

MU'TEZİLE AKILCILIĞI VE AYDINLANMA AKLI: AKIL VE AHLÂK İLİŞKİSİ TEMELİNDE BİR MUKAYESE

The Rationality of Mu'tazilah and the Enlightenment Reason: A Comparison Based on the Relationship between Reason and Morality

OSMAN NURİ DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Asst. Prof. Dr, Istanbul Medeniyet University, Islamic Sciences Faculty, Department of Basic Islamic Sciences, Kalâm, İstanbul, Türkiye

osman.demir@medeniyet.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-9701-6655

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi /Received: 15 Şubat 2023

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Mayıs 2023

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2023

ATIF/CITE AS:

Demir, Osman Nuri, "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Akli: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 169-198. <https://doi.org/10.14395/hid.1251911>

Yazar Katkıları: %100

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %100

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

Ethical Statement It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Rationality of Mu'tazilah and the Enlightenment Reason: A Comparison Based on the Relationship between Reason and Morality

Abstract

Theories of reason (*aql*) have an impact on the act of thinking, all the activities that are carried out on this axis and, accordingly all the acts that are performed subsequently. Individuals or societies often plan and perform the acts that they think about, knowingly or unknowingly, within the framework of the prevailing theory of reason and movement of thought. Therefore, the meanings and concepts attributed to reason or separated from reason and the nature of reasoning are as important as the nature, position and functions of the reason for humanity. In this context, one of the issues that is worth examining in many ways is the relationship between reason and morality. First, it should be stated that unlike its counterparts, in this article, it is aimed to make a comparison between Mu'tazilah rationality and the Enlightenment reasoning on the basis of reason-morality relation. At this level, in this study, evaluations were made about the effects and results of the theories of reason and the thoughts on the reason-morality relationship on the evolution of humanity. In the research, the promising or destructive effects of alternative intellectual structures, theories of reason and approaches to the reason-moral relation on behalf of the human species and other living things were emphasized. The mentioned points reveal some of the original and contributing aspects of this study, as well as similar ones. It is obvious that there are difficulties arising from very different meanings and interpretations attributed to the concepts of reason and morality in terms of religious traditions, philosophical traditions and philology. Aiming for comparative study also means undertaking additional difficulties in terms of investigating the issue. However, the importance of the position that the theories of reason and the reason-moral relation perspective possess through their connections with the groups, social life, states and international relations, and moreover, with the metaphysical realm, make such comparisons useful and inevitable. Considering all these issues, two basic thought formations have been selected in this study, one to represent Islamic thought in specific to ecoles of kalam, the other to represent Western philosophy. Moreover, the ideas that have been put forward by these thought traditions about the relationship between reason and morality on the axis of the theories of reason they produce, and their consequences have been examined in outline. The first of these is the Mu'tazilah thought, also known as the "rationalists of Islam", and the other is the Enlightenment philosophy, which symbolizes the Enlightenment thought called the "age of reason". Different factors played a role in the preference of Mu'tazilah and the Enlightenment philosophy as the determined period and school. What stands out from these factors in the first plan is that both thought practices meet in the denominator of "rationality", even though they are very different from each other in terms of content, meaning,

nature, and philosophy. Although this is not the main purpose, one of the results that these schools understanding is in a deep divergence in terms of the basic paradigm. Comparisons have been made between the two movements of thought in terms of the objective or instrumental dimension of the theories of reason, the presence/absence of a connection between reason and the metaphysical realm, whether reason can be independent of morality, and the experiences that the ideas and claims put forward in these fields ultimately provide to humanity. On the other hand, it was emphasized that today's people have still personally experienced the effects of the Enlightenment but they stayed away from applying the positive or negative consequences of the reason-morality relation idealized by Mu'tazilah in the context of the theory of reason proposed by Mu'tazilah. In this context, this study makes an effort to find answers to the following questions: "If it were possible to apply the views on the mind-moral relationship proposed by the Mu'tazilah or the world of thought he represents, would it have made possible a founding and transforming position on the current conjuncture, or what kind of results would this have?" Finally, the potentials of the realization of the things that were promised by Mu'tazilah and the philosophy of Enlightenment within the framework of mind-moral relationship and the results that emerged in real life were discussed. The mentioned movements of thought are compared over the current situation of the world, nature, human structure, and common and basic values that are valuable for humanity. In addition, to what extent justice could be established in terms of these traditions and, as a result, the possibility of realizing of virtue, pleasure, and happiness are discussed.

Keywords: Kalâm, Mu'tazilah, Reason, Morality, Comparison, Justice, Virtue, Pleasure and Happiness.

Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Aklı: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese

Öz

Akıl teorilerinin, düşünme eylemi, bu ekseninde yürütülen bütün faaliyetler ve buna bağlı olarak peşi sıra gerçekleştirilen tüm edimler üzerinde etkisi bulunmaktadır. Bireyler ya da toplumlar tasarladıkları fiilleri bilerek veya bilmeyerek çoğu zaman hâkim akıl teorisi ve düşünce geleneği çerçevesinde planlamakta ve icra etmektedir. Dolayısıyla insanlık için aklın mahiyeti, konumu ve fonksiyonları kadar akla yüklenen veya akıldan ayrıştırılan anlam ve kavramlar ve akıl yürütmenin keyfiyeti de önemlidir. Bu bağlamda incelenmeye değer ve düşünce tarihinden günümüze doğru uzanan zaman seyrinde pek çok açıdan araştırma konusu yapılan ve yapılmaya da devam edilen hususlardan biri de akıl-ahlâk ilişkisidir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki benzerlerinden farklı olarak bu makalede akıl-ahlâk ilişkisi temelinde Mu'tezile akılcılığı ile Aydınlanma aklı arasında bir mukayese yapılması amaçlanmıştır. Bu düzlemde çalışmada akıl teorilerinin ve akıl-ahlâk ilişkisi konusundaki düşüncelerin insanlığın tekâmülü üzerindeki etki ve sonuçları hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Araştırmada birbirine alternatif fikrî yapıların akıl teorilerinin ve akıl-ahlâk ilişkisine dair yaklaşımlarının insan türü ve diğer canlı yaşamı adına ümit verici veya yıkıcı tesirleri vurgulanmıştır. Belirtilen hususlar, benzerleri yanında bu çalışmanın orijinal ve alana katkı yapan yönlerinden bir kısmını ortaya koymaktadır. Dinî, felsefî gelenekler ve filoloji açısından akıl ve ahlâk kavramlarına yüklenen birbirinden çok farklı anlam ve yorumların varlığından kaynaklanan güçlüklerin bulunduğu aşikârdır. Tabi ki mukayeseli incelemenin de gaye edinilmesi meselenin araştırılması açısından ilâve zorlukların üstlenilmesi anlamına gelmektedir. Ancak akıl teorilerinin ve akıl-ahlâk ilişkisi perspektifinin kişiler, sosyal hayat, devletler ve uluslararası münasebetler, dahası metafizik âlemlerle bağlantılar itibarıyla işgal ettiği konumun ehemmiyeti bu türden karşılaştırmaları faydalı ve kaçınılmaz kılmaktadır. Bütün bu hususlar da dikkate alınarak bu çalışmada biri kelâm ekolleri özelinde İslâm düşüncesini; diğeri Batı felsefesini temsil etmek üzere iki temel düşünce oluşumu seçilmiş ve bu düşünce geleneklerinin ürettikleri akıl teorileri ekseninde akıl-ahlâk ilişkisi hakkında ileri sürdükleri fikirler ve bunların sonuçları ana hatlarıyla incelenmiştir. Bunlardan ilki "İslâm'ın akılcıları" olarak da bilinen Mu'tezile düşüncesi diğeri ise "akıl çağı" diye anılan Aydınlanma düşüncesini simgeleyen Aydınlanma felsefesidir. Belirlenen dönem ve ekol olarak Mu'tezile'nin ve Aydınlanma felsefesinin tercih edilmesinde farklı etkenler rol oynamıştır. İlk planda bu etkenlerden öne çıkan; her iki düşünce pratiğinin de içerik, anlam, mahiyet ve felsefeleri cihetinden birbirinden çok farklı olsalar da "akılcılık" paydasında buluşmalarıdır. Asıl maksat bu olmasa da makale boyunca her iki ekolün akıl anlayışlarının temel paradigma itibarıyla derin ayrışma içinde olduğu da açığa çıkan sonuçlardan biri olmuştur. Akıl teorilerinin nesnel veya araçsal boyutu, akıl

ile metafizik âlem arasında irtibatın varlığı/yokluğu, aklın ahlâktan bağımsız olup olamayacağı ve bu alanlarda ileri sürülen fikir ve iddiaların nihâî noktada insanlığa sağladığı tecrübeler itibariyle her iki düşünce geleneği arasında mukayeseler yapılmıştır. Diğer yandan Aydınlanmadan modern zamanlara ve günümüze doğru uzanan süreçte bugünün insanların Aydınlanmanın etkilerini yaşayarak bizzat tecrübe ettiğine fakat Mu'tezile'nin teklif ettiği akıl teorisi bağlamında idealize ettiği akıl-ahlâk ilişkisinin olumlu ya da olumsuz neticelerini tatbik etmekten uzak kaldığına vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmada "Şayet Mu'tezile'nin ya da temsil ettiği düşünce dünyasının teklif ettiği akıl-ahlâk ilişkisine dair görüşlerin uygulanabilmesi bugün mümkün olabilseydi; mevcut konjonktür üzerinde kurucu ve dönüştürücü bir pozisyonu olanaklı kılabilir miydi ya da bu ne türden sonuçlar doğururdu?" şeklindeki sorulara cevap aranmaya gayret edilmiştir. Nihâî olarak ise Mu'tezile'nin ve Aydınlanma felsefesinin akıl-ahlâk ilişkisi çerçevesinde vaat ettikleri şeylerin gerçekleşme potansiyelleri ve reel hayatta ortaya çıkan sonuçları tartışılmıştır. İçinde bulunulan vasatta dünyanın, tabiatın, insan yapısının ve insanlık açısından kıymet ifade eden ortak ve temel değerlerin mevcut durumları üzerinden adı geçen düşünce gelenekleri karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Akıl, Ahlâk, Mukayese, Adalet, Erdem, Haz ve Mutluluk.

Giriş

Akıl, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunabilen ve kıyas yapabilen bir güçtür.¹ Fiil formunda bulunan “serbest dolaşan şeyleri yakalamak, tutmak, bağlamak”² gibi anlamları aklın ilgi alanına giren şeyler arasında bağ kurduğuna ve onları sınıflandırarak anlamlandırıldığına işaret etmektedir. Tabii ki bu türden özelliklere sahip bir yeti olarak aklın, öncelikle kendi konumunu, fonksiyon ve niteliklerini doğru bir şekilde tanıyıp tespit etmesi gerekir. Aksi halde aklın amelinin sonuçları yani onun nazar ve istidlâl yoluyla elde ettiği veriler bu anlamda akıl yürütme faaliyeti faydasız ya da tartışmalı hale gelir.³ Aklın konumunun ve mahiyetinin tespiti gibi etki alanının belirlenmesi de önemlidir. Etki alanının belirlenmesi açısından aklın sadece bilişsel süreçlerle sınırlı mı kalacağına yine akılla ahlâk arasında bağ kurulup kurulmayacağına, akli olanın peşinen ahlâkî hüviyetinin kabul edilip edilmeyeceğine de karar verilmelidir. Burada ele alınması gereken bir başka husus da aklın sadece insan zihninde mi yoksa bunun yanında dış/nesnel dünyada da mı var olduğudur. Aklın, bu yönüyle zihinle kayıtlı olanın ötesinde, bireyler arasındaki ilişkilerde, sınıflar arası etkileşimde, toplumsal kurumların münasebetlerinde, tabiatta ve tabiatın görünüşlerinde bulunan bir kuvvet olup olmadığı araştırılmalıdır.⁴

Akla yalnızca kognitif süreçlerde işlev gören mekanik bir yeti olarak yaklaşıldığında ona yüklenen anlamlar ve beklentiler de farklılaşmaktadır. Meselâ akla önceden belirlenen bir hedefe ulaşmak üzere enformatik ve lojistik destek sağlayan bir cihaz gözüyle bakıldığında, bizzat kendisi üzerinden yürütülen süreçlerde akıl saf dışı bırakılmakta, edilgen hale getirilmektedir. Aklın burada sürecin kendisini denetleme yeteneği devre dışı kalmakta hatta onun en baştan böyle bir süreci başlatma ve yönetme yetisi aradan çıkarılmaktadır. Yine akıl, devam eden süreç(ler) hakkında ahlâkî değerlendirmeler yapmaktan da alıkonulmaktadır. Akla yöneten bir özne kimliğiyle değil de bu şekilde planlanan ve hedefi önceden belirlenen herhangi bir kurguyu başarıya ulaştırmak üzere kullanılan bir araç hüviyeti verildiğinde ise o artık bir nesneye dönüştürülmüş olmaktadır. Tabii ki

¹ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, “akıl” md. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996).

² Tehânevî, *Keşşâf*, “akıl” md., 2/1201-1202.

³ Çünkü bilgiyi, üreten, denetleyen, konumunu ve sınırını belirleyen aklın bu eyleminin sıhhati öncelikle kendi durumunun tespitini gerektirir. Ayrıntı için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Muhammed Aruçi Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 356; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 1/28.

⁴ Problemin düşünce tarihindeki seyri hakkında ayrıntı için bk. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (Metis Yayınları, 2016), 56 vd..

burada akla ilâve olarak ahlâk da gündeme gelmemekte ve muhtemelen akıllı insan ile ahlâklı insan arasında herhangi bir bağ kurulmasına ihtiyaç da kalmamaktadır. Dahası insanın aklını varlık gayesine uygun bir şekilde kullanıp kullanmadığı problemi de izah edilmeye muhtaç bir istifham olarak varlığını korumaktadır. Kaldı ki akıl-ahlâk ilişkisini bir tarafa bıraksak bile burada tam anlamıyla aklın işlevsel olarak kullanıldığından söz edemeyiz. Çünkü akılı kullanmak söz konusu olduğunda bizzat akıl sahibi özne vasfıyla insanın kendisinin aktif olup karar süreçlerinde etkinliğini ortaya koyması beklenir. İşte burada akılcılığa vurgu yapmaları itibariyle dikkat çeken iki fikrî oluşumun mukayesesi yapılmak suretiyle meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı yapılması düşünülmektedir. Bunlardan ilki kelâm ekolleri bağlamında İslâm düşünce geleneğine; diğeri ise Aydınlanma özelinde Batı felsefesine mensuptur. Çünkü esasında bahsi geçen bu beklenti sadece İslâm düşünce geleneğine ya da Mu'tezile akılcılığına özgü bir durum da değildir. Kuşkusuz karşılaştırma yapılması düşünülen ya da makalenin genel çerçevesini çizmesi planlanan mezkûr iki akılcı çizginin belirlenmesinde onların ortaya koydukları iddialar ve oluşturdukları etki alanı belirleyici olmuştur. Zira bilindiği üzere düşünce geleneğimizde Mu'tezile İslâm'ın akılcıları veya müslüman akılcılar/rasyonalistler olarak öne çıkmıştır.⁵ Belki zihinlerde böyle bir mukayese için "Neden başka bir kelâm ekolü değil de Mu'tezile tercih edilmiştir yahut bunun yerine İslâm düşünce geleneğindeki farklı oluşumlar meselâ meşşâî filozoflar esas alınmamıştır?" türünden istifhamlar açığa çıkabilir. Mevhûm ve mezkûr tarzdaki sorulara cevabımız; çünkü İslâmî gelenek açısından meselenin kelâm ekolleriyle sınırlı tutulması amaçlanmıştır, şeklinde olacaktır. Aydınlanma ise Batı açısından akli düşüncede dönüşümün başlangıcı kabul edilip "akıl çağı olarak nitelenmiştir.⁶ Dolayısıyla İslâm ve Batı'yı temsil etmek üzere bu iki düşüncenin belirleniminde mezkûr saikler başat rol oynamıştır. Meselâ başlangıcı itibariyle Aydınlanma felsefesinin ortaya çıkışının arka planında da bu düşünce ve iddia bulunmaktadır. Çünkü Aydınlanmaya götüren süreçte öne sürülen temel tezlerden biri bu ideal

⁵ Ayrıntı için bk. Ramazan Altıntaş, "Naslar Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 11-20; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme", *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 280-310; İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102.

⁶ Meselâ çağdaş Fransız sosyolog Alain Touraine'e göre Aydınlanma açısından akıl esas ve egemen unsurdur. Aydınlanma düşünürlerinin temel felsefesi insanlığı akla uygunluk ekseninde şekillendirmektir ve bu anlamda onlar her türlü tasarımın akla uygunluk ölçeğinden geçmesini istemişlerdir. Meseleye Norman Hampson (1922-2011) açısından yaklaşıldığında ise Aydınlanmanın bir temel yaşam felsefesi, problemlere yaklaşım tarzını öngören zihin pusulası ve nihayet "akıl çağı" olarak adlandırılması kaçınılmazdır. bk. Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla (Doğan Kitap, 1991); Sezgin Kızılcılık, *Frankfurt Okulu* (Anı Yayıncılık, 2000); Alain Touraine, *Toplumların Sonu*, çev. Olcay Kunal (Yapı Kredi Yayınları, 2017), 144 vd., 315, 342.

durumun realize edileceği, buna ilişkin verilen vaatlerin gerçekleştirileceği, oluşan beklentinin karşılanacağıdır. Her ne kadar Aydınlanma ile başlayan süreç ilerleyen zamanlarda ve modern döneme doğru uzanan çizgide farklı noktalara evrilmiş olsa da İmmanuel Kant'ın (1724-1804) Aydınlanmanın mottosu olarak söylediği o meşhur ifadeyi burada hatırlamakta fayda vardır: "Sapere aude! /Aklını kullanmaya cesaret et!"⁷ Kant'ın daha sonraları serlevha yapılan bu ünlü sözünde kastettiği şey aklın rüştünü ispatı ve onun karar mekanizmalarında varlık göstermesidir. Zira 1784 tarihli *Was ist Aufklärung? / Aydınlanma Nedir?* başlığını taşıyan makalesinde ifade ettiği üzere Kant'a göre Aydınlanma, birey açısından kişinin artık bir türlü reşit ve olgun olamama halinden kurtulmasını amaçlamıştır.⁸ Dolayısıyla buradaki ana gaye gelinen noktada her insanın bireysel olarak varlık iddiasında bulunması, kendi varlığını ispat etmesidir. Bunun da yolu onun aklını kullanmaya, anlayış gücünü devreye almaya başlamasıdır. Peki, post-truth çağ, dijitalleşme ve transhümanizm ve nihayet günümüzdeki reel durum göz önüne alındığında Aydınlanma felsefesi amacına ulaşmış mıdır? Bugün insan/insanlık, aklını kullanma cesaretini gösterme ve fiilen bunu başarabilme konusunda her zamankinden daha yetkin bir halde midir? Makale boyunca bir yandan bu türden sorulara cevap aranacak diğer taraftan da İslâm'ın akılcıları olarak bilinen Mu'tezile kelamcılarının akıl anlayışlarıyla hedefledikleri netice ve onların akıl-ahlak ilişkisi ekseninde meseleye bakışları ve bugüne mesajları incelenecektir.

Kuşkusuz İslâm düşünce geleneğinde olduğu gibi Mu'tezile düşüncesinde de akıl sadece kognitif bir yetenekten ibaret sayılmamış bunun yanında akla ahlâkî vazifeler de yüklenmiştir.⁹ Dahası bu tutum Mu'tezile akılcılığıyla ve

⁷ Kant, 1784 tarihli *Was ist Aufklärung? / Aydınlanma Nedir?* başlığını taşıyan makalesine şu sözlerle başlar: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. 'Sapere aude! Aklını kendin kullanma cesaretini göster' sözü şimdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır" bk. Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 213.

⁸ Kant, *Seçilmiş Yazılar*, 213.

⁹ Kelam geleneğinde yapılan hüsün-kubuh tartışmalarının temelinde de akıl-ahlak ilişkisi problemi bulunmaktadır. Hatta Mu'tezile bu konuyu bir adım daha ileriye taşıyarak meseleyi aslah prensibi çerçevesinde Allah'ın fiillerinde kulları açısından iyi, doğru ve faydalı olanı (salâh-aslah) gözettiğini savunmuştur. Ayrıntı için bk. Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416), 1/301. Bununla birlikte Mu'tezile ekolü içinde aslah zorunlu görmeyenler ya da hikmet dâhilinde değerlendirenler olmak üzere iki ana eğilim söz konusu olduğunu ifade etmekte de yarar vardır. Ayrıntı için bk. Robert Brunschwig, "Mutezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002), 235-249. Diğer yandan düşünce tarihindeki ahlâkın kaynağının tespitine yönelik

İslâm düşünce geleneğindeki akıl anlayışlarıyla da sınırlı kalmamıştır. İslâm düşünce geleneğinin öncesi ve sonrasında aklın sadece bireyin zihninde yer alan bir unsur olmadığını düşünenler buna bağlı olarak öznel değil nesnel bir akıl teorisi üzerinde duranlar var olagelmıştır. Genel itibarıyla böyle bir düşünceyi benimseyenlerin ortak yönü ise insanı, onun amaçlarını ve bütün varlıkları esas alan bir sistem ya da hiyerarşi oluşturulması gerektiğini savunmalarıdır. Meselâ Platon'un (m.ö. 427-347), Aristoteles'in (m.ö. 384-322), skolastik düşüncenin, Alman idealizminin ve tabii ki genel anlamda İslâm düşünce sisteminin temel kurgusu bunun üzerinedir. Horkheimer'in (1895-1973) nesnel akıl teorisi diye tarif ettiği bu sistemde insanın eylemlerinin ve takip ettiği hayat çizgisinin akla uygunluğunun ölçüsü yalnızca kendi varlığı, kendi aklî melekeleri ve yetkinliği değil, bütün bunların varlığın bütünüyle olan uyumdur. Dolayısıyla bireysel akıl ve düşüncenin bu anlamda insan hayatının temel paradigması sadece insanoğlunun kendisi ve onun pragmatik amaçları değil bütünün nesnel yapısı olmalıdır.¹⁰ Akla ilişkin olarak ortaya koyulan sistem ancak bu şekilde bütünü hesaba kattığı ve varlığın tamamını hedeflediği takdirde matlup ve ideal olan sonuca ulaşabilecektir. Esasında kelamcılarının ve sistem filozoflarının bütüncül varlık tasavvurlarının arka planında da bu düşünce bulunmaktadır.¹¹ Âlemin yapısı ve içindeki varlıkların birbiriyle ve âlemin geneliyle münasebetleri de bu durumu doğrular mahiyettedir. Burada İskâfî'nin (ö. 854/240) ifadeleri bize yol gösterecektir. Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup âlimlerden Ebû Câfer el-İskâfî aklın değerlendirme kıstaslarıyla âlemin yapısı arasında temelden bir irtibat bulunduğunu yani Tanrı'nın aklı ve âlemi bu irtibat düzleminde yarattığını anlatmak üzere kendisine yöneltilen: "Eğer Allah'tan zulüm meydana gelseydi, durum nasıl olurdu?" şeklindeki soruya şu cevabı vermiştir: "Bu durumda cisimler, zâtları ve özleri Allah'ın zulmetmeyeceğine delâlet eden

arayışlarda da aynı şekilde akıl ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in (m.ö. 384-322) insanı insan yapan şey olarak aklı ahlâkın kaynağı olarak belirlediği bilinmektedir. Onun *Nikomakhos'a Etik'in Birinci Kitabı*'nın girişindeki şu ifadeleri akıl-ahlâk ilişkisi hakkındaki düşüncelerini yansıtır: "Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür. Bu nedenle iyiyi 'her şeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getirdiler." bk. Aristoteles (Aristo), *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 1094a. Fârâbî de (ö. 339/950) Aristo'nun akıl-ahlak ilişkisi bağlamındaki bu görüşünü benimseyerek geliştirmiştir. Zira Fârâbî ahlâkın menşeinin akıl olduğunu kabul etmekle beraber onun İlk Sebep'ten taşmasından hareketle burada akıl ile vahiy arasında bir irtibat kurmuştur. Diğer yandan her iki filozof da akıl-ahlâk ilişkisini insanın nihaî gayesi olan mutluluk ekseninde ele almaktadır. Ne var ki Aristoteles nihâî gaye olarak mutluluğun elde edilmesini bu dünyaya hasrederken Fârâbî en son yetkinliğin ölümle gerçekleşeceğini ve artarak devam edecek olan sonsuz mutluluğa da âhret hayatında kavuşulacağını öngörmektedir. Ayrıntı için bk. Hümeysra Özturan, *Akl ve Ahlak Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı* (Klasik Yayınları, 2014), 48-53.

¹⁰ Horkheimer, *Akl Tutulması*, 56.

¹¹ Ayrıntı için bk. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 13-20.

akıllardan arınmış olarak meydana gelirler.”¹² Buna göre âlemdeki mevcut dizayn akıl teorilerinin oluşturulması açısından “bütün”ü dikkate almayı ve sistemi bu şekilde kurgulamayı zorunlu kılmaktadır. Aksi halde parçacı veya var olan düzenin dikkate alınmadığı bir kurgunun başarıya ulaşması olası görünmemektedir.

Mu'tezile düşüncesi hakkında ve Aydınlanma felsefesi konusunda aklın anlamına, mahiyet ve keyfiyetine ilişkin çalışmalar bulunmaktadır. Türkçede ve yabancı dillerde bu konularda birçok müstakil çalışmanın varlığı da bilinmektedir.¹³ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bizim bu makale ile ortaya koymayı amaçladığımız husus özelinde bir çalışmaya rastlanmamıştır. Şöyle ki kendi mecrasında Mu'tezile akılcılığı da Aydınlanma felsefesi de farklı birer akıl teorisi ortaya koymuş ve bu düşüncelerin insanlık açısından ideal formlar olduğunu iddia etmiştir. Peki, zamansal, düşünsel ve tarihsel arka plan açısından birbirinden oldukça farklı olan mezkûr iki yaklaşımın insanlığın akli kullanma yolculuğuna, erdem, ahlâk ve mutluluğa erişme amaçlarına katkısını mukayese edebilir miyiz? Öncelikle böyle bir çabaya

¹² Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, nşr. Helmuth Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 299. Kaynaklarda kelam alanında yetmiş yakın eser telif ettiği bildirilen İskâfî'nin yukarıda Eş'arî'nin aktarımından alıntılanan ifadelerine günümüze kadar ulaşmış olan iki temel eserinde yani *er-Red 'ale'l-'Osmâniyye, Münâkazâtü'l-'Osmâniyye* gibi adlarla anılan ve günümüze ulaşan bölümleriyle neşredilen *Nağzü'l-'Osmâniyye*'de ve Hz. Alî'nin faziletlerine ilişkin *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene* adlı kitabında rastlayamadık. Muhtemelen Eş'arî mezkûr alıntıda yer verilen ifadeleri İskâfî'nin günümüze kadar ulaşmayan başka bir eserinden aktarmış olmalıdır. Nitekim Eş'arî *Makâlâtü'l-* ta alıntı yaptığı kaynağa dair bir açıklamada bulunmamaktadır. krş. Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî İskâfî, *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene*, nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî (Beyrut: Müessesetü Fuâd, 1402); Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî İskâfî, *Nağzü'l-'Osmâniyye (Câhuz, el-'Osmâniyye İçinde)*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411).

¹³ Konu hakkındaki bazı çalışmalar için bk. Mehri Ebû Sa'de, *el-İtticâhü'l-aklî fi müşkileti'l-ma'rife-i inde'l-Mu'tezile* (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1413); Ramazan Altıntaş, “Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması”, *Kader*, (31 Aralık 2018), 221-228; Abdulsasır Süt, “Özgürlük Bağlamında İslam Akli İle Batı Akli Üzerine”, *Şarkiyat* 8/1 (Nisan 2016), 54-73; Özturan, *Akl ve Ahlak Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*; İbrahim Aslan, “Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102; divine inspiration, prophethood and eschatology, the early theologians who lived in the 3rd century of Islam directed their focuses on the issues of Daqîq al-Kalâm. The major issues of Daqîq al-Kalâm were related to time, space, movement, rest, atom, tab' and nature. The Kalam scholars who accepted the notion of tab' in both the objects and human-beings relied upon the theory of tab' to resolve some Kalam issues. They were among the most prominent Kalam scholars from the Basra school of the Mu'tazilî such as İbrahim en-Naz-zâm (d. 231/845; Kazanç, “Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme”; Yunus Öztürk, “Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 1453-1483; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznelik Câhuz'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Asım Cüneyd Köksal, “Akıl, Ahlâk ve Aydınlanma”, *Perspektif* (Erişim 13 Ocak 2023); Henry Martyn Lloyd, “Why the Enlightenment Was Not the Age of Reason | Aeon Ideas”, *Aeon* (Erişim 13 Ocak 2023).

girişmek doğru mudur, ikinci olarak da bu türden bir çaba bize nasıl bir fayda sağlayacaktır? Tabi ki anakronik bir yaklaşımla birbirinden tamamen ayrı dinamiklere ve farklı zamansal boyutlara sahip olan bu iki düşünce faaliyetini sadece bu yönden değerlendirmek ve karşılaştırmak doğru değildir. Ancak kanaatimizce İslâm'ın akılcıları olarak kabul edilen Mu'tezile kelamcılarının "Şayet varlıklarını sürdürebilselerdi bu çağa vadedecekleri şeyler neler olabilirdi ya da bugün onların mesajı nasıl anlaşılabilir?" sorusu ve türevleri ekseninde bir akıl yürütme temelinden hareket edilebilir. Bunun yanında "Akıl çağı" şeklinde nitelendirilen ve modern akıl anlayışlarının da üzerinde yükseldiği Aydınlanma döneminin kendi vasatından günümüze doğru uzanan perspektifte hangi iddiaları gündeme getirdiği ve bugün vaatlerini hayata geçirip geçiremediği tartışılabilir. Belki bu mukayese bize tarihin akışı böyle olmasaydı ve Mu'tezile akılcılığı tarih sahnesinden silinmeseydi, "Her yönüyle İslâm kültür ve medeniyeti için -özellikle de son 3-4 asır dikkate alındığında- bugün başka, daha müspet ve müreffeh bir ihtimalden söz edebilir miydik?" türünden istifhamlara cevap bulmak gibi bir yönüyle kadim ve müzmin merakı tetikleyen iç sesin dindirilmesine mütevazı da olsa katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda öncelikle akıl-ahlâk ilişkisi bağlamında ahlâkın kaynağına ve ahlâkî değerlerin belirlenme yoluna dair tartışmalara yer verilecektir. Daha sonra aklın konumu ele alınacak ve akılla ulaşılması hedeflenen şeylerin geçmişte ve günümüzde gerçekleşme oran ve yöntemlerine yer verilecektir. Sonrasında ise akıl-ahlâk ilişkisinin haz, mutluluk ve erdemle alâkası üzerinde durulacaktır.

1. Akıl, Ahlâk ve Değer İlişkisi

Mu'tezile düşüncesinde aklın sadece kognitif bir yetenektan ibaret sayılmadığını bunun yanında ona ahlâkî nitelikler de yüklendiğini ifade etmiştik. Ancak modern zamanlarda hatta daha geriye doğru gidip meseleye ayrışma noktasından bakarsak Aydınlanmayla birlikte ve Aydınlanma sonrası dönemlerde akılla ahlâk, akli olanla ahlâkî olan çoğu zaman birbirinden ayrıştırılmıştır. Dahası modern zamanlarda akıl kendi yapısından uzaklaştırılmaya, bir anlamda akıl kavramı, akla yüklenen anlamlar, aklın tarifi ve yapısı değiştirilmeye hatta yeniden üretilmeye çalışılmaktadır. Bu yönüyle modern akıl kendi doğasıyla var olan ve bünyesine yüklenen insanda verili potansiyelini gerçekleştirilmeye çalışan bir yeti olmaktan ziyade başkalarının yapılandığı, planlayıp kurguladığı bir akıl formatına (ç)evrilmeye çalışılmaktadır.¹⁴ Halbuki bir başkasının, başka bir insanın müsaade ve yönlendirmesiyle hareket etmesi bir yana

¹⁴ Bu yönüyle ilk Aydınlanma döneminde insan aklı araçsallaştırılmış, ikinci Aydınlanma diye isimlendirilen trans/posthümanist dönemde ise insan beyninin dönüştürülmesi çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. bk. Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe, 2021).

aslan aklın, bizzat bünyesinde yüklü bulunduğu insanı da aşarak, onun ölçüsüz arzu ve yönelimlerine boyun eğmeyip, onların boyunduruğu altına girmeyi reddederek varoluşsal doğasına uygun bir şekilde tarafsız bir hakikat arayışına girişmesidir. Böyle bir hakikat arayışında akıllı insan ile ahlâklı insan arasında bir bağ kurulması da kaçınılmaz olmaktadır. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin adalet prensibi ekseninde tartışılan husus akıl ve ahlâk arasında bir bağın bulunup bulunmadığından ziyade var olduğu baştan kabul edilen bu bağın kaynağıdır. Başka bir anlatımla hüsün-kubuh meselesi ahlâkî değerlerin kaynağının belirlenmesini konu edinmiştir. Mu'tezile açısından günümüzdeki karşılığıyla ahlâkın kaynağı objektivizm yani varlıkların kendilerinde taşıdıkları özelliklerdir.¹⁵ Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin bir kısmı ve İslâm felsefecileri de bu görüştedir. Kaldı ki bu, zaten akılcı söylemlerin genel karakteristiğini yansıtmaktadır. Bu görüşün karşısında ise eşyanın yapısındaki ahlâkî değerlerin belirleniminin Tanrı'ya ait olduğunu savunan teistik sübjektivizm bulunmaktadır ki kâhîr ekseriyetiyle Eş'ariler, Hanbelî, Şâfiî ve Malikî usûl âlimleriyle birlikte bazı Hanefî usûlcüleri de bu görüşü benimsemiştir.¹⁶ Her iki yaklaşımda da yani hem objektivizmde hem de teistik sübjektivizmde öne çıkan unsur akıl ile ahlâk arasında bağ kurulması ve varlığın bütününde ahlâkî değerlerin ve bunları belirleyen kaynağın aranmasıdır. Kaynak ister Tanrı olsun isterse aklın kendisi olsun burada önemli olan kaynağın belirlenimi noktasında bireysel çıkarların, şahsî menfaat ve tatminin esas alınmamasıdır. Tabi ki adı geçen ekollerin ve İslâm filozoflarının değerlendirmeleri de tartışmaya açıktır. Ama asıl vurgulamak istediğimiz şey ilkesel olarak belirlenimin temelini ya nassların olgusal gerçekliğinin ya da selim aklın tarafsızlığının konulmuş olmasıdır. Kuşkusuz bu yaklaşımların başarılı olup olmadıkları başka bir çalışmanın konusu olmalıdır.

Modern akıl, muhatap aldığı şeyi, değerlendirme yaptığı meseleyi kendi varlık yapısının geneline dikkate almayıp bağımsızlaştırarak ya da mensup olduğu bütünden koparıp yalnızlaştırarak konumlandırma veya anlamlandırma eğiliminde iken ayrıntılarına daha sonra yer vereceğimiz üzere bütünü dikkate alan nesnel akıl bütünün içinde iyi ve erdemli olanı

¹⁵ Burada katı bir genellemeye gitmemek için vurgulanan hususların her zaman ve tüm alanlar için geçerli olmadığını ifade etmekte yarar vardır. Meselâ ele alınan konuya göre ahlâkın kaynağı bazen varlıkların kendilerinde taşıdıkları özellikler iken bazen de vahiy tarafından belirlenmiş alanlar da olabilmektedir. Mu'tezile, bu bağlamda her ne kadar kişilerin taşıdıkları özelliklerden hareketle ahlâkın kaynağını öncelemiş olsa da tüm alanlar için bunu yapmamıştır. Vahyin belirleyici olduğu bazı alanlar da bırakmıştır. Ayrıntı için bk. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 55-76.

¹⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâüler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 331.

amaçlayarak hakikati kavrama arayışındadır.¹⁷ Diğer yandan akıl yürütme faaliyetinin ahlâkî bir kaygısının olmasına da ihtiyaç duyulmayabilmektedir. Esasında modern aklın buradaki tutumunun kadîm kökleri de bulunmaktadır. Meselâ kendisine, Hz. Âdem'e (as) secde etme emri verildiğinde İblîs'in takındığı tutum ve meseleyi yorumlarken ileri sürdüğü mazeret modern aklın faydacı, ben merkezli, indirgemeci ve parçacı yaklaşımının tipik bir göstergesi gibidir.¹⁸ Nitekim Kur'ân'daki meseleye ilişkin tasvirler incelendiğinde secde emrine karşı şeytanın ileri sürdüğü temel argümanın, kendisinin ve Âdem'in yaratıldıkları hammaddelerin yapısına ve kendi elde edeceği bireysel çıktılara odaklandığı görülmektedir. İblîs değerlendirmesinde Yaratan'ın bilgisini, emrin mahiyetini, varlıkların O'nun karşısındaki konumunu göz ardı etmiştir. Şeytan, Hz. Âdem'in zatında insanın ve kendisinin varlık yapılarını, fonksiyon ve niteliklerini hiçleştirmekte ve âlemde icra edecekleri ameliyeyi yok saymaktadır. Sergilediği tutumdan, Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesinin İblîs'in nazarında bir anlam ifade etmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, Hz. Âdem'in ve kendisinin varoluşlarını yalnızca toprağa ve ateşe yani yaratıldıkları öze indirgemektedir. Halbuki şeytan da çok iyi biliyor olmalıydı ki ne Hz. Âdem sadece topraktan ne de kendisi yalnızca ateşten ibarettir. İblîs'in burada yaptığı şey aslında Hz. Âdem'i ve içinde bulunduğu vasatı bütünden uzaklaştırarak, kendi bireysel çıkarları doğrultusunda araçsallaştırarak ve tümel organizasyondan, resmin tamamındaki hedeflenen büyük gayeden kopararak yorumlamaktır. Oysa böyle bir yorum yöntemi her şeyden önce nizamın bozulmasına ve kaosa neden olacaktır. Sonuç olarak Şeytan'ın yaptığı kıyaslanmanın temelinde modern zamanlardaki birçok benzer örneğinde¹⁹ görüleceği üzere esasında bir hakikat arayışı ya da hakikatin ortaya çıkarılma çabası bulunmamaktadır. Bunun aksine amaç, her ne şekilde olursa olsun, arzulanan ve önceden belirlenen şeyi elde etmeye çalışmaktır. Bunu yaparken de aklı, ahlâkî, gerçekçi olup olmadığına, hak edilip edilmediğine, arka planda başka şeylerle veya metafizik âlemlerle

¹⁷ Horkheimer, *Akl Tutulması*, 56.

¹⁸ el-A'râf 7/12; Sâd 38/76.

¹⁹ İblîs'in yaptığı değerlendirmeye usûl açısından benzeştiği için modern zamanlardaki bir başka örneği burada zikretmekte fayda bulunmaktadır. Bu bağlamda Amerika Birleşik Devletleri'nde başkan adayı olarak yaptığı bir konuşmada şeytanın yaptığına benzer indirgemeci, hedef şaşırtıcı, haksız, yersiz ve tamamen pragmatist bir değerlendirmede bulunan Charles O'Conor (1804-1884) bir anlamda doğa, yasa, adalet, takdir, insan, insan onuru gibi kavram ve mefhumlara da ihanet edercesine şu ifadeleri kullanmıştır: "Zencilerin köleliğinin adaletsiz olduğunu kabul etmiyorum; âdildir, akılcıdır ve yararlıdır... Zencilerin köleliği... bir doğa takdiridir... Doğanın bu açık emrine ve sağlam felsefenin gereklerine uyararak, bu kurumun âdil, merhametli, yasal ve uygun olduğunu ilan etmeliyiz." "Image 1 of The New York Herald (New York [N.Y.], December 19, 1859, (Morning Edition)", image, *Library of Congress, Washington, D.C. 20540 USA* (Erişim 16 Eylül 2022).

irtibatının bulunup bulunmadığına bakmaktan ziyade “sahip olma”ya²⁰ odaklanılmaktadır.²¹

Esasında İslâm düşünce geleneğinde akıl konusundaki tartışmaların temelinde de aklın delil veya bilgi elde etme aracı oluşunun kabulünden ziyade akıl yürütmenin keyfiyeti konusundaki farklılıklar yatmaktadır. Nitekim İcî (ö. 1355/756) *el-Mevâkıf*'ta bu hakikate işaret ederek şöyle demektedir: “Allah'ın varlığının bilinmesi noktasında akıl yürütme konusunda hem biz hem de Mu'tezile icmâ etmiş bulunmaktayız.” ve hemen arkasından da ihtilâfın buradaki akıl yürütmeye dair gerekliliğin (*vücûb*) hangi yolla sâbit olduğu hususunda yaşandığına tekrar vurgu yapmaktadır.²² Teftâzânî'nin (ö. 1390/792) *Şerhu'l-Maâ'id*'de kelimelerin ilmine ilişkin tanımında kelimelerin disiplininin gayesini zikrederken öne çıkardığı üzere kelamın gayesi bireyin inancının sağlamlaştırılmasına ilâve olarak toplumsal düzen ve birlikteliğin intizamı bir şekilde yürütülmesini sağlamaktır.²³ Teftâzânî'nin bu ifadeleri

²⁰ Halbuki Erich Fromm'un (1900-1980) ifadesini ödünç alarak söylersek; insan sahip olmakla değil, “olmak”la kemâlini bulan bir varlıktır. Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan, 2003).

²¹ İslâm'ın akılcıları ya da rasyonelleşme sürecinin öncüleri olarak anılan Mu'tezile bilginleri de dâhil olmak üzere İslâm âlimleri aklın mutlak ve yegâne otorite olmadığını ve her zaman yanılma payının bulunduğunu kabul etmişlerdir. Meselâ Mu'tezilî/Zeydî âlim Ebû Kâsım er-Ressî (ö. 246/861) dinde delillerin akıl, kitap ve resûl olduğunu ifade ettikten sonra kitap ve resûl kendisiyle bilindiği için aklın asıl olduğuna fakat bunun yanında icmânın da ilk üç asılı da içine alan daha şümüllü bir asıl olduğuna ayrıca vurgu yapar. Ayrıntı için bk. Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil er-Ressî, *Kitâbü Usûli'l-adl ve't-tevhîd (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde, nşr. Muhammed Ammâra (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1988), 124-125. Benzer bir yaklaşımı Kâdî Abdülcebbar'da da (ö. 415/1025) görmek mümkündür. Nitekim Kâdî, Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse'de akıl nazariyesini beyan ederken açıkça dindeki asılların dört olduğunu ifade eder: “Bil ki deliller dört tanedir: Akıl hücceti, Kitap, sünnet ve icmâ'dır.” bk. Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse, 1/88.*

²² Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahmân 'Amîre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 1/147. Benzer yaklaşım ve ifadeler için bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, nşr. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/290; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 1/39. Ayrıntı için bk. Âişe Yûsuf el-Mennâi, *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmâmiyye* (Doğa: Dâru's-Sekâfe, 1992), 72 vd.; Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri” *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/175. Bu yönüyle Fârâbî et-Türkî, kelâmı da pratik ilimler arasında sayarak kendisinden önce ve sonra bu konuda tasnif yapan müelliflerden ayrılır. Çünkü Fârâbî'ye göre kelâm, sadece inanç konusunda doğru ve kesin bilgi elde etmeyi amaçlamaz. Buna ilâve olarak elde ettiği bilgiyi hayata geçirmeyi de hedefler. Gazzâi de (ö. 505/1111) *el-İktisâd*'da akıl ile nakil arasında kurulması gereken dengeyi tarif ederek şu ifadeleriyle aradaki denge ve sınırın bozulması durumunda ortaya çıkacak olan tuhaflığı tasvir eder: “Akıl ya da nakilden yalnızca birisiyle yetine kimse, ahmaklar arasına katılmıştır. Kur'an'ın ışığıyla yetinerek akıldan yüz çeviren kişi ise güneşin ışığına gözlerini kapatan kimse gibidir. Onunla âmâlar arasında bir fark yoktur. Aklın şeriat ile birlikte bulunması ise nur üstüne nurdur. Bunlardan özellikle birine şaşığı gözle bakan ise kuyuya çürük ip sarkıtan kişidir.” bk.

dikkate alındığında kelimelerin temel fonksiyonlarından biri de yanlış çıkarımların ve düşünce arızalarının önüne geçebilmektir, denilebilir. Makalenin takip eden başlıklarında böyle bir aklın imkânı ve ideal formu tartışılacaktır. Bununla birlikte buraya kadar yer verdiğimiz hususlardan İslâm düşünce geleneği ve kelâmî gelenek açısından teklif edilen akıl teorilerinin yatay düzlemde bireyin tekâmülüyle birlikte toplumsal ve küresel erdemi, iyilik ve mutluluğu; dikey planda ise metafizik âleme ilişkin kaygıları referans alarak kurgulanması gerektiği hususunun vuzuha kavuşmuş olduğu düşünülmektedir.

2. Aklın Mutlaklaştırılması

Aydınlanma öncesinin aklını, bir türlü reşit olup olgunlaşmamakla suçlarken Kant'ın amacı aklın istiklaline kavuşturulmasıydı. Fakat muhtemelen Kant da Aydınlanma sonrasında modern zamanlara ve günümüze değin geçen zaman diliminde yaşanan aklın hevânın kontrolüne verilmesine yönelik yaklaşımları şayet yaşasaydı kastının bu olmadığını ifade ederdi. Aslında bu durum Kant özelinde Aydınlanmanın temel felsefesine de tersti. Çünkü Aydınlanma esasında akıl başka herhangi bir şeyin yedeğine vermeyi değil; aksine onu bütün kayıtlardan soyutlayarak özgürleştirmeyi hedeflemişti. Zira akıl çağı olarak da adlandırılan Aydınlanma döneminin belirgin özelliklerinden biri dinin dünya görüşüne temel oluşturmasının önüne geçmektir. Aklın buradaki işlevi ise bireyin ve toplumun şekillendirilmesindeki iktidar erkini dünya dışı güçlerin elinden kurtararak tamamen aklın/ insanın eline vermektir. Aydınlanmaya düşman ve onun önündeki en büyük engel de yine bu düşünce tarafından obskürantist unsurlar olarak nitelenen metafiziğe ve dine ait olgulardır. İşte Aydınlanma aklı bu felsefeyle yola çıkmış ve büyük oranda da amacına ulaşmışken bu sefer de akıl başka unsurların yedeğine verilmiştir. Bu bazen hevâ bazen başka bir yönlendirici/üst akıl bazen de sayılanların hepsini de içeren daha komplike ve planlı yönlendirmeler almıştır. Netice itibarıyla aklın yine bünyesinde bulunan insandan başkasının/başka bir çeldiricinin kontrolüne verilmiş olmasıdır. Burada dikkat çekilen husus Aydınlanmanın insana aklını bizzat kendisinin kullanma cesaretinin sağlanacağına ilişkin temel savının ve iddiasının bir şekilde boşa çıkmış olmasıdır. Tabii ki aklını kontrol edebilme ve kullanabilme erkinin insanın elinden alınması ya da baskılanıp tesir altında bırakılması farklı şekillerde olabilir. Meselâ Câhız (ö. 255/869), *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*'da insanı bilhassa gençlik döneminde sarmalayarak hayatın asıl gayesinden uzaklaştırıp dünyayı sadece eğlenceden ibaret bir yer olarak algılamasına neden olan ve böylece onu helâke sürükleyen yönler

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Iktisâd fi'l-İtikâd (İtikâdda Orta Yol)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 15.

bulduğunu örneklerle anlatmaktadır. Ona göre insanı bu durumdan kurtaracak biricik yol ise onun aklın kemâline ve temiz fitrata iltica etmesidir.²⁴ Çünkü önu alınmadığı yani aklın ve fitratın hakemliğine başvurulmadığı zaman arzu ve ihtirasları insanı köleleştirir. Hatta diniyle olan bütün bağları da arzularının kontrolüne geçer, bu anlamda insanın yalnızca dünyevî yaşantısını değil dinini de arzu ve ihtirasları yönetmeye başlar.²⁵ Câhız, mezkûr yön ve yönelimlerin esiri konumuna gelen bireyin artık bu aşamadan sonra şahsiyetinin tamamen istilâ edilmiş olacağına, yönelimlerinin otoriteyi ele geçirerek kendi arzu ve emellerini meşrulaştıracağına dahası bu durumda olanların birçoğunu hiçliğin de alt mertebelerine düşüreceğine vurgu yapmaktadır. Câhız tasvirini daha ileri boyuta taşıyarak böyle bir vasatta insanın öncelikle yakın gelecekte onurunu kaybedeceğini, uzak planda ise nihayetsiz bir pişmanlığa ve sonsuz üzüntüye maruz kalacağını ifade etmektedir.²⁶ İşte bu durum aklın düşünme ve fikir üretme yetilerinin törpülenerek herhangi bir şeyin elinde tutsak edilmesinin her durumda onun doğasına ihanet etmek anlamını taşıdığını göstermektedir.

Câhız'ın örnekliliğinde Mu'tezile akli ile modern akıl arasında bir karşılaştırma yapmak, kastımızın anlaşılmasına fayda sağlayacaktır. Meselâ Câhız'ın kendi döneminde istenç konusunda sergilediği tutumla asırlar sonra John Dewey'in (1859-1952) bütün arzularının tam anlamıyla karşılanması hedefine insanlığın en yüksek amacı olarak işaret etmesini mukayese ettiğimizde modern zamanlarda yaşanan köklü değişimin boyutuna da şahit oluruz. "Arzu edilenin şimdiki zamanda izdüşümü olan bir geleceği tasavvur etmek ve onun gerçekleşmesinin araçlarını icat etmek için zekânın gücüne olan inanç kurtuluşumuzdur."²⁷ diyen Dewey'in insan zekâsını onun bugünkü istek ve arzularının değiştirilmeksizin gelecekte karşılanması adına hizmetkâr olarak görmesi ya da bu türden istençlerin ulaşılması matlup nihâî gaye olarak ufuk çizgisine konulması insan aklının araçsallaştırılmasının yanında büyük bir tutarsızlığın da göstergesidir. Çünkü insanın geçici arzu ve emelleri değişkendir. Çoğunlukla anlık ve konjonktürel bir şekilde ortaya çıkar ve kaybolur. Dewey'in idealize ettiği şey aslında insanın her durumda arzu ve yönelimlerinin boyunduruğuna girmesidir. Zemahşerî (ö. 538/1144) "Arzularını tanrı yerine koyan kimseyi tasavvur et!"²⁸ anlamındaki âyeti yorumlarken tam da bu meseleyi gündemine almakta

²⁴ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd (Resâilü'l-Câhız İçinde)*, nşr. Abdusselam Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 1/91 vd..

²⁵ Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1/92.

²⁶ Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1/92.

²⁷ John Dewey, "A Recovery of Philosophy Essays In The Pragmatic Attitude", *Creative Intelligence* (New York: Henry Holt And Company, 1917), 69.

²⁸ el-Câsiye 45/23.

ve bahsi geçen kimsenin nefsinin arzuları karşısında itaatkâr bir karaktere sahip olduğunu ve sanki Tanrı'ya kulluk edercesine nefsinin arzularına uyum sağladığını ifade etmektedir.²⁹ Zemahşerî'nin buradaki karakter analizi Câhız'ın "Şehvetler, insanı köleleştirir."³⁰ şeklindeki kişilik tahlili ile birebir örtüşmektedir. Mezkûr âyeti tefsir etmeye devam eden Zemahşerî, âyetin "Arzularını tanrıları yerine koyan kimseyi tasavvur et!" şeklinde de okunduğunu aktarmaktadır. Ona göre bu durumda ise anlatılan şahsiyetteki insanın, arzularını tanrılaştıran, değişik dönemlerde ve şartlarda farklı arzulara/tanrılara tapınan bir görünüme sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.³¹

3. Haz ve Mutluluk

Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) *el-Muğnî*'de dinî ve dünyevî meselelerde akıl yürütmenin (*nazar*) düşünen, akıllı insan için vazgeçilmez özsel bir nitelik olduğuna vurgu yapmaktadır. Kādî'ye göre nasıl ki yolda yırtıcı bir hayvanı gören bir kimse fitrî ve fevrî bir şekilde ondan kurtulma çarelerini düşünürse, tüccar olan bir zat kâr etmenin yöntemlerini araştırırsa, aynı şekilde malın değerini belirleyen kişi satışa konu olan benzer ürünlerin kıymetiyle karşılaştırma yoluna giderse; düşünen, tefekkür eden birey de bütün deliller üzerinde akıl yürütmeye başlar.³² Buradaki akıl yürütmenin temel ve yegâne bir gayesi vardır ki o da sadece hakikatin keşfedilmesidir. Akıl bu eylemde aktif özne konumundadır. Başka bir anlatımla amaç en baştan tayin edilip akıl da o muayyen amaca erişmek için türlü yollar arayışına girmemiş yani araçsallaştırılmamıştır. Esasında akıl yürütmenin neticesinde hâsıl olan ilim, bilgiye erişerek nefsin sükûnet bulması kişi için en baştan peşinen bir haz ve mutluluğun elde edilmesi manasını taşır.³³ Bu yönüyle ehli için bizzat nazar ve tefekkürün kendisi mutluluk sebebidir. Tabi ki bu faaliyetin sonucunda elde edilen bilgi ve onun kullanılmasıyla ulaşılabilecek ya da elde edilecek başka şeyler de katlanarak devam edecek olan başka hazların ve mutlulukların kapısını aralayacaktır. Dolayısıyla bilginin elde edilme süreci, eylemin sonunda hâsıl olan müktesep bilgi ve kazanılan bu bilginin kullanılacağı sonraki katmanlar kendi içinde doğası itibariyle mutluluk vesilesidir.

Akıl, bilgi elde etme vasıtası olmasının yanında yukarıda tanımında da aktardığımız üzere sahibini birtakım şeylerden de engelleme, alıkoyma

²⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, Tefsîrül-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1430/2009), 1007.

³⁰ Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1/92.

³¹ Zemahşerî, *Tefsîrül-Keşşâf*, 1007.

³² Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. İbrâhîm Medkûr (Mısır: Vezâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd, 1962), 12/4.

³³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 12/20.

özelliğine sahiptir. “Akıl, insanın ancak onunla nefsini mecnunun alıkoyamadığı şeylerden engelleyebildiği için akıl diye isimlendirilmiştir.”³⁴ anlamındaki ifadeleriyle Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 916/303) aklın bu yönüne işaret etmektedir. İşte tam da burada şöyle bir soru sorulması gerekir: “Peki, aklın yönelmesi ya da uzak durması ve bünyesine yerleştirilen insanı yönlendirmesi yahut alıkoyması beklenen şeylerin ölçütü ne olmalıdır?” Şimdi önce mezkûr ve mevhum suale cevap vermeye, ardından da buradaki kurgunun araç, amaç, haz ve mutluluk kavramlarıyla ilişkisini açıklamaya çalışacağız.

İslâm düşünce geleneğinde ve Mu'tezilî düşüncede nazar, akıl yürütme, düşünme, tefekkür eylemleri hakikate ulaşmak adına yürütülen fiilî gayretin ifadeleridir.³⁵ Akıl yürütme eyleminde temelde iki amaç bulunmaktadır. İlki birleştirilmesi gereken şeyleri bir araya getirme ve temyiz edilmesi lazım gelen unsurları da ayırma vasıflarıyla öne çıkan aklın ittisali iktiza eden durumlarda bağ kurmasıdır. İkincisi ise yukarıda da yer verdiğimiz üzere aklın uzak durulması icap eden şey, kişi ya da durumlardan sahibini alıkoymasıdır. Aklın bağ kurma eylemi sadece görünen âlemlerle sınırlı değildir. Akıl doğası gereği görünen evrenin öncesi ve sonrası hakkında da sorular sorar ve bilgi edinmek ister.³⁶

Mu'tezile ekolü akletme yeteneğinin olgunlaşmasını hatta akledebilir hale gelme ölçüsünü Allah'ı tanıma, bilme kaydıyla zikretmektedir. Bunun için de Mu'tezilî kaynaklarda akla yüklenen veya aklın ilk yapması gereken husus marifetullah olduğu belirtilmektedir.³⁷ Bu yönüyle akıl yetisi faal hale gelen, iyi ile kötüyü birbirinden tefrik eden kimsenin mârifetullahı da idrak etmiş olması gerekir. Bir anlamda akıl yürütme yetisine kavuşan insanın yani kâmilen akletmeye başlayan, akletme melekesi olgunlaşan kişinin hemen ardından hayrı ve şerri temyiz etmeye ve Allah'ın varlığını idrake başlıyor olması gerekir.³⁸ Ebû Ali el-Cübbâî'ye ait olan bu görüşe benzer düşünceleri ondan önce zikreden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 50-849/235 [?]) esasında işi bir derece daha ileri götürerek bulûğu aklın tekâmülü olarak nitelemiş ve mücerred olarak aklın kemâli ve akıl yürütme eylemiyle bilginin meydana

³⁴ Eş'arî, *Makâilâtü'l-İslâmiyyîn*, 480-481; Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (Bağdat: Matba'atü'r-Râbita, 1951) 2/35.

³⁵ Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/36.

³⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 9; Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/35-36.

³⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 1/64.

³⁸ Tabi ki bu akli melekelerini kullanan her insanın zorunlu olarak Allah'ı tanıyıp iman ettiği gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Kastedilen şey esasında şartlarına riayet edilen ideal bir akıl yürütme eyleminin Mu'tezile geleneği açısından beklenen neticesidir. Yoksa hakikatte durumun her zaman belirtilen şekilde gerçekleşmediği ve bunun zaten imtihan olgusuyla da çelişeceği âşikârdır.

geleceğini savunmuştur.³⁹ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a daha yakın duran Câhız da bulûğu aklın kemâli şeklinde değerlendirmiş ve bulûğa erişerek akıl yürütmeye başlayan kimsenin mârifetullahı erişmemiş olmasını doğru bulmamıştır.⁴⁰ Dolayısıyla genel anlamda Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği en önemli hususlardan birisi mârifetullahın aklen vâcib olmasıdır.⁴¹ Diğer yandan Mu'tezile Allah'ın varlığının ispatının vücûbiyetinin de öncelikle ümmetin icmâi ya da âyetlerin delâletine değil akla dayanılacağını ve akıl yoluyla ispat edilebileceğini savunmaktadır.⁴² Bu durum bize Mu'tezile'nin önemli bir kısmının akletmeyi, bulûğa ve aklî olgunluk seviyesine ulaşmayı Allah'ı tanımak, O'nun varlığını bilmek şeklinde başlattığını göstermektedir. Bu yönüyle Tanrı'nın varlığını bilmeden O'nu hesaba katmadan hatta akıl yürütmenin ilk basamağı olarak mârifetullahı dikkate almadan bir akletme faaliyetinden bahsedebilmek Mu'tezilî düşünce açısından doğru görünmemektedir. Bu sebeple olsa gerek aklî ve şer'î vâcib ayırımına giden ve emaneti sahibine teslim etme, borcunu ödeme, verilen nimetlere şükretme gibi aklî vâcib türüne giren hususların mükellefin durumuna göre bir şekilde terk etme ihtimalinin doğabileceğini ancak Allah'a kullukta bulunmayı ve O'na yaklaşmayı amaçlayan şer'î vâciblerin yalnızca mârifetullahla anlam kazanabileceğini belirten Kâdî Abdülcebâr buradan hareketle mârifetullah konusunda akıl yürütmenin hiç kimsenin muhayyer olamayacağı türden bir vâcib olduğunu kabul etmektedir.⁴³

Mu'tezile özelinde İslâm düşünce geleneğinde böyle bir akletme faaliyetiyle temelde amaçlanan şey varlığın bir bütün olarak tanınması ve akıl yürütmenin tümel bir bakış açısıyla yapılmasıdır. Aksi takdirde temeldeki değerlendirmede yaşanacak çok küçük sapmalar bir bütün olarak düşünce sisteminin tamamında çok büyük algılama hatalarına sebep olacaktır. Bu bağlamda ve modern zamanlarda Tanrı'yı ya da inancı dışlayarak mükemmel bir sistem oluşturma iddiasını savunanlara cevap teşkil etmesi bakımından Aliya'nın (1925-2003) Dostoyevski'den mülhem şu ifadeleri tanrısız bir düzen planlamasının insandaki karşılığını özetliyor gibidir: "Tanrı yoksa insan da yoktur. İnsan yoksa sorumluluk da yoktur. Sorumluluk yoksa suç da yoktur. Öyleyse Tanrı yoksa suç yoktur. Tanrı yoksa her şey mubahtır."⁴⁴ Kâdî, mârifetullah için akıl yürütmeyi aynı zamanda en büyük lütuf olarak

³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 480 vd..

⁴⁰ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 160.

⁴¹ Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/39.

⁴² Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/ 39.

⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 1/64.

⁴⁴ Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 63.

nitelemektedir. Bu görüşünü de kulun akıl yürütmesinin vücûbiyeti sayesinde sorumlu tutulduğu şeyleri yerine getirebilme ve menedildiği hususlardan da uzak durabilme yeteneğine sahip olmasıyla açıklamaktadır. Devamında ise Kādî Abdülcebbar, sanatkâr bir şekilde yaratan ve kusursuzca evreni idare eden Tanrı'yı tanımanın ve O'na kullukta bulunarak itaat etmenin güzelliğinden ve isyana sapmanın çirkinliğinden bahseder. Ona göre insan için en büyük lütuf kaynağı ve haz sebebi Allah 'ı tanıyarak sevap yolunu takip etmek ve ikâba neden olacak şeylerden de uzak durmaktır. İşte bu nedenle mârifetullah yolunda akıl yürütmek hem tartışmasız ve istisnasız vaciptir hem de bunun gerekleriyle amel etmek, insan için en büyük lütuf ve haz kaynağıdır.⁴⁵

Kādî Abdülcebbar'ın da içinde bulunduğu gelenekte bahsedilen haz ve mutluluğun Tanrı'nın varlığıyla doğrudan ilintili olduğu görülmektedir. Böyle bir haz ve mutluluk algısı her şeyden önce muvakkat, anlık, pragmatist, bencil, tutarsız, ötekinin hukukunu dışlayıcı bir görünümünden ziyade otokontrolü ve üst kontrolü bulunup âkibete yönelerek kalıcı olmayı hedefleyen bu yönüyle de dünya ile sınırlanmayıp metafizik âleme uzanan, âdil ve paydaşlarına iki âlem tasavvuru temelinde kalıcı yararlar sağlamayı amaçlayan bir felsefe ile inşâ edilmiştir. Modern dünyanın haz ve mutluluk algısı ise daha çok bedensel tatmini, sınırsız ve ölçsüz tüketimi hedeflemekte, insanüstü bir üst normun ya da erkin varlığını ise yok sayarak yaşamayı ideal olan şekilde pazarlamaktadır. Oysa insanın içindeki ebediyet duygusunun ve inanma fitratının bunlarla tatmini mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile felsefesindeki akıl yürütmenin gayesi mârifetullaha ulaşarak Allah'ın hoşnut olacağı şeyleri yapmayı, O'nun gazabına sebebiyet verecek fiilleri de terk etmeyi hedefleyerek bunu kalıcı mutluluk ve hazzın temelini yerleştirirken modern zamanlarda geçici mutluluk ve hazlar gibi akıl ve akıl yürütme eylemi de araçsallaştırılmıştır. Oysa Mu'tezile düşüncesinin amacı akıl yürütmek için akıl yürütmek değil, mârifetullah için akıl yürütmektir yani asıl ve vâcip olan salt akıl yürütmek değil, mârifetullaha ulaşmak için akıl yürütmektir. Mutluluk, haz ise ana hedef ve gaye olmayıp bu eylemin doğal bir neticesi olarak husûle gelmektedir. Bu yüzden de mârifetullah için akıl yürütme eylemi muhayyerlik bulunmayan bir vâcip ve en büyük lütuf olarak nitelenmiştir.⁴⁶

⁴⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, 1/64.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, 1/64 vd.. Zira Kādî Abdülcebbar açısından ilâhî hitapta eğer ortada istisna yapıldığına ilişkin bir emare yoksa teklifi gerekli kılan ifadeler tahsis edilemez. Eğer ilâhî hitapta emir genel ise emrin bağlayıcılık ölçüsü ve etki alanı bütün fertlerini içine alacak şekilde genişletilmeli ve buna göre tanımlanmalıdır. Ayrıntı için bk. İbrahim Aslan, *Kādî Abdülcebbar'a Göre Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 135.

4. Erdem

Teftâzânî'nin, kelamın gayesi bireyin inancının sağlamlaştırılmasına ilâve olarak toplumsal düzen ve birlikteliğin intizamlı bir şekilde yürütülmesini sağlamaktır,⁴⁷ şeklindeki yukarıda aktardığımız ifadelerini de dikkate aldığımızda akıl yürütme eyleminin ya da akıllı bir varlık olarak insanın edimlerinin keyfiyeti değerlendirilirken günün sonunda bakılması gereken parametrelerden bir tanesinin de bu eylemin insanın ve toplumun içinde bulunduğu seviyeyi ne kadar yükseltebildiği, bu anlamda insanlığı bulunduğu noktadan daha ileri bir seviyeye, çok daha erdemli bir hale taşıyıp taşıyamadığı, dönüştürüp dönüştüremediği hususu olduğu âşikârdır. Bu açıdan da Mu'tezile'nin İslâm düşünce tarihinde farklı bir yeri bulunmaktadır. Çünkü Mu'tezile ekolüne mensup mütekellimler İslâm'ın ilk akılcıları olarak nitelendikleri gibi aynı zamanda onlar İslâm'ın ilk ahlâkçıları şeklinde anılmışlardır.⁴⁸ Nitekim Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğunun iyinin ve kötünün tayininde akla başat bir rol vermesi ve bu anlayışlarının bir sonucu olarak bireysel ve toplumsal erdemin gerçekleştirilmesi adına "emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker" prensibinin beş esastan biri ve her birey açısından bu görevin îfâsının vâcip olarak kabul edilmesi bu anlamda önemli ve üzerinde durulması gereken bir husustur. Ancak kıyaslama yapılabilmesi adına öncelikle günümüz insanının iyinin ve kötünün tespitinde, yönelinecek veya uzak durulacak nesne, obje yahut davranışların saptanmasında müracaat ettiği ya da etmek zorunda bırakıldığı esaslardan bahsetmek faydalı olacaktır.

Modern zamanlarda iyinin ve kötünün belirleniminde kişinin haz alması, ihtiyacı olup olmadığına bakılmaksızın tüketim özgürlüğünü daha fazla deneyimleyerek bunu bir anlamda kendisini yapay olarak tatmin nesnesine dönüştürmesi, arzuladığı, elde etmeye çalıştığı şeyin ötekine vereceği zarardan ya da küllî, büyük olumsuz neticelerinden ziyade şahsî menfaatine yoğunlaşması gibi ahlâkî olarak kabulü pek de mümkün görünmeyen bir dizi etken ön plandadır. Hatta bu durum öyle bir hal almıştır ki "farklılaşma" yegâne motive aracı haline getirilmiştir. Klasik anlamdaki "ihtiyaç" kavramının yerini tamamen "farklılaşma ihtiyacı" almış gibidir. Burada artık tüketici tek tek ihtiyacı olan nesnelere değil de bir bütün olarak mal ve hizmetler sistemini satın almaya yönlendirilmektedir. Yani amaç ihtiyacı satın almak değil, bizzat satın alma eyleminin kendisidir. Dolayısıyla insanın satın alma ve tüketim özgürlüğü ortadan kalkmış ve gelinen

⁴⁷ Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, 1/175.

⁴⁸ George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 39 vd.; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (New York: Columbia University Press, 1983), 11, 31-32; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme", *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 286.

noktada tüketim bir zorunluluğa dönüşmüştür. Tabi ki bu durum bireyden topluma her alanı kuşatmış, günlük alış-veriş tüketiminden tutun da beden bakımından cinselliğe, reklamlardan sanatsal üretime, bireyin ve toplumun dinlenme biçimleri ve alışkanlıklarına kadar her alanda insan edimlerini aklî ve özgür seçimleriyle, bireysel ve fikrî tercihleriyle gerçekleştirmekten uzaklaştırılmıştır.⁴⁹ Başka bir anlatımla akletme ve düşünme melekeleri, beyin ve zihin yapısı farklı uyaranlarla etki altına alınıp donuklaştırılarak adeta belleğindeki kodlamaların yönlendirmesiyle hareket etmeye mecbur edilen mekanik ve robotik bir varlığa evrilmiştir ya da en azından modern insanın böyle bir işlevle varlığını sürdürebilmesi idealize edilmektedir.

Mu'tezile kelâmının az önce tasvir ettiğimiz bugünün insanın davranışlarına karşı tutumu, Kādî'den ödünç alarak ifade edersek muhtemelen: "Âkil insan faydasına ve zararına olanı bilen ve tercihlerini buna göre yaparak mecnunun tasarruflarından uzak durandır. Normal şartlarda insanın faydalı olanı alıp, zararlı şeyden de kaçınması gerekir. Ancak kişi bu davranışın aksini yalnızca yöneldiği şeyde anlık (âcil) bir yarar bulunduğunu anladığında ya da vehmettiğinde yapabilir ki böyle bir kimsenin de temyiz gücünü ve seçim kabiliyetini kaybettiği veya bu yetilerinin azaldığı kabul edilir." şeklinde olacaktır.⁵⁰ Kādî'nin burada akıllı insan bağlamında yaptığı tahlilde bugünün insanı için de dersler bulunmaktadır. Zira devirler ve coğrafyalar değişse de insanın psikolojik ve biyolojik eğilimleri, başka bir aktarımla insanın insan olmasını sağlayan özüne, varlığına ilişkin özellikleri değişmiyor. Bu anlamda modern insan kendisine dikte edilen şeyleri çoğu zaman sorgulamadan, özgürlük ve seçim hakkını kullanmadan, bir yönüyle onu insan yapan yetilerini de göz ardı ederek adeta bir makinaymış gibi davranışlar sergileyebilmektedir. İşte tam da burada modern insanın bizzat kendisine, çevresine, doğaya ve diğer varlıklara ve nihayet Tanrı'ya karşı geliştirdiği ilişkinin keyfiyeti sorgulama konusu yapılmalıdır. Çünkü basit yönelimler için bile iradesi iptal edilmiş gibi hareket etmeye mecbur edilen, bu anlamda aklını işlevsel bir şekilde kullanamayan, tercihlerini düşünerek ve özgürce belirleyemeyen bir varlığın hem kendi doğasının değişmesi hem de asıl konumuz olan akıl yetisinin tabiatının başkalaştırılması söz konusudur. Yani böyle bir ameliyede insan doğası da aklın tabiatı da kendi varlık gayelerine muhalefet eder duruma getirilmiştir.

Kādî, başka yerlerde ise sabiyi "Lâ akle lehû" ifadesiyle niteleyerek temyiz ve ihtiyar gücü bulunmayan kimsenin potansiyel olarak akla sahip olsa bile akıllı sayılamayacağına yani bünyesinde var olan akli işlevsel hâle

⁴⁹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin-Hazal Deliceçaylı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 88-114, 163-191.

⁵⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 12/161; Hüsnü Zeyne, *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl 'inde'l-Kādî Abdi'l-Cebbâr* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978), 35.

getirmeyen kimsenin akıl noksanlığıyla malul olacağına işaret etmektedir.⁵¹ Dolayısıyla bilkuvve aklın bilfiile dönüşmesinin lüzumuna ve aksi durumda bu kişiye akıllı denilemeyeceğine telmihte bulunmaktadır.

Yukarıdaki aktarımlardan hareketle Mu'tezile mütekellimleri açısından bireysel erdemin gerçekleşmesinin temelinde aklın işlevsel olarak kullanılması, tercihlerin özgürce yapılabilmesi ve bu tercihlerin aklın doğasına uygun olandan yana tahakkuk etmesinin bulunduğu söylenebilir. Zira Mu'tezile'nin hüsün-kubuh teorisi genel anlamda aklın bunları bilmesine ve zorunluluklarını savunmasına dayanmaktadır. Meselâ Nazzâm bu durumu şöyle açıklar: "Allah'ın emretmesi câiz olan her mâsiyet nehiy sebebiyle çirkindir. Allah'ın mubah kılması câiz olmayan her mâsiyet ise bizatihi çirkindir. Allah'ı tanımak ve onun hakkında aklın bir itikada sahip olması böyledir. Aynı şekilde Allah'ın emretmesi câiz olan her şey bu emir sebebiyle güzeldir. Fakat Allah'ın ancak emretmesi câiz olan şey ise bizatihi güzeldir."⁵² Şehristânî (ö. 1153/548) ise Mu'tezile'nin bu konudaki genel yaklaşımını şu ifadelerle özetlemektedir: "Onlar vahyin gelmesinden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vâcip olduğu konusunda ittifak ederler. Yine onlar hüsün ve kubuhun akıl yoluyla bilinebilmesinin ve iyiye uyup kötüden sakınmanın zorunlu olduğu konusunda da uzlaşırlar. Allah Teâlâ'nın peygamberler aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı dinî yükümlülük Allah'ın insanlara bir lütfudur. Bu onları imtihan etme vesilesidir."⁵³ Ancak Mu'tezile'nin, iyiyi ve kötüyü bilmenin aklen vâcip oluşunu savunmasından yola çıkarak onların vahyi dışladığı gibi bir sonuca da ulaşamayız. Çünkü Mu'tezile vahyi de gerekli görür. Mu'tezilî âlimlere göre vahiy genel prensipler vaz' eder ve aklın iyi olduğunu idrak edebildiği ilkeleri açıklar. Ayrıca naslar arasında hakemlik işlevi yürütür. Burada vahyin ortaya koyduğu ilke ve hakikatleri tasdik edip sağlamasını yapmak, bir anlamda vahyin ispat ve savunusunu icrâ etmek ise aklın vazifesidir.⁵⁴ Görüldüğü üzere Mu'tezile açısından bireyin akıl yürütmesi bizzat varlık gayesidir. Bununla birlikte sağlıklı bir istidlâlin neticesinde tespit edilen iyiye yönelmek ve yine kötüden sakınmak yine aklın ve akletmenin gereğidir.

Mu'tezile'nin varlık kazandığı sosyo-kültürel ortamı ve çevreyi hesaba kattığımızda Mu'tezilî mütekellimlerin mârifetullahı ulaşmak ve bireysel

⁵¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 12/298, 14/442; Hüsnî Zeyne, *el-Akl 'mde'l-Mu'tezile*, 37.

⁵² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 356.

⁵³ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Muhammed Seyyid Kılânî (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961), 29.

⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6/64. Ayrıca ayrıntı için bk. Zübeyir Bulut, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (15 Temmuz 2015), 634-654.

erdem için akıl yürütmenin yanında toplumsal erdemi hâkim kılmak, bu bağlamda erdeme ulaştırın eylemleri tespit edip desteklemek üzere faaliyet yürüttükleri sonucuna ulaşmak zor olmayacaktır. Kuşkusuz içinde doğup geliştiği ortam bu yönüyle Mu'tezile'nin de ilham kaynağı ve tetikleyici unsuru olmuştur. Hatta Mu'tezile kelimcilerinin neredeyse tamamı mevaliden olup hem mevcut yönetim erkinin politikalarının doğurduğu sonuçları hem de mensup oldukları toplumların ve genel olarak İslâm coğrafyasının karşılaştığı problemleri kadrajlarına alarak aklî çıkarımlar, farklı kültürlerin fikrî katkıları ve tabi ki vahyin temel prensipleri ekseninde çözüme kavuşturmayı çalışmışlardır.⁵⁵

Mu'tezile akılcılığının mârifetullahı, bireysel ve toplumsal erdemi önceleyen yönünü ve modern zamanlarda insanın içine düşürüldüğü konumu zihnimizin bir kenarında canlı tutarak Rousseau'nun (1712-1778) Aydınlanmadan günümüze doğru uzanan süreçte insanlığın kazandığı ahlâk yapısının keşfi için sorduğu şu soruyu sorarak cevabını aramaya çalışalım: "Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlâkın düzelmesine yardım etmiş midir?" Rousseau bizzat kendisi mezkûr soruya cevap olarak; bilimsel ilerlemelerin, etik değerler açısından ilerleme kaydetmeyi sağladığını düşünmenin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. O, bu düşüncesini tarih boyunca insanlığın kaydettiği merhalelerin onu daha iyi bir pozisyona taşımadığına ilişkin farklı örneklerle de desteklemektedir. Meselâ şöyle demektedir: "Fizikçilerimiz, matematikçilerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz, müzikçilerimiz, ressamlarımız var; ama değerli yurttaşlarımız yok."⁵⁶ Benzer şekilde Nietzsche de bu konuda menfi düşünenlerdendir: "Bilimler her ölçünün dışında ve en kör bir *laissez faire* anlayışından dağılıyor ve kendisine kesin bir şekilde inanılan her şeyi eritiyor; kültürlü sınıflar ve devletler, son derece hor görülmeye değer bir sermaye birikimiyle mesafe kat ediyor. Dünya, daha fazla dünya hiç olmamıştı, sevgi ve iyilikten daha yoksul hiç olmamıştı"⁵⁷

Nietzsche ve Rousseau'nun ifadelerinden de anlaşıldığı üzere aklın araçsallaştırılması, Tanrı'nın yok sayılması, insanın metafizikle bağının koparılması insanı ve toplumu daha erdemli bir hale getiremediği gibi dünyayı da çok daha güzel ve ideal yaşam alanına dönüştürememiştir. Bu

⁵⁵ Ayrıntı için bk. Galip Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2009), 43-74.

⁵⁶ Jean-Jaques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 21-28. Ayrıca bk. Muhammed Karamolla-Nurten Kiriş Yılmaz, "Adorno ve Horkheimer'in Araçsal Akıl Eleştirisi", *Journal of History School* 48 (2020), 3562-3580.

⁵⁷ İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* (Yankı Yayınları, 1967), 139; Karamolla-Kiriş Yılmaz, "Adorno ve Horkheimer'in Araçsal Akıl Eleştirisi", 3566.

bağlamda düşünme yetisi elinden alınan, kutsalla alâkası kesilerek sahipsiz bırakılan, sürekli ne yapacağı belletilerek kendini, çevresini hatta asla sahip olamayacağı metaları tüketmek ve elde etmek üzere bedenini hatta her şeyini harcamaya kanalize edilen insanoğlu modern zamanlarda geçmiştekinden farklı ideal ve mutlu bir hayata erişememiştir. Aksine yalnızlaşmış, kabuğuna çekilerek, mutsuzluk, çaresizlik ve intihar girdabına sürüklenerek her yönüyle “anlam”ı kaybetmiştir.⁵⁸

Sonuç

Tanrı, insanı akılla donatarak yaratmıştır. İnsana doğuştan yüklenen aklın tabiatı ve Yaratan'ın insandan talebi ise onun eylemlerini özgür iradesiyle ölçüp tartarak, düşünüp planlayarak gerçekleştirmesidir. Mu'tezile düşüncesi açısından olgunlaşma çağına erişerek akletme yeteneğine kavuşan her insanın mükellef tutulduğu ilk şey, Tanrı'nın varlığını idrak ederek O'nu tanımasıdır. Bu bağlamda akıl yürütme insanoğlu için muhayyerlik bulunmayan bir vaciptir. Dolayısıyla akıl yetisine sahip her insanın birincil vazifesi Yaratan'ı tanımaktır. Buradaki ince çizgi ise Tanrı'ya rağmen ya da O'nu dışlayarak değil Tanrı'yı tanıyarak düşündürmektir. Bu açıdan akıl, Tanrı'yı yok sayma aracı olamaz. Aksine bizzat akıl araştırma yoluyla Tanrı'nın varlığını idrak ve ispat aracıdır. Mu'tezile akılcılığı Tanrı'nın varlığıyla başlar ve akıl yürütme faaliyetini varlığın sebebi olarak Tanrı'yı, O'nun vücuda getirdiği ve varlığına şahit kıldığı âlemi ve tabi ki düşünme eyleminin öznesi olarak insanı yani “bütün”ü dikkate alarak yürütür.

Aydınlanma ve sonrasında günümüze doğru uzanan süreçte ise insan, Tanrı'dan ve âlemden yani tümel varlıktan koparılmış, bir yönüyle sahipsiz, dayanaksız ve kökensiz bırakılmıştır. Tabi ki böyle bir değişimin arkasında uzunca bir süreç ve farklı düşünsel tecrübeler yatmaktadır. Ancak burada konumuzu ilgilendiren husus tümel yapıdan çekip çıkarılan insanın havada bırakılması ve arzu edilen veya uygun görülen herhangi bir konuma yerleştirilmeye müsait hale getirilmesidir.

Yeni düzen ve düzlemde tasarlanan yeni insan için artık istenilen şekilde bir dizayn yapılmasının ya da arzulanın herhangi bir çerçevenin planlanan yerine yerleştirilebilmenin yolu açılmıştır. Bu noktadan sonra artık ne onu

⁵⁸ Varoluşçu nörolog ve psikiyatr Viktor Frankl (1905-1997) *İnsanın Anlam Arayışı* kitabında bu duruma işaret etmektedir. Frankl eserinde Amerika'daki bir üniversitesinde öğrenim gören ve yaşamı anlamsız bulan üniversite öğrencileri hakkında yapılan bir anket çalışmasından bahsetmektedir. Frankl, yüzde 93'ü aktif bir sosyal hayata, yüksek akademik performansa ve ailelerinin diğer fertleriyle iyi ilişkilere sahip oldukları halde intihar girişiminde bulunan 60 öğrenci üzerinde yapılan bu ankette katılan öğrencilerin yüzde 85'inin intihar girişimlerine gerekçe olarak “yaşamın anlamsız görünmesini” zikrettiklerini belirtmektedir. Ayrıntı için bk. Victor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009), 120 vd..

sınırlandırarak edimlerini sorgulamasını sağlayacak bir Tanrı veya eylemlerinin ahlâkî olup olmadığını düşünmeye sevk edecek bir üst norm ne de doğaya ve diğer canlı, cansız varlıklara âdil ve vefalı olmasını gerektirecek bir bilinç kalmıştır. İnsan; biricik amaç, onun arzu ve emelleri, anlık zevk ve hazları ise ulaşılması ve yerine getirilmesi gereken yegâne hedef haline getirilmiştir.

İnsanın bu yeni sistemde düşünmesine, iyiyi veya kötüyü araştırmasına, arzuladığı şeyin ötekine ya da genel ahlâkî ölçülere zarar verip vermediğine odaklanmasına gerek kalmamıştır. Önemli olan hesapsızca, kendisi için belirlenen o mevhum gayeye erişmektir. Dolayısıyla gelinen noktada insan da akıl da araçsallaşmış, varlığı, bedeni, arzu ve yönelimleri üzerinden önceden belirlenen şeylere kanalize edilen bir nesne haline gelmiştir. Tanrı fikrini ya da inancı dışlamak gayesiyle çıkılan bu yolda bir anlamda ya hevâ tanrılaştırılmış ya da akıl kendi tabiatına muhalefet etmeye zorlanarak düşünme yetisi donuklaştırılmıştır.

Sonuç olarak Tanrı'yı ve inancı dışlama, tabiatı ve ötekini, egemen insan figürü lehine boyun eğmeye mecbur etme girişimleri insanlığı daha mutlu etmemiş, dünyayı da ideal bir yaşam yeri haline dönüştürememiştir. Bu egemen kültür ve düşünce karşısında ne yazık ki İslâm düşüncesi de yeterince varlık gösterememiş, karşı duruş sergileyerek alternatif oluşturamamıştır. Belki de Mu'tezilî düşüncenin telkin ve teklif ettiği İslâm'ın akılcı yorumunun kendi tekâmül yolculuğu inkıtaa ve inkıraza uğramadan devam ettirilebilseydi mevcut düşünce hegemonyası da tabiatın ve insanın lehine müspet bir yöne evrilme imkânı bulabilirdi.

Kaynakça

- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 55-76. <https://doi.org/10.33420/marife.396569>
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2013.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması". *Kader*, 221-228. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.470216>
- Altıntaş, Ramazan. "Naslar Karşısında Aklın Değersel Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 11-20.
- Aristoteles (Aristo). *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Ferda Keskin - Hazal Deliceçaylı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Brunschvig, Robert. "Mutezile ve Aslah". çev. Hulusi Arslan. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002), 235-249.
- Bulut, Zübeyir. "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (15 Temmuz 2015), 634. <https://doi.org/10.18317/kader.01131>
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd (Resâilü'l-Câhız İçinde)*. nşr. Abdusselam Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe, 3. Basım, 2021.
- Dewey, John. "A Recovery of Philosophy Essays In The Pragmatic Attitude". *Creative Intelligence*. 3-70. New York: Henry Holt And Company, 1917.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed

- b. Mu'temid en-Nesefî. *Tebşiratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. nşr. Helmuth Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Frankl, Victor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan, 2003.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikadda Orta Yol)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri" 5 (2001), 59-108.
- Hampson, Norman. *Aydınlanma Çağı*. çev. Jale Parla. Doğan Kitap, 1991.
- Horkheimer, Max. *Akil Tutulması*. çev. Orhan Koçak. Metis Yayınları, 2016.
- Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. nşr. 'Abdurrahmân 'Amîre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- İskâfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî. *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene*. nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî. Beyrut: Müessesetü Fuâd, 1402.
- İskâfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî. *Nağzü'l-'Osmâniyye (Câhız, el-'Osmâniyye İçinde)*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. İbrâhîm Medkûr. Mısır: Vezâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd, 1962.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. nşr. Abdülkerim Osman. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416.

- Kant, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Karamolla, Muhammed - Kiriş Yılmaz, Nurten. "Adorno ve Horkheimer'in Araçsal Akıl Eleştirisi". *Journal of History School* 48 (2020), 3562-3580. <https://doi.org/10.29228/joh.39345>
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 280-310.
- Kızılçelik, Sezgin. *Frankfurt Okulu*. Anı Yayıncılık, 2000.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Akıl, Ahlâk ve Aydınlanma". *Perspektif*. Erişim 13 Ocak 2023. <https://www.perspektif.online/akil-ahlak-ve-aydinlanma/>
- Kuçuradi, İoanna. *Nietzsche ve İnsan*. Yankı Yayınları, 1967.
- Library of Congress, Washington, D.C. 20540 USA. "Image 1 of The New York Herald (New York [N.Y.]), December 19, 1859, (Morning Edition)". Image. Erişim 16 Eylül 2022. <https://www.loc.gov/resource/sn83030313/1859-12-19/ed-1/?sp=1&st=image>
- Lloyd, Henry Martyn. "Why the Enlightenment Was Not the Age of Reason | Aeon Ideas". *Aeon*. Erişim 13 Ocak 2023. <https://aeon.co/ideas/why-the-enlightenment-was-not-the-age-of-reason>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Muhammed Aruçi Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mehrî Ebû Sa'de. *el-İtticâhü'l-aklî fî müşkileti'l-ma'rifeti inde'l-Mu'tezile*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1413.
- Menâî, Âişe Yûsuf el-. *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*. Doğa: Dârü's-Sekâfe, 1992.
- Nâdir, Albert Nasrî. *Felsefetü'l-Mu'tezile*. Bağdat: Matbaatü'r-Râbita, 1951.
- Özturan, Hümeyra. *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*. Klasik Yayınları, 2017.
- Öztürk, Yunus. "Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 1453-1483. <https://doi.org/10.33415/daad.756551>

- Ressî, Kâsım b. İbrâhim b. İsmâîl er-Ressî. *Kitâbü Usûli'l-adl ve't-tevhîd (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde*. nşr. Muhammed Ammâra. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Rousseau, Jean-Jaques. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Süt, Abdulnasır. "Özgürlük Bağlamında İslam Aklı İle Batı Aklı Üzerine". *Şarkiyat* 8/1 (Nisan 2016), 54-73.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihâl*. nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâşid*. nşr. Abdurrahmân Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Touraine, Alain. *Toplumların Sonu*. çev. Olcay Kunal. Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Türcan, Galip. "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2009), 43-74.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîrül-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Mârifetü, 1430.
- Zeyne, Hüsnî. *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl 'inde'l-Kâdî Abdi'l-Cebbâr*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.