekim her iki filozof da tabiatçıların aksine dünyada her şeyin belirleyicisini kader olarak görmemişlerdir. Zira onlara göre, kader her şeyin belirleyicisi olsaydı, dünya hiçbir zaman iyi bir dünya olamazdı. Nitekim insanın eylemlerinin övgüye veya yergiye konu olabilmesi için ister iyi, isterse kötü olsun bizzat kendisinin eylemlerini irâde etmesi gerekmektedir. Ahlâkî davranış için, insanın eylemi seçebilmesi ve bu meyanda irâdesinin hür olması gerekmektedir.⁵⁴⁹ Bu sebeptendir ki her iki filozof da, iyi insanın, irâdesiyle doğru tercihler yapıp övülmeye layık olduğunu, kötü insanın ise, irâdesiyle yanlış eyleme yönelip, kötü tercihler ortaya koyduğunu, bu sebeple de yergiyi hak ettiğini savunmuşlardır. Yine Aristoteles, ahlâkın hür bir tercihe dayandığını, kâinatta insanı tercihe zorlayacak her hangi bir gücün bulunmadığını ifade etmiştir. Zira onun felsefesinde Tanrı evreni düzenledikten ve ona hareketi verdikten sonra evrenle fiili ilişkisini kesmiştir. Evrende meydana gelen olaylar mekanik ve determinist bir biçimde oluşmaktadır. Ancak o, insanı bu durumdan azade ederek, eylemini yapmakta hür olduğu tezini savunmuştur.⁵⁵⁰

Görüldüğü üzere Mu'tezilî düşüncenin irâde hürriyeti hakkındaki görüşleri Platon ve Aristoteles tarafından ortaya konulan görüşlerle uyumluluk arz etmektedir.

⁵⁴⁶ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 161-162.

⁵⁴⁷ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ss. 167-169.

⁵⁴⁸ Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, ss. 141-148; a. mlf., *İlkçağ Felsefesi*, s. 169.

⁵⁴⁹ Platon, *Devlet*, ss. 44-45; Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, s. 9, 107-113; Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 481; Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, s. 344; Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, ss. 148-149.

⁵⁵⁰ Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, s. 9, 107-113; Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 481; Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, s. 344.

Şimdi biz Mu‘tezilî düşünürlerin irâde hürriyeti hakkındaki görüşlerinin izahını aşağıda ortaya koymak istiyoruz.

4.2.2. İrâde ve İhtiyâr

R-v-d kökünden türetilmiş bir kelime olan irâde, sözcük olarak, “bir şeyi yapmayı istemek, arzu duymak, dilemek, seçmek, hedeflemek, amaçlamak, tercih etmek, sevk etmek ve kast etmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁵¹ Terim olarak ise irâde, fiilin olduğu bir durumda canlı olana ait bir özellik olup, yoklukla ilintili bir durumdur. Çünkü bu isteme eylemi bir işin oluşunu tahsil etmektir. Yine bir menfaat sağlamak ve gelebilecek zararı ise önlemek inancından kaynaklanan bu eğilim, iki eşit düzeyde olandan birisini seçmeye de denmiştir.⁵⁵² İhtiyâr ise, seçmek, tercih etmek anlamında olup, fâilin fiillerden dilediğini seçip yapması ya da yapmaması kudretine verilen kavramdır.⁵⁵³ Diğer bir ifadeyle, ihtiyâr, fiilin gönül rızasıyla istekli bir biçimde yapılması olup, seçenekler arasından seçim yapabilme işlemidir. Yani ihtiyâr bilinçli bir tercih meselesidir.

Mu‘tezile’den Kâdî Abdülcebâr insan tarafından meydana getirilen fiilin irâdî bir davranış olarak değerlendirilmesi için şu üç şartın fâil de haiz olması gerektiğini belirtmiştir:

i) İrâde sahibi, irâde ettiği fiilin niteliğini bilmelidir. Yani fâil, irâde ettiği eylemle ilgili olarak ne yaptığını bilmelidir. Aksi durumda fiil, fiili ortaya çıkaran fâil tarafından yapılsa bile, o fiilin irâde edicisi olarak değerlendirilemez.

ii) Kişinin irâde ettiği fiil, bir amaca matuf olmalıdır. Zira irâde; fiile ilişkin i‘timâd, şevk, arzu ve iştihak demektir. Bu durumu çarpıcı bir örnekle ifade edecek olursak; kanser hastası kemoterapinin kendisine büyük bir acı verdiğini bilmekte olup, ancak onun bu acıyı irâde etmesi, yani buradaki amacı acı veya elem duymak değil, şifa bulmaktır.

⁵⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. III, ss. 187-191; Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*, ter. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2010, ss. 448-449.

⁵⁵² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. III, s. 187; el-İsfahânî, *Müfredât*, ss. 448-49; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 16.

⁵⁵³ Cürcânî, *Ta’rifât*, ss. 34-35.

iii) Fiil fâil tarafından bizzat kastedilerek gerçekleştirilmiş olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, fiilin meydana gelişinde başka bir şeyin etkisi bulunmamalıdır.⁵⁵⁴ Yani fiil, hiçbir zaman cebir ve ikrâh altında gerçekleşmemelidir.

İslâm düşüncesinde irâde hürriyeti tartışması, insanın fiilleri ve kader bağlamında ortaya çıkmıştır. Bilahare İslâmî düşünce geleneğinde, kaderi nefyedip fâilin fiillerinde hür olduğunu savunan kişiler arasında ilk olarak Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî gibi şahsiyetler sayılmaktadır.⁵⁵⁵ Gaylân ed-Dimeşkî, hürriyet anlayışının delili olarak Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'e yazdığı risalede şunları dile getirip nakletmektedir:

Ey Ömer! Sen hiç yaptığını yeren ya da yediğini yapan, emrettiği şeyden dolayı cezalandırılan veya cezalandırılacağı şeyi emreden akıllı bir kimse gördün mü? Yahut sen insanları doğru dine davet eden ve sonra onları ondan saptıran feraset sahibi birini gördün mü? Sen hizmetçilerine onların güç yetiremeyecekleri vazifeler yükleyen yahut da onları itaatlerinden dolayı cezalandıran merhametli bir kimse gördün mü? Yahut da insanları yalancılık ve sahtekârlığa teşvik eden doğru sözlü ve dürüst bir kimse gördün mü?⁵⁵⁶

Anılan bu mektuptan da anlaşıldığı üzere Gaylân, Allah'ın önce iyiyi emredip, sonra da kulunun kötülük yapmasını isteyeceğini, hatta onun kötü fiillerinin Allah tarafından yaratılacağını iddia edenlerin görüşlerini eleştirmektedir. Daha sonraları Mu'tezile'nin kurucu üstadı Vâsıl b. Atâ bu delili Gaylân'dan almıştır.⁵⁵⁷ Vâsıl'a göre, Allah hakîm ve âdil olup, O'na asla zulüm ve şerr izafe edilemezdi. O'nun, kullarının zararına bir şey istemesi ya da kötü olan bir şeyi emrettikten sonra cezalandırması mümkün (câiz) değildir. Zira fâilden kötü bir fiili yapmasını istedikten sonra onu cezalandırmak abestir. Bu anlamda bütün fiiller kula aittir. Kişi, hayır ve şerrin yapıcısı olup, imanının ya da küfrünün tam olarak karşılığını görecektir.⁵⁵⁸ Çünkü Vâsıl'a göre, Allah, kulunu tüm bu fiilleri işlemeye muktedir şekilde yaratmıştır.⁵⁵⁹

Mu'tezile ekolü, dil tarafından insanlara nispet edilen eylemlerin, cansız varlıklarda veya hayvanlarda meydana gelen eylemlerin aksine, mecazî değil, hakiki bir mana ihtiva ettiğini benimsemişlerdir. Sözelimi, Muammer'i istisna edersek,

⁵⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 248.

⁵⁵⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 41.

⁵⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-İ'tizâl*, ss. 229-230; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 77-79; Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 472.

⁵⁵⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 41, 61.

⁵⁵⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 61.

⁵⁵⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 61.

dilde kullanılan “güneş doğdu”, “taş düştü”, “ağaç yeşerdi”, “buğday ürün verdi” gibi ifadelerde geçen “doğan”, “düşen”, “yeşeren” ve “ürün veren” varlıklar cansız nesneler değil, bilakis tüm bu eylemleri yapan Allah’tır. Bu anlamda cansız nesneler için kullanılan bu yüklemeler dilin imkânları dâhilinde olup, mecazî anlamlardır. Ancak insanın eylemleri durumu böyle değildir. Zira insan, hayvanlar veya cansız nesneler gibi değildir. Allah, insana iyiyi kötüden ayırt edebilmesi için akıl yetisi, ayırt ettiği bu fiili seçip tercih edebilmesi için irâde ve ihtiyâr kabiliyeti, dilediğini yapabilmesi için de bir güç ve kuvvet, yani istitâat vermiştir.⁵⁶⁰ Mu‘tezile kelâmcıları, dilde insanlar için kullanılan eylemlerin hakîkî bir mana ihtiva ettiğini benimseyerek, insanın fiillerinde tamamen bağımsız bir kudret ve özgürlüğe sahip olduğunu savunmuşlardır.

Mu‘tezile ekolüne mensup bütün kelâmcılar, insanın fiillerinde özgür olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Sözelimi, i‘tizâl düşüncesinin baş mimarı Vâsıl b. Atâ’nın insan hürriyeti hakkındaki görüşünün temelinde, kulun fiillerinden elde ettiği kazançla ceza veya mükâfat göreceği öğretisi yatmaktadır. Kulun fiillerinin gerçekleşmesinde Allah’ın herhangi bir dahli yoktur. Aksi durumda ise, Allah’ın adaletine göle düşmüş olacaktır ki, böyle bir şey Allah için müstahîldir. Onların ahlâkî düşünce sisteminde, insan eylemlerini kendi hür irâdesiyle yapmakta ve yaptığı bu eylemlerin sonuçlarına da katlanmaktadır. Çünkü âdil olan davranış bunu gerektirmektedir.

Mu‘tezilî bilginler, pek çok meselede ittifak etmelerine karşın,⁵⁶¹ sorumluluğu insana yükleyebilmek adına, hürriyet konusunda muhalifleri Cehm b. Safvân’ın öncülüğünü yaptığı Cebriyye ekolünün aksine, Allah’ın tüm eylemlerinde âdil ve hakîm bir varlık olduğu görüşünü temel esas olarak kabul etmişlerdir. Onlar, nasslardaki adaletle ilgili ayetlerin tamamının hakikat, diğerlerinin ise mecaz olarak kabul edilmesi gerektiğini; mecazların ise, hakikat değeri ifade eden ayetlere göre yorumlanması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu anlamda onlar, insana tam bir hürriyet alanı ve ihtiyâr gücü bahşetmişlerdir. Zira insan sorumlu olduğu şeylerde seçenekler arasından özgürce seçim yapıp, buna göre eylemini ortaya koymalıdır.

⁵⁶⁰ en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 111.

⁵⁶¹ Mu‘tezilî doktrinde olduğu gibi Cehm b. Safvân’da aklı dinde hüccet kabul etmiş, mârifetin kaynağı olarak benimsemiş ve aklî te’vil metodunu benimsemiştir. Ayrıca o, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu dile getiren ilk kişiler arasında yer alırken, ru’yetullah’ı inkâr etmiş ve hüsün ve kubuhun vahiyden önce akılla bilinebileceği gibi pek çok konuda Mu‘tezilî düşünceyle ittifak etmiştir. (Bkz. en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 100-107, 116, 137-138).

Mamafih, insanın seçim yapma hürriyetini elinden almak, onu eylemlerinde mecbur ve matbû' tutmak Allah'ın adaletiyle bağdaşmayacağı için hem adalete, hem hikmete, hem de akla aykırı olmaktadır. Bu anlamda insan, daha başlangıçta Allah tarafından yaratılırken, eylemlerini özgürce seçebilmeye ve bu eylemleri seçtikten sonra da gerçekleştirmeye gücü yeten bir varlık olarak teşhiz/dizayn edilmiştir.

Haddizatında Mu'tezile ekolü, "insanın fiillerini bizzat kendisinin özgürce meydana getirdiği" görüşünü temel hareket noktası olarak kabul etmiş ve her insanın kendi fiillerinde müessir bir irâdesinin olduğunu da benimsemiştir. Bu anlamda Kâdî Abdülcebâr, "insanların fiilleri kendi arzu ve isteğine dayanmaktadır, fâil olan insanlar fiillerini dilerse yapar, dilemezse yapmazlar. Dolayısıyla insanların fiilleri, asla Allah'ın mahlûku değildir" diye söylemiştir.⁵⁶² Diğer bir deyişle, insan, arzu, istek ve irâdesiyle bizzat kendi fiilini yapabilme konusunda tam bir yetki ve donanımına sahiptir. Ancak Mu'tezilî düşünürlerin insanın fiilinin kendisine ait olduğu sonucuna varmalarında belli başlı temel sebepler etkili olmuştur. Bu sebepleri şöylece zikredip açıklayabiliriz:

i) Allah, âdildir. Âdil olan bir varlık rıza göstermediği fiili asla yapmaz. Ancak insandan ortaya çıkan fiiller arasında ma'siyetler, günahlar, kötülükler ve çirkinlikler bulunmaktadır. Sözgelimi, küfre rıza küfürdür. O halde, bunlar asla Allah'ın fiili olamaz. Dolayısıyla Allah ile insanların fiilleri birbirinden ayrıdır.

ii) Kulların yaptığı fiiller bir alet vasıtasıyla ortaya konmaktadır. Eğer kulların fiillerini Allah yaratmış olsaydı, alet vasıtasıyla ortaya konan bu tür fiillerin aletsiz de yapılabilmesi gerekmektedir. Sözgelimi, insan merdiven vasıtasıyla yukarıya çıkabiliyorken, bu fiil Allah tarafından yaratıldığı takdirde insanın merdivene ihtiyacı olmadan da yukarıya çıkması gerekmektedir. Yine aynı şekilde el ve kalem, yazının aleti olduğu için yazı fiili ortaya çıkmaktadır. Oysa bu fiiller insan değil de Allah tarafından yaratıldığı takdirde yazmak için el ve kaleme ihtiyaç kalmayacaktır. Bu durum ise, insanın kendi eylemlerini bizzat kendisinin yaptığını ve fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını göstermektedir.⁵⁶³

iii) Kulların yaptığı fiillerde iyi eylemlerin yanında kötülükler de bulunmaktadır. Bu fiillerin fâili, ya insan ya da Allah'tır. O halde bu tür fiillerin fâili

⁵⁶² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 720.

⁵⁶³ Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/2, 2017, s. 64.

mutlak adalet sahibi Allah olmadığına göre, ancak insandır.⁵⁶⁴ Bu anlamda onlar, insanın muhtâr olarak gözükp, fiilin gerçekte Allah'a ait olduğunu iddia eden Eş'arîleri ve onların benimsemiş oldukları kesb teorisini şiddetle eleştirmişlerdir.⁵⁶⁵ Nitekim insan fiillerinin izahıyla ilgili olarak kesb teorisi kabul edildiği takdirde, Allah'ın fiili kulun fiiline bağlı olmaktadır. Ancak kul, kendi fiilinin bizzat yaratıcısı olarak kabul edildiği takdirde, bu düşünüş bir taraftan Allah'ın fiilleriyle kulların fiillerini birbirinden ayrı olduğunu ortaya koyarken; diğer taraftan da İlâhi zâtın adaletine hâlel getirmemekte, O'nun mutlak manada fâil-i muhtâr oluşuna gölge düşürmemekte ve kulun sorumluluğu aklî ve ahlâkî temellerle açıklığa kavuşturulabilmektedir.

Mu'tezilî düşüncede insan irâdesi, mahiyet itibariyle potansiyel olarak bütün insanlara eşit bir şekilde bahşedilmiştir.⁵⁶⁶ Bu düşünceyi ispatlamaya çalışan Kâdî Abdülcebbâr, bazı fiillerde özellikle kasıt ve irâdeye bağlı eylemlerin oluşabilmesi için belli başlı bazı sebeplerin etkili olduğunu belirtmiştir. Nitekim bu sebeplerin en önemlisi, fâilin özgür irâdesi ve gönüllülüğü/istekliliğidir. Bu anlamda iyi eylemleri yapan ile kötü eylemleri yapan insanlar arasında hiçbir fark yoktur. Zira, insan fiilini hür irâdesiyle bizzat kendisi yaparken, aynı zamanda bu fiili gönüllü/istemli olarak meydana getirmektedir. Irâdenin fiile ne şekilde taalluk edeceği hakkında, organların sıhhati, ilim, güç - kuvvet gibi kimi etkenler bulunmasına rağmen, eylemin değişmez unsuru mesabesinde olan irâde sıfatı ise, her zaman eylemin husûle gelmesinde rol oynamaktadır.⁵⁶⁷

İslâm düşüncesindeki irâde hürriyeti ve kader tartışmalarının kökeninin, özellikle Wolsfon ve De Boer gibi batılı araştırmacılar, İslâm'ın fütûhat hareketi esnasında Doğu Hristiyanlarınca tartışılan bir konuya dayandığını vurgulamaktadırlar. Özellikle onların, İslâm düşüncesindeki irâde hürriyeti tartışmalarının Yuhannâ ed-Dîmeşkî gibi Hristiyan kilise babaları ve Yahudi filozof Philon'un görüşlerinin etkisiyle oluştuğuna dair spekülâtif yorumları bulunmaktadır.⁵⁶⁸ Aslında bu anlayış, meseleyi Hristiyanlık ve Yahudilik üzerinden ta Eski Yunan

⁵⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 16.

⁵⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 18; Kazanç, *Kadî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, ss. 374-386.

⁵⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. VIII, s. 9.

⁵⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. VIII, ss. 9-10.

⁵⁶⁸ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 44.

düşüncesine bağlama arzusudur.⁵⁶⁹ Bizce bu yorumlar sağlam bilgilere dayanmaktan oldukça uzak görünmektedir.⁵⁷⁰ Zira İslâm düşünürlerinin irâde hürriyeti ve kader hakkındaki çözümlemeleri aklî ilkelerin ışığında nassların yardımıyla ortaya konmuştur. Diğer bir ifadeyle, irâde hürriyeti konusu etrafındaki tartışmalar daha çok İslâm'ın temel kaynaklarından mülhem olarak elde edilen verilerle gerçekleşmiştir. Nitekim Hasn Basrî'nin Halife Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı risale somut olarak bu durumun en güzel örneğini oluşturmaktadır.⁵⁷¹ Hal böyleyken batılı araştırmacıların bu konudaki iddiaları ve buna yönelik verileri bilgi kırıntıları sadedinde olup, zan ifade etmektedir. Kanaatimize göre, tartışmanın kökenini, tartışmanın ortaya çıktığı sosyolojik, kültürel ve siyâsî konjonktürde aramak yerinde olacaktır.⁵⁷² Nitekim tartışmanın ortaya çıktığı dönem, zamansal olarak Cemel, Sıffîn, Kербela, Hârre ve Kabe'nin yakılması gibi hüznün verici hadiselerle başlatılabilir. Üstelik Emevî devlet idarecileri, kullandıkları teo - politik dille toplumsal meşruiyetlerini sağlamak ve yaptıkları kötü işleri örtbas etmek düşüncesiyle cebir doktrinine sarılmışlardır. Bu anlamda onlar, halifenin Allah'ın takdiri sonucunda Müslümanların yöneticisi olduğunu ve halifenin yaptığı eylemleri ise Allah'ın irâde ettiğini ve mutlak anlamda halifeye itaat edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüş bir anlamda üstü kapalı olarak, halifeye itaat aynı zamanda Allah'a itaat demektir. Hatta Emevî halifelerinin kendileri için kullandıkları "halîfetullâh" (Allah'ın halifesi) kavramını kullanmaları bile, bu görüşün bir yansıması olarak görülebilir.⁵⁷³

Bütün bu anlattıklarımızdan sonra diyebiliriz ki, Mu'tezilî düşünürlerin irâde hürriyeti konusundaki görüşleri Yunanlı filozoflar Platon ve Aristoteles'in görüşleriyle paralellik arz etmesine karşın, kanaatimizce en azından İslâm'ın erken

⁵⁶⁹ Oryantalistler, İslâm düşüncesinde özgür irâde söyleminin Yahudi filozof Philon üzerinden geliştiğini iddia ederler. (Detaylı bilgi için bkz. Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 471).

⁵⁷⁰ Alexander Treinger, "Kelâmın Kökenleri", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, s. 68; Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 464-466, 475; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 270; Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, 2002, ss. 128-129.

⁵⁷¹ Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.

⁵⁷² Ignaz Goldziher (ö. 1921), Artur S. Tritton (ö. 1973), Montgomery Watt (ö. 2006) gibi bazı batılı araştırmacılar da problemin ortaya çıkışında herhangi bir dış etkenin rolü etken olmadığını, aksine irâde hürriyeti probleminin Kur'ân ayetlerinden doğduğunu belirtmişlerdir. (Bkz. Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 79; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, s. 155; Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 45).

⁵⁷³ Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 541.

dönemlerinde problemin ortaya çıkışında felsefî bir kaygıdan söz edilemez. Zira problemin ortaya çıkışında henüz felsefî eserler tercüme edilip İslâm bilim ve kültürüne kazandırılmamıştı. Ancak her ne kadar problemin ortaya çıkışı iç dinamiklerin bir neticesi olarak gerçekleşmişse de, özellikle Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm'ın çabalarıyla başlayıp, daha sonra tüm ekolce benimsenen felsefî ve rasyonel tutum, aklî ilkeler ışığında meselenin çözümünde ve derinleştirilmesinde yöntem olarak kullanılmıştır.

Özetle ifade edecek olursak; insanın sorumluluğunu ahlâkî ve aklî temellerle açıklayabilmek için Mu'tezilî bilginler, insana fiillerinde tam bir hürriyet alanı bahşetmişlerdir. Onlar için insanın, doğduktan sonra dünyada meydana getirdiği bütün fiiller, insanın özgür irâdesi sayesinde meydana gelmektedir. Onların anlayışlarında insan iki cebir arası bir ihtiyâr konumunda görünmektedir. Nitekim bu cebrin ilki, dünyaya gelirken, diğeri ise dünyadan ayrılırken tecelli etmekte olup, insan bu iki devre arasında yaptığı bütün eylemleri hür ve özgür bir fâil olarak gerçekleştirmektedir. Eğer bunun aksi bir durum iddia edilecek olursa, nasslarda da beyân edilen ve vurgulanan insanın irâde hürriyetine gölge düşmüş olacaktır ki, bu defa da dünya yaşamında insanoğlunun sorumluluk ve imtihanın bir anlamı kalmayacaktır. Onların irâde hürriyeti iddiaları, eylemlerinde zorlama altında olan ve mecbur bir varlık olarak insan algısından ziyade, özellikle Kur'ân'da dile getirilen ve vurgulanan insanın onuru ve değerini yükselten ve dolayısıyla fiillerinde etkin bir varlık olduğu savını desteklemektedir. Bu anlamda onlar, insanın irâde hürriyetini yorumlama sadedinde dinamik bir bakış açısına sahiptirler.

Aslında Mu'tezilîler için özgürlük, fiilin meydana gelmesi için bir araç mesabesinde. Biz şimdi Allah'ın kendisine verdiği kabiliyet ve imkânlar ölçüsünde insanın mutlak manada muhtâr bir varlık olması hasebiyle insanın kendi fiillerini bizzat kendisinin husûle getirdiğine temas etmek istiyoruz.

4.3. İnsan Fiilleri ve Sorumluluk

İslâm düşüncesine göre, kulların fiilleri hâdistir. Her hadisin de bir muhdisi vardır. O halde kulların fiillerinin muhdisi ya Allah ya da insandır. Mu'tezile ekolü açısından bu sorunun cevabı, bir makdûr üzerinde iki kâdirin bulunamayacağı gibi mantıksal bir önerme neticesinde insanın ihtiyârî fiillerinin muhdisinin, bizzat

insanın kendisinin olduğu yönündedir.⁵⁷⁴ Nitekim insan, fiilin meydana geliş vasıtalarına sahip olduğu zaman dilediğini yapmakta, dilediğini ise terk etmektedir.⁵⁷⁵

Mu‘tezile ekolüne mensup bütün âlimler, insanın kendi fiilinin yaratıcısı/muhdisi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü Allah insanı, fiillerini irâdesi ve ihtiyârıyla seçim yapabilecek kabiliyette yaratmıştır. Bu anlamda, Allah asla kulun fiiline müdahalede bulunmaz. Yine onlar, insanın ihtiyârî fiillerinden dilediğini seçebileceğini ve bu fiilleri ise tecrübe yoluyla bilebileceğinin iddia etmişlerdir. Nitekim kötülüklerin kulların aleyhine olacağı, âhirette kulların ceza veya mükâfat görmelerinin sebebinin ise, dünyada yaptıkları eylemlerin birer karşılığı olduğu, Allahın kullarına asla zulmetmeyeceği gibi hususlar naslarda beyan edilmiş olup, kulların fiilleri Allah’a değil, bizzat insana izafe edilmiştir.⁵⁷⁶ Bu anlamda ekole göre, yükümlüğün aklî ve ahlâkî temellerle açıklanabilmesi adına bu tür ayetler muhkem kabul edilmektedir. Fiillerin Allah’a izafe edildiği ayetler ise, müteşâbih olarak kabul edilmektedir. Bilahare müteşâbih olan ayetler, onların te’vil anlayışının gereği olarak muhkem ayetler etrafında yorumlanıp anlaşılmalıdır.⁵⁷⁷ Yine eğer kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmış olsaydı, insan ezelde kendisi için yazılan ve belirlenen senaryoyu aynen oynayan bir figürandan başkası olma seçeneği kalmazdı. Bu anlamda, nübüvvetin de abes ve anlamsız olması gerekmektedir. Zira peygamberlerin insanları imana ve itaate davet etmelerine gerek kalmazdı. Nitekim insanın fiilleriyle ilgili senaryo ezelde yazılmış ve böylece kimin kurtulacağı kimin de helak olacağı belirlenmiş olmaktadır. Ancak Allah, asla abesle iştigal etmez, O’nun yaptığı her fiil bir hikmete matuftur. O’nun kulların fiilleriyle ilgili hikmeti ise, daha başlangıçta kullarına irâde ve ihtiyâr gücü bahşetmesidir. İşte Allah’ın kullarına bahşetmiş olduğu bu hikmet sayesinde, kullar kendi fiillerini bizzat kendileri yapıyor olmalıdır.

İnsanın hür olduğu benimseyen Mu‘tezile ekolü, fiillerin doğuşunu teşkil eden sebepler hakkında araştırmaya yönelmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, bu araştırma insanın fiillerine nelerin sebep olduğu hakkında gerçekleştirilen bir araştırmadır. Bu

⁵⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. IX, s. 14-15; Ebû Ali, *Kitâbü’l-Makâlât*, s. 79; Kazanç, *Kadî Abdülcebbar’da Nedensellik Kuramı*, s. 337; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 386.

⁵⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 102-104, 342.

⁵⁷⁶ Bu konudaki ayetleri Kâdî Abdülcebbar *Şerhu’l-Usûlü Hamse*’de zikretmektedir. (Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, ss. 98-104).

⁵⁷⁷ en-Neşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*, ss. 203-205.

surette onlar insanın fiillerini sınıflandırma yoluna gitmişlerdir. Mu‘tezile’nin kurucu üstadı Vâsıl b. Atâ, insanın eylemlerini, “hareket etme, sükûn, dayanma gücü/eğilme (i‘timâd), düşünme ve bilme” olarak sınıflandırmıştır.⁵⁷⁸

Diğer bir sınıflandırma ise Mu‘tezile’nin karizmatik bilgini Ebû’l-Huzeyl el-Allâf tarafından ortaya konulmuştur. O, kulların eylemlerini “kalbin eylemleri” ve “organların eylemleri” olarak iki gruba ayırmıştır.⁵⁷⁹ Ona göre, kalbe ait fiiller öncelikli/başlangıçta fiiller olup, mübâşir fiillerdendir. Bunun istisna durumu ise, yalnızca ilimdir.⁵⁸⁰ Nitekim ilim fiili, bir yönüyle mübâşir fiil olup; diğer yönüyle ise, mütevellid fiildir. Ekole göre, ilim; nazar ve istidlâl sonucu oluşan bir fiil olup, mütevellid türden fiillerdendir. Ancak ilmin insanın zaruri bilgileri, yani ibtidâî/başlangıç bilgiler türünden olması durumunda ise, ilim fiili mübâşir türden fiillerden olmaktadır. Zira arada nazar ve istidlâl gibi vasıta eylemler yoktur.⁵⁸¹

Ebû’l-Huzeyl’e göre, organların fiilleri ise, beş tanedir: Sesler, acılar, birleşme, oluşlar (ekvân) ve i‘timâdlardır (eğilim).⁵⁸² Bu tür fiiller hem doğrudan hem de dolaylı olarak yapılabilen fiillerdendir. Kâdî Abdülcebbâr’ın bu duruma getirdiği izaha bakılacak olursa; kul, oluşu doğrudan meydana getirebileceği gibi dolaylı olarak da meydana getirebilir. Zira fâil, kendisinde bulunan kudret ile i‘timâd olmaksızın fiili meydana getirebilmektedir.⁵⁸³

Ebû’l-Huzeyl, bu sınıflandırmaya üçüncü bir fiil grubunu da dâhil etmiştir. Ona göre, tevellüd eden, yani bir fiilden doğan başka bir fiil, bu gruptandır.⁵⁸⁴

İnsanın fiillerine yönelik diğer bir sınıflandırmayı ise Nazzâm yapmıştır. O, canlıların fiillerinin tek bir cins olduğunu iddia etmiştir.⁵⁸⁵ Yani Nazzâm’a göre, iman - küfür, ilim - cehâlet, sevgi - nefret, hareket - sükûn gibi fiiller, fiil olmaları itibariyle aynı türden fiillerdir. O, kulların fiilleri hakkında ise, insanın ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunu ve buna binaen fiillerinin de tek bir cins olduğunu iddia etmekteydi.⁵⁸⁶ Ona göre insanın tek fiili hareketten ibarettir. Yani Nazzâm’a

⁵⁷⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 61.

⁵⁷⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 64.

⁵⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 15.

⁵⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. VIII, s. 6-8; a. mlf., *Muğnî*, C. IX, s. 125; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, s. 167.

⁵⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 124; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, s. 165.

⁵⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 124; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, s. 165.

⁵⁸⁴ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 556. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 77.

⁵⁸⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 27; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafaası*, ss. 58-59, 66.

⁵⁸⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 27; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafaası*, ss. 58.

göre, insanın sükûn hali, i'timâd hareketiyken; irâde, bilme gibi fiiller ise, ruhun hareketidir. Nazzâm öncesi dönemde ekolce kabul edilen görüş, cismin tek mekândaki haline sükûn; harekete ise, cismin birinci mekândan ikinci mekâna geçmesine denilmektedir. Nazzâm ise, cismin sükûn haldeki durumunda da bir tür harekete sahip olduğunu ve bunun i'timâd hareketi olduğunu iddia etmiştir.⁵⁸⁷ Sonuç itibariyle Nazzâm'ın fiil kategorisinde tek bir fiil vardır ki, o da harekettir.

Diğer bir tasnîf ise el-Muğnî adlı Mu'tezilî summasının müellifi Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr tarafından yapılmıştır. O insanın fiillerinin üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir:

i) “ses, acı ve birleşme gibi fâilin ancak sebebe bağlı olarak yapabildiği fiillerdir.”⁵⁸⁸ Bu fiiller bir vasıta sonucu gerçekleşmektedir.

ii) “İrâde ve buna benzer fiillerde olduğu gibi fâilin ancak doğrudan yapabildiği fiillerdir.”⁵⁸⁹ Yani bu tür fiiller nazar ve istidlâl kapsamında olmayan fiillerdir. Nitekim el-Kâdî'ya göre, bu grupta bilgi türlerinden olan insanın zaruri bilgileri yer almaktadır.⁵⁹⁰ Bu tür fiiller ise, fâilin kudretini aşmayan ve geçmeyen fiillerdir.

iii) “i'timâd (eğilim) ve kevn (oluş) gibi fiiller ise, fâilin hem doğrudan hem de sebebe bağlı olarak yapabildiği fiillerdir.”⁵⁹¹ Bu tür fiiller ise, fâilin kudretini aşan ve geçen fiillerdir.

İnsanın fiillerini ikiye ayıran Mu'tezilî düşüncede, mübâşir fiil, insanın kudret alanı içinde bulunup, onun tarafından başlatılan; mütevellid fiili ise, bir veya daha fazla vasıta ile gerçekleştirilen eylemi ifade etmektedir.⁵⁹²

Sonuç itibariyle, Mu'tezile ekolünde kullara ait fiiller iki kısımda ele alınmaktadır:

İlk kısımda ele alınan fiiller, dolaysız, vasıtasız, direkt ya da diğer bir ismiyle mübâşir fiillerdir. İkinci kısım fiiller ise, dolaylı, vasıtalı, endirekt ya da mütevellid/doğan fiillerdir. Bu tür fiiller bir veya birkaç vasıtayla oluşan fiillerdir.

⁵⁸⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 482; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 146.

⁵⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 80; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, s. 108.

⁵⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 80; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, s. 108.

⁵⁹⁰ Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, s. 31.

⁵⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 80; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, s. 108.

⁵⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, ss. 37-38.

Yine onlar insanın fiillerini farklı şekillerde sınıflandırmışlar, daha sonra ise, bu fiillerin mübâşir mi mütevellid mi olduğunu tartışmışlardır.

Mu‘tezile’ye göre, insanın fiillerini gerçekleştirebilmesi için fâil, fiilden önce irâde ve fiili gerçekleştirebilecek güce ihtiyaç duymaktadır. İnsanın mübâşir ve mütevellid türünden fiillerine geçmeden önce insanın bu tür fiillere yönelmesini sağlayan güdülere ve fiillerini bizzat gerçekleştirebilmek için sahip olduğu gücüne, yani istitâatine temas etmek istiyoruz.

4.3.1. Fiile Yönelme: Güdüler

Mu‘tezile ekolüne göre, teklîf insanın psikolojik yapısıyla ilintili bir konudur. Onlara göre, insan daha başlangıçta faydaya yönelen ve zarardan kaçınan bir tabiatta yaratılmıştır. İnsanda bu yönelme ve kaçınma eğilimini harekete geçiren mekanizma ise, güdülerdir (devâ‘î). Kişi bir eylemde bizzat kendisi için iyilik ve fayda olduğunu bildiğinde, ona yönelmekteyken; kötülük ve zarar olduğunu bildiğinde ise, ondan kaçınmaktadır.⁵⁹³

Mu‘tezile kelâm geleneğinde güdü (dâ‘î/devâ‘î) kavramını insan psikolojisi üzerinden insanın fiilleriyle bağlantılı olarak ele alan ilk mütekellim, hiç kuşkusuz Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız’dır.⁵⁹⁴ Câhız, kendinden önce Mu‘tezilî bilginlerin benimsemiş olduğu irâde teorisini terk ederek, insanın kararlarında güdüler denilen yönlendirici iç unsurların bulunduğunu öne sürmüştür. Bu kapsamda Câhız, güdüler, insanı fiile yönelten zorunlu nedenler olarak tasavvur etmiş, güdüler ile insanın tabiatı arasında yakın bir bağ kurmaya çalışmıştır. Bilahare Câhız’a göre, eyleme yönelen kişinin fiili, tabiî olarak meydana gelmektedir. Nitekim bu anlamda Câhız, daha önce Mu‘tezilî mütekellimlerce benimsenmiş olan insanın düşünme ve tefekkür sonucu bilgi sahibi olacağı görüşünü terk ederek, insanın sezgiyle (hads) gerçek bilgiye erişebileceğini savunmuştur.⁵⁹⁵ Bu düşüncesiyle insanın özgürlüğüne zımnen gölge düşüren Câhız, bu görüşünden dolayı ekole mensup diğer kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir.

el-Câhız, güdülerle ilgili olarak birtakım betimleyici örnekler vererek nakletmektedir. Buna göre o, İblîs’in insanların diriltildikleri güne kadar isyankâr kalacağını ve onun nefsinin onu imana ve itaate yöneltmesinin ise muhal olacağını

⁵⁹³ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr’da İnsan Psikolojisi*, ss. 78-79.

⁵⁹⁴ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr’da İnsan Psikolojisi*, s. 107.

⁵⁹⁵ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr’da İnsan Psikolojisi*, s. 107.

öne sürtmektedir. Yine o, insanda dinî - ahlâkî sorumluluğun ana omurgasını oluşturan istitâatin var olduğu müddetçe, güdülerden ve fiilin imkânından (cevaz) bahsetmenin mümkün olmadığını savunmaktadır. Zira ona göre, bir kişi bulunduğu odadan çıkmamaya karar verdiği takdirde, nefsinin onu odadan çıkmaya yönlendirmesi mümkün değildir.⁵⁹⁶ Bu ifadelerden öyle anlaşılıyor ki Câhız, güdüler kavramı sayesinde eylemi yapan fâil ve fiili arasında aracı bir vasıta kurmak istemiştir.⁵⁹⁷

Mu'tezilî mütekellim Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, insanda Allah'ın varlığına götüren zorunlu bilgileri "dâ'î" kavramıyla ifade etmektedir. Ona göre insanda iki tane "havâtır"⁵⁹⁸ bulunmakta olup, onda bulunan bu havâtır, insanın bir arazıdır. Ebû'l-Huzeyl'e göre, Allah insanın kalbine insanı nazar ve istidlâle yönelten hâtırı verir. Kul bu hâtır sayesinde Allah'a itaat ve imana yönelir. İkinci hâtır ise, şeytandandır. Şeytan, bu hâtır sayesinde Allah'ın insana vermiş olduğu ilk hâtır sayesinde itaate yönelen insanı, itaatten alıkoymaya çalışır. Ancak Ebû'l-Huzeyl'e göre, havâtır fiil için zorunlu değildir. Zira insan havâtır olmadan da dinen ve ahlâken sorumludur.⁵⁹⁹ Kanaatimizce öyle anlaşılmaktadır ki, Ebû'l-Huzeyl'in düşüncesinde insana Allah tarafından verilen ilk hâtır, en azından insanın sorumlu olmadan önceki zaman diliminde verilmiştir.

İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm göre ise, insanın tek fiili harekettir. Bu hareket ise, Allah'tan gelen telkinler sonucu olarak zorunlu bir biçimde ortaya çıkmaktadır.⁶⁰⁰ Nazzâm, insanda iki tür hâtırın olduğunu kabul etmektedir. Nitekim o, hâtırı insanın ihtiyâr sahibi olması için gerekli görmektedir. İbn Râvendî'den nakledildiğine göre, Nazzâm, insanın tâat hâtırının Allah'tan olduğu gibi, günah hâtırının da Allah'tan olduğunu savunmaktadır. Nitekim Nazzâm'a göre, İlâhî zât bunu kendisine isyan edilmesi için değil de, adaletten dolayı koymuştur.⁶⁰¹ Öyle anlaşılmaktadır ki, Nazzâm, hâtır kavramına Ebû'l-Huzeyl'den biraz daha farklı yaklaşmaktadır.

⁵⁹⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, C. IV, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1969, s. 88.

⁵⁹⁷ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 107.

⁵⁹⁸ Zihne gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler. (Detaylı bilgi için bkz. Yavuz, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 523-526).

⁵⁹⁹ Kazanç, *Kadî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, s. 291; Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, ss. 108-109.

⁶⁰⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 594; Kazanç, *Kadî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, s. 291.

⁶⁰¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 592.

Ebû Alî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû'l-Huzeyl'e muvafakat ederek insanda iki tür hâtırın bulunduğunu ve bunların araz olduğunu savunurlar. Ancak Ebû Hâşim, insanı nazar ve istidlâle yönelten hâtırın, Allah'tan gelen bir "emr" mecrasından bulunduğunu ve onun Allah'ın kulun kalbine doğrudan ya da bir melek vasıtasıyla akıttığı gizli bir söz olduğunu öne sürmektedir. Şeytandan gelen hâtırda da durum aynı olup, onun telkini de gizli bir söz, yani vesvesedir.⁶⁰² Yani Ebû Hâşim, hâtırın gizli bir söz olduğunu öne sürerek babası ve bir anlamda hocası olan Ebû'l-Huzeyl'den⁶⁰³ ayrılmaktadır. Zira Ebû Alî'nin düşüncesinde hâtır, söz olmayıp, zan ve inançtır (itikâd).⁶⁰⁴

Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr'da bu konuda Ebû'l-Huzeyl ve Ebû Alî'nin görüşlerine paralel bir görüşü benimsemektedir.⁶⁰⁵ Abdülcebbâr, insan fiillerinin husûle gelişini açıklarken ikiye ayırdığı dürtüleri kendi içinde tasnife tabi tutmaktadır. Buna göre o, kelâmî düşünce sisteminde insanı eyleme yönelten dürtüler için, "dâ'î" veya "devâ'î" kavramlarını kullanırken; caydırıcı/vacgeçirici güdülere için ise, sârîf" veya "savârîf" kavramları kullanmaktadır.⁶⁰⁶ el-Kâdî'ya göre, insanın nazar ve istidlâle yönelmesi, eylemin terki halinde, bunun sonucunda kendisinin zararlı çıkacağı endişesine bağlıdır. Bu endişenin insanda ortaya çıkması ise, sorumluluk sahibi insanda Allah'ın ya vasıtasız olarak, ya da bir melek vasıtasıyla insanın kalbine akıttığı/telkin ettiği bir hâtırla gerçekleşmektedir.⁶⁰⁷ Yine Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Huzeyl gibi, dürtüleri insan için zorunlu görmez. Nitekim ona göre, dürtüler kudretten ya önce gelir, ya da onunla birlikte bulunurlar. (mukârene).⁶⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, güdülerin insanı fiile yönelteceğini düşünür, ancak o, Câhız'ın aksine bu yönelmenin zorunlu olarak vukûu bulmayacağını savunur. Zira Abdülcebbâr'a göre, da'înin husûlü için irâdenin husûlü gerekmektedir. Ancak o,

⁶⁰² Kazanç, *Kadî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, s. 291; Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 109.

⁶⁰³ Ebû Hâşim'in babası Ebû Alî aynı zamanda hocasıdır. Ebû Alî'nin ise hocası, Ebû'l-Huzeyl'in öğrencisi Ebû Ya'kûb İshâk eş-Şahhâm'dır. Bir anlamda Ebû'l-Huzeyl, baba ve oğul Cübbâîlerin de hocasıdır.

⁶⁰⁴ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 170. (Ayrıca Ebû Alî'nin hâtırın zan ve itikâd olduğuna dair verdiği örnekler için bkz. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, ss. 171-173).

⁶⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XII, ss. 401-412.

⁶⁰⁶ Kazanç, *Kadî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, s. 291.

⁶⁰⁷ Yavuz, "Havâtır", C. 16, ss. 523-526.

⁶⁰⁸ Kazanç, *Kadî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, ss. 291-292.

Câhız'ın aksine irâdenin husûlünün, fiilin vukûunu zorunlu olarak gerektirmeyeceğini savunmaktadır.⁶⁰⁹

Kâdî Abdülcebbâr'ı eylem teorisi konusunda etkileyen filozofların başında Aristoteles gelmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Aristoteles'in *Nikamos'a Etik* adlı eserinde kullandığı kavramlara kendi düşünce sisteminde yer vermiş, ancak o, kavramların içeriklerini kendi kelâmî düşünce sistemi içerisinde doldurarak yorumlamıştır. Nitekim her iki düşünüre göre de, insanın eyleminin nihaî amacı mutluluktur. Ancak aralarında şu fark bulunmaktadır. Aristoteles, dünyevî mutluluğu kastederken; el-Kâdî, dünyevî mutluluğun yanı sıra daha çok uhrevî mutluluğu amaçlamaktaydı.⁶¹⁰ Yine her iki düşünür de insanın eylemlerini sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma Aristoteles'te isteyerek ya da istemeyerek yapılan eylemleri ifade ederken; Kâdî Abdülcebbâr'da bu ayrım, ihtiyârî (zorunsuz/seçimli) ve ıztırârî (zorunlu/seçimsiz) fiiller olarak tanımlanmıştır.⁶¹¹ Abdülcebbâr'da ihtiyârî fiiller, insanın özgür irâdesiyle tercih ettiği eylemler olup, sonucunda ise ahlâkî bir değer ve hüküm verilen eylemlerdir. Bu tür eylemlerden kişi dinen ve ahlâken sorumludur. Ancak, ıztırârî fiiller, kişinin seçme hürriyetinin bulunmadığı eylemlerdir. Örneğin, kalbin kan pompalaması, elin titremesi gibi insan bedeninin tabîî olarak zorunlu yaptığı eylemlerdir.⁶¹² Aristoteles, insanı eyleme güdüleyen veya eylemden kaçınmaya yönelten bazı kavramların bulunduğunu öne sürmektedir. Bu kavramlar; güzel - çirkin, faydalı - zararlı ve haz - acı veren olmak üzere üç çifttir. Kişinin yaptığı eylemlerle bu kavramlar arasındaki ilişki pozitif korelasyona sahipse, bu insan başarılı ve dolayısıyla mutludur. Eylemleri ile bu kavramlar arasındaki ilişki negatif korelasyon bulunan kişi ise, başarısız, dolayısıyla da mutsuzdur.⁶¹³ Yine onun felsefesinde arzu, insanı eyleme güdülemektedir. Eğer insan arzuladığı şeye ulaşırsa, bundan mutlu olurken, o şeye ulaşamadığında ise acı duymaktadır.⁶¹⁴ Aristoteles felsefesinde, güdülerin temelini arzu teşkil ederken, Kâdî Abdülcebbâr'ın düşünce sisteminde ihtiyaç/gereksinme oluşturmaktadır. Yine Abdülcebbâr, eylem teorisinde güdülerin kişi üzerindeki etkinliği konusunu açıklarken, insanın bir işin sonucunda

⁶⁰⁹ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, ss. 108.

⁶¹⁰ Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, ss. 9-13; Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru" s. 300.

⁶¹¹ Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, ss. 9-13; Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, ss. 112, 119.

⁶¹² Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 119.

⁶¹³ Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, ss. 31-35.

⁶¹⁴ Aristoteles, *Nikamos'a Etik*, ss. 66-67.

fayda göreceği fiil hakkında mesrûr (sevinç) olacağını belirtmektedir.⁶¹⁵ Yine o, bir eylemin yapılması halinde sonucunun kişiye zarar vereceği bilinirse, bireyin bu eylemden kaçınacağını da öne sürmektedir. Yani Abdülcebbâr'ın eylem teorisinin temelini oluşturan kavram çifti, hiç şüphesiz fayda ve zarardır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın düşünce sisteminde güdülerin fiil üzerinde ki etkisi azımsanamayacak kadar büyüktür. Zira onun düşünce sisteminde güdüler, fiilin oluşumunun yakın sebepleri olarak görülmektedir. Bu kapsamda güdüler, eylemi yapan kişi ile fiili arasında fâilin irâdesi ve kudretine tesir etmek suretiyle davranış için önemli bir aşamayı oluşturmaktadır.⁶¹⁶ Kâdî'ya göre güdüler, sonucu itibariyle mükâfat veya cezayı tetikleyen davranışlara insanları yönlendirdiğinden, insanın bilinçli bir faaliyetidir. Diğer bir ifadeyle, Kâdî Abdülcebbâr, güdülerin insanın farkındalık düzeyinde meydana geldiğini öne sürmektedir.⁶¹⁷ Bu kapsamda o, bilinç dışı güdülerin varlığını kabul etmemektedir.⁶¹⁸ Nitekim Kâdî'ya göre, insanın dünya ve âhiretteki mutluluğunu belirleyen süreç, güdülerin tetiklemesi ve teşvikiyle oluşan eylemlerdir. Güdülerin insanı tetiklemesi ve davet etmesi sonucu insan, kendisine daha önceden verilmiş istitâat ile fiile güç yetirip, eylemini bizzat husûle getirmektedir. Bu kapsamda fâilin, kendisine faydalı iş ve eylemlere yönelmesi; o fiille ilgili sonucunda kendisinin fayda ve yarar elde edeceğine dair bir tür ön bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Kişinin bir fiilden vazgeçmesi ise, o fiille ilgili sonucunda acı ve zarar elde edeceğine dair bir tür ön kanaatinin bulunması anlamını taşımaktadır.⁶¹⁹

Yine Kâdî Abdülcebbâr'a göre, fizyolojik ihtiyaçlarla ilgili dürtüler, haz prensibine göre çalışmaktadır. Bu tür dürtüler kendisini tatmin yolları arar. İnsanın bilgisi ise, bu tür güdülerini tatmin edecek uygun yolları göstermektedir. Sonuç itibariyle, işte bu tür güdülerini tatmin etmek için yapılan eylemler bilinçli olarak gerçekleştirilmektedir.⁶²⁰ Örneğin, dürtüsü açlık hisseden kişiyi yemek yemeye yönlendirir. İnsan, kendisine bahşedilen bilgi sayesinde yemek yiyecek uygun ortamı hazırlar. Ancak burada şu hususu ifade etmek gerekir ki, Abdülcebbâr'a göre, dürtü

⁶¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IV, ss. 15-16.

⁶¹⁶ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 155.

⁶¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IV, ss. 15-16; a. mlf., *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, s. 131.

⁶¹⁸ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 156.

⁶¹⁹ Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 158.

⁶²⁰ Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2010, s. 152; Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 200.

güçlenip insanın irâdesini devre dışı bıraktığında ise, o kimsenin yaptığı eylem için övgü ve yerginin hak edilmesinden söz edilemez. Zira insan bu aşamada davranışını tercih ediyor pozisyonda değildir. Özgürce seçemediği bir fiilden dolayı da bir kimse dinen ve ahlâken sorumlu tutulamaz. Nitekeim bu durum ikrâh altındaki kişinin yaptığı eylemle aynı türdendir.⁶²¹

Son tahlilde, Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmî düşünce sistemi içerisinde güdüler (dâ'î/devâ'î), dinî ve ahlâkî teklîfin önemli bir unsurudur. Ona göre güdüler, insan bilinçli haldeyken oluşup, eylemlerin meydana getirilmesini sağlayan iç faktörlerdir/nedenlerdir. Ancak Kâdî'ya göre, davranışın oluşumunda önemli bir etkiye sahip olan güdüler, tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Bu kapsamda güdüler, insanın eyleme geçmesini sağlar, ancak bunun yanında insanın ilim, irâde, güç, kudret, hayat gibi özelliklerinin de birlikte devreye girmiş olması gerekmektedir. Tüm bu özelliklerin bir araya gelmesinden sonra insan davranışın kendisine bir fayda sağlayacağını bilirse, o fiili yapma konusunda güdülenir ve o eyleme yönelir; kendisine bir zarar ve acı getireceğini bildiği durumda ise, o eylemden kaçınır.⁶²² Bu kapsamda güdüler, insanın farkındalık ve bilinçlilik halinde gerçekleşip, irâdî eylemlere dönüştükten sonra insan o eylemlere bağlı olarak övgüye veya yergiye layık olur. Ancak güdülerin güçlenip irâdeyi devre dışı bırakması durumunda ise, fâil için bir övgü veya yerginin hak edilmesinden söz edilemez. Zira böyle bir durumda insan davranışı zorlama altında yapıyor, demektir.

4.3.2. Fiile Güç Yetirme: İstitâat

Hicrî II. (VIII) yüzyıldan itibaren kader konusuna bağlı olarak kulların fiillerine (ef'âl-i 'ibâd) ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan diğer bir kavram da, hiç kuşkusuz istitâat kavramıdır. Bu kavram, kelâmî ekoller tarafından farklı anlamlarda kullanılmış olup, biz ise daha ziyade Mu'tezile ekolünün kavrama bakış açısı ve ona yükledikleri anlamları incelemekle yetineceğiz.

Bütün Mu'tezilîler insan fiillerinin gerçekleştirilmesi için istitâat kavramını benimsemişlerdir. Onlar nezdinde istitâat, daha fiil meydana gelmeden önce, fâilin fiil hakkında o fiil ya da o fiilin zıddını husûle getirebilecek gücünü ifade

⁶²¹ Kâdî Abdülcebbâr, Muğnî, C. VI/I, s. 5; Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, ss. 219-220.

⁶²² Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*, ss. 259-261.

etmektedir.⁶²³ Bu anlamda fiil ortaya çıktıktan sonra kesinlikle fiilin fâile ihtiyacı kalmaz. Diğer bir ifadeyle, fiilin husûle gelmesiyle fâilin fiille ilişkisi kesilmiş olmaktadır. Fâil, daha fiil meydana gelmeden önce ona kâdir olup, fiil ondan sonra ortaya çıkmaktadır. Bu kapsamda, fiille ilgili iki vakitten bahsedilebilir: Bunlardan ilki, fâilin fiille ilgili durumu iken, ikinci vakit ise, fiilin meydana gelme zamanıdır.⁶²⁴

Ebû'l-Huzeyl, Muammer, Hişâm el-Fuvâtî gibi Mu'tezilî bilginlerin başat rol oynadığı, ekolün cumhurunun kabul ettiği görüşe göre, istitâat insandan başka bir şeydir.⁶²⁵ Yani onlara göre, istitâat insanda bulunan bir arazdır. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, insanın birinci vakitte istitâat sahibi (müsteti') olduğu fiil, meydana geldikten sonra ikinci vakitte de ona yönelik istitâat sahibi (müsteti') olup olmamasına bağlı olarak, her iki yönünde/vechin de caiz olduğunu öne sürmektedir. Yani o, fâilin ikinci vakitte fiile gücünün yetmesinin caiz olduğu gibi, ona gücünün yetmemesinin de caiz olduğunu iddia etmiştir.⁶²⁶ Diğer bir ifadeyle, Ebû'l-Huzeyl'in iddiasına göre, fâil, ikinci vakitte fiilinde acze düşebilmesi mümkün olabileceği gibi, acze düşmemesi de mümkündür. Nitekim ona göre, âcizlik ikinci vakit için geçerli bir kavram olsa da, ikinci vakitte de fiil devam etmektedir.⁶²⁷ O, insanın ikinci vakitte fiile müsteti' olabileceğini birtakım ifadelerle ortaya koymuştur. Buna göre fâil, ikinci vakitte hem hareket hem de sükûna müsteti'dir. Örneğin, fâil ikinci vakitte hareket etmişse ve hareketini sağa doğru gerçekleştirmişse, hareket sağa doğru gerçekleşmiş olur. Yine fâil sola doğru hareket ederse, hareket sola doğru gerçekleşir. Bundan sonra o fâil, sağdan sola doğru hareket edebileceği gibi, soldan sağa da hareket etmeye müsteti'dir.⁶²⁸ Öyle anlaşılmaktadır ki, Ebû'l-Huzeyl'de hareket, oluşun bir çeşidi olup, oluş ise cismin bir mahalde, yani bir mekânda bulunmasıdır. Yani o, insanın bir kudretle kâdir olmasını mekâna bağlamıştır. Fâilin

⁶²³ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 79; a. mlf, *Mu'tezile Müdafaası*, s. 107; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlî Hamse*, C. II, s. 156; Ebû Alî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 93; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 336.

⁶²⁴ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 336-337.

⁶²⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 334.

⁶²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 334; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 337.

⁶²⁷ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*, s. 337.

⁶²⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 344; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, s. 337.

mekânda bulunamamasını ise, istitâati için bir engel saymıştır. Örneğin, hapiste olan kimse yürüyecek mekânı bulunmadığından yürümek için istitâat sahibi değildir.⁶²⁹

Nazzâm ve takipçisi Alî Esvârî ise, istitâati hayatla değil de, ruhla özdeşleştirmişlerdir. Yani insan denilen varlık bizâtihi olarak istitâat sahibidir. İstitâat kendisinin gayrı olup, onun kusuru (âfeti) ise âcizliktir. Âcizlik ise insandan başka bir şeydir. O, insana dışarıdan gelen bir müdahaledir. Her iki kelâmcı da, fiili yapmaya müsteti‘ olan fâilin istitâatinin fiilden önce olduğunu, insana, daha fiil varlık alanına çıkmadan önce kendi fiiline kâdir bir varlık denilebileceği halde, varlık alanına çıktıktan sonra ona kâdirdir denilemeyeceğini öne sürmüşlerdir.⁶³⁰ Aslında onlar, insanın yaratılış itibariyle fizyolojik olarak yeterli kapasite ve güce sahip olduğunu, dolayısıyla istitâat diye ayrıca bir sığata gerek olmadığını iddia etmişlerdir. Her iki kelâmcı, sadece bu kavramın bizim dilimizdeki bir adlandırma olduğuna işaret ederek nominalist bir tavır takınmışlardır.

Ekolün istitâat konusunda tartıştığı diğeri bir konu ise, istitâatin organların sağlamlığı mı, yoksa organların sağlamlığından başka bir şey mi olduğudur? Bu noktada iki görüş ortaya atılmıştır: İlk görüş, Ebû'l-Huzeyl, Muammer ve Ebû Mûsâ el-Murdâr tarafından benimsenen görüştür ki onlar, istitâati araz kabul etmiş ve onun organların sağlamlığından başka bir şey olduğunu dile getirmişlerdir.⁶³¹ Bîşr b. el-Mu‘temir ve Sümâme b. Eşres gibi bilginlere göre ise, istitâat organların sağlamlığına bağlıdır.⁶³² Bu anlamda onlara göre, fiilin meydana gelmesi ise, organlarda meydana gelen herhangi bir eksikliğin oluşmamasına bağlıdır.

Bütün Mu‘tezilîler istitâatin fiilden önce olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Mu‘tezile ekolü, istitâatin fiilden önce olduğunu öne sürerken görüşlerine şu delilleri kanıt olarak göstermişlerdir:

i) Fâil için, şartlar ve durumlar müsâvî (eşit) olduğunda, o bir fiili yapabilme gücüne kâdir olabileceği gibi, böyle bir güçten yoksun da olabilir. Fâilin fiile müsteti‘ olmasının bir sebebi olmalıdır. Bu ise istitâattir. Aksi durumda ise

⁶²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 152.

⁶³⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 334; İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, s. 296.

⁶³¹ Ebû Reşid, *el-Mesâ'il*, s. 250-256; Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 334.

⁶³² Ebû Reşid, *el-Mesâ'il*, s. 250-256; Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 334; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 150.

fâilin, bir fiili yapmaya gücünün yetmesiyle yetmemesi arasında hiçbir fark kalmamaktadır.⁶³³

ii) Fiili yapabilme gücüne sahip bulunan fâillerin kudretleri birbirinden farklıdır. Nitekim insanların hepsi aynı eylemi yapamamaktadır ya da birinin yaptığı ötekisi yapamamaktadır. Bu durum ise, fiilin meydana gelmesini sağlayan istitâatlerin farklı olduğunu göstermektedir.⁶³⁴

iii) Fâilin fiilden önce o fiile güç yetirecek hali bulunmazsa, o zaman “teklîf-i mâ lâ yutâk” caiz olacaktır. Yani bu durum, iman etmeyen kâfirin güç yetiremediği halde imanla yükümlü tutulması, ya da yatalak hastanın yürümekle veya sağır kişinin sesleri ayırt edebilmekle yükümlü tutulması demektir. Bu durum ise müstahîldir.⁶³⁵

iv) Allah, daha fiilini yaratmadan evvel o fiili yaratmaya kâdirdir. İnsan da Allah gibi fiil sahibi bir varlıktır. O halde insan, daha fiil meydana gelmeden evvel o fiile kâdir olmalıdır. Nitekim fiillerinin meydana gelmesi açısından Allah ile insanı birbirlerinden ayırt edecek bir delil yoktur.⁶³⁶

Kanaatimizce, esas itibariyle Mu‘tezile ekolünün sisteminde yer alan, daha fiil meydana gelmeden önce o fiile güç yetirebilmeyi ifade eden istitâat kavramı Aristoteles’in evrendeki oluşu ve amaçlılığı açıklayabilmek için ortaya attığı bilkuvve ve bilfiil ayrımıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim Aristoteles felsefesinde, bilkuvve, bir nesnesin potansiyel, yani imkân halindeki durumunu ifade ederken; bilfiil ise, nesnenin aktüel hale gelmesini, yani gerçekleşmiş olmasını ifade etmektedir.⁶³⁷ Nitekim Aristoteles’e göre, imkân fiilden önce gelmektedir. Diğer bir deyişle, onun felsefesinde, güç ya da sağlık üretimden öncedir.⁶³⁸ Örneğin, insanda bulunan temaşa etme gücü, temaşadan öncedir ya da canlılarda bulunan görme eyleminin gerçekleşmesi, canlıların daha önce görme duyusuna sahip oldukları için gerçekleşmektedir.⁶³⁹ Daha önce Aristoteles’te görülen güç kavramı, bilahare Mu‘tezile’nin benimsediği istitâatin fiilden önce geldiği görüşü üzerinde yansıdığını söylememiz mümkündür. Nitekim insan kendisinde potansiyel olarak bulunan eylem

⁶³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 148.

⁶³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 148.

⁶³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, ss. 164-172.

⁶³⁶ Yavuz, “İstitâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 399.

⁶³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 189-193, 195-198.

⁶³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 152.

⁶³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 200-201.

yapabilme gücü olan istitâat ile fiilini meydana getirebilmekte ve böylece fiil varlık alanına çıkmaktadır. Bu durumu bir örnekle ifade edecek olursak, evi inşa eden ustanın o evi yapabilme gücü o evin inşasından önce olmalıdır.

Sonuç olarak, Mu‘tezile ekolünün tamamı kulun fiiline kâdir olduğu konusunda hemfikirdir. Yine onlara göre, kâdir olanın kudretinin, yani istitâatinin zaman bakımından fiilden önce olduğu takdirde, fâil, birbirine zıt olan fiilleri yapıp yapmamaya kâdir olabilmektedir. Son tahlilde onlara göre, istitâat fiilden öncedir. Bu anlamda onlar, istitâat ile fiil arasındaki ilişkiyi illet - ma‘lûl ilişkisi gibi görmüşlerdir.⁶⁴⁰ Ancak onların, istitâati fiilin illeti olarak görmeleri fiilin hemen vukûu bulacağı anlamına gelmez. Nitekim onların illet tanımları “zorunlu nedensellik” anlamında değildir.⁶⁴¹ Eğer durum öyle olsaydı, kişi fiile istitâat sahibi olduğu anda, o fiilin ortaya çıkması gerekirdi. Sözelimi, bu durumda iman etmeye davet edilen kimsenin hemen iman etmesi gerekmektedir. Oysa durum bundan farklıdır. Çünkü bedevîler iman ettiklerini söylediklerinde, onların iman eyleminin vukû bulmadığı, aksine teslim oldukları belirtilmiştir.⁶⁴² Yine onlar, insanın yaptığı bir fiilin karşıt fiiline de gücünün yetebileceğini benimsemişlerdir. Nitekim onlar, daha önce de vurguladığımız gibi, insan için istitâati fiilden önce kabul edip, onun karşıt fiile de gücünün yeteceğini ifade etmelerinin en önemli gerekçesi, insanın sorumluluğunu aklî ve ahlâkî temellere dayandırma çabasına bağlanabilir. Eğer istitâat sahibi kişi, hem fiilden önce istitâate sahip olmazsa, hem de fiilin zıddına güç yetiremeyecekse, ister istemez imana davet edilen kişi ihtidâ etmeye hiçbir zaman güç yetiremeyecektir.

4.3.3. Fiilin Husûlü: Mübâşir ve Mütevellid

Doğrudan, ya da direkt (mübâşir) fiiller, kendisi başka bir fiilden doğmaksızın kudret mahallinde vasıtasız olarak fâil olan insanın bizzat yaptığı ilk fiildir.⁶⁴³ Tanıma ilk fiil olarak kayıt düşülmesinin sebebi, bir vasıta sebebiyle gerçekleşmemeye ve başka bir fiille onun önüne geçilmemeye bağlanmıştır. Kudret mahallinde fâil sözünden ise, insanın yaptığı fiilin başkasına kadar geçemeyeceği

⁶⁴⁰ Yavuz, “İstitâat”, C. 23, s. 399.

⁶⁴¹ Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi*, s. 111.

⁶⁴² Hucurât, 49/14.

⁶⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, nşr. Ömer es-Seyyid ‘Azmi, Dârü’l-Mısriyye, Kahire 1965, s. 411; Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr’da Nedensellik Kuramı*, s. 317; Sönmez, “Mu‘tezilî Düşüncede Mütevellid (Dolaylı) Fiiller ile Mübâşir (Doğrudan) Fiiller Arasındaki Fark”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 28, 2015, s. 115.

ifade edilmek istenmiştir. Örneğin, irâde mübâşir bir fiildir. Zira insan, o fiili ilk olarak kudret mahallinde gerçekleştirmektedir.⁶⁴⁴

Sözlükte “doğurmak” anlamındaki vilâd (vilâdet) kökünden türeyen tevlîd ise “meydana getirmek, bir şeyi başka bir şeyden elde etmek” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise tevlîd, “kulun ihtiyârî fiillerini Allah’ın onlara herhangi bir müdahalesi olmadan tabiatın işleyişi çerçevesinde meydana getirmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁴⁵ Diğer bir söylemle, “zincirleme şeklinde birbirini doğuran işler” de denmektedir.⁶⁴⁶ Bu yolla herhangi bir fiilin meydana gelmesine veya bir sonucun doğmasına ise, “tevellüd” adı verilmektedir.⁶⁴⁷ Yani tevellüd eden fiilin gerçekleşmesinde, fâilin mübâşir fiili bir araç/vasıta haline gelmektedir. Mütevellid fiillere, bir taş veya okun atılması veya silahın ateşlenmesi sonucu meydana gelen yaralanma veya ölüm; bu eylemler esnasında taşın, okun kendisine atıldığı veya silahla ateş edilen kişide ortaya çıkan acı/elem gibi durumların yanında, elin anahtarı hareket ettirmesi sonucunda kapının açılması gibi kimi fiiller de örnek olarak verilebilir.⁶⁴⁸

Batılı araştırmacı H. Austryn Wolsfon, Mu‘tezile ekolünün fiilleri sınıflandırması ve mütevellid fiiller teorisinin ortaya atılmasında Aristoteles’ten etkilendiklerini öne sürmektedir.⁶⁴⁹ Wolsfon’a göre, başta Ebû’l-Huzeyl olmak üzere diğer Mu‘tezilîler, Aristoteles’in birkaç cümlesinin birleştirilmesiyle suretiyle tevellüd nazariyesini elde edip geliştirmişlerdir. Wolsfon, Aristoteles’in kimi görüşlerini buna delil olarak göstermektedir. Buna göre Aristoteles, gerçekte akılla veya hayalle birleşen şiddetli arzunun, cismânî bir şey vasıtasıyla nefsin içerisinde bulunduğu bu bedende hareket meydana getirdiğini öne sürmektedir.⁶⁵⁰ Aristoteles felsefesinde, cismanî olan şey ise, kuvvet ve kudret olarak izah edilmektedir. Wolsfon, Aristoteles’in başka bir yerde de, kuvvetin (hareket eden yahut değişen) başka bir şeyde bulunan hareket ya da değişimin kaynağı demek olduğunu savunduğunu iddia eder. Örneğin Aristoteles, bina yapma sanatının, inşa edilen şeyin

⁶⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 411; Kazanç, *Kadî Abdülcebbar’da Nedensellik Kuramı*, s. 317.

⁶⁴⁵ Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. III, s. 469; Osman Demir, “Tevlîd”, C. 41, s. 38.

⁶⁴⁶ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 228.

⁶⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. III, s. 469; Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 228; Kazanç, *Kadî Abdülcebbar’da Nedensellik Kuramı*, s. 317; Demir, “Tevlîd”, C. 41, s. 38.

⁶⁴⁸ Kazanç, *Kadî Abdülcebbar’da Nedensellik Kuramı*, s. 317.

⁶⁴⁹ Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, s. 493.

⁶⁵⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Lale Levin Basut ve Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2020 ss. 88-89.

kendinde bulunmayan bir kuvvet olduğunu söylemektedir.⁶⁵¹ Aristoteles'in verdiği bu örnek, kişiye vurulduğunda ya da ona karşı silahın ateşlenmesi durumunda ortaya çıkan yaralama veya öldürme esnasında oluşan acı/elem gibi mütevellid fiiller kuramıyla benzer yapıya sahiptir.

Mu'tezilî bilginlerin bir kısmı tevellüd nazariyesini ilâhî fiillere de uygulamıştır. Birincisi, Allah'ın "ol" emriyle bir şeyi doğrudan yaratması gibi kimi fiillerdir. İkinci grupta ise, mütevellid fiiller bulunmaktadır. Sözelimi, el-Kâdî, Allah'ın bir şeyi sebepler aracılığıyla da yaratabileceğini savunmuş, "rüzgârları aşıl原因 olarak gönderdik"⁶⁵² ayetini bitkilerin tozlaşması olayının rüzgârın aracılığıyla gerçekleştiğini belirterek Allah'ın mütevellid fiillerine örnek göstermiştir.⁶⁵³

Tevellüd nazariyesinde fiiller, Mu'tezilî bilginlerce aracı sebep, temel sebep ilişkisi içerisinde değil de, fiilin doğuşu şeklinde ortaya konulmuştur. Bu noktada akla kimi sorular gelmektedir: Hareket eden varlıkta söz konusu olan nedenlilik ilâhî sebeplilikle mi açıklanabilir? Doğal bir olayda sebepsiz bir etkileşim mi yoksa beşerin fâil sebepliliği mi söz konusu olabilir? Acaba bu şekilde meydana gelen fiilin menşei, yani çıkış noktası nedir? Ekole mensup bilginler, tevellüd nazariyesini işte bu tür sorular çerçevesinde ele almış ve delillerini bu yönde serdetmişlerdir.⁶⁵⁴

İnsanın fiilinde hür olduğunu benimseyen Mu'tezilîler, insanın fiillerini bizzat kendi istek ve irâdesi sonucu oluşturduğunu ve bundan dolayı sorumlu olduğunu vurgulamışlardır. Mu'tezilîler, kulun sorumluluğunu rasyonel ve ahlâkî bir zemine oturtmak için kulun fiillerinde Allah'ın herhangi bir dahli olmadığını benimsemişlerdir. Bilahare insanın ihtiyârî fiili sonucu oluşan fiil ya da fiillerin tabiattaki kanuni işleyiş çerçevesinde vukûu bulacağını savunmuşlardır.

Çağdaş araştırmacı Alî Sâmi en-Neşşâr, Mu'tezile ekolünü tevellüd düşüncesini kabul etmeye iten sebepleri şöyle zikretmektedir:

1. İnsanın irâde özgürlüğü: Tevellüd (bir şeyin bir şeyden doğması) düşüncesi genel olarak Mu'tezilî ekolün mantığına uygundur. Bu mezhebe göre -ki kulun fiil sahibi olduğu bir şeyde Allah'ın kudret-i fâilesi yoktur diyerek Allah hakkında kadîm ilim ve kudret sıfatlarını nefyetmişlerdir- fiil insandan

⁶⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss. 152-154.

⁶⁵² Hicr, 15/22.

⁶⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. VII, s. 12; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 572.

⁶⁵⁴ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, Aralık 2004, Sivas, s. 215.

sadır olmaktadır ve [bizzat] insanın kendisindendir. [Onların] insanın fiili konusundaki tasavvurları bununla da kalmamış, insanı büyük ölçüde bu tasavvurla isimlendirmişlerdir. İnsandan neşet eden yahut tevellüd eden fiillerin her birini, [yine] insana nispet etmişlerdir. Bu fiiller insandan daha önce tahdid edilmiş [belirlenmiş] bir gaye için sadır olduğuna göre bunlardan çıkan sonuçlar da onu ilzam eder. Böylece Mu‘tezile, sebepleri müsebbâta [sonuçlara] bitişik kılmış ve bu düşüncüyü insana özgü şeylerde gerçekleştirmiştir [uygulamıştır]...

2. Sebeple müsebbep arasındaki ilişki yahut illiyet kanunu: Mu‘tezile insanın fiillini işte bu ilke ışığında incelemiştir. [Bu], illiyet kanunu yahut illet ile ma‘lûl arasındaki ilişki [olarak görülmüştür]. İletin vücudu ma‘lûlün vücuduna delildir ve bu ikisi arasında mantıksal zaruri olan bir ilişki vardır. Biri diğerinden [zaman itibariyle] geri kalmaz. [Çünkü] “sebepler müsebbeplerin mucibidir.”⁶⁵⁵ Örneğin, bir insan oku attı ve oka hedef olanı öldürdü. Bu durumda katl olayı illetle ma‘lûldür. İşte o illet, okun gayeye [hedefe] doğru fırlatılmasıdır. Gaye tahakkuk ederse [ok hedefe isabet ederse], iki hareket arasındaki illiyet bağı da gerçekleşmiş olur. Ve bunlardan biri diğerinden zorunlu olarak doğar. Dolayısıyla illet zatî bir niteliktir, birinin [onu] ortaya koymasına [çıkarmasına] bağlı değildir. İlet kendi zatından müessirdir [kendi zatından ileri gelen bir etki edicidir] ve kendi zatında mucibdir [gerekiricidir].⁶⁵⁶

Kanaatimizce Alî Sâmi en-Neşâr’ın belirtmiş olduğu durum Bağdat Okulu için geçerli olsa bile, Basra Okulu için aynı şey söylenemez. Zira Nazzâm ve Muammer’in tutumlarını bu durumdan istisna edecek olursak; Ebû’l-Huzeyl ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Basra Okulunun önde gelen simaları, sebebin varlığının müsebbebin varlığını zorunlu olarak gerektirmeyebileceğini iddia etmektedirler.⁶⁵⁷ Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, bir engelin ortaya çıkıvermesi halinde, o sebebin sonucunu derhal ortaya çıkartmaktan alıkoyacağını savunmuştur.⁶⁵⁸ Yine Fethi Kerim Kazanç, Basra Okulunun tevellüd nazariyesi hakkında, illet - ma‘lûl arasındaki zorunlu ilişkiye dayanmadığını belirtmiştir.⁶⁵⁹ Çünkü Basra okuluna göre, illetin varlığı anında ma‘lûl zorunlu olarak vukûu bulmaz. Nitekim Ebû’l-Huzeyl başta olmak üzere pek çok Mu‘tezilî bilgin, İlâhî irâde taalluk etmediği takdirde, havaya atılan taşın düşmemesi ve pamuğa iştirilen ateşin pamuğu yakmama ihtimalini benimsemişlerdir.⁶⁶⁰

Kâdî’l-Kudât Abdülcebbâr, mütevellid fiilin iki çeşit olduğunu öne sürmüştür:

Birincisi, [havaya] ok atma ile beraber [hedefe] isabet etmede olduğu gibi sebebinden [hemen] sonra gelen; ikincisi de bitişik olmak (telif) suretiyle yan yana olmada olduğu gibi sebebi ile beraber olandır. Sebebi ile beraber olan [sonucun izahına] gelince, onun durumu doğrudan (mubtede’) olan fiilin durumu gibidir. Sebebinden [hemen] sonra gelen [sonucun] durumu ise, her ne kadar [o

⁶⁵⁵ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 570.

⁶⁵⁶ En-Neşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, ss. 341-342.

⁶⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 144; a. mlf., *Muğnî*, C. IX, s. 20.

⁶⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 144.

⁶⁵⁹ Kazanç, *Kadî Abdülcebbâr’da Nedensellik Kuramı*, s. 325-326.

⁶⁶⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 77; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafaası*, s. 106; Kâdî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı*, 19; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 123; Ulrich Rudolph, “Vesilecilik”, s. 463.

sonucun] sebebinin sadece bir vakitte [bir an] (başlangıçta) öne geçmesi gerekli ise de, başka vakitlerde [anlarda] (birden fazla vakitte) kudretin onu [o sebebi] öncelimesine de bir engel yoktur. Bu sabit olunca, kudretin makdûrundan önce bulunması gerektiği veya gerekmediği hakkında söz, öncelikle onun [o kudretin] ispatına dayanır. Çünkü bir şeyin hükmü hakkında söz, onun ispatı üzerine [dayandırılarak] detaylandırılır.⁶⁶¹

Nitekim Kâdî'nin benimsediği i'tizâl görüşüne göre kudret, yani istitâat fiilden önce gelmektedir.

Mu'tezilî bilginlerin çoğunluğu mübâşir fiillerde olduğu gibi mütevellid fiillerin de insan tarafından meydana getirildiği konusunda ittifak etmiştir.⁶⁶² Bu konuda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezilî bilginlerin mütevellid fiille ilgili görüşlerini bize nakletmektedirler:

Tevellüd nazariyesiyle ilgili ilk görüş, Bağdat Mu'tezile okulunun kurucusu Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir'in görüşüdür. O, insanın fiili sonucu ortaya çıkan mütevellid fiilin fâilinin insan olduğunu iddia etmiştir.⁶⁶³ O, bu durumu "bir kimseye vurulduğunda oluşan acı, ölüm esnasında ruhun çıkması, taşın veya okun atıldığında havada gitmesi ve gözlerimizi açtığımızda oluşan idrak/algı" ve pek çok örnekle izah etmektedir. Yine Bişr'e göre, renk, tat, duyu, koku, acı, lezzet, haz, sıhhat, hastalık ve şehvet gibi durumlar mütevellid fiillerdendir.⁶⁶⁴ Yani Bişr b. el-Mu'temir, insanın irâdesi vasıtasıyla hem kendisinde hem de kendisinin dışında fiiller ortaya koyabileceğini ve bu fiillerin insan tarafından bilinçli ve kasıtlı olarak yapıldığında o insanın sorumlu tutulacağını savunmaktadır.

Yahudi Alman araştırmacı Horovitz, Bişr b. el-Mu'temir'in tevellüd nazariyesinin köklerinin Hareklitos'a dayanan Sofistlerin öğretisiyle paralellik arz ettiğini iddia etmektedir. Ona göre, Bişr, aslında tevellüd öğretisiyle Sofistlerin öğretilerini dile getirmiş, daha sonra onun kuramı, Mu'tezile ekolüne mensup diğer kelâmcılar tarafından ortaya atılan tevellüd nazariyeleriyle herhangi bir bağlantısı olmamasına rağmen, sadece isim benzerliği sebebiyle diğer tevellüd nazariyeleri kapsamında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Zira Horovitz'e göre, Bişr b. el-Mu'temir'in iddia ettiği tevellüd düşüncesi, maruf anlamıyla birinci fiilden dolayı oluşan ikinci fiili ifade etmemekte olup, Sofistik öğretilerdeki oluşa işaret etmektedir.

⁶⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 148.

⁶⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 94.

⁶⁶³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 554.

⁶⁶⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 554; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 157; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 115.

Bilahare o, Bîşr b. el-Mu'temir'in tevellüdü "var olmanın" karşısı olan "oluşmak" anlamında kullandığını öne sürmektedir. Aslında Sofistlerin de oluş düşüncelerinin temeli ise, Heraklitos'tur. Heraklitos'un oluş düşüncesinde bir varlık sürekli var değildir.⁶⁶⁵ Yani âlemde sürekli bir akış ve oluş vardır. Bu ifadeleri daha veciz bir biçimde ifade edecek olursak, "her şey akar" ve "bir nehirde iki kez yıkanılmaz" ifadeleridir.⁶⁶⁶ Ancak biz, klasik kaynaklarımızda Bîşr b. el-Mu'temir'in kelâmî düşünce sisteminde Horvitz'in iddia ettiğı türden bir bilgiye rastlanmamakla birlikte, böyle bir iddianın hemen yadsınması da pek kolay görünmemektedir. Bilahare İslâm dünyasında tercüme faaliyetleri sonucunda Eski Yunan kaynakları Arapçaya çevrilmiş olup, ilk Mu'tezilîlerin bu eserleri ciddi olarak derinlemesine inceledikleri görülmektedir. Dolayısıyla Bîşr b. el-Mu'temir'in düşünce sisteminde tevellüd nazariyesine ilişkin zımnen bir etki olmuş olabilir.

İkinci görüş, Mu'tezilî Basra ekolünün karizmatik lideri Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a aittir. O, insanın kendi fiillerinden doğup, niteliklerini bildiğı her şeyin, yine bizzat insanın fiili olduğunu iddia etmiştir.⁶⁶⁷ Örneğın, birine darp etmenin sonucunda ortaya çıkan acı veya havaya fırlatılmasından dolayı boşlukta taşın gitmesi gibi eylemler dolaylı fiillerdir. Ebû'l-Huzeyl ve Bîşr b. el-Mu'temir buraya kadar ittifak halindeyken; Ebû'l-Huzeyl, lezzet, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, korku, cesaret, açlık, tokluk ve insanın fiillerinden dolayı başkasında meydana gelen idrak ve bilgiyi (ilim) Allah'a ait fiillerden kabul etmek suretiyle Bîşr'den ayrılmaktadır.⁶⁶⁸ Zira Bîşr b. el-Mu'temir, sebebinin insan olduğı her fiili, yine insanın fiili olarak görmüştür. Ebû'l-Huzeyl ise, sebebin yanına keyfiyet kavramını da eklemiştir. Ona göre, insanın keyfiyetini bilmediğı fiiller ondan sadır olamaz.⁶⁶⁹

Felsefî nosyonu ve vukûfiyeti son derece geniş olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ise, "insanın dışında meydana gelen her fiil, meydana geldiğı mahallin sahip olduğı yaratılış gereğı olup, Allah'ın fiilidir," demiştir.⁶⁷⁰ Nazzâm bu durumu açıklamaya çalışır. Buna göre, bir kimse yukarıya doğru bir taş attığı zaman,

⁶⁶⁵ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, ss. 138-146.

⁶⁶⁶ Cevizci, İlkçağ Felsefesi, ss. 68-69, 73.

⁶⁶⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 556. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 77; Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. IX, s. 11.

⁶⁶⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 556; Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. IX, s. 11.

⁶⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 556. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 77; Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. IX, s. 11.

⁶⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 558; Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. IX, s. 11.

o taşın doğası gereği yukarıya doğru gitmesi, ya da başka birinin o taşı aşağıya doğru attığında ise, doğası gereği aşağıya gitmesi durumunda olduğu gibi, idrak de yaratılışı gereği Allah'ın fiilidir.⁶⁷¹ Diğer bir ifadeyle Allah, bir taş atıldığı zaman, o taş aşağı ya da yukarı gibi yönlerle gitme tabiatı vermiştir.⁶⁷² Nitekim tezimizin İkinci Bölümünde de değindiğimiz üzere Nazzâm'a göre, Allah eşyayı bir anda (def'aten) yaratmıştır. Eşyaya ait olan yasalar başlangıçta Allah tarafından yaratılmış ve böylece tabiatta meydana gelen olaylar da Allah'a bağlanmış olmaktadır. Haddizatında Nazzâm'a göre, insanın hareketten başka bir fiili olmayıp, bu hareketi de yalnızca bizzat kendisinde işleyebilmektedir.⁶⁷³ Bu kapsamda yine o, ruhun tek bir cins olduğunu ve fiilinin ise hareket olduğunu öne sürmüştür.⁶⁷⁴ Bilahare Nazzâm, renkler, tatlar, kokular, sıcaklıklar, soğukluklar sesler, lezzetler ve acıların latîf cisimler olduğunu, bunların insan tarafından meydana getirilemeyeceğini savunmaktadır.⁶⁷⁵ Dolayısıyla da bu tür fiiller insanın fiili olmayıp, tamamen Allah'a ait fiillerdendir.

Ernst Mainz, Nazzâm'ın tevellüd düşüncesini ortaya atmasının fikrî arka planında insanın irâde özgürlüğünü temellendirme çabasının olduğunu öne sürmektedir. Mainz'e göre, Nazzâm bu teoriyi Stoa felsefesindeki “bizden”, “bizden kaynaklı”, “bize bağlı” ve “kendi elimizde bulunan” gibi anlamlara gelen “*eph hémin*” kavramından aldığını iddia etmektedir.⁶⁷⁶ Bizce bu iddia isabetli gözükmemektedir. Zira Nazzâm'ın insanın fiillerinde özgür olduğunu savunması ve pek çok konuda Stoacı filozoflarla aynı görüşü benimsemesi, tevellüd düşüncesinin arka planında da Stoacıların bulunduğunu destekler mahiyettedir.

Muammer b. Abbâd es-Sülemî ise, mütevellid fiilleri, hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılık gibi cisimlere hulûl eden arazlar kabul etmiş, bu arazları ise, cismin tabiatından sayarak onları cisme ait fiiller olarak nitelemiştir.⁶⁷⁷

⁶⁷¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 558.

⁶⁷² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 558.

⁶⁷³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 556.

⁶⁷⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 36; a. mlf, *Mu'tezile Müdafaaası*, s. 66; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 403, 464; İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 802; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 67.

⁶⁷⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 558.

⁶⁷⁶ Ernst Mainz, “Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi”, çev. İsmail Koçak ve Bilal Kır, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, s. 169.

⁶⁷⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 482, 558, 756; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. IX, s. 11.

Görüldüğü üzere Nazzâm ve Muammer, mütevellid fiillerin cismin tabiatı gereği olduğunu iddia etmektedirler. Ancak Nazzâm, mütevellid fiilin meydana gelişini Allah’a izafe etmektedir. Örneğin, taş boşlukta ileriye doğru fırlatıldıktan sonra tabiatı gereği hareket etmekte, ancak taşın bu hareketinin Allah’a borçlu olduğunu belirtmektedir. Deyim yerindeyse, burada Nazzâm, Allah’ın âleme görünmeyen müdahalesinin söz konusu olduğunu vurgulamıştır.⁶⁷⁸ Muammer ise, cismin bir manâya sahip olduğunu ve bu manâ sebebiyle tabiatı gereği fiilin vukûu bulunduğunu savunmaktadır. Zira ona göre, Allah arazları meydana getiremez. Arazlar cismin tabiatı gereğince var olurlar. Örneğin, renk, tat, koku gibi fiiller cismin tabiatı gereği var olmaktadır.⁶⁷⁹

Sonuç olarak, tabiat kavramı mütevellid fiilleri açıklama sadedinde Nazzâm ve Muammer’in ortaklaşa kabul ettikleri bir unsurdur. Ancak cismin tabiatı gereği meydana gelen fiilleri Nazzâm’ın Allah’a; Muammer’in ise, cismin tabiatına nispet ettiği dikkati çekmektedir. Yine her iki mütekellime göre, insanın tek bir fiili bulunmaktadır. Nazzâm bunu hareket kavramıyla kayıt altına almışken, Muammer ise, irâde kavramıyla kayıt altına almıştır.

Bağdat okulunun önde gelen simalarından Sümâme b. Eşres ise, insanın irâdeden başka herhangi bir fiilin olmadığını iddia etmiştir. Ona göre mütevellid fiiller irâde dışı meydana gelmekte olup, bu tür fiillerin ise yaratıcısız (muhdissiz) meydana geldiğini iddia etmiştir. Diğer bir ifadeyle, Sümâme’ye göre, ileriye doğru atıldığında taşın havada gitmesi, birine silah doğrultulup ateşlendiğinde oluşan yaralanma sonucu kişide meydana gelen acı/elem gibi eylemler yaratıcısız olup, bu eylemler mecazen insana nispet edilmektedir.⁶⁸⁰ Ancak Ebû’l-Hüseyn el-Hayyât bu durumu, kâtipsiz yazının bulunması, boyacısız binanın boyanması durumuna benzeterek şiddetle eleştirmektedir.⁶⁸¹

Mu‘tezile’nin çoğunluğu ve Kâdî Abdülcebbar, mütevellid fiillerin Allah’a nispet edilmesini Mücebbire’nin görüşlerinin delili olarak görmüş ve bu tür görüşleri şiddetle eleştirmişlerdir.⁶⁸² Zira Abdülcebbar’a göre, doğrudan işlenen fiille dolaylı olarak işlenen fiil arasında gerçekleşme bakımında herhangi bir fark yoktur. Bir

⁶⁷⁸ Fakhry, “Mu‘tezilî Özgür İrade Anlayışının Doğurduğu Bazı Paradokslar”, s. 328.

⁶⁷⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 54; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafaası*, s. 84; Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 294; Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, ss. 114, 238.

⁶⁸⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 562; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. IX, s. 11.

⁶⁸¹ Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 78; a. mlf., *Mu‘tezile Müdafaası*, s. 107.

⁶⁸² Kazanç, *Kadî Abdülcebbar’da Nedensellik Kuramı*, ss. 374-386.

başka anlatımla, mübâşir fiillerde olduğu gibi mütevellid fiillerin de fâili, tamamen insandır. Zira insan irâde sahibidir. Irâdesiyle bir fiili ortaya koyan insan, aynı zamanda bu fiilden tevellüd eden diğer fiil ya da fiillerin de fâilidir.⁶⁸³ Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın tabiattan vermiş olduğu somut örnek bizce bu durumu açıklamaktadır. Örneğin, bir adam dağın zirvesinden bir taşı aşağıya doğru yuvarlasa ve taş daha yere düşmeden taşı yuvarlayan adam ölse, bu fiil yine o taşı yuvarlayan adama nispet edilir.⁶⁸⁴ Ayrıca husûle gelen mütevellid bir fiil, fâilin irâdî eylemi sonucu gerçekleşmemişse, fiilde istemlilik ve kasıt durumu olmadığı için, insan bu fiilden dolayı sorumlu tutulamaz.⁶⁸⁵

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse; Mu'tezile'ye göre, tevellüd eden fiilde önemli olan nokta, bir fiilin, insanın seçim ve istem gücü neticesinde oluşmuş olması ve o fiilden sorumlu olan kişinin de, o fiilden tevellüd eden eylemin bizzat fâili olmasıdır. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere Mu'tezilî ekole göre insan fiillerinde irâde ve istitâat sahibidir. Bu anlamda oluşlar (el-ekvân) esnasındaki sebepler de insana nispet edilir. Nitekim birisine vurma eyleminde ona acı vermek istemeyen kimse, ona yavaş ve yumuşak vururken, hareket ettireceği cismi az hareket ettirmek isteyen kimse ise, itme veya çekme kuvvetini o cisme daha az uygular. Birisine acı vermek isteyen kimse, ona sert vurmakla istediğini elde eder. Bir taşı istediği istikamete göndermek isteyen kimse ise, taşı o yöne atar.⁶⁸⁶ Görüldüğü gibi tevellüde sebep olan fiilin hâkimi büsbütün insan olmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda mütevellid fiillerde sorumluluk tamamen insana izafe edilmelidir. Nitekim İlâhî hikmet ve adalete uygun olan davranış da işte budur.

İslâm filozofları gibi Mu'tezile ekolü de, tevellüd nazariyesinde sebeplerin etkisini ele almıştır. Ancak onlar, filozofların aksine ilk sebep ve bundan doğan diğer sebepler zincirini değil de, duyu alanının dışında kalan, yani gayb (görünmeyen) âlemiyle şehadet (görünen) âleminin kıyaslanmasıyla varılacak sonuçta, Allah'ın fiilleriyle insanın fiillerinin birbirine eşit bir düzeye getirilmesi gibi kaçınılmaz bir itikâdî sorunla karşı karşıya kalmamak için sebepler ekseninde tevellüd nazariyesini

⁶⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 44; Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 76-77; a. mlf., *Mu'tezile Müdafaası*, s. 106-107.

⁶⁸⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, ss. 76; a. mlf., *Mu'tezile Müdafaası*, s. 106.

⁶⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, C. II, s. 248.

⁶⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 25.

ortaya atmışlardır. Yine onlar, İlâhî zât ile kulların fiillerinin birbirinden tamamen farklı olduğunu vurgulamışlardır.⁶⁸⁷

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere diyebiliriz ki, Mu‘tezile ekolünü diğer kelâmî ekollerden ayıran en belirgin hususiyet, insanın fiillerinde irâde özgürlüğünü ispatlamak ve onun sorumluluğunu ahlâkî ve rasyonel temellere oturtmaktır. Bu surette insan fiilini önce kastetmekte, daha sonra ise Allah’ın herhangi bir müdahalesi olmadan fiilini bizzat kendisi yaratmaktadır. Özellikle el-Kâdî, kulun fiillerinden sorumlu tutulmasının temel esasının, fâilin eylemini kasıtlı olarak yapmasına dayanmış olması gerektiği üzerinde durmuştur.⁶⁸⁸ Nitekim onlar, çirkin ve kötü eylemleri Allah’a izafe etmemek adına insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu tezini savunmuşlar, dolayısıyla Allah’ın fiilleriyle kulların fiillerini birbirinden tamamen ayırmışlardır. Onlar, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia etmelerine bağlı olarak, Allah’ın gücü ile kulun gücünü eşit tutmaktan kaçınmışlar ve böylece tevellüd nazariyesi çerçevesinde ele aldıkları fiilleri de kulun gücüne bağlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda diyebiliriz ki, Mu‘tezile ekolünün insan anlayışı adalet prensibi ışığında geliştirilip ele alınmış ve rasyonel temellere oturtulmuştur.

⁶⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. VIII, s. 12.

⁶⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. IX, s. 11.

SONUÇ

Hız. Peygamberin vefatının hemen akabinde yaşanan siyâsî mücadeleler neticesinde toplumda meydana gelen iç karışıklık ve bu karışıklıkların dinî zeminde çözüme kavuşturulmak istenmesi, o güne kadar Müslümanlar arasında yaşanan siyâsî taraftarlıkların akîdevî firkalaşmalara dönüşmesine vesile olmuştur. Oluşan bu akîdevî firkalaşmalar her geçen gün sistemleşerek devam etmiş, gruplar birbirlerine karşı görüşlerini savunmak için dinî ve aklî muhtelif argümanlar geliştirmişlerdir. Mu‘tezile ekolüne mensup âlimler, muarızlarına karşı bu argümanları ortaya koyarken nassın yanında akla da büyük önem vermeleri, onları İslâm düşüncesi içerisinde diğer kelâmî ekollerden ayıran en önemli özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hicrî II. (VIII.) yüzyılın başı itibarıyla başlayan bilimsel ve felsefî eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi neticesinde Mu‘tezilî bilginler, Eski Yunan düşüncesiyle tanışma imkânı bulmuşlardır. Bilimsel ve felsefî eserlerle tanışmaları sonucu onları derinlemesine incelemeye alan Mu‘tezilî bilginler, Yunan düşüncesinden tevarüs ettikleri mantıkî ilkeler vesilesiyle dinî bilgileri ve ifadeleri anlama ve yorumlama çabası göstermişlerdir. Öte yandan onlar, içerideki muarızlarının yanı sıra, dışarıdaki düşmanlarının silahları olan akıl ve mantık ilkeleriyle silahlanarak, onlara karşı dinî bilgiyi akıl ve mantık ilkeleri çerçevesinde savunmaya çalışmışlardır. Böylece İslâm düşüncesinin içerisine felsefî bilgi ve kültürü dâhil etmişler ve dolayısıyla Müslüman çevrelerde felsefeye karşı bir merak ve ilgi uyandırmışlardır. Nitekim İslâm düşüncesi içerisinde böyle bir ilgi ve merakı, muhakkak ki ilk başlatan ekol Mu‘tezile olmuştur. Bu ilgi ve merak vesilesiyle İslâm düşüncesi içerisinde kendisine has orijinal bir felsefe ortaya çıkmıştır.

Bilahare onlar, Kur’ân’dan da iktibas ettikleri bilgiler ve aklın yardımı neticesinde muarızlarıyla yaptıkları tartışmalarında Allah’ın birliği ve adaletini ispatlama ve temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bu anlamda onların tüm çabaları rasyonel ve ahlâkî ilkelere sahip bir İslâm inanç sistemi oluşturmaktır. Nitekim onlara göre, İslâm inancının en temel esası olan tevhîdin, rasyonel bir biçimde ispatlanması gerekiyordu. Hulâsa ekole mensup âlimler, yapmış oldukları bütün açıklamalarda Allah’ın mutlak birliğine, yani tevhîde aykırı olup gölge düşüren tüm dinî yorumları reddetmişlerdir. Onlar, bu anlamda Yunan düşüncesinden elde ettikleri rasyonel bilgi ve argümanlarla İlâhî zâttan bağımsız sıfatların gerçekliğine

ilişkin telakkilerin insanı şirke götüreceği düşüncesiyle İlâhî sıfatları O'nun zâtıyla özdeşleştirmişler ve böylece ontolojik olarak zâttan bağımsız sıfatların ontik varlığını inkâr etmişlerdir. Onlar, Allah hakkında yalnızca selbî sıfatların kullanılabileceğini iddia ederek Platon ve Aristoteles'in Tanrı düşüncesinden etkilenmiş gibi görünmektedirler. Ancak bu etkilenme bütünüyle görüşlerin olduğu gibi tekrarı ve taklidi manasını taşımamaktadır. Nitekim Mu'tezilî kelâmcılar, Aristoteles'in personalitesi (zâtı) bulunmayan, evreni ise ezeli maddeden meydana getiren Tanrı düşüncesiyle, Platon'un evreni Tanrı'nın kendi zâtına benzer bir biçimde var ettiği, dolayısıyla zamanın da Tanrı'yla birlikte ezeli olduğunu iddia eden düşüncesine karşı çıkmışlardır. Selbî olmayan sıfatları ise, Aristoteles felsefesinde olduğu gibi te'vil ederek yorumlamışlardır. Örneğin, onlar, İlâhî zâtın yaratılmış bir irâdeyle mürîd olduğunu iddia ederek aynı zamanda ezeli âlem düşüncesini de reddetmişlerdir.

Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd es-Sülemî, İlâhî zâtı sıfatlardan son sınırına kadar tenzîh etmektedir. Nitekim onun bu görüşünün temelinde Yeni Platonculuğun kurucu babası Plotinos'un görüşleri bulunmaktadır. Zira hem Muammer hem de Plotinos'a göre, İlâhî varlık ne kendisini ne de başkasını bilmektedir. Her iki bilgene göre de, İlâhî varlık mutlak ve o kadar aşkındı ki O'nun hakkında söylenilen her söz, bir anlamda O'nu sınırlandırmak anlamı taşımaktaydı. Görüldüğü üzere Mu'tezilî ekolce benimsemiş olan “negatif teoloji” metodu, Muammer tarafından İlâhî zâtın birliğine/tevhîde hâlel gelmemesi ve gölge düşmemesi için son sınırına kadar götürülmüştür.

Mu'tezilî düşünceye mensup âlimler, felsefeye aşinalığı ve vukûfiyetleri neticesinde kendilerine has orijinal bir kozmoloji (dâkîku'l-kelâm) anlayışı geliştirmişlerdir. Eski Yunan düşüncesinin unutulmaya yüz tutmuş gibi görünen atom teorisini Mu'tezilî bilgin Ebû'l-Huzeyl el-Allâf takdire şayan bir biçimde İslâm düşüncesi ve tevhîd akîdesinin bir parçası haline getirmiştir. Bu bağlamda diyebiliriz ki, onlar, İslâm'da felsefî ve bilimsel düşüncenin teşekkülü ve gelişimine yadsınamaz bir katkı sağlamışlardır. Mamafih Eski Yunan'da atom teorisi, Leukippos, Demokritos ve Epikür gibi filozoflar tarafından savunulup Aristoteles'in madde - suret teorisi karşısında adeta unutulmaya yüz tutmuştu. Onların benimsemiş olduğu atom teorisine göre atomlar, ezeli ve ebedî olduğu gibi şekilleri de bulunmaktaydı. Mu'tezilî bilgin Ebû'l-Huzeyl, bir yandan atomların şekillerinin bulunmadığını, öte yandan atomların yokluktan yaratıldığını kanıtlamıştır. Dolayısıyla Mu'tezilîlere

göre âlem yaratılmıştır (hâdistir). Yine onlar Yunan düşüncesinde bulunmayan, ancak Hint düşüncesinden tevarüs ettikleri arazlara ait özellikleri atom düşüncesinin içerisine yerleştirip açıklamışlardır. İşte bu, bize onların doğu ve batı düşüncelerinin bir potada eritilmesi konusunda orijinal ve eklektik taraflarını göstermektedir. Yine oluş (kevn), Demokritos ve Epikür felsefesinde mekanik surette birleşme ve ayrılmayla meydan gelmekteydi. Ancak Mu‘tezilî âlimler, Demokritos ve Epikür’ün aksine, bu atomların mekanik bir sistemde, yani zorunlu bir sebep - sonuç ilişkisi içerisinde birleşme ve ayrılmalarından ziyade, İlâhî irâdenin gözetim ve denetimi altında meydan geldiğini savunmuşlardır. Onlar bu atom teorisini benimsemelerinin neticesinde bir yandan Allah’ın âleme her an müdahale ettiğini kabul ederek teosentrik (Tanrı merkezli) bir âlem anlayışı geliştirmişler, öte yandan Aristoteles’in madde - suret teorisini reddetmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre âlemi oluşturan her cüz aynı parçalardan oluşmuş olup böylece eş güdümlü bir âlem tasavvurunun varlığını savunmuşlardır.

İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ise, İslâm düşüncesinde ekolün çoğunluğunun savunduğu atom teorisine karşı çıkararak, kümûn ve zuhûr teorisini ortaya atmıştır. O, Anaksagoras, Empedokles gibi natüralist filozofların görüşleri ile Aristoteles’in madenin kuvve ve fiil halinde bulunma durumuyla ilgili teorilerinin yanı sıra, Stoa felsefesinde yer alan logos spermatikos (dölleyici yumurta) görüşlerini birbirine mecz edip kaynaştırarak, eklektik bir anlayış geliştirmiştir. Onun ortaya atmış olduğu bu teoriye göre, varlıkların tamamı aynı zamanda yaratılmış olup aralarındaki öncelik ve sonralık ortaya çıkış itibariyledir. Yine o, bu teorisiyle canlıların oluş ve bozuluş olmaksızın sürekli var edildiğini öne sürerek evrende sürekli yaratmanın olduğunu ifade eden özgün bir yaratma teorisi ortaya atmıştır. Bilahare Nazzâm, Eski Yunan düşüncesindeki hareketi imkânsız kılan paradoksları ise, tafrâ kuramıyla aşmaya çalışmıştır. Binaenaleyh Nazzâm’ın, bu paradokslardan açıkça haberdar olduğu kadar, felsefî nosyonu sayesinde bu paradoksları aşacak yöntemin bilgisine de vâkıf olduğu anlaşılmaktadır.

Mu‘tezilî kelâmcıların Eski Yunan düşüncesinin ilmî ve kültürel mirasını devralmaları neticesinde felsefî bir boyut kazanan diğer bir konu ise, onlarca geliştirilen insan görüşleri olmuştur. Ekol, insanın beden ve ruh ekseninde özü ve hakikatinin ne olduğu konusunu genişçe tartışmışlar ve bu tartışmaları derinleştirip zenginleştirmek için kendilerinden önce ortaya atılan ilmî geleneği tevarüs etmekten

de geri kalmamışlardır. Onlar, insanı salt olarak ruh ve beden ekseninde değil, aynı zamanda onun akıllı, bilen, yükümlü, sorumlu, irâde sahibi ve ahlâkî bir varlık oluşundan hareketle, insanın Allah karşısında dile getirilen durumunu da, teolojik ve felsefî açıdan ele alıp çözümlemişlerdir. Bu anlamda onların insan görüşüne Demokritos, Platon, Aristoteles, Epikür, Stoacılar, Galen ve Yeni Platoncuların zımnen etki ettiklerini söylememiz mümkündür.

Mu'tezile ekolünün diğer bir özelliği ise, akla, duyulara ve doğru bilgiye ayrı bir önem atfetmiş olmalarıdır. Onlar, İlâhî zâtın bu üç kaynaktan edinilen bilgilerle kavranabileceğini benimseyerek epistemolojilerini üç sacayağı üzerine kurmuşlardır. Nitekim, Allah - âlem - insan ilişkisindeki hakikat arayışları neticesinde maddî dünyayı inceleyip teorik fizik yapmışlar ve bunun sonucunda fiziği metafiziğin temeli haline getirmişlerdir. Yine İslâm düşüncesinde bu teoriyi ilk savunan ve sistemleştiren âlimler, hiç kuşkusuz Mu'tezilî bilginlerdir. Bilahare diyebiliriz ki, onlar bu teorileriyle İslâm düşüncesi içerisindeki bilimsel gelişmelere öncülük ederek yeni bir çığır açmışlardır.

Onların diğer özgün tarafları ise, dinî bilginin anlaşılıp yorumlanmasında akli önceleyerek ona büyük bir önem vermeleridir. Aklın evvel naklin ise müevvel olduğundan yola çıkarak rasyonel temelleri bulunan, akıl ve vahyin aynı potada eritilip bütünselleştirildiği bir dinî anlayış geliştirmişlerdir. Onlar, rasyonel ilkelere dayanarak Allah'ın eylemlerinde mutlak olarak iyi ve âdil bir oluşunu savunmuşlar ve dolayısıyla Platon ve Stoa düşüncesinde olduğu gibi kötülüklerin Allah'tan değil de, tamamen insandan sadır olduğunu öne sürmüşlerdir. Nitekim Mu'tezile ekolüne göre Allah, insan için en yararlı (aslah) olan şeyi yaratmaktadır. Bu anlamda Mu'tezilî kelâmcılara göre, Allah'ın fiillerinde kötülük bulunduğu takdirde, bu durumun İlâhî zâtın mutlak olarak iyi ve âdil bir varlık oluşu tasavvuruyla çelişeceğini iddia etmişlerdir. Nitekim onlar, Allah'ın mutlak olarak iyi olması ve hikmetsiz iş yapmadığı tasavvurundan hareketle, insanın eylemlerinde kötülük bulunması gerçeği hasebiyle, bu fiillerin bizzat insanın kendisinde meydana geldiğini savunmuşlardır. Yine Mu'tezilî mütekellimler, tek bir makdûrda iki kâdirin birleşmeyeceği gibi bir aklî çıkarım neticesinde Allah'ın kulların fiillerinde herhangi bir müdahalesinin olmadığını vurgulamışlardır. Bu anlamda onlar, Allah tarafından insanda daha önce yaratılan bir güç ve kabiliyetle, insanın fiillerini özgürce ve bizzat kendi irâdesiyle yarattığı görüşünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla

onlar, Eş'arîlerin insan fiillerini açıklamak için benimsemiş olduğu kesb teorisini reddederek, bu teoriyi muhtelif açılardan şiddetle eleştirmişlerdir. Yine Platon ve Aristoteles felsefesinde olduğu gibi, insanın eylemlerinde övgüye veya yergiye mazhar olabilmesini, onun bir eylemi özgür irâdesiyle bizzat kendisinin yapmasına bağlamışlardır. Bu anlamda insan kendisine yönelip (kasd) irâdesiyle gerçekleştirdikten sonra fiil ister direkt (mübâşir) isterse endirekt (mütevellid) olarak gerçekleşsin bu fiilin fâili, her halukarda eylemi kastedip irâdesiyle onu bizzat husûle getiren insandır.

Felsefî eserlerle meşgul olmaları sebebiyle, özellikle ilk dönem Mu'tezilî bilginler, iyilik ve kötülük kavramlarının tabiatını Sokrates ve Platon'da olduğu gibi eşyanın kendi zâtına bağlı kılmışlar; onların yere, zamana, koşula, bağlama ve kişiye göre asla değişmeyeceğini savunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle, onlara göre, yalan herhangi bir şarta bağlı olmaksızın her zaman haddizatında kötüdür. Bu durum ise, onların objektif bir ahlâk anlayışını savunduklarını göstermektedir. Mamafih, onlar, şeriatın belirlemesine gerek kalmadan, aklın iyiyi ve kötüyü bilebileceğini benimseyerek insan aklının rolüne büyük bir değer atfetmişlerdir. Ancak son dönem Basralı Mu'tezilî bilginler ise, yöntemsel olarak Aristoteles'in görelî ahlâk anlayışını ön plana çıkarmışlardır. Onlar, bir eylemin iyi veya kötü oluşunu, eylemin meydana geliş esnasındaki vecihlerine bağlı kılarak nesnelci ahlâk kuramına yeni bir açılım getirmişlerdir.

Sonuç olarak, Mu'tezilî bilginlerin felsefeye derinlemesine vukûfiyetinde bizce asıl önemli nokta, Yunan felsefesinden etkilenmiş olmalarına karşın, salt olarak onların görüşlerini olduğu gibi takip ve tekrar etmemeleridir. Mu'tezilîler, kendilerinden önce oluşturulan ilmî ve felsefî geleneği tevarüs etmeleri neticesinde, bu bilgilerin ve felsefî kültürün büsbütün ne reddi ne de nakilciliğini yapmak yerine, bu bilgileri ve felsefî düşüncüyü kendi adalet ve tevhîd ilkeleri ışığında yorumlayarak dönüştürmüşler ve İslâm akâidiyle uyumlu hale getirmişlerdir. Onlar, bu izah ve çabalarla İslâm medeniyetinin teşekkülüne katkı sundukları gibi, dünya medeniyeti açısından da bilim, felsefe ve teolojinin gelişimine büyük katkı sağlamışlardır. Nitekim onların en orijinal tarafları, tevhîd ve adalet esasları ekseninde rasyonel argümanlarla zenginleştirilmiş kendilerine özgü bir kelâmî felsefe ortaya koymalarıdır. Kanaatimizce, Mu'tezile ekolü tarafından ortaya konulan kelâmî felsefe, yabancı kültürlerden olduğu gibi alınan ithal bir felsefe olmayıp orijinal

fikirlerle ve yeni açılımlara sahip, vahyî önermelerle beslenen ve aklî ilkeler ışığında oluşturulmuş bir düşünce sistemidir. Diğer bir ifadeyle, onların ortaya koymuş oldukları kelâmî felsefe, ithal ve taklit edilmiş bir felsefeden ziyade, vahiy kaynağından da aydınlanan dinsel akıl yoluyla oluşturulmuş bir kelâmî çabadır. Son tahlilde, teoloji içerisinden felsefî izah ve argümanlarla dinsel önermeler hakkında konuşmak, felsefe içerisinden dinî önermeler hakkında konuşmaktan daha zor bir olgu olarak görünmektedir. İşte Mu‘tezile ekolü, bu zor ve çetrefili inanç meselelerini çözümlemeye son derece başarılı bir performans sergileyerek, Orta Çağ klasik kelâmından günümüze kadar ilmî, felsefî ve fikrî açıdan İslâmî düşüncenin gelişimine büyük katkılar sağlamış, müstesna bir yere sahip kelâmî bir gelenektir.



KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, C. IV, thk. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebû'l-Vefâ Ğinemî, Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kahire 1965.
- _____, *Muğni*, C. VII (et-Ta'dil ve't-Tecvîr), thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire 1382/1962.
- _____, *Muğni*, C. VII (Halku'l-Kur'ân), thk. İbrâhîm Ebyârî, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe, Kahire 1380/1961.
- _____, *Muğni*, C. VIII (el-Mahlûk), thk. Tefvîk Tavîl ve Saîd Zâyed, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire tsz.
- _____, *Muğni*, C. IX (et-Tevlîd), thk. Tefvîk et-Tavîl ve Saîd Zâyed, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire 1964.
- _____, *Muğni*, C. XI (et-Teklîf), thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, y.y., 1385/1965.
- _____, *Muğni*, C. XII (en-Nazar ve'l-Ma'ârif), thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire tsz.
- _____, *el-Muhît bi't-Teklîf*, nşr. Ömer es-Seyyid 'Azmi, Dâru'l-Misriyye, Kahire 1965.
- _____, *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Dâru'l- Kütübî'l-Misriyye, Kahire, tsz.
- _____, *Şerhu'l-Usûlü Hamse*, çev. İlyas Çelebi, C. I - II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, "Allah'ın Sıfatları Hakkında Konuşma", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35, Samsun 2013, ss. 245-256.
- _____, *Nedensellik Kitabı –Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğni-*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Abrahamov, Binyamin, "Akılcılığın Temelleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Fethi Kerim Kazanç, 1/2, ss. 137-154.
- _____, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", çev. Yaşar Türkben, *e- Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/1, 2009, ss. 115-141.
- Adamson, Peter, "Felsefî Teoloji", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 399-418.
- Altıntaş, Ramazan, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Eylül 2004, ss. 309-322.
- Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. Ali Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015.
- _____, *Nikamos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2020.
- _____, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2020.

- _____, *Ruh Üzerine*, çev. Lale Levin Basut ve Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2020.
- Aruçi, Muhammed, “Vâsıl b. Atâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 539-541.
- Arslan, Hulusi, *Mu‘tezile’de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2021.
- Aslan, İbrahim, “Mu‘tezile Kelâmında Düşünce (Nazar) - Bilgi İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1, ss. 151-176.
- _____, “Mu‘tezile Rasyonalizmi Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 12/2, 2017, ss. 81-102.
- Avcı, Casim, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 539-546.
- Aydınlı, Osman, “İlk Mu‘tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, 2002, ss. 127-146.
- _____, “Mu‘tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/3, 2003, ss. 27-54.
- _____, “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mu‘tezilî Düşünceye Etkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, 2007, ss. 7-33.
- _____, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- Aytepe, Mahsun, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu‘tezile’nin Lütuf Teorisi)*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Maba‘âtü’l-Medenî, Kahire tsz.
- _____, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.
- Bakır, Abdulhalik, “Basra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 108-111.
- Barlak, Muzaffer, “İslâm İlim Tarihi İçinde Kelâm Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 14/2, 2016, ss. 480-508.
- Bennet, David, “Mu‘tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu‘tezilîler”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 208-227.
- Bolay, M. Naci, “Beş Küllî”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 545-546.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Mana Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, *Arap Ahlaki Aklı*, çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul 2019.
- el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü’l-Hayevân*, C. IV, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1969.
- Cengiz, Yunus, *Kâdî Abdülcebbâr’ın Eylem Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2010.
- _____, “Mu‘tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebû’l-Huzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2, 2018, ss. 55-72.

- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007.
- _____, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baurdrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *İlkçağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- el-Cübbâî, Ebû Ali, *Kitâbü'l-Makâlât İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, thk. inc., ter., Özkan Şimşek, vd., Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.
- Cürcânî, Ali bin Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifât Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*, ter., ve şerh, Ali Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, C. I, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Çağrıçı, Mustafa, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 324-329.
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 31, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, ss. 391-401.
- _____, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 37 Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, ss. 100-106.
- _____, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 19, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 59-63.
- Çubukçu, İbrahim Ağah, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, 1964, ss. 50-61.
- Demir, Osman, "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 41, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 38-39.
- _____, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışları Üzerindeki Etkileri*, Emin Yayınları, Bursa 2013.
- Dhanani, Alnoor, *Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- Doğruyol, Hasan, "Buhtîşû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 378.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasi, İtikadî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul 2001.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- Erdinç, Ziya, *Sübûtî Sıfatlar Yaklaşımlar ve Deliller*, Gece Kitaplığı, Ankara 2020.
- Evkuran, Mehmet, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Fahri, Macid, "Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı", çev. Muhammet Koçak, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40, Erzurum 2013, ss. 389-404.
- Fakhry, Majid, "Mu'tezilî Özgür İrade Anlayışının Doğurduğu Bazı Paradokslar", çev. İbrahim Aslan, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, ss. 317-334.
- el-Fârûkî, İsmail Raci, "Batı'da ve İslâmî Gelenekte Değerlerin Metafizik Statüsü Problemi", çev. Yunus Emre Çiçek, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, ss. 335-367.

- Geylani, Mahfuz, *Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekollerine Ayrılış Süreci*, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2018.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2019.
- Gölcük, Şerafettin, "Hayyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 103-105.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2020.
- Gündoğar, Hamdi, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, Aralık 2004, Sivas, ss. 205-218.
- Gündüz, Şinasi, "Harrânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 240-242.
- _____, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, ss. 575-577.
- el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyin, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid mâ Kasada bihi'l-Kizb 'ale'l-Müslimîn ve't-Ta'n Aleyhîm*, b.y.y., y.y., tsz.
- _____, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası*, çev. Yüksel Macit, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, ter. Alp Eker, vd., C. I, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Horovitz, S., *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Hourani, George, F., "Mu'tezilî Etik Akılcılığın İslâmî Olmayan Kökenleri", çev. İbrahim Aslan, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, ss. 175-217.
- Hökelekli, Hayati, "Duyu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 8-12.
- Hureysât, Muhammed Abülkadir, "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 292-293.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut, C. I - II - III, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Mektebet-i Dârü's-Sader, Beyrut tsz.
- İbn Meymûn, Mûsâ, "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", çev. Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 15/1, 2017, ss. 219-246.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münîye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018,
- el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, ter. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2010.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hasan el- Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.

- Jadaane, Fehmi, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin, alBaraka Yayınları, İstanbul 2020.
- Jaegner, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Karadaş, Cağfer, “Mu‘tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/3, 2003, ss. 7-26.
- Kara, Ömer, “Râgıb el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, ss. 398-401.
- Kandemir, Ahmet Mekin, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.
- Karadeniz, Osman, “Heyûlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 294-295.
- Karaismailoğlu, Adnan, “Kelîle ve Dimne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss. 210-212.
- Kaya, Mahmut, “Beytülhikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 88-90.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun 1999.
- _____, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 24-25, Samsun 2007, ss. 175-226.
- _____, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 6/1, 2008, ss. 77-106.
- _____, “Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 12/35, 2008, ss. 11-32.
- _____, *Kadî Abdülcebâr’da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- _____, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2015.
- _____, “Mu‘tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 27/3, 2016, ss. 280-310.
- _____, “İlk Dönem Eş‘arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş ve Mervenur Yılmaz, Nobel Yayınları, İstanbul 2016, ss. 43-103.
- _____, “Hüsün Kubuh Meselesi”, *Sistematik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran, Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2019, ss. 462-491.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, “Mu‘tezile’nin Temel Öğretileri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 12, 12/2, Güz 2017, ss. 43-80.
- Korkmazgöz, Rıza, “İslam Düşüncesinde Allah’ı Bilmenin (Ma‘rifetullah) Yolları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14/3, 2014, ss. 185-226.
- Köksal, Emre, “İlk Dönem Mu‘tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/40, Isparta 2018, ss. 235-249.

- Leaman, Oliver, “Kâdî Abdülcebbâr ve Abeslik Kavramı”, çev. İbrahim Aslan, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, ss. 245-249.
- Marulcu, Hasan Tevfik, *Mu‘tezile Ekolünün Tanrı - Âlem - İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2002.
- Murad, Charif, “Allah’ın Zatı, Sıfatları ve Fiilleri Hakkında Mütakellimînin ve Felâsifenin Görüşleri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, 2017, ss. 91-116.
- Maizn, Ernst, “Mu‘tezile’nin Ahlâk Felsefesi”, çev. İsmail Koçak ve Bilal Kır, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 6, 2016, ss. 143-159.
- _____, “Mu‘tezile’nin Ahlâk Felsefesi”, çev. İsmail Koçak ve Bilal Kır, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, ss. 157-174.
- Nader, Albert Nasri, *Felsefetü’l-Mu‘tezile*, C. I, Matba‘atü Dâru’n-Neşri’s-Sekâfe, y.y. tsz.
- _____, *Felsefetü’l-Mu‘tezile*, C. II, Matba‘atu’r-Râbita, y.y. 1951.
- en-Neşşâr, Alî Sâmi, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, C. I - II, İnsan Yayınları, İstanbul 2020.
- en-Nisâbü’rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm, *el-Mesâ’il fî’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma’n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, Ma’hedü’l-Enmâ’i’-l-Arabî, Beyrut 1979.
- el-Omari, Racha, “Mu‘tezilî Hareket (I): Mu‘tezile’nin Kökenleri”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 191-205
- Öz, Mustafa, “Ahmed b. Hâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 70-71.
- _____, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2017.
- Özarslan, Selim, “Mu‘tezile: Basra ve Bağdat Mu‘tezilîleri ve Başlıca Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, 2003, ss. 161-181.
- Özaydın, Abdülkerim, “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, ss. 437-441.
- Özcan, Zeki, “Ennead”, *Batıya Yön Veren Metinler*, Alev Alatlî (der.), C. I, b.y.y., y.y., tsz., ss. 160-167.
- Özden, H. Ömer, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Bilge Yayınları, İstanbul 2019.
- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Kaknüs Yayınevi, İstanbul 2014.
- _____, *Mu‘tezile’nin Kur’an Müdafası: İlk Dönem Müslüman Rasyonalistlerin Kur’ân’a Yöneltilen İtirazlara Verdikleri Cevaplar: Kadı Abdülcebbâr Örneği*, Endülüs Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Özler, Mevlüt, “Müstakil Bir Fırka Olarak Ortaya Çıkışı ve Dinî Tefekkür Alanındaki Metodu Açısından Mu‘tezile”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 13, Erzurum 1997, ss. 55-89.
- Özturan, Hümeira, *Êthostan Ahlâka Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- Pines, Sholomo, “Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi”, çev. U. Murat Kılavuz, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/3, 2003, ss. 353-369.

- _____, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, y.y., tsz.
- _____, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, y.y., 1989.
- _____, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babur, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- _____, *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, çev. Güvenç Şar, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Sokratesin Savunması*, çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2020.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Türkiye Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Reinhart, A. Kevin, "Basra Mu'tezilesi: Ahlâkî Ontoloji ve Epistemoloji", çev. Şeyma Şirin, *Şarkiyat Çalışmalarında İslâm Ahlâk Metafiziği*, ed. İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, ss. 219-244.
- Rudolf, Ulrich, "Vesilecilik", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 459-480.
- Shihadeh, Ayman, "Kelâmîde Ahlâkî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım", çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 507-536.
- Sinanoğlu, Abdülhamid, "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, 2000, ss. 299-308.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, ss. 330-331.
- Sönmez, Vecihi, "Mu'tezile'ye Göre İnsan ve Fiillerindeki Nedensellik", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, S. 7-8, Bışkek 2009, ss. 210-227.
- _____, "Mu'tezilî Düşüncede Mütevelled (Dolaylı) Fiiller ile Mübâşir (Doğrudan) Fiiller Arasındaki Fark", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 28, 2015, ss. 95-122.
- Sunter, Emel, "Hint Düşüncesi ve Hint Düşüncesinin İslam Düşüncesine Etkisi Üzerine", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 18, Iğdır 2019, ss. 21-40.
- Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdülcebbar Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- _____, *Basra ve Mu'tezile (I-III. Asırlar)*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Şenel, Cahid, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 423-427.
- et-Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed bin Cerîr, *Tarih-i Taberî*, C. IV, ter. M. Faruk Görtünca, Sağlam Yayınevi, İstanbul tsz.
- et-Tâî, Muhammed Bâsil, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen, 49/2, İstanbul 2010, ss. 149-162.
- Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2018.

- Thiele, Jan, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) “Haller” (Ahvâl) Teorisi ve Bunun Eş’arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 481-505.
- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- Tunç, Aynur İlhan, “Plotinos ve Farabi’de Sudur Teorisi ve Değerlendirmesi”, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 13, Van 2007, ss. 143-170.
- Tunç, Cihat, “Bîşr b. Mu‘temir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 223-224.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin, “Allah’ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 Şanlıurfa 2001, ss. 62-87.
- Treinger, Alexander, “Kelâmın Kökenleri”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 57-78.
- Tritton, A. Stanley, *İslam Kelâmı*, ter. Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Uslu, Recep, “Cündişâpûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 117-118.
- Uysal, Ekrem, “Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’ye Göre Ef‘âl-i İbâd”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/2, 2017, ss. 55-67.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.
- Ünverdi, Veysi, “Mu‘tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademi*, 4/2 Mardin 2017, ss. 1-28.
- Van Ess, Josef, “Mu‘tezile: İslâm’ın Akılcı Yorumu II”, çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/ 21, Şanlıurfa 2009, ss. 169-179.
- _____, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen, S. 46, İstanbul 2014, ss. 267-286.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.
- Wolsfon, H. Austryn, *Kelâm Felsefelerine Giriş*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Kelâm Felsefeleri Müslüman - Hıristiyan - Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016.
- Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- _____, *Din Felsefesi Soru - Sorgu - Sonuç*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 242-246.
- _____, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 523-526.

- _____, “İstitâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, ss. 399-400.
- _____, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss. 196-203.
- Yıldız, Metin, *Kelâm Kozmolojisi ve Mu‘tezile’nin Âlem Anlayışı*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020.
- Zafar, Abdul Basit, *Kâdî Abdülcebbâr’da Teolojik Antropoloji: İnsanın Mahiyeti Sorunu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2020.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî, *el-Keşşâf ‘an Haka’iki Ğâvamidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*, C. V, ed. Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018,
- _____, *el-Keşşâf ‘an Haka’iki Ğâvamidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*, C. VI, ed. Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020.

