

Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi

Mu'tazilite Ethics

Ernst Mainz**

Çev. İsmail Koçak* - Bilal Kır**

Ahlâk felsefesi تقييح و تحسين'in, ahlâkî hükümlerin (normların) veya en yüksek iyiliklerin (değerlerin) bilimidir. O hem teolojinin hem de felsefenin bir parçasını oluşturur.

İslâm'ın kurucusu ve onun ilk müntesipleri ne ilâhiyatçı ne de filozoflardı ve bu nedenle onlarda özgün anlamda bir ahlâk felsefesinden söz edilemez. Onlar iyi ve kötünün tabiatı hakkında nazari bir teemmülde bulunmaktan uzaktılar, zira bu kavramlar onlar için tabii olarak Allah tarafından emredilmiş ve yasaklanmış olanla özdeşti. Ahlâk felsefesinin ikincil bir problemi olan, ancak tarihî gelişimde ilk olarak ortaya çıkan irâde özgürlüğü meselesi de Kur'an'dan bir izâha kavuşmamaktadır. İnsan irâdesinin özgürlüğüne işaret eden âyetlere mukabil, çok sayıda mutlak bir kaderi^{a)} öğreten âyetler yer almaktadır. [Hz.] Muhammed'in kaderi^{a)} düşüncesini, ister Steiner¹ gibi zamanla geliştirmiş oldu-

Ernst Mainz, "Mu'tazilitische Ethik", *Islam*, XXII/3 (1935), s. 191-206.

[] içinde yer alan ifadeler ve a), b), c) vs. ile verilen dipnotlar asıl metinde bulunmayıp, metnin daha iyi anlaşılması için tarafımızca eklenmiştir. Metin içinde {192}, {193} vs. şeklinde yer alan sayılar, Almanca metnin sayfa başlangıcını ifade etmektedir.

** Müellif hakkında fazla mâlûmât bulunamamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Mainz, asıl itibarıyla bir filolog olarak görülebilir, nitekim doktorasını 1931 yılında Hamburg Üniversitesi'nde modern kitâbî Arapça'nın grameri üzerine yapmıştır (*Zur Grammatik des modernen Schriftarabisch*) ve tespit edebildiğimiz diğer çalışmaları da yoğun olarak Sâmî diller hakkındadır. Bunun dışında Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG)'a üye olmuştur; bkz. *ZDMG*, 86 (1933), s. 1. Doktora tezinin sonunda, kısa bir öz geçmişi yer almaktadır.

* Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İtikâdi Mezhepler Anabilim Dalı.

** Arş. Gör., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

^{a)} Prädestination: önceden belirlenmişlik.

¹ Heinrich Steiner, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam*, (Leipzig: S. Hirzel, 1865), s. 32 vd.; Steiner, I. Goldziher'in Hubert Grimme'den yaptığı iktibasa (*Vorlesungen über den Islam*, (Heidelberg: Winter, 2. Baskı, 1925), s. 87) nazaran önceliği hak etmektedir.

ğu varsayılınsın, isterse daha önceleri iddia edildiği gibi, putperest atalarının mirası olarak risâletinin başlangıcından itibaren savunduğu kabul edilsin; her hâlükarda bunlar rasyonel çıkarımlar olmayıp, onu hem özgürlükçü hem de kaderci açıklamalara iten içsel ve dışsal tecrübenin duygu anlarıydı.

İşte dinin temel kitabındaki bu çelişkiler – veya inançlı bir müslümanın diyeceği şekliyle zâhirî çelişkiler^a, bu dinin müntesiplerini, en yüksek sorunlar üzerinde tefekkür etmeye başlamalarıyla birlikte, bunların arasını uyumlu kılmaya teşvik etmiştir. Bu konudaki tartışma, tıpkı Kur'an'ın yaratılmışlığı^b iddiası gibi hiçbir şekilde Kur'an'a karşı bir saygısızlık olarak yorumlanmamalıdır.²

{192} Kur'an ve sünnette yer aldıkları şekliyle kanunlar (şerî'â) da, aslen ibâdetlerle ilgili düzenlemeler yanında çok sayıda genel ahlâkî mâhiyete ilişkin talepler içeriyordu; bunların birbiriyle ve insan aklıyla ilişkisi, düşüncenin nesnesi olabilmişti. En nihâyetinde Kur'an da, irâdeyle ilgili özellikle sonraları mistik eğilimli ilâhiyatçılar tarafından geliştirilen irâdeci ahlâk anlayışına^c temel teşkil edebilmiş bazı imâlar içermektedir.³

İşte tam da bu son emâre, İslâm'da kelâmın hâricî etken olmaksızın ortaya çıkmadığını belki de en açık şekilde göstermektedir. Zira Kâde-riyye ve Mu'tezile ahlâkî problemleri, Yunan felsefesi için karakteristik olan akılcı bir zâviyeden^d hareketle ele alırlar. Eğer onlar fikrî ilhâm-larını sadece İslâm kaynaklarından almış olsalardı, muhtemelen bu du-

^a [Bu görüş ve ifade müellife aittir.].

^b mahlûk oluşu.

² Bu, Kur'an'ın muhtevâsı veya şeklinin tenkidi sebebiyle değil, Allah yanında ikinci ezeli bir şey kabul edilmesi istenmediğinden (*tevhid*) gerçekleşmiştir; (krş. Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, ed. Cureton, s. 48; T. W. Arnold, *Al-Mu'tazilah: Being an Extract from the Kitâbu-l Milal wa-n Nihal by al Murtaḍā*, (Leipzig: Harrassowitz, 1902), s. 2). Bu, Mu'tezile'den bazılarının Kur'an'a karşı da tenkitçi tavır takındıklarını dışlamaz.

^c voluntaristische Ethik. Akıl karşısında irâdeye öncelik tanıyan ahlâk anlayışı; teolojik terminoloji bağlamında Allah'ın irâdesinin öncelenmesini de ifade etmektedir. Bunun karşısında "intellektualistische Ethik" yer almaktadır; burada akıl öncelenmekte olup, ahlâkî kuralların akıl ile tespit edilebilirliği ifade edilmektedir. Burada bir hususun daha belirtilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz: Bu çeviride *Ethik* kelimesi, tarafımızdan duruma göre bazen "ahlâk felsefesi", "ahlâk anlayışı" veya "ahlâk öğretisi" şeklinde çevrilmiştir.

³ örneğin en-Nisâ' 4/29, el-En'âm 6/52; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, (Kahire), IV, s. 259; Hans Bauer, *Islamische Ethik*, I, (Halle: Niemeyer, 1916), s. 4-5 ve aşağıdaki 114. dipnot.

^d intellektualistisch. bkz. yuk. dipnot c).

rum söz konusu olmazdı.

Ne var ki, kendi orijinal eserlerinin hiçbirine sahip olmadığımızda-^{e)} ve onları putperest filozofların talebeleri olarak – ki her ne kadar Hristiyan⁴ ve Yahudiler⁵ onların felsefede ilk üstâdları olmuş olsalar da bu büyük ölçüde doğrudur – göstermeye çalışan^{f)} karşıtlarının anlatımlarına⁶ muhtaç olmamızdan ötürü erken dönem Mu'tezile'nin ve onların sistemlerinin şekli bizim için oldukça karanlıktır. Mu'tezile, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer Doğu dinlerine bağlı olmakla da kolayca itham ediliyordu.

Daha önce zikrettiğimiz gibi, öncelikle ele alınan konu irâde özgürlüğü meselesi idi. Kaderîler – Ma'bed el-Cuhenî, {193} 'Aṭā' b. Yesār ve Ğaylân ed-Dımaşķı – insanın fiillerinin üzerinde güç (*ḳader*) sahibi olduğunu öğreten ilk kişilerdi.⁷ Onların ahlâka ilişkin düşüncelerine ve temellendirmelerine dair başka bir şey bilinmemektedir ki, bunların bilâhare Mu'tezile tarafından geliştirilenlere benzer oldukları varsayılmalıdır.

Ḥasan el-Başrî'nin de *ḳader* öğretisini benimsediği söylenir. Şu var ki, sonrakiler her yönden mübârek olan bu insandan bu ilhât şâibesini temizlemeye çalışırlar ancak, tarihsel bakımdan onun Ḳaderiyye'ye men-

^{e)} Günümüzde de durumun pek farklı olmamasına rağmen bu makalenin kaleme alındığı tarihten itibaren Mu'tezilî öğretileri dâhilî perspektiften ele alan bazı Mu'tezilî kaynaklar neşredilmiştir. Bunlardan başta gelenleri örneğin: Ḥayyât, *K. el-İntisâr*; Ka'bî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyin (Zikru'l-Mu'tezile)*; Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Muḥtaşar fi uşûli'd-dîn, Faḳlu'l-İ'tizâl, el-Muğnî, Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse ve el-Uşûlu'l-ḥamse*; Ca'fer b. Ḥarb, *Uşûlu'n-niḥal*; Nâşi' el-Ekber, *K. el-Evsat*; Nazzâm, *K. en-Naks (bazı fragmanları)*; Câhız'ın *Risâleleri* vb.

⁴ Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, s. 88 vd. ve orada zikredilen kaynaklar. Hristiyan tesirinin müslümanlar tarafından kabul edilmesi (dipnot 50), bu tür tespitlerin genelde polemikçi bir karakter taşımalarından ötürü fazla bir şey ispatlamaz.

⁵ Martin Schreiner, *Studien über Jeschu á ben Jehuda*, (Berlin: H. Itzkowski, 1900).

^{f)} Fakat şunu belirtelim ki, bu makâlât yazarlarının hepsi için geçerli değildir, bir kısmı oldukça objektif kalmaya çalışmıştır; örneğin bilhassa Eş'arî ve belki de Şehristânî.

⁶ Söz konusu olanlar özellikle şunlardır: Eş'arî, *Maḳâlât*, ed. Hellmut Ritter, (İstanbul: 1929/33); Şehristânî, *K. el-Milel ve'n-niḥal* (Eş'arî); Bağdâdî, *K. el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, (Kahire: 1910); a.mlf., *K. Uşûl*, (İstanbul: 1928) (Eş'arî); İbn Ḥazm, *K. el-Milel ve'n-niḥal*, (Kahire: 1899-1904) (Sünnî-Zâhirî, krş. Goldziher, *Die Zahiriten*, s. 119 vd.); el-İcî, *Mevâḳıf* (Curcânî şerhiyle birlikte), ed. Th. Soerensen, (Leipzig: 1848) (Eş'arî, krş. editörün ön sözü, s. VI); tafsilatıyla krş. msl. Eş'arî, 483:

وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صنائعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم وعبروا عنه بأن قالوا: نقول عين لم يزل ولم يزيدوا على ذلك غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره

⁷ M. Th. Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ash'ari*, (Leiden: Doessburgh, 1875), s. 44 vd.

subiyeti daha olasıdır.⁸ Ayrıca Ḥasan zaten bir kelâmcıdan ziyade, takvâ ve sâlih amelin – ki bu ikisi onun için aynı şeylerdi – teşviki olarak sürekli âhîret azabının korkusunu hatırlatarak tövbeye çağırın bir din adamı⁹ gibi görünmektedir.⁹

Ḥasan'ın öğrencisi Vâsıl b. 'Atâ', Mu'tezile'nin kurucusu olarak te-lakki edilmektedir. Mu'tezile ismi, muhtemelen (doğru yoldan) “ayrılan-lar”, yani zındıklar veya “geri çekilenler”, yani zâhidler¹⁰ şeklinde tercü-me edilmelidir, zira o meşhur hikâye^{h)} tabii ki uydurmadır. Bu isim, bazılarınca “tenzihçiler” (?) olarak da anlaşılır.¹¹

En erken Mu'tezililer'in görüşleri, onların hâricî yaşam koşulları ve taraftarları hakkında yok denecek kadar az bilgi bulunmaktadır. Hassa-ten Mu'tezile ve Şî'a¹² arasındaki erken dönem ilişkileri efsanelerle ka-rartılmıştır. Özellikle Zeydîler kurucularının bile Vâsıl'ın fikirdaşı oldu-ğunu iddia etseler de¹³ bu isim, en-Nâtık'ın *el-İfâde*^{d)} adlı eserinde Zeyd'in arkadaşlarına dair zikrettiği listede görünmez.¹⁴ Mu'tezililer'in, Hâricîler'e ve özellikle İbâdîler'e¹⁵ ve diğer taraftan Mürciîler'e¹⁶ de belir-li iç bağlantıları bulunsa da, bu bağlantıların {194} nasıl müessir olduğu net değildir, zira saydığımız son iki grup, birbirini dışlayan görüşleri temsil eder.

Vâsıl b. 'Atâ' ve onun 'Amr b. 'Ubeyd¹⁷ ile Osmân b. Ḥâlid eṭ-Ṭavîl¹⁸ gibi sonraki taraftarları hakkında tüm bildiğimiz, kendilerini *ehlul-'adl ve't-tevhîd* olarak adlandırmalarıdır. Bizi burada sadece Mu'tezilî ahlâkının temel düşüncesinin bulunduğu *'adl* kavramı ilgilendiriyor ki,

⁸ Krş. H. Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit”, *Islam*, XXI (1933), s. 57; Ḥarizmî'ye göre bir grup Mu'tezilî, muhtemelen Vâsıl'ın taraftarları, kendilerini ona nispetle isimlendirmiştir (*Mefâtiḥul-'ulûm*, ed. van Vloten, s. 24).

⁹ Buşprediger.

¹⁰ Krş. Ritter, s. 14 vd.

¹¹ Schreiner, s. 16-17.

^{h)} Kastedilen Vâsıl'ın, Ḥasan'ın meclisinden kovulma / ayrılma hikâyesidir.

¹² Krş. Arnold, s. 2, satır 6: *و يحتجون للاعتزال اى لفضله*.

¹³ Krş. Goldziher, *ZDMG* 53, s. 381 vd.; a.mlf., *Beiträge zur Literaturgeschichte der Şî'a und der sunnitischen Polemik*, (Viyana: Gerold, 1874), s. 484 vd.

¹⁴ msl. krş. Arnold, s. 20 vd.

^{d)} *el-İfâde fî târiḥil-'e'immeti's-sâde*. Mainz eser ismini, yanlışlıkla *el-İfâda* olarak vermiş-tir.

¹⁴ R. Strothmann, “Die Literatur der Zaiditen”, *Islam*, I (1910), s. 366.

¹⁵ Krş. Eş'arî, s. 124.

¹⁶ Eş'arî, s. 152 vd.

¹⁷ Houtsma, s. 51.

¹⁸ Steiner, s. 51.

bu temel düşünce değiştirilmiş ve zayıflatılmış biçimde Eş'arî vasıtasıyla İslâm'da egemen olmuştur. Bu noktada, daha önce de vurguladığımız gibi, Kur'an'dan hareket edilir. Kur'an, övgüye değer olanı emredip kınanacak olanı yasaklar (*el-emru bil'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*) ve bunun için mükâfat veya ceza vaat eder (*el-va'd ve'l-va'îd*). Bu ise, Allah'ın adâleti ile insanın ancak kendisinden istenileni yerine getirmeye muktedir olması durumunda bağdaşır. Böylece ilâhî adâlet öğretisinden zorunlu olarak insanın irâde özgürlüğü meydana çıkmaktadır.

İnsanî *qader* öğretisi, hulâsa ilâhî adâlet meselesine¹⁾ dayanmaktadır¹⁹ ve ancak ahlâk anlayışının teolojiden ayrıştığına “pratik aklın bir postulatı”na dönüşür, yani “pratik bakımdan zorunlu kabullere”²⁰ ilişkilendirir. [Oysa] Mu'tezile'de ahlâk anlayışının teolojiden ayrışması, göreceğimiz üzere yalnızca küçük ölçüde söz konusudur.

İlk bakışta, insan fiillerinin yaratıcıdan bağımsız olduğu iddiası sanki Mu'tezile'nin diğer temel ilkesiyle (*tevhîd*) bağdaşmaz görünebilir, çünkü eğer Allah insan fiillerinin yaratıcısı değilse, bunu başka bir kudret yapmalıdır. Mu'tezile'nin karşıtları bu yüzden Peygamber'in Kaderiye'yi ümmetinin mecûsileri, yani düalistleri olarak adlandırdığı bir hadis uydurmuştur.²¹ Ancak gerçekte bu durum, ortaçağ kelâmcılarının ortaya koydukları diğer pek çok [mesele] gibi yalnızca kelimelerin çift anlamlarıyla oynamadır ki, burada da bir yandan aşkın anlamıyla diğer yandan basit anlamıyla yapmak / eylemde bulunmak (*fa'âle*) fiili ile özdeş anlamda kullandıkları *halk* kelimesi ile oynamaktadır.

Katıksız bir tevhd çıkarımı, teşbihle mücadele ile kol kola giden sıfatların inkârı, {195} Allah'ın bilgisini insanın bilgisiyle karşılaştırmayan ve Allah'ın önceden bilmesini önceden belirlemesi ile bir tutan, “müteal olana karşı kendini sınırlamaya” götürmesi gerekmişti.²² Mu'tezile, insanın, Allah'ın olmayacağını bildiği şeyleri yapma kudretine sahip olduğunu da açıkça ifade etmiştir.²³ Aynı şekilde, doğru anlaşıldığı takdirde,

¹⁾ teodise; makalenin geri kalan kısmında bu kavram kullanılacaktır.

¹⁹ Krş. Strothmann, s. 11, 59; Eş'arî, s. 230, satır 13.

²⁰ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, (Insel baskısı), s. 267.

²¹ Henüz Buḥârî ve Muslim'de değil, ama muhtemelen Tirmizî'de vs., bkz. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, (Leiden: Brill, 1927), s. 120-1; tabii ki Kaderî yanlı rivâyetlerle karşılık veriliyordu, msl. krş. Arnold, s. 18.

²² Strothmann, “Die Literatur der Zaiditen”, *Islam*, II (1911), s. 57 vd.

²³ Eş'arî, s. 561.

Allah'ın kâdir-i mutlaklığının insanın özgürlüğü ile çatışması da gerekmez.

Biz burada, kaynaklarda Mu'tezililer'in tümünün ortak görüşü olarak zikredilen irâde özgürlüğü hakkındaki tasavvuru ana hatlarıyla sunduk ki, ekolün kurucularının da yaklaşık olarak bunlara benzeyen görüşlere sahip oldukları varsayılabilir. Mu'tezile hakkında bilgi verenler, yalnızca her bir meseleyi bir dizi özel duruma ayırıştırarak değil (bu özellikle Eş'arî için geçerlidir), bilakis anlaşılan kendilerine yakın duran kimi Mu'tezililer'in görüşlerini (örneğin Eş'arî'nin hocası el-Cubbâ'î'nin görüşlerini) bazen genel Mu'tezilî görüş olarak takdim etmeleri nedeniyle de onların bu temel öğretisini kavramamızı zorlaştırdılar.

Bu özellikle ilk dönem Mu'tezile'nin çağdaşı Cehm b. Şafvân için geçerlidir. Çoğu Mu'tezilî'de de olduğu gibi onun vahiyden bağımsız saf aklî bir imân tasavvuruna (imân eşittir bilgi)²⁴ sahip olduğu ve Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiği²⁵ nakledilir. Öte yandan Sünnîler'le birlikte "teslimiyetçi kader" anlayışını benimsediği söylenir²⁶ ki, hatta öğretisindeki bu aşırılığın dolaylı dilsiz kabul edilmiştir.²⁷ Fakat bu, muhtemelen bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır, zira Eş'arî²⁸ Cehm'in öğretisini şu şekilde tafsil etmektedir:

"... ve hakikatte yalnız Allah dışında kimsenin bir fiili yoktur ve fâil O'dur; insanlara fiiller sadece mecâzî olarak nispet edilir...Ne var ki O, insana fiilin ortaya çıkacağı bir kuvveti, fiil için bir irâdeyi ve insana özgü bir tercih yetisini (واختياراً له منفرداً له) yaratmıştır; {196} tıpkı insanın uzun olduğu uzunluğu yarattığı gibi..."

Bu sûrette Allah'ın mutlak kudretine halel getirmeksizin irâde özgürlüğü kurtarılmış olur. Bu durumda Allah, insanın tercihinde bulunan fiiller üzerindeki gücü kendi isteği ile devretmiş olur. Buna mukabil Eş'arî'nin bu beyânı diğerleri ile çelişmektedir, ayrıca kendi içinde de

²⁴ Eş'arî, s. 132, 279.

²⁵ Şehristânî, s. 60 vd.

²⁶ Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, (Bonn: Cohen, 1912), s. 137; krş. Şehristânî, s. 61; Bağdâdî, *Uşûl*, s. 134; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, (Kahire: 1349), s. 19.

²⁷ Bağdâdî, *Uşûl*, s. 333. [çev. notu: Ancak Bağdâdî burada kendilerine göre Cehm'in *cebr* görüşünün tekfiri gerektirmediğini söylemektedir; onların Cehm'i tekfir ettiği meseleler, cennet-cehennem ve Allah'ın bilgisi hususundaki görüşleridir.]

²⁸ Eş'arî, s. 279.

çelişkilidir ve güncel birikimden hareketle, yalnızca Cehmiyye'nin İslâm mezhepleri tarihinin^{k)} henüz çözülmemiş meselelerinden olduğu söylenebilir.

Bağdâd Mu'tezilesi'nin reisi Bişr b. Mu'temir²⁹ hakkında nispeten daha fazla haber akmaktadır. O da Cehm gibi, “akleden biri, vahiy gelmeden önce yaratıcıyı akli tefekkürle (*naẓar ve istidlāl*): tündengelim ve tümevarım delili ile³⁰ bilir”³¹ görüşünü taşımaktadır. Ayrıca onun, ahlâk yasasının Allah için geçerli olup olmadığı sorusu ile de meşgul olduğunu gösteren açıklamaları nakledilmektedir. Nitekim o çocuğun cezalandırması hususunda, Allah'ın bunu yapmaya muktedir olduğunu ve böyle bir çocuğun büyüdüğünde kâfir ve günahkâr olmuş olacağından dolayı bunu yapmasının haksızlık olmayacağını söylemiştir.³² Her hâlükârda burada, haksızlık yapan Allah düşüncesinin ele alınması cihetiyle, ahlâkî tasavvuru teolojik tasavvurdan ayırıştırma girişimi söz konusudur. Doğrusu soruya verilen cevap çok da tatminkâr değildir, zira çocuk önceden günahkâr olarak belirlenmişse, o bundan ötürü tabii ki sorumlu kılınamaz. Kaldı ki bu, yukarıda aktarılan şekliyle Mu'tezile'nin Allah'ın bilgisi hakkındaki görüşü ile çelişecektir.

Görülen o ki, irâde özgürlüğü meselesinde de sonradan bazı taraftarlar bulan bir düşünceyi ilk olarak dile getiren Bişr olmuştur. O, istitâatin^{l)} “uzuvların tam ve sağlamlığı ile zayıflıktan^{m)} hali olmasından” başka bir şey olmadığını iddia ediyordu.³³ Burada “materyalist-

^{k)} islamische Dogmengeschichte. «Dogma kelimesi, bizim literatürümüzdeki akâid kelimesine tekabül etmektedir. Ancak Dogmengeschichte (=Dogma Tarihi) olgusu, akâid tarihini ifade etmekten daha ziyade bu “akîdelerin” oluşum, değişim ve gelişim sürecini inceleyen bir disiplindir. Bu bağlamda bizim literatürümüzdeki Makâlât / Mezhepler Tarihi olgusuna tekabül etmektedir. Nitekim Hellmut Ritter'in, Eş'ari'nin *Makâlât*'ının Almanca karşılığını “*İslâm Mensuplarının Dogmatik Öğretileri* (=Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam)” olarak vermiş olması söylediklerimizi destekler niteliktedir.»; Otto Pretzl, “Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi”, çev. Bilal Kır, *Kelam Araştırmaları*, 13/1 (2015), s. 561 (dipnot **).

²⁹ Eş'ari, s. 402, satır 6-7.

³⁰ Horten, s. 163; ancak krş. R. Dozy, “n-z-r”, *Supplément aux dictionnaires Arabes*, II, (Leiden: Brill, 1881), s. 685 vd.

³¹ Şehristâni, s. 45.

³² Eş'ari, s. 201; Şehristâni, s. 45; Horten, s. 164.

^{l)} fiil meydana getirme gücü.

^{m)} Eş'ari burada *âfât* kelimesini kullanmıştır, Mainz bu kelimeyi, “güçsüzlük, metânetsizlik, zayıflık” (*Schwäche*) olarak çevirmiştir.

³³ Eş'ari, s. 229; Şehristâni, s. 44-5. [çev. notu: Ancak Bişr'den önce istitâat kavramını bu şekilde tanımlayan, örneğin Ğaylân olmuştur; nitekim Mainz'ın Eş'ari'den referans verdiği pasajda bu ifade edilmektedir].

bilimsel³⁴ bakış açısının, çoğu Mu'tezilî için belirleyici olan ahlâki-metafiziksel spekülasyonla iç içe geçmesi söz konusu gözüküyor ve seçme özgürlüğü fikri birden ortadan kalkıyor. {197} Ancak Bîşr'in irâde özgürlüğünü gerçekten inkâr ettiği olası değildir. Daha ziyade o, eylem özgürlüğünü irâde özgürlüğünden ayırmaya çalışan ilk kişiymiş gibi gözükür. Mâlum olduğu üzere o *tevlîd* veya *tevellud* kuramının kurucusu olarak tanımlanır.³⁵ Eş'arî³⁶ ve müntesiplerinin³⁷ naklettiklerine göre bu teoriden, fiillerden ortaya çıkan süreçler, kısaca insanî fiillerin bizzat kendisinin (*mubâşera*) aksine dışa yönelik bir nevî dolaylı tesirleri anlaşılmıştır. Şayet bu doğru olsa bile, buradan Bîşr'in mekânda tesir eden fiillerle insanın içinde cereyan eden fiiller, yani irâdî fiiller arasında bir ayırım yaptığı sonucu çıkarılabilir. Nitekim S. Horovitz³⁸ Bîşr'in *tevellud* teorisinin, sonradan kabul edilenden tamamen farklı bir anlam taşıdığını muhtemel kıldı: [Tevellüd,] insan ruhunun ait olduğu ezeli tasavvurlara³⁹ nispet edilen var olmanın aksine bedenî tâbî olduğu oluş anlamına gelmektedir. Ancak bundan da insanın kudretinde bulunan alan ile onun dışındaki alanın ayırt edilmesinden başka bir şey ortaya çıkmıyor. Bu durumda Bîşr'in bir Platoncu veya Yeni-Eflatuncu olarak değerlendirilmesi gerekirdi ancak, onun Yunan felsefesi hakkında, aslında müteakip nesilden itibaren olduğu varsayılı gelen bu kadar derinlikli bilgiye sahip olduğu şüphelidir.⁴⁰

Bîşr'in bütün bu düşünce dizgilerini ne dereceye kadar dile getiren ilk kişi olduğu belirgin değildir. Nitekim ahlâki meseleler Mürcie tara-

³⁴ Horten, s. 166.

³⁵ msl. Curcânî, s. 46.

³⁶ Eş'arî, s. 400-2.

³⁷ Şehristânî, s. 44.

³⁸ S. Horovitz, *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, (Breslau: Schatzky, 1909), s. 78 vd., özellikle s. 84. [Horovitz Bîşr'in *tevellud* nazariyesinin, Heraklitos'a dayanan Sofister'in öğretisini ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre Bîşr, kendi *tevellud* öğretisiyle Sofistler'in görüşünü ifade etmiş ve bu sonradan anlam kazanan *tevellud* ile aslen bir bağlantı olmamasına rağmen sadece isim benzerliğinden dolayı birbirine katılmıştır. Bîşr'de *tevellud* bilindik anlamıyla bir fiilden dolayı oluşan ikincil bir fiili ifade etmemekte, Sofistik anlamda oluşu kastetmekteymiş. Bu durumda Heraklitos'un görüşüne de kısaca değinmemiz yerinde olacaktır: Bir şey, sürekli var değildir ve dâima bir akış, bir oluş içindedir; "bir nehirde iki kez yıkanmaz" sözü bu zâta aittir.]

³⁹ Ona göre insan, beden ve ruhtan oluşmaktadır (*cesed ve rûh*) [çev. notu: *İdee*].

⁴⁰ Fakat Bîşr'in burada kabul edilenden daha sonra yaşadığına delâlet eden bazı hususlar vardır (Ritter'e göre o, 210'da vefat etmiştir, *Mağâlâr*'ın indeksi). O, Mu'ammer'in talebesi olarak zikredilmektedir (Horovitz, s. 44, 2. dipnot), Eş'arî de Bîşr'i Mu'ammer'den sonra zikretmektedir (msl. s. 329), ancak daha ziyade Bîşr Mu'ammer'in hocası olabilir.

findan da ele alınmıştı ve meselâ Şehristânî'nin kolayca Mu'tezile'den saydığı⁴¹ Huseyn b. Muhammed en-Neccâr'ın, Allah'ın [198] kurallardan bağımsız olduğunu sarahaten vurguladığı nakledilmektedir.⁴² Fakat gerek onun gerekse genelde onunla birlikte anılan Dırâr b. 'Amr'ın yaşadığı zaman dilimi tam olarak tespit edilememektedir.⁴³ Dolayısıyla *tevellud* öğretisinin önceliği, Dırâr'a mı yoksa Bişr'e mi ait olduğu kararlaştırılamamaktadır.⁴⁴ Bundan başka Eş'arî, *kesb* teorisini Dırâr⁴⁵ ve Neccâr'a⁴⁶ nispet etmektedir; yani Dırâr'ın dediği şekliyle⁴⁷ bir fiilde biri yaratan, yani Allah ve diğeri ise iktisab eden, yani insan olmak sûretiyle iki fâil olabilir. Dırâr bu sûrette aslında insana bir seçme gücü nispet etmektedir, zira o istitâati fiilden önce başlatır,⁴⁸ oysa Neccâr bunu kabul etmez.⁴⁹ Öğretinin tam da onu nakledenlerin öğretisi ile lafzî örtüşmesi noktasında, benzer ifade edilen bir görüşün, kendi görüşünün aslî oluşunun delili olarak kullanabilmek maksadıyla yeniden formüle edilmediğinden elbette iki kat fazla kuşku duymak gerekir ki, Ebû Hanîfe'nin⁵⁰ de Dırâr'ın öğretilerine meyilli olduğu söylenilirken bunun gerçekleşmesi daha muhtemeldir. Eş'arîler'e göre Dırâr, vahyin gelmesinden önce her türlü sorumluluğu reddetmiştir⁵¹ ki onlar bu bakımından da Dırâr'ı kendilerinin öncüsü olarak kabul ederler.⁵²

⁴¹ Şehristânî, s. 62-3; buna karşılık krş. Eş'arî, s. 135.

⁴² Şehristânî, s. 62: "O iyiyi, kötüyü, faydalıyı ve zararlıyı murâd eder"; Eş'arî, s. 284: Çocuğun cezalandırılması.

⁴³ Kaynakların verileri birbiriyle çelişmektedir, krş. Horten, s. 143. [çev. notu: Josef van Ess, Dırâr hakkında yaptığı kapsamlı bir çalışmada onun doğum ve ölüm tarihini, 110/728 ve 200/815 olarak vermektedir; ("Dırâr b. 'Amr und die 'Cahmiya'. Biographie einer vergessenen Schule", *Islam*, 44 (1968): s. 7; "Dirâr b. 'Amr", *EP*, XII: 225). Ancak sonraki çalışmasında ölüm tarihini 180/796 olarak revize etmiştir (*Theologie und Gesellschaft*, III, s. 33).].

⁴⁴ Eş'arî 407-8:

وقال ضرار وحفص الفرد ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى أرادوا فهو فعلهم وما سوى ذلك مما لا يقدر على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم ولا وجب لسبب وهو فعلهم

⁴⁵ a.y.

⁴⁶ krş. Bağdâdî, *Farğ*, s. 201; Eş'arî, s. 566; Şehristânî, s. 62; Horten, s. 140, 143.

⁴⁷ Eş'arî'nin beyânına göre, s. 281.

⁴⁸ a.y. [çev. notu: *el-istiâ'atu kable'l-fi'i*]; *kesb* ve *tevellud* kavramının kombinasyonu dikkat çekicidir, Eş'arî, s. 408.

⁴⁹ Curcânî, s. 259.

⁵⁰ Şehristânî, s. 63. [çev. notu: Burada bir eğilimden ziyade Ebû Hanîfe ve ashâbından bazılarının aynı görüşü savunduğu aktarılmaktadır; bu görüş, kader öğretisi değil Allah'ın mâhiyeti hakkındadır. Şehristânî'nin beyânına göre Dırâr'ın kendisi, söz konusu görüşün Ebû Hanîfe ve ashâbı tarafından aktarıldığını söylemektedir ki, bu durumda bir bakıma kendisinin Ebû Hanîfe'ye meylettiği imâ edilmektedir.].

⁵¹ a.y.

⁵² msl. krş. Bağdâdî, *Uşûl*, s. 24-5.

Steiner'e göre Mu'tezile'nin öğretilerine "metodik şekli" veren, Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf olmuştur.⁵³ Onun vahiy gelmeden önce anlama yetisiyle [akılla] hem Allah'ın bilinebilirliğini hem de iyi ve kötünün ayırt edilebileceğini savunduğu nakledilir.⁵⁴ Ancak {199} ondan "Allah'a O'nun rızâsı kastedilmeyen fiillerle itaatte bulunulabilir"⁵⁵ ifadesi nakle-dildiğinden, bu ikisini yan yana [birlikte] zikretmenin bunları gerçekten sarıh bir yan yana [aynı bağlamda] düşünme anlamına gelip gelmediği belli değildir. Bu durumda mümkündür ki o, fiilleri sadece Allah'ın öyle istemesinden ötürü iyi saymış ve bir yandan iyi ve kötünün, diğer yan-dan Tanrı'nın mâhiyetinin ve irâdesinin kavranmasının insan zihninde birbirinden ayrı gerçekleştiğini öne sürmüş olabilir.

Ahlâk yasası ve ilâhî irâdenin, bu iki kavramın mantıksal ayrımına rağmen, metafiziksel özdeşliği bir ölçüde tekrar "Allah'ın haksızlığa ve yalana kudreti vardır, lakin bunları yaptığını varsaymak saçmadır, zira bu ancak yaratıcı için kabul edilmesi mümkün olmayan bir eksiklik nedeniyle gerçekleşmiş olurdu"⁵⁶ tespiti ile ortadan kaldırılır. Başka bir ifadeyle Allah'ın irâdesi ahlâk yasası tarafından sınırlanmış değildir – ki, bunu, ilâhî kudretin tabiat kanununa bağlı sınırlarını kabul etme-sinden⁵⁷ ötürü 'Allâf'ın ağzından duymak oldukça şaşırtıcıdır – fakat diğer taraftan bu irâde mahlûkata karşı keyfi davranmayıp, âlemin yaratılmış olmağından kaynaklanan fayda tarafından belirlenmiştir.⁵⁸ Bu düşünce tekrar, ahlâk yasasının her zaman zımnen en yüce varlık için de geçerliliğini öngören teodiseye götürür. Her ne kadar zihninden geçmiş olsa da 'Allâf, bağımsız ahlâkîlik fikrini tam bir netlikle şekillendirmiş-tir ki, bu durum belki onun Yunandan örnekleri için de her zaman söz konusu değildir.

Buradan mantıken insanın irâde özgürlüğü sonucu çıkmaktadır ki, o ahirette determinizmin hâkim olacağını düşünürken ilginç bir şekilde irâde özgürlüğünü sadece dünya için kabul eder,⁵⁹ bu da muhtemelen

⁵³ Steiner, s. 51.

⁵⁴ Şehristânî, s. 36. [çev. notu: *bi'd-delîl min gayri hâtır*]

⁵⁵ a.y.; Bağdâdî, *Farğ*, s. 106.

⁵⁶ Eş'arî, s. 555 ve 200.

⁵⁷ Eş'arî, s. 163; İbn Hâzım, IV, s. 192; Curcânî, s. 277; Horten, s. 258.

⁵⁸ Eş'arî, s. 252.

⁵⁹ Horten, s. 260-1; Steiner, s. 53.

insanın orada artık her hangi bir yükümlülüğü olmayacağındandır.⁶⁰ 'Allâf kalbin filleri ile uzuvların fiillerini kat'i olarak ayırır; bunlardan sadece ilki özgürlüğü gerektirir. O, seçme özgürlüğünü, istitâatin fiilden önce bulunduğu⁶¹ ve bunun uzuvların sağlamlığından farklı özel bir yeti olduğu tasrihi ile⁶² sağlamlaştırır {200} ki, özgürlüğün yalnızca kalbin fiillerine müteallik olması durumunda, istitâatin uzuvların sağlamlığından farklı bir yeti olduğu kendiliğinden anlaşılır. Kavramların (en azından elimizde bulunan haberlere göre) bu "usûlcü"de bile ne kadar az belirgin düşünülmüş olduğunu, "fiilde bulunma yetisinin bizzat fiil esnasında da bulunması gerektiği" tasrihi göstermektedir.⁶³ Burada istemek ve yapmak yetisi yine iç içe geçmiştir.

Bişr ve 'Allâf, Bağdâd ekolünün önde gelen adamlarıydı.⁶⁴ Buna mukabil Basra'da Mu'tezile'nin reisi İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm idi. Onun ('Allâf dışında) Yunan felsefesiyle yoğun şekilde meşgul olan⁶⁴ ve temel felsefi, ekseriyetle Stoacı düşünceleri Mu'tezile'ye maleden⁶⁵ ilklerden biri olduğu kabul edilir; bu hususta Hişâm b. el-Ĥakem'den ilhâm aldığı söylenir.⁶⁶ Bu stoacı düşünce silsileleri, Nazzâm'ın ahlâk öğretisinde özellikle yasa düşüncesini güçlü vurgulamada etkili olur, fakat yasa düşüncesi karşında özgürlük düşüncesinden vazgeçilmez.

Stoacılar gibi Nazzâm da muhtemelen tabiat yasasını ahlâk yasasından ayırmaz. Herkes bu yasalara tâbidir; Allah bile sadece âlem için, duruma göre insan için en iyi olanı yapabilir⁶⁷ ve dünyada (muhtemelen teodiseye ilişkin nedenlerden ötürü) hak edişe uygun mukabelede bulunma gerçekleşmezken,⁶⁸ Allah âhirette mutlak adâlete uygun olarak herkese kazancına göre davranmayı taahhüt etmiştir.⁶⁹ Bu kuralı her

⁶⁰ Rabbânî literatürde de ölümden sonra sorumlulukların sona erdiği düşüncesi bulunmaktadır, krş Talmud B., *Şabbâf* 30a.

⁶¹ Nitekim Eş'arî'ye göre bu, tüm Mu'tezililer'in ortak görüşüdür, Eş'arî, s. 230, satır 13.

⁶² Eş'arî, s. 229.

⁶³ Eş'arî, s. 230.

⁶⁴ Ebü'l-Huzeyl el-'Allâf, Basra ekolüne mensuptur.

⁶⁵ Şehristânî, s. 37; Arnold, s. 25 vd. (a.e., s. 29'da dinî "kitaplar" hakkındaki bilgisi de övülmektedir); krş. Curcânî, s. 262.

⁶⁶ Horovitz, s. 8-34.

⁶⁷ Horovitz, s. 38.

⁶⁸ Şehristânî, s. 37; Curcânî, s. 262.

⁶⁹ Eş'arî, s. 266; krş. Talmud B., *Kiddüşin* 39b: שָׂרָה מִצְוָה בְּהָאֵי עֵלְמָא לִיכָא.

⁶⁹ Şehristânî, 37; Curcânî 262.

insan zarûrî olarak⁷⁰ idrak etmek zorundadır. İrâde özgürlüğünü kurtarma çabasının Stoacılar'a olduğu gibi Nazzâm'a da bu tür zorluklar çıkardığı anlaşılır bir durumdur. Onun bu maksatla, mutad anlamında aldığı ve “ἐφ ἡμῖν”⁷⁰⁾ [“insan elinde bulunan”] ve “yapısal zorunluluk”⁷¹ şeklindeki Stoacı zıt anlam çiftini ifade etmek için kullandığı *tevellud*-den yararlanmış olduğu mümkündür. O, insan özgürlüğünü {201} korumak için Allah'ın insana kudret verdiği ve onunla kendi kudretini sınırladığı özel bir alanı kabul etti.⁷² Bunun dışında Nazzâm, her karar için hızlandırıcı ve yavaşlatan olmak üzere iki itki kuvvetini kabul etti ki, karar haricî nedenselliğin zorlaması olmadan kendiliğinden gerçekleşsin.⁷³ Bu noktada, insanın özgür bir irâdeye sahip olduğu, Allah'a irâdenin nispet edilmesinin ise mecâzî bir anlamda olduğu, yani Allah'ın irâdesinin kendi işlerinde gerçekleşmek, insanın fiillerinde ise emretmek anlamına gelmesi gibi bir paradoks ortaya çıkıyor.⁷⁴ Bu tekrar Allah'ın irâdesinin ahlâk yasası ile özdeşliği sonucunu doğuruyor;⁷⁵ gerçi burada ahlâkî tasavvur teolojik tasavvura tâbî kılınmayıp, onun üstünde konumlandırılıyor, zira Allah iyi olanı irâde etmek zorundadır, iyi olan Allah istediği için iyi değildir.

Nazzâm'a nispetle Mu'ammer b. 'Abbâd es-Sulemî, Basra ekolü içinde tahminen Platoncu etki altında şekillenmiş⁷⁶ “idealizme” daha

⁷⁰ Şehristânî, s. 40-1.

⁶⁹⁾ *eph hémin*; bu kelime, “bizden”, “bizden kaynaklı”, “bize bağlı”, “kendi elimizde bulunan” gibi anlamlara gelmekte olup, özgürlük bağlamında hürriyet atfetmek için kullanılmaktadır; msl. krş. Horowitz, s. 82; Kevin Corrigan, “Divine and human freedom: Plotinus' new understanding of creative agency”, *Causation and Creation in Late Antiquity*, ed. Anna Marmodoro ve Brian D. Prince, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), s. 142 vd., 31. dipnot.

⁷¹ Özellikle krş. Eş'arî, s. 229: “Nazzâm'a göre insan, ruhtur. Ruh, bu kaba cisim içinde olan latif bir cisimdir. O insanın, yapması kendi işi (من شأنه) olan bir şeyi kendisi için (muh-temelen “dışında” eklenmeli, yani kendisi dışında) yapmaya kâdir olduğunun câiz olmadığını iddia etti.” [çev. not: Müellif – eğer bizler cümleyi doğru anlayıp aktarabildiysek – son ibâreyi yanlış çevirmiş gözükmektedir. Ömer Dalkılıç ve Ömer Aydın bu ibâreyi şu şekilde çevirmiştir: “... İnsanın fiil işlemeye gücü olduğu için... bizzat kendisi güç yetiren olabilir.” (*İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 199). Josef van Ess ise şu şekilde çevirmiştir: “... insan kendi belirlenmesine (şe'n) göre yaptığı şeyi kendiliğinden yapmaya muktedir olamadığını...” (*Theologie und Gesellschaft*, VI, s. 120). İbârenin aslı şöyledir: [وزعم أن الإنسان لا يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه لما من شأنه أن يفعله].

⁷² Eş'arî, s. 549.

⁷³ Şehristânî, s. 41.

⁷⁴ Şehristânî, s. 38; Eş'arî, s. 190.

⁷⁵ Stoacılar'da âlemi yöneten logosun, mündemiç yasasıyla neredeyse çökmesi gibi.

⁷⁶ Horovitz, s. 44, 54.

meyilli bir görüşü temsil etti.⁷⁷ Ona göre de irâde özgürlüğünün taşıyıcısı olan asıl insan, ruhtur; bununla birlikte Nazzâm'a göre ruh, bedenın kaba cismine hapsolmuş latîf bir cisim olup fiilleri (irâdî kararları) hareketten başka bir şey değilken⁷⁸ Mu'ammer'e göre, belirli bir mekânda tasavvur edilmesi mümkün olmayan ve bu yüzden hareket etmeyip⁷⁹ sadece irâde eden salt tinsel bir kavramdır. Haddizâtında insan hakkında fiillerinden değil, yalnızca irâdesinden dolayı hüküm verilebilir, zira bedenın fiilleri özgür ve insana ait değildir.⁸⁰ Nitekim özgür ruhun, saptanmış olan bedeni nasıl yönettiği ve – Mu'ammer'in benimsediği gibi⁸¹ – zorunlulukla belirlediği şüphelidir. Allah tasavvuru da o kadar [202] tinselleştirilmiş, zaman ve mekânın üstüne çıkarılmış⁸² ki, ister istemez burada Platon'daki "iyinin ideası" akla gelir.

Bişr'in öğrencileri, özellikle Murdâr ve İskâfî ve onların öğrencileri Ca'fer b. Hârb (ve Ca'fer b. Mubeşşir) görünüşe göre bilhassa teodise düşüncesini geliştirmeye gayret ettiler⁸³ ve daha az felsefi eğilimdediler. Bu husus örneğın, Allah'ın, küfrün karşıtının imân ve kötünün karşıtının iyi olmasını irâde ettiğini söyleyen⁸⁴ Ca'fer b. Hârb'da görünmektedir. O, ilk olarak iyiyi ve kötüyü, belki 'Allâf'ın da temsil ettiği (bkz. yuk.) bir düşünceyi va'zeder. "İki Ca'fer" de insanın vahiy gelmeden önce zorunlu olarak Allah'ı bilmesi – yani ahlâk yasasını değil – gerektiği görüşündedir.⁸⁵ Bunun yanında İskâfî ve Murdâr'a göre Allah'ın, kötülük vs. yapmaya kudreti vardır, fakat bunu yapmaz.⁸⁶

Câhız, Nazzâm'ın talebesi olarak kabul edilmelidir. Nazzâm gibi Câhız Basra menşelidir ve çoğu görüşleri de ondan almıştır.⁸⁷ 'Alî el-Esvârî ile birlikte o, Nazzâm ekolünün baş temsilcisi olarak zikredilmektedir. Bunlar Nazzâm'la birlikte, Bağdâdlı Sumâme b. Eşras'a da

⁷⁷ Steiner, s. 74.

⁷⁸ Eş'arî, s. 331, 404.

⁷⁹ Eş'arî, s. 331-2, 404-5; Bağdâdî, *Farğ*, s. 140; tabii ki ona göre istitâat, uzuvların sağlamlığından farklıdır, Eş'arî, s. 229.

⁸⁰ Eş'arî, s. 404-5.

⁸¹ Şehristânî, s. 47; Eş'arî, s. 331, 415.

⁸² Şehristânî, s. 47; Curcânî, s. 238; Eş'arî, s. 180, 518.

⁸³ krş. Eş'arî, s. 190, 201-2'deki beyânları.

⁸⁴ Eş'arî, s. 191, 513-4.

⁸⁵ Şehristânî, s. 49.

⁸⁶ Horten, s. 302; Şehristânî, s. 48.

⁸⁷ Bağdâdî, *Farğ*, s. 114; krş. İbn Hâzım, IV, s. 195, satır 15.

atfedilen,⁸⁸ Allah'ın haksızlık yapmayı sadece iyilik yapabileceği⁸⁹ ve bilgilerin yapısal zorunluluktan ortaya çıktığı görüşünü savunurlar. Cāhız ve Şumāme ayrıca insanın sadece irāde etmekte özgür olduğunu söylerler.⁹⁰ Şumāme buradan, kâfirin cehāletinden ötürü sorumlu olmadığı ancak, bu durumda insan mertebesinde olmayıp, ölümlü canlılara benzediği sonucunu çıkardı.⁹¹ Ancak bu noktada o, (Bışr, dolayısıyla Bağdād geleneği gibi) istitāatin uzuvların sağlamlığından başka bir şey olmadığını kabul edişiyle⁹² Nazzām (ve 'Allāf) ekolünden ayrılmaktadır ki, bu, irāde özgürlüğü hiçbir şekilde bedene müteallik değilse, anlaşılmaz bir görüştür.

Netice itibariyle görülen o ki, buranın Mu'tezililer'i artık yeni "sistemler" oluşturmuyorlar ve zikredilen az {203} çok meşhur Mu'tezililer büyük hocaları Bışr, 'Allāf, Nazzām ve Mu'ammer'in ayak izlerini takip ediyorlar.

Son olarak burada Şālih Kūbbe, aslında fiillerin özgür olmayışında irādenin özgürlüğünü iddia etmenin mantıken tek yolu olan nedenselliği tutarlı inkârı sebebiyle⁹³ zikredilmiş olsun. Bu durumda insanın fiilleri kendi irādesinden kaynaklanmıyor, kötü fiiller de dāhil bütün fiilleri Allah tarafından yaratılıyor.⁹⁴ Onun buradan, yalnızca insan irādesinin misliyle mukabelede bulunmayı [ceza veya mükāfatı] hak ettiği neticesini çıkarıp çıkarmadığı bilinmiyor ve muhtemel de değildir.

Tarihsel bakımdan tekrar Basralı Mu'tezilî Cubbā'î önem kazanmaktadır. O, çoğu noktada meşhur öğrencisine ön hazırlık yapmak sûretiyle aracı bir konuma sahip olmuştur. Esasen IX. ve X. yüzyılın Mu'tezilesi, artık önceki asırlardaki fikirdaşlarını bu kadar enteresan kılan nazarî temülde bulunma cesaretine sahip değillerdi; hatta onlar bu kişileri, özellikle de Nazzām'ı⁹⁵ bizzat kendileri tekfir ediyorlardı. Cubbā'î onun "Allah'ın kötüyü yapmaya kudreti olmadığı" öğretisi ile

⁸⁸ Şehristānî, s. 52, 50; Bağdādî, *Farq*, s. 160, 157.

⁸⁹ Eş'arî, s. 555.

⁹⁰ Şehristānî, s. 52, 50; Bağdādî, *Farq*, s. 160; Eş'arî, s. 407.

⁹¹ Bağdādî, *Farq*, s. 157; krş. Curcānî, s. 76.

⁹² Eş'arî, s. 229.

⁹³ Eş'arî, s. 406-7.

⁹⁴ Eş'arî, s. 227.

⁹⁵ Şehristānî, s. 37; Ka'bî'den hareketle ayrıca Nazzām'ın daha bu dönemde de bazı takipçileri varmış görünmektedir, Horten, s. 392.

“Allah’ın meselâ başkalarına uyarı olsun diye bir insana, kendi fiillerinden ötürü bunu hak etmemiş olsa bile acı verebilir; yalnızca onun imânına faydalı olacak hususta kimseye zarar vermez”⁹⁶ demek sûretiyle mücadele etmiştir.⁹⁷ Bu durumda ona göre Allah, yine sınırsız hâkim olarak ahlâk yasasının üstünde durmaktadır. İyi ve kötü ayrımı, Allah’ın bilinmesi ve ona karşı şükür borcu Cubbâ’î’ye göre aklen zorunludur.⁹⁸ Diğer yandan o, muasırı ‘Abdulcebbar^{p)} ve diğerlerinin aksine “hiçbir iyi fiil yoktur ki, Allah tarafından teklif edilmemiş olsun” iddiasında bulunmuştur.⁹⁹ Netice itibarıyla burada, sadece ahlâkî ve teolojik hüküm arasında mantıksal (eleştirel bilgi bakımından) bir ayırım bulunuyor; metafiziksel açıdan değerlendirildiğinde ilki ikincisinden sâdir oluyor.

Kısacası o, ahlâkî temel problem karşısında – ilk Mu'tezilîler'in de yaptığı gibi – daha ziyade Sünnî düşünceye meyleden bir tavır takınırken {204}, irâde özgürlüğünün temel öğretilerinden ayrılmamıştır;¹⁰⁰ yeti [istitâat] fiilden öncedir¹⁰¹ ve özel bir yetidir (?).¹⁰² Ancak ona göre Allah’ın, insanları muktedir kıldığı fiillerin cinsi üzerinde kudreti vardır,¹⁰³ fakat insanlara “onunla mü’min olacakları imânı, onunla kâfir olacakları küfrü, onunla âdil olacakları adâleti veya onunla konuşan olacakları konuşmayı yaratmaya”¹⁰⁴ yetisi yoktur, imânı ve ahlâklı yaşam sürdürmesi hususunda sorumluluğu insan yalnızca kendisi üstelenmek zorundadır.¹⁰⁵

Mâlum olduğu üzere, Mu'tezile'nin öğretileri inananların genelinde muvâfakat bulmadı; bunun olabilmesi için zaten fazla soyuttular. Onlar

⁹⁶ Eş'arî, s. 550.

⁹⁷ Bağdâdî, *Farğ*, s. 115.

⁹⁸ Şehristânî, s. 55.

^{p)} Eğer Mainz burada Kâdî 'Abdulcebbar'ı kast ediyorsa, yanılmaktadır, çünkü bu ikisi arasında yaklaşık bir asır fark vardır ve dolayısıyla çağdaş değillerdir.

⁹⁹ Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, (Bonn: Peter Hanstein, 1910), s. 193-4 (Murtađâ'ya göre).

¹⁰⁰ Şehristânî, s. 55; Horten, *Systeme*, s. 265-6.

¹⁰¹ Şehristânî, *a.y.*; Horten, *a.y.*; krş. Eş'arî, s. 230, satır 12.

¹⁰² Şehristânî, *a.y.*; Horten, *a.y.*; ilginç bir şekilde Eş'arî (s. 229), hocasını bu görüş sahipleri altında zikretmemektedir.

¹⁰³ Eş'arî, s. 199-200.

¹⁰⁴ Eş'arî, s. 551; krş. Talmud B. Berakot 33b: הכל בידי שמים הוין מיראת שמים.

¹⁰⁵ *Hâl* nazariyesi sebebiyle önem kazanan oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâ'î'yi burada, çoğu mensubu olduğu söylenilmesine rağmen (bkz. Bağdâdî, *Farğ*, s. 169) es geçiyorum, çünkü anlaşılan ahlâk öğretisi bağlamında babasından sadece önemsiz tafsilatlarda ayrılmaktadır, krş. Bağdâdî, *Farğ*, s. 170-1; Horten, *Probleme*, 193-4.

daha ziyade büyük imâmların, özellikle Aḥmed b. Ḥanbel ve Mâlik, bunlara mukabil Ebü Ḥanîfe¹⁰⁶ ve Şâfi'î önderliğindeki daha fazla liberal olmayan Sünnîler'in yanında durdular; onların teolojisi *bilâ keyf* teolojisi idi;¹⁰⁷ irâde özgürlüğü meselesinde örneğin, Allah, insanların fiillerini yaratır ve bundan ötürü misliyle mukâbelede bulunur ve bu konuda tefekkür edilmemelidir.

Ne var ki zamanla bu [tutum] yeterli gelmedi ve Sünnî öğretiyi de “*kelâm*” vasıtasıyla güçlendirmek ve derinleştirmek denendi. Bu noktada, Cubbâ'î'nin öğrencisi Ebu'l-Ḥasan el-Eş'arî veya onun çağdaşı Ebü Manşûr el-Mâturîdî'nin gayret gösterdikleri gibi, Mu'tezile ile “katı dindarlar”^{p)} arasında bir uzlaştırma çoğu kişi tarafından oldukça arzu edilmiş olmalıydı.¹⁰⁸

{205} Görünüşe bakılırsa, bu hususta Mâturîdî daha çok Mu'tezilî fi-kirlere meyilliyken, esasen Eş'arî ahlâkî meselelerde salt uzlaştırıcı olarak telakki edilebilir. Ona göre insan sorumluluklarını, anlama yetisi ile değil, yalnızca vahiy ile bilir;¹⁰⁹ Mâturîdî bunun “vahyin âleti olarak akıl”¹¹⁰ ile de [bilinebileceğini] kabul eder. Özetle Eş'arî bağımsız ahlâk fikrine ilişkin her Mu'tezilî iddiaya kararlılıkla muhalefet eder ki, bu, Allah'ın irâdesini bir yasanın neden olacağı her türlü sınırlamalardan tamamen bağımsız kılmasında da ifadesini bulur.¹¹¹ Bu noktada o, doğal olarak Cubbâ'î'nin iddia ettiğinden çok uzaklaşmış ve Sünnîler'in düşüncesine büyük yakınlık göstermiştir.

Diğer taraftan o irâde özgürlüğünü, fiillerinin “kazanımını”¹¹² insana, yaratılışını ise Allah'a izafe ederek¹¹³ – ki insan kazanımı için sorumluluk taşır – bazı eski Mu'tezilîler'in teamülüne göre savunmuştur (bkz.

¹⁰⁶ Yine de çoğu Mu'tezilîler'in onun mezhebine mensup olduğu söylenmektedir.

¹⁰⁷ Goldziher, *Die Zahiriten*, s. 132; imâmların detaylardaki görüşlerini bildiren rivayetler çelişkiliydi, msl. krş. İbn Ḥanbel için İbn Kuteybe, s. 53; tabii ki s. 54'de verilen ifadeler, bütün kelâm metodunun saçma olduğunu göstermeği amaçlamaktadır.

^{p)} Burada Sünnîler, bilhassa *ehlu'l-hadîs*, kastedilmektedir. Bu tarif muhtemelen Sünnî kavramının Almanca karşılığından kaynaklanmaktadır: orthodox. Ortodoks kelimesi, “aşırı dindar”, “çok dindar”, “dinine çok bağlı” gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

¹⁰⁸ Mâmafih Eş'arî ekolü, ancak XI. yüzyılda nüfuz sahibi olmuştur; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, s. 118.

¹⁰⁹ Bağdâdî, *Uşûl*, s. 24; Horten, *Probleme*, s. 127.

¹¹⁰ Horten, *Systeme*, s. 534.

¹¹¹ Şehristânî, s. 68.

¹¹² Bu kavram Kur'an menşelidir, msl. krş. et-Tevbe 9/95 [çev. notu: kesb].

¹¹³ Şehristânî, s. 70.

yuk.). Bu *kesb*-öğretisinin gerçek anlamı oldukça kapalıdır, zira buradan insanın kazanımı yerine getirecek seçime sahip olup olmadığı anlaşıl-mamaktadır. İlk durumda bununla, Mu'tezile'nin irâde özgürlüğü öğre-tisi yalnızca mantıkî bir incelleme zenginleşmişken, son durumda Sünnî *cebr*-öğretisinin koşulsuz kabulü sonucu çıkmaktadır. Mâtürîdî benzer bir teoriyi, *ihtiyâr* teorisi olarak zikreder ve belki bu Eş'arî'nin öğretisine de ışık tutmaya elverişlidir. Eş'arî'nin kendisi bu konuda ne düşünmüş olursa olsun, onun yönteminin örnek alındığı ve meselâ Gazzâlî'nin bu yöntemi kendi öğretisinde insanın izâfî özgürlüğünü ve sorumlu olmak-lığını temellendirmek amacıyla kullandığı kesindir.¹¹⁴

Sonuç itibarıyla Mu'tezile'nin irâde özgürlüğü bağlamındaki zihin-sel faaliyeti yankısız kalmamış, özerk bir ahlâk anlayışı temellendirme girişimleri İslâm'ın özüne aykırı bir öğreti olarak tasfiye edilirken bu yankı İslâm'ın kabul görmüş akîdesine bir yol açmıştır. Elbette bu yalnızca Sünnî dünya için geçerlidir. Şiîler, Mu'tezilî düşüncelere çoğu kez özen gösterdiler ki, özellikle ^[206] Murtađâ'nın öğretisi bunu ispatlamak-tadır: ancak, bu ayrı bir araştırmayı gerektirir.

Mu'tezile'nin ahlâk anlayışının gelişimini ana hatlarıyla tasvir et-meyi amaçlayan önünüzdeki deneme, elbette eksiksiz değildir ve pek çok meseleyi sükûnetle veya açıkça henüz çözülmemiş olarak tanımlaması gerekmiştir. Bu deneme en iyi ihtimâle, İslâm ahlâk felsefesi tarihinin bu bölümüne bir mukaddime olarak görülebilir.

¹¹⁴ Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazâlî's*, (Halle: Waisenhaus, 1912), s 62 vd.