



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Mu'tezile'de Aklî Teklif *Rational Obligation in Mu'tazıla*

Yunus ERASLAN

ORCID: [0000-0003-2439-1950](https://orcid.org/0000-0003-2439-1950) E-Posta: aslanyunus@hotmail.com

Doç. Dr. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Associate Professor, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kalâm Department
Kilis, Türkiye

ROR ID: [048b6qs33](https://ror.org/048b6qs33)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Eraslan, Yunus. "Mu'tezile'de Aklî Teklif". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 145-175.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1508213>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01.07.2024
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	25.09.2024
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12.2024
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – At Least Two External (Çift Taraflı Körleme / En az İki Dış Hakem).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Ithenticate/Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Öz

Tarihsel süreçte dinler ve felsefenin ortak konusu olan ahlaki değer ve sorumluluk konusuna getirilen birbirinden farklı yorumlar bu meselelerin kendi içinde tartışılmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede tartışılan öncelikli mesele ahlaki değer konusu olup, iyi ve kötü eşya ve fiillerden bağımsız olarak doğrudan ilahi bildirimlere mi bağlıdır yoksa eşya ve fiillerin doğasından mı kaynaklanmaktadır? Bunlardan ilki teistik öznelcilik ikincisi ise rasyonalistik nesnelcilik olarak tanımlanmakta olup, Mu'tezile birtakım farklılıklarla birlikte ikincisine daha yakın bir duruş sergilemektedir. Ahlaki değer konusunda Mu'tezile'nin bu akılcı tutumu Basra ve Bağdat okullarında farklı şekillerde tezahür etmiş olsa da netice itibariyle iyi ve kötünün bilinmesi vahiyden çok akıl ekseninde kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak da vahyin bildirimleri hep bir rasyonaliteye tabi olmak durumunda kalmıştır. Yani ahlaki değerlerin tayin ve tespiti ister vahiy isterse akıl tarafından olsun netice itibariyle akli olmak durumundadır. Bir diğer mesele ise Mu'tezile değerlerin tayin ve tespitinde akla birincil, vahye ise ikincil rol yüklediğine göre, aklın vahiyden bağımsız olarak insanlara bir sorumluluk yükleme yetkinliği var mıdır? Dahası bu sorumluluğun neticesinde akıl sahipleri için ceza ve mükâfat söz konusu olacak mıdır? Ahlaki değer konusunda akla birincil rol yükleyen Mu'tezile, doğal olarak teklif konusunu da vahiy ve akıl açısından ayrı ayrı değerlendirir. Teklîfin akıl ve vahiy açısından ayrı değerlendirilmesi bu ikisini birbirinden bağımsız hale getirmeyip bilakis birbirine bağımlı kılar. Akıl; adalet ve zulüm gibi tümel ve soyut anlamda evrensel ahlak ilkeleri doğrultusunda bir sorumluluk inşa ederken, vahiy ise akıl temelli somut ve tikel bir sorumluluk ortaya koyar. Ehl-i sünnet'in farklı kollarıyla Mu'tezile arasında birtakım benzerlikler olmakla birlikte Mu'tezilenin dışında kalan fırka ve mezhepler akla tek başına hâkim rolünü vermezler. Bu bağlamda akıl sahibi kişiler doğrudan ilahi bildirim olmadıkları durumlarda da ahlaki değerlere göre davranmakla sorumlu olup, bunun sonucunda ceza ve mükâfatla karşılaşacaklardır. Mu'tezile'nin ortaya koyduğu düşünceler doğrultusunda bu çalışmada iki temel problemin güncel değerine cevap aranmaktadır. Birincisi dinî söylem kendi içinde, inananlara birtakım sorumluluklar yüklerken vahyin zeminini hangi temel üzerine inşa etmektedir. Bu temelin akıl olarak belirlenmesi, dinin dinamik yapısına nasıl bir katkı sağlar? İkincisi Mu'tezile'nin teklif konusundaki rasyonel yaklaşımının güncel değeri teklîfi din ve akıl açısından ayrı ayrı ele alarak, inanan inanmayan tüm insanlar için akıl temelinde ortak bir sorumluluk anlayışı geliştirmeye çalışmış olmalarıdır. Dolayısıyla teklifte akıl eksenli anlayış, yükümlülüğün alanını yalnızca dinî söylemle sınırlandırmayıp, akıl sahibi tüm bireylere teşmil etmektedir. Bu çalışmada genel olarak İslam düşüncesinde teklif konusu ele alındıktan sonra konuya dayanak teşkil eden ahlaki değer tartışması Mu'tezile açısından incelenecektir. Bu bağlamda ahlaki değer ve teklif konusunda vahyin rolü ve işlevi de akıl açısından ortaya konulacaktır. Bu amaçla öncelikle Mu'tezile'nin kendi kaynaklarına başvurulacak, sonra muhalif kaynaklardaki değerlendirmeler karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bunun yanında konuyla ilgili doğrudan ve dolaylı olarak yapılmış güncel çalışmalardan da istifade edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Teklîf, Akıl, Vahiy.

Abstract

In the historical process, different interpretations of morality and responsibility, which are the common subject of religions and philosophy, have caused these issues to be discussed within themselves. Does it depend directly on divine declarations, independent of good and bad things and actions, or does it arise from the nature of things and actions? The first of these is defined as theistic subjectivism and the second as rationalistic objectivism, and the Mu'tazilites are closer to the latter with some differences. Although this rational attitude of the Mu'tazila regarding moral values manifested itself in different ways in the Basra and Baghdad schools, as a result, the knowledge of good and evil was accepted to depend on reason rather than revelation. Accordingly, the declarations of revelation have always had to be subject to rationality. Determining and knowing morality must ultimately be rational, whether through revelation or reason. Another issue is, since the Mu'tazilites attribute a primary role to reason and a secondary role to revelation in the knowledge of values, does reason have the competence to impose responsibility on people independently of revelation? Moreover, as a result of this responsibility, will there be punishment and reward for those who have reason? The Mu'tazilites, who attribute a primary role to reason in moral value, naturally evaluate the issue of obligation separately in terms of revelation and reason. Separate evaluation of obligation in terms of reason and revelation does not make these two independent from each other, on the contrary, it makes them dependent on each other. While reason constructs a responsibility in line with universal moral principles such as justice and cruelty in a universal and abstract sense, revelation reveals a concrete and particular responsibility based on reason. Although there are some similarities between the different branches of Ahl al-Sunnah and the Mu'tazilites, the sects other than the Mu'tazilites do not give the intellect the role of judgement alone. In this context, rational people are responsible for acting according to moral values in cases where there is no direct divine notification, and as a result they will face punishment and reward. In line with the thoughts put forward by Mu'tazila, this study seeks answers to the current value of two basic problems. Firstly, on what basis does religious discourse build the foundation of revelation while imposing certain responsibilities on believers? How does determining this basis as reason contribute to the dynamic structure of religion? Secondly the contemporary value of the Mu'tazilites' rational approach to the issue of obligation is that they treat obligation separately in terms of religion and reason and develop a common understanding of responsibility for all humanity on the basis of reason. Therefore, the reason-based understanding of obligation does not limit the scope of obligation only to religious discourse, but extends it to all rational individuals. In this study, after discussing the issue of proposal in Islamic thought in general, the moral value debate that forms the basis of the subject will be examined from the perspective of Mu'tazila. In this context, the role and function of revelation regarding moral values and obligations will be revealed from the perspective of reason. For this purpose, firstly Mu'tazila's own sources will be consulted, and then the evaluations in opposition sources will be examined comparatively. In addition, direct and indirect current studies on the subject will also be used.

Keywords: Kalām, Mu'tazila, Obligation, Reason, Revelation.

Giriş

Teklîf; bir şeye düşkünlük veya teşvik anlamındaki “kelefe” kökünden türemiş olup,¹ zor gelen bir şeyi emretmek,² meşakkatli ve külfetli bir şeyi ilzâm etmek,³ yükümlü kılmak⁴ veya mükelleften kendisinde külfet ve meşakkat olan bir fiilin yapılmasını istemek ya da emretmek anlamlarına gelmektedir. Terim olarak fayda ve zarar bakımından yapılması ve yapılmaması gereken hususlarda mükellefin bilgilendirilmesi anlamında olup, yükümlülükle ilgili bu zorluk ve meşakkat mecburiyet sınırına ulaşmamalıdır.⁵ Tanımda külfet ve meşakkat ile emir, teklîfin ayrılmaz iki unsuru olarak ön plana çıkmakta olup, Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve İbn Metteveyh başta olmak üzere son dönem Mu'tezile kelâmcıları teklîfin tanımında genellikle Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) tanımlamasına başvurarak meseleyi onun çizdiği teorik çerçevede ifade etmişlerdir.⁶

Teklîfle ilgili olarak emir, irade ve bildirme (i'lâm) kelimeleri ön plana çıkmakla birlikte bildirmenin ayrı bir önemi hâiz olduğu söylenebilir. Bildirme akılda zorunlu bilginin yaratılması veya teklîfle ilgili birtakım deliller sunmak suretiyle gerçekleşir.⁷ Mu'tezile'den Ebû Hâşim'e göre teklîf, yapısında külfet ve meşakkat bulunan şeyin yapılmasını talep etmek ve emretmek iken;⁸ Ebû'l-Kâsım Belhî'ye (ö. 319/931) göre içinde külfet ve meşakkat olan şeyi irade etmektir. O, teklîf için marifet, idrak ve fehmi şart koşmaktadır. Bu münasebetle çocuklar için teklîf gerekli değildir. Teklîfin güzelliği için mükellefin akıl ve ilim sahibi olması gerekir. Ona göre Allah tarafından teklîfin gerçekleşmesi için “temkin” ve “sevap” iki önemli kural iken Kādî Abdülcebâr üçüncü olarak “lütuf”u da ekler.⁹

¹ Ebû'l-Kâsım Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, “Kelefe”, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 721.

² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, nşr. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 1009.

³ Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, “Teklîf”, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/504.

⁴ Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, “Kelefe”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 2010), 9/307.

⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965), 11/293; Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, thk. Cîn Yûsuf Hûbin el-Yesûî (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962), 1/1; Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/339.

⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 255-256.

⁷ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/340.

⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/1.

⁹ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, “Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî”, *Mevsûatu Tefsîri'l-Mu'tezile*, thk. Hıdır Muhammed Nabhâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 4/67-69.

Teklîf; yükümlülük koyan mükellif, bundan sorumlu tutulan mükellef ve teklîfe konu olan fiilden oluşur.¹⁰ Mükellif açısından bakıldığında Mu'tezile'ye göre teklîfin gerçek sahibi Allah olup, bu kelime insanlar için mecaz anlamda kullanılır.¹¹ Allah kullarını din ve akıl açısından mükellef kıldığında yükümlülüklerin yerine getirilmesi noktasında engel ve zafiyetlerin ortadan kalkması için akıllarını kemale erdirmesi, onlara kudret ve istitaat vermesi ve teklîf için lazım olan araçları kullanma imkânı vermesi gerekir.¹² Teklîf, özgürlükle birlikte Mu'tezile'nin adalet ilkesi kapsamında ele alınmış en önemli konularından biridir. Bu itibarla insan özgürlüğü ve teklîf adalet ilkesinin iki önemli sacayağını oluşturur. Kādî Abdülcebbar'ın teklîfi insan özgürlüğü ve irade hürriyeti temelinde bildirme olarak değerlendirmesi¹³ aynı zamanda teklîfe ahlaki sorumluluk anlamı verdiğini göstermektedir.¹⁴

Tarihsel süreçte teklîf konusu kelâm ilminde hüsün-kubuh olarak da bilinen ahlaki değer anlayışıyla birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda eşya ve fiiller hakkında değer tanımlamasındaki farklılığa bağlı olarak teklîf düşüncesi de farklılaşmıştır. İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren bu konunun vahiy-akıl ekseninde değerlendirildiği görülmektedir. Eş'arî mezhebinde ahlaki değer ve teklîf anlayışı vahyin direktifleri doğrultusunda anlaşılmış, değer ve teklîfin kaynağı olarak vahiy kabul edilmiştir.¹⁵ Bunun karşısında Mu'tezile tarafında ise değer ve teklîf anlayışı akıl ekseninde anlaşılmış, değer ve teklîfin aklın temel kabulleri doğrultusunda gerçekleşeceği ileri sürülmüştür. Değer ve teklîf konusunda gerek vahiy gerekse akli önceleyen taraflar diğerini tamamen reddetmemekle birlikte ikincil konuma indirgemişlerdir. Bu konuda akli vahye göre birincil konuma getiren Mu'tezile düşüncesinde teklîf, akli ve sem'î olmak üzere ikiye ayrılmış, her iki kısımda da aklın temel kabulleri referans olarak kabul edilmiştir. Başka bir deyişle sem'î tarafından bildirilen değer ve teklîf konularının aklın temel kabulleriyle uyumlu

¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/292.

¹¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/340.

¹² Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübü'lmiyye, 1992/1413), 1/71.

¹³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/339.

¹⁴ İbrahim Aslan, *Kadı Abdülcebbar'da Kelam Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 264-265.

¹⁵ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma 'fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, nşr. Hamude Ğarabe, (Kahire: y.y., 1955), 107; Ebu Bekir Muhammed İbn Füreke, *Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987), 140.

olması gerekmektedir. Buna göre değer ve teklîf konusu, akıl veya sem' tarafından bilinmiş olması fark etmeksizin aklîlik temelinde ele alınmıştır.

Mu'tezile düşüncesinde ahlaki değer konusunun vahiyden bağımsız olarak akıl tarafından bilindiği tezi, aklın tek başına hüküm koyucu olup olmadığı sorusunu akıllara getirmiştir. Ehl-i sünnet cenahında, Mu'tezile'nin yardımsız aklın tek başına değer belirleyici ve hüküm koyucu (hâkim) olduğu yönünde düşündüğünün ileri sürülmesi, nübüvvet ve vahyin işlevini tartışma konusu yapmıştır. Aklın tek başına değer tespitinde bulunduktan sonra bu doğrultuda hüküm koyarak, insanlara sorumluluk yüklemesi söz konusu ise burada nübüvvet ve sem'in rolü ve fonksiyonu ne olacaktır? Bu konuda sem' ile akıl arasında bir uyumdan söz edilebilir mi? Yoksa sem' akla rağmen akıl da sem'e rağmen birbirlerinin karşısında hüküm koyup sorumluluk yükleyebilirler mi? Aklın ortaya koyduğu değer ve hükümler insanlara bir yükümlülük getiriyorsa, bunun sem' tarafından bildirilen yükümlülüklerde olduğu gibi ceza ve mükâfat boyutu da var mıdır? İnsanın dünya ve ahiret sorumluluğunu yalnızca ilahi dinlerin bildirimleri doğrultusunda anlamak, bu dinlerin kapsama alanına girmeyen ancak akıl sahibi olan insanları bunun dışında tutmak, ahirette ceza ve mükâfat dengesini anlamsız kılmaktadır. Bu bağlamda problem klasik anlamda yalnızca aklın vahyin karşısındaki işlevi ve konumunun ötesi geçmektedir. Ahlaki anlamda iyilikler yalnızca iman edenler tarafından, vahyin direktifleri doğrultusunda işlendiği zaman ödüllendiriliyorken, bunun dışındaki iyilikler hangi faydayı doğurursa doğursun karşılıksız mı kalacaktır? Mu'tezile'nin teklîfle ilgili ortaya atmış olduğu rasyonel içerikli tezler her ne kadar kendi döneminin inanç ve ahlak problemlerinden neşet etmiş olsa da, evrensel ahlak anlayışı bağlamında tüm akıl sahiplerini içine alan bir sorumluluk ve yükümlülük bilincini inşa edebilecek yeterliliği hâiz görünmektedir. Böylece başta deizm olmak üzere, aklın yetkinliği karşısında nübüvvet ve vahyi işlevsiz hale getirmeye çalışan çağdaş inkârcı akımların yalnızca akla dayalı evrensel ahlak anlayışlarına karşı, akıl ve vahyin birbirini tamamladığı ahlaki değer ve teklîf anlayışının inşası mümkün olmaktadır.

Şu halde bu ve benzeri soruların yanıt bulabilmesi için öncelikle Mu'tezile düşüncesinde ahlaki değer konusu ve teklîfle irtibatı, sonra sem'in rolü ve işlevi kendi kaynaklarından incelenecektir. Daha sonra Mu'tezile'nin ahlaki değer anlayışı temel alınarak, teklîf konusu vahiyle irtibatının yanında aklî olarak da ele alınacaktır. Ahlaki değer ve teklîf meselesi tüm yönleriyle ortaya konulduktan sonra, Mu'tezile'ye ait iddia ve tezlerin

günümüz inanç ve ahlak problemlerinin çözümündeki rolü ve işlevi irdelenecektir. Şüphesiz günümüze ulaşan kaynaklar incelendiğinde aklî teklîfi sistemleştiren kişinin Kādî Abdülcebâr olduğu görülmektedir. Bu münasebetle çağdaş araştırmalar teklîfi rasyonalize ederken onun fikirleri doğrultusunda bir yol takip etmişlerdir.¹⁶ Bununla beraber teklîf kapsamında ahlaki hükümlerin vahiy ve akıl açısından ikiye ayrılması Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi Mu'tezile'nin kurucu isimlerinde de görülmektedir.¹⁷ Söz konusu çağdaş araştırmalar teklîf konusuna değinmekle birlikte meseleyi genellikle hüsün-kubuh bağlamında ele alarak, Mu'tezile'nin ahlak anlayışının rasyonel temellerini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Ancak teklîf ve sorumluluk konusu ahlaki değer tartışmalarının gölgesinde kalarak, müstakil bir çalışmaya konu olamamıştır. Bu çalışma hem klasik literatür hem de çağdaş araştırmaları referans alarak, Mu'tezile'nin teklîf anlayışını aklî açıdan incelemeyi ve bundan günümüz inanç ve ahlak problemlerine yönelik birtakım çıkarımlarda bulunmayı hedeflemektedir.

1. Mu'tezile Kelâmında Değer Teolojisi ve Teklîf

Bazı düşünürler tarafından İslam'ın ilk gerçek ahlakçıları olarak tanımlanan Mu'tezile kelamcıları, ahlak düşüncesinin temelini oluşturmuşlardır. Akılcı bir etiği savunan Mu'tezile'nin bu tavrı esas itibariyle iradeci teoriyle cebriyeci anlayışa karşı geliştirilmiştir. Buna göre ahlaki değerler vahiyden bağımsız bir şekilde akılla bilinebilir.¹⁸ Ahlaki bilgilerin vahiyden önce akıl tarafından bilineceği görüşünü Mu'tezile içinde ilk dillendirenlerin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) gibi isimler olduğu kaydedilmektedir.¹⁹ Sümâme b. Eşres'in aklî bilginin sem'î bilgiye göre üstünlüğünü ileri süren ve akla referans olan bir ahlak ilkesini ortaya koyan ilk Mu'tezile kelamcısı olduğu söylenebilir.²⁰ Ona göre

¹⁶ Bk. Hüsnü Zine, *el-Aklînde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978); Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf arâü'l-Kādî Abdülcebârü'l-keleâmîyye* (by: Müessesetü'r-Risâle, ts.); Ahmet Mahmut Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi Akılcılar ve Tecrübeciler*, çev. Abdurrahman Harbi vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021); George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford Clarendon Press, 1971); Aslan, *Kādî Abdülcebâr'da Kelam Yöntemi*; Mariam al-Attar, *Islamic Ethics Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010); Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

¹⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kādî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1988), 9/128-129.

¹⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6-1/22; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (New York: E.J. Brill Leiden, 1991), 31-32, 33, 151; George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 98, 151.

¹⁹ Zine, *el-Aklînde'l-Mu'tezile*, 18-19.

²⁰ Marie Bernard, "La Notion De 'İlm Chez Les Premiers Mu'tazilites" *Studia Islamica*, 36 (1972), 44.

marifetullah vahiy ve peygamberden önce de vâcip olup, eşya ve fiillerdeki hüsn ve kubh akılla bilinir.²¹

İlk dönem Mu'tezile düşünürleri eşya ve fiillerdeki hüsn ve kubuhun özlerinden kaynaklandığını öne sürerken, bazıları da fiillerde hüsn ve kubuhun varlığını gerekli kılan hakiki sıfatların olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre fiillerdeki hüsn ve kubuh fiillerin özünden kaynaklı olmayıp, bunları gerekli kılan sıfatlardan kaynaklanmaktadır. Cübbâiler olarak bilinen Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim ile Kādî Abdülcebbâr ise bu sıfatları nefyederek fiillerin hüsn ve kubuhunun hakiki sıfatlar nedeniyle olmadığını, duruma göre göreceli vecihler ve izafi sıfatlar sebebiyle gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.²² Bu bağlamda güncel ifadesiyle Mu'tezile'nin değer teolojisi ahlaki nesnelcilik üzerine kurulu olup, bunu iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Birincisi genellikle Bağdat Mu'tezilesine nispet edilen ahlaki mutlakçılık olup, eşya ve fiillerdeki ahlaki değerlerin onların özünden kaynaklandığını ileri süren görüştür. İkincisi ise ahlaki mutlakçılığa karşı özellikle Kādî Abdülcebbâr ve Basra Mu'tezilesi tarafından ileri sürülen yönler teorisi olup, değer tespitini eşya ve fiillerin kendisiyle birlikte içinde buldukları durumlar bağlamında değerlendiren bir anlayışa sahiptir.²³ Hüsn ve kubuh konusunda farklı düşünen tarafların ortak noktası ise, ahlaki değerlerin ilahi bildirimlerden bağımsız bir şekilde meydana gelmesi ve bunun akıl tarafından ilahi yardım olmaksızın bilinmesidir.

Mu'tezile düşüncesinde ahlaki bilgi insanlarda doğuştan gelip, sonraki süreçte gelişim evrelerinde tedrici olarak şekillenir. Bunun yanında bazı bilgi türleri vahiyyle bilinmekle birlikte tevhîd ve adalet gibi diğer bilgiler bedihi olarak ortaya çıkar.²⁴ Ahlaki değerlerin akıl açısından bilinmesi bedihi ve açık bir şekilde bilmek ile nazar ve istidlalle bilmek üzere iki kısımdır.²⁵ Buna göre sem'in dışında değerle ilgili bilgiyi bedihi ve mükteseb olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Fiillerdeki değerle ilgili yönlerin bilgisi nazar ve istidlalle ortaya çıkarken, söz konusu yönlerin fiillere değerle ilgili bir nitelik

²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/62.

²² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 439.

²³ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980), 356; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021), 3/310-311, 314-315, 322-323; George F. Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlakı Eleştirisi", çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1991/5), 219-220.

²⁴ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 94-95.

²⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 219; 217.

kazandırdığının bilgisi zorunlu ve bedihi olarak ortaya çıkar.²⁶ Akıl tarafından zorunlu ve açık bir şekilde bilinen ahlaki değerler birincil konumda olup ayrıca sem'e ihtiyaç duymazken, nazar ve istidlalle bilinen ahlaki değerler ikincil konumda olup akıl tarafından bilinebileceği gibi vahiy tarafından da bildirilebilir. İkincil konumda olanlar aynı zamanda birincil konumda olanların uygulanması noktasında araçsal bir özelliğe sahip olarak teşvik edici bir rolü de icra edebilirler.²⁷ Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre ise eşyanın bilgisi yalnızca akılla bilinen, yalnızca vahiyle bilinen ve her ikisiyle de bilinenler olmak üzere üç şekilde elde edilir. Allah'ın bilgisi, O'nun sıfatları ile kabih iş yapmayacağı gibi yalnızca akılla bilinenler, akla dayalı bir şekilde delillendirilip şeriat da bu delil üzerine ikame edilir. Bu tarz bilgi ve delillendirme yöntemi şeriatla elde edilen bilgilerden önceliklidir. Allah'ın birliği gibi hem akılla hem de vahiyle elde edilen bilgilerde de akıl asıldır. Yalnızca vahiyle elde edilen bilgilerde ise akıl olmaksızın vahiy delildir. Eğer akıl bu kısımda delil olsaydı o zaman bu fiillerin yapılması ya da yapılmamasının da gerektirici sebebi olurdu.²⁸

Mu'tezile düşüncesinde temel ahlaki değerlerin tümel veya tikel olarak bilinmesi noktasında failin Allah veya insan olması bir şeyi değiştirmez.²⁹ Yaratılış mevcut haliyle ele alındığında, aynı ahlaki kurallar dizisi tüm failer için bağlayıcıdır. Dolayısıyla en azından kulların fiilleri tamamen anlaşılabilir terimlerle rasyonelleştirilebilir. İnsanlar doğru ve zorunlu olanı yapmakla mutlak olarak yükümlü olduğu gibi, Allah'ın da doğru olanı yaptıkları ve ahlaki yükümlülüklerini yerine getirdikleri takdirde insanları ödüllendirmesi gerekir.³⁰ Bu münasebetle fiiller ilahi emre bağlı olarak iyi, nehve bağlı olarak da kötü olmaz. Aksinin kabulü durumunda emredici olan Allah'ı bilmeyen kimselerin yalan ve zulüm gibi kötü fiilleri de bilmemesi gerekir. Hâlbuki inkârcılar Allah'ı tanımadıkları halde söz konusu temel ahlaki değerleri bilmektedirler.³¹ Buna göre hüsün ve kubuh, emir veya nehiyeler failin hallerine bağlı değildir. Bununla Cebriyye ve Eş'arîliği hedef alan Mu'tezile'ye göre Allah

²⁶ Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi Akılcılar ve Tecrübeciler*, 134.

²⁷ Hourani, *Islamic Ethics*, 133-134.

²⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hadü'l-İmiyyü'-Fıransîli'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964), 2/886-888.

²⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/23-25.

³⁰ Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *The Journal of Religious Ethics*, 11/2 (1983), 207.

³¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/23-25.

veya insan olsun fiilin değeri failin durumuna bağılı olarak değışmez. Zira bu durum Mu'tezile'nin adalet ilkesiyle bağdaşmamaktadır.³²

2. Teklîfte Aklın Yanında Vahyin Rolü

Değer ve teklîf konusunda akılcı veya gelenekçi genel olarak tüm kelâm ekollerinin üzerinde fikir birliği sağladığı husus, değer ve teklîf koyucunun Yüce Allah olduğudur. Sem' ve akılla ilgili olarak tartışma konusu olan mesele, var olan değer ve teklîfi hükümlerin bilinme yoludur. Kelâm sistematığı içinde nübüvvetle irtibatlı olarak ele alınan bu konularda amaç, aklın yanında nübüvvet ve vahyi konumlandırmaktır. Ahlaki değer ve buna bağılı olarak teklîf ve sorumluluğun akıl tarafından bilindiğı kabul edildiğinde, vahyin bu noktada işlevi ve konumu tartışma konusu olmuştur. Her ne kadar Mu'tezile bu konularda akli birincil konuma yükseltse de bununla sem'i işlevsizleştirmeyi amaçlamaz. Zira aksi yönde bir düşünce nübüvvetin imkân ve gerekliliğini tartışma açar ki, başta Mu'tezile olmak üzere kelâm ekollerini böyle bir faaliyetin parçası kılmak bizatihi kelâm ilminin doğasına aykırıdır.

Mu'tezile düşüncesinde ahlaki değerlerin vahiy veya akıl tarafından bilinmesi arasında bir fark yoktur. Zira her ikisi de Allah tarafından yaratıldığından birbirinden farklı değer ve hüküm koymaları düşünülemez. Bundan dolayı Yüce Allah akıl sahiplerini hem akıl hem de vahiy cihetinden mükellef kılmış olup, bundan amaç yapılacak fiillerin hükümler açısından bilinmesi ya da buna delalet etmesidir. Allah'ın irade ettiği şeyin vahiy cihetinden bilindiğı gibi akıl cihetinden de bilinmesi imkânsız olmayıp, bunun akıl veya sem' cihetinden bilinmesi ya da bildirilmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Dolayısıyla O, her iki cihetten de insanları birlikte mükellef kılmıştır. Bu münasebetle Ebû Hâşim el-Cübbâi bu ikisini bir konumda değerlendirmiştir.³³ Bununla beraber Mu'tezile içinde aklın öncelenerek vahyin kapsama alanının sınırlandırıldığı da görülmektedir. Zira akli ve sem'i hükümlerle ilgili sınıflandırma hükümlerin bilgisinin elde edildiğı delillerin farklılığına bağılı olarak yapılmaktadır. Buna göre bütün hükümler ya zorunlu olarak ya da müktesep olarak akılla bilinmekte olup, vahye izafe edilmesi söz konusu değildir. Hükümlerin vahye izafe edilmesi ise ancak vahyin dışında bilinme imkânı olmadığı durumlarda mümkündür.³⁴

Öte yandan peygamber ve vahyin kabul ve tasdiki de akla dayanmaktadır. Vahyin bildirdiklerinin teklîfe konu olabilmesi için öncelikle sıhhatinin tespit edilmesi gerekir ki, bu

³² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 444.

³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/47, 11/299; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/424-425.

³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/101-102.

da ancak akılla mümkündür. Dolayısıyla vahyin bilinmesi de akılla mümkün olur.³⁵ Çünkü sem'in doğruluğu döngüsel bir akıl yürütme olacağından vahye dayandırılmaz. Söz konusu temellendirme ancak akıl açısından Allah'ın hikmet sahibi ve kötülük yapmayacağı ilkesinden hareketle yapılabilir.³⁶ O halde Mu'tezile'ye göre ahlaki değer konusu ve teklîfin bilinmesi hususunda akıl vahye göre birincil konumdadır. Zira Allah'ın teklîfi fiilin sıfatı olmayıp, fiilin haline delalet eder. Bu bağlamda fiil aklın gereklilikleri doğrultusunda hususi hükümlerle nitelendirilir. Sem' ile emir ve yasaklar fiillerde aklın gereklilikleri doğrultusunda bulunan hususi hükümleri keşfederek ortaya çıkarır.³⁷ Buna göre ahlaki fiillerin değerini Allah'ın emir ve yasakları ile övgü ve yergileri belirlemediği gibi insanların da bireysel ya da kollektif olarak onaylamaları veya onaylamamaları da bu konuda bir etkiye sahip değildir.

Mu'tezile düşüncesinde akıl zorunlu olarak veya akıl cihetinden bir delile bağlı olarak bildiği ahlaki değerlerde sem'e ihtiyaç duymadığından, sem'in geliş amacı Allah tarafından mükelleflere bir lütuf olmasıdır. Eğer sem' bu şekilde kabul edilmezse nübüvvet de hasen olmaktan çıkar.³⁸ Bundan dolayı aklî vâciplerin gerekliliği kendi özlerinden kaynaklanırken, şer'î vâciplerin gereklilikleri maslahat ve lütuf olmalarından kaynaklanır. Bu noktada sem' eşya ve fiillerdeki ahlaki değerlere işaret ettiğinden akıl açısından yapılması gerekenleri takviye eder. Sem'in işaret ettiği hususlar akılla tamamen paralel olmadığından, sem' eşya ve fiillerdeki lütuf ve maslahat yönüne işaret eder. Ancak sem' akıl üzerine inşa edildiği için akılla çelişmesi de düşünülemez.³⁹

Değer ve teklîfle ilgili olarak vahyin akıl karşısındaki konumu bu şekilde olduğuna göre, vahyin akıl karşısındaki rolü ve işlevine bakabiliriz. Ahlaki değerlerin tespiti ve teklîfin bilinmesi hususunda vahyin birinci işlevi akılda tümel olarak karar kılmış genel ilkeleri tafsil etmektir. Akılda karar kılmış halde bulunan maslahat ve mefsedetle ilgili konuların tikel tayini vahiy tarafından yapılmaktadır. Buna göre akıllarda birleştirilmiş halde bulunan ve karar kılmış şeyleri açıklamak ve tafsil etmek için vahiy devreye girmiştir.⁴⁰ Allah ahlaki değerlerin ve teklîfin bilgisini akıllarda tümel olarak yaratmış sonra da mükelleflerin

³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/151-152.

³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/151-152; Hourani, *Islamic Rationalism*, 129-130.

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/503.

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/153.

³⁹ Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, 141-142.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/424-425.

üzerinde düşünüp taşınarak tafsilini bileceği deliller ortaya koymuştur. Mükellefler de bu bilgi doğrultusunda fayda ve zarara bağlı olarak yapıp yapmamaya karar verir. Söz konusu tafsile işaret eden delilin aklen mevcut olmadığı durumlarda sem'e yönelmek gerekir. Bu durumda aklî tümellerin tafsilinin akıl veya sem' yoluyla bilinmesi arasında bir fark yoktur. Bu haliyle sem' aklın bir ögesi veya parçası gibidir. Akıl tümel olarak bir yönden fiilin vücûbiyetini bilmede karar kılarsa, bunun tafsilini aklî ya da sem'î istidlal yoluyla bilmesi gerekir ki bundan müstağni kalamaz. Bu bağlamda aklî istidlal ile sem'î istidlal arasında fark yoktur. Eğer aklî olarak bir istidlal mümkün olmazsa, bu durumda sem'î istidlale yönelmek durumundadır. Sem'î istidlale vakıf olunca akılla sem' arasında bir fark kalmayıp, olay tamamen aklîleşmiş olur.⁴¹ Buradan yola çıkarak Mu'tezile'nin ahlaki bilgi sisteminde vahyin tamamlayıcı bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Zira akıl iyilik ve kötülüğü kendi zatından kaynaklı değer yüklenimlerini bilmekle birlikte, bunları kolaylaştırıcı bir işleve sahip olan zatının dışındaki sebeplere bağlı değer yüklenimlerinde yetersiz kalmaktadır. Yükümlülüklerle ilgili olarak aklın bilmediği ayrıntılar vahiy tarafından bildirilir ki, vahyin ortaya koydukları bir anlamda araçsal yükümlülüklerdir.⁴²

Esas itibariyle ahlaki değerlerin tespiti ve buna bağlı olarak yükümlülüklerin tesisi doğrudan aklın görevi değildir. Ancak aklın bundan daha önemli bir işlevi vardır ki, o da tüm bu süreçlere temel ve zemin teşkil etmektir. Yani insanda yaratılıştan var olan temel aklî fonksiyonlar eşya ve fiillerde kendi özünden kaynaklı değer yüklenimlerinin ve yükümlülüklerin doğrudan farkına varabilirken, başka sebeplerden kaynaklı değer yüklenimlerini de anlama ve idrak etme kabiliyetine sahiptir. Vahyin tikel ve ayrıntı kabilinden değer yüklenimleri ve yükümlülükleri aklın bu temel fonksiyonu temelinde bir anlam ifade etmektedir. Bu münasebetle sem' akılda sabit olan şeylerin açıklayıcısı olup, vücûbiyet akılla bilinmekte, şeriat ise aklî sabiteleri açıklayıcı konumundadır.⁴³

Diğer taraftan vahiy, akıl yoluyla bilindiği takdirde iyiliğinin veya kötülüğünün de tanınacağı fiillerin halini açığa çıkarır. Çünkü eğer namazın bize çok fayda sağladığını, bizi vazifemizi seçmeye ve bundan sevap almaya sevk ettiğini akılla bilseydik, onun vâcip olduğunu da akılla bilirdik. Bundan dolayı vahiy hiçbir şeyin iyiliğini veya kötülüğünü gerektirmez, sadece aklın yaptığı gibi delil yoluyla fiilin mahiyetini ortaya çıkarır ve hikmeti

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/43-45.

⁴² Hourani, *Islamic Rationalism*, 133, 135.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/23.

sayesinde Yüce Allah'ın emri ile başka bir varlığın emrini birbirinden ayırır.⁴⁴ Bu münasebetle vahyin ortaya koyduğu değer yargularıyla akılda sabit olan değer yargıları arasında bir çelişki ve tutarsızlık söz konusu değildir.⁴⁵ Vahiy aklın bilmediği veya farkına varamadığı değer ve hükümler ortaya koyduğunda akıl da bu hükümlerin geçerli nedenlerini görme imkânına kavuşur. Vahiy hüküm verir vermez, hükmünün geçerli sebeplerini bulabiliriz. Böylece ahlakta çifte standart olmaz ve bu alanda vahiy ile aklın uyumu korunur.⁴⁶ Nitekim iyi ve kötüyle ilgili ahlaki gerekçeler, vahiy tarafından açıklanmış olsalar bile, ilke olarak her zaman akıl tarafından anlaşılabilir. Dolayısıyla bunlar her zaman eylemin kendi koşulları içindeki nesnel özellikler olup herhangi bir emir tarafından ortaya konulmamıştır.⁴⁷

Ahlaki değerlerin tespiti ve yükümlülüklerin bilinmesi hususunda vahyin bir başka işlevi de mükellefleri bilgilendirmenin dışında onları sevapla iyiliğe yönlendirirken, ceza ile de kötülükten sakındırmaktır. Bu yönüyle şer'î teklîf ibadet ve kulluğun yapılması hususunda teşvik edici bir role sahiptir.⁴⁸ Buna göre peygamberler dünya hayatından sonraki gelecek yaşamla ilgili bilgilendirmenin yanında özerk akıl tarafından temel etik ilkelerden özellikle çıkarılamayan bazı ek yükümlülüklerle insanları yükümlü kılmak için gönderilmiştir. Yani vahiy, insanları temelde doğru olanı yapmaları için daha fazla teşvik eder ve bu amaçla görevler yükler.⁴⁹ Şu halde teklîf konusunda akla göre sem'in işlevini dört kısımda toplayabiliriz. Birincisi sem' akılda zorunlu veya nazar sonucu ortaya çıkan yükümlülükleri pekiştirip teyit eder. İkincisi sem' akılda tümel halde bulunan genel ilke ve kaideleri tafsil etmek suretiyle tayin ve tespitte bulunur. Üçüncüsü sem' başta ibadetler olmak üzere mükelleflerin kullukla ilgili meselelerini işaret eder. Dördüncüsü sem' aklın bilmediği alanlar hakkında bilgi verir.⁵⁰

3. Aklın Yetkinlik Alanı

Mu'tezile'ye göre akıl, kınanmaya sebep olan eylemlere yönlendirmemesi hasebiyle şerefli ve faziletlidir. Aklın yanında teklîf ve tebliğ de küfür ve masiyete götürmeyip insanları bunlardan şiddetle uzaklaştırmaları ve böylece küfre düşmekten ve cehennemden

⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/64.

⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/530.

⁴⁶ Hourani, *Islamic Rationalism*, 132.

⁴⁷ Hourani, *Islamic Rationalism*, 121.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/187.

⁴⁹ Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", 206.

⁵⁰ Abdülkerîm Osmân, *Nazariyyetü't-Teklîf*, 106-107.

korumaları sebebiyle aynı şekilde şerefli ve faziletlidirler. Mükellef isterse itaat eder ve ebedi nimetlerin içinde kalmayı hak eder. Bu bağlamda o kişiye verilen kudret ve temkin arasında her ikisinde de akıl ve marifete ulaşma söz konusu olduğu için hiçbir fark yoktur. Zira kudret ve temkin ancak tebliğ ve teklîf ile mümkün olur.⁵¹

Yüce Allah akıl sahiplerini akılları cihetiyle mükellef kılmış olup,⁵² kişilerin akli ancak kemale ermişse mükellef olurlar, aksi halde teklîf söz konusu olamaz.⁵³ Bu durumda teklîf için öncelikli şart akıldır. Aklın kemale ermesi ve delillerin ortaya konulmasından sonra teklîf söz konusu olabilir. Allah'ın insanları aklî olgunluğa ulaşmadan ve deliller koymadan mükellef kılması doğru olmayacağından, ilahi bildirim ve diğer şartları olgunlaştırdıktan sonra kullarını mükellef kılması gerekir. Bu noktada teklîfin bildirme (tarif) olarak tanımlanması ile güç yetirme (ikdâr) ve araçlarla mümkün kılmak (temkîn) olarak tanımlanması arasında herhangi bir fark yoktur. Bu bağlamda tarif, mükellef kılınan şeyleri eda etmeye ulaşmanın gerçekleştiği temkîn konumundadır.⁵⁴

Aklî bir fiilin yapıp yapılmaması hususunda bilen olduğu, vahiy ise aklın ilgili hususu bilmesinde bir yol olması hasebiyle teklîfin araçları olmuştur. Bundan dolayı Yüce Allah her iki cihetten de kullarını mükellef kılmıştır. Ancak her iki cihette de istidlal gerektiğinden aklın işlevselliği ön plandadır. Burada akıl teklîfin bizatihi kendisi olmayıp yalnızca ön şartıdır.⁵⁵ Akıl teklîfin ön şartı olduğundan Yüce Allah bir kişiyi ya zorunlu bilgiyle ya da birtakım deliller nasp etmek suretiyle i'lâm (bildirmek) ve ta'rîf (tanıtmak) yoluyla mükellef kılmıştır.⁵⁶ Zorunlu bilginin dışında delillerle gerçekleşen teklîf alanında insanın iyiliğine ve hayrına götüren şeyi keşfetmesi için gerekli olan nazar devreye girmektedir.⁵⁷

Mu'tezile'ye göre akıl dini delillerin birincisidir. Zira akılla iyi ile kötü birbirinden ayrıştırılır; kitap, sünnet ve icmanın hüccetliği bilinir. Bundan dolayı dinî deliller yalnızca kitap, sünnet ve icmadan ibaret olmadığı gibi bazı meselelere bağlı olarak aklın yeri ötelenmiş de değildir. Yüce Allah'ın akıl sahiplerini muhatap alması ve akılla diğer dinî

⁵¹ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Râcih Abdulhamid Said Kürdî-Hüseyin Hansu (Amman: Dârû'l-Hamîd, 2014/1435), 124.

⁵² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/297.

⁵³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/178.

⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/298.

⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/298-299.

⁵⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13/424.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/259.

delillerin hüccetliğinin bilinmesi gibi hususlar akli bu konuda asıl konumuna getirmektedir.⁵⁸ Bu münasebetle Kādî Abdülcebbâr'a göre akıl kitaba hâkim, delalet yönünden de mukaddem zannedilebilir. Gerçekte ona göre kitap asıldır ancak kitabın hüccetliği ve delaleti Yüce Allah'ı, hikmetini ve tek ilah olduğunu bilmekle mümkündür. Böyle bir bilginin yolu da akıl olduğundan akli delillerin başı olarak konumlandırmak gerekir. Bu durum akli kitabın üzerinde hâkim kılmaz. Zira akılda bulunanları ikaz etmek bakımından kitap asıldır.⁵⁹ Nitekim marifetullah, zulüm ve nankörlüğün kötü olması gibi akıl tarafından zorunlu olarak bilinen hususlara ancak akli delillerle ulaşılabilir ki bu konuda vahye ihtiyaç yoktur. Bunun yanında hakkında akıl cihetinden bilinen bir delil olan hususlarda da sem'e ihtiyaç duyulmaz. Çünkü hakkında nazar etmek mümkün olup bu sayede medlul bilinmektedir. Bu durumda marifetullah ve nübüvvetin tasdikinin yanında aklın zorunlu bir şekilde bildiği veya hakkında akli deliller bulunan hususlar öncelikle akılla bilindiğinden bu konularda vahiy ikincil konumdadır. Vahyin başka bir vahiyle bilinmesi ise teselsüle sebebiyet vereceğinden geçersizdir.⁶⁰

Şu halde Mu'tezile'nin geneline göre aklın tek başına fiillerle ilgili olarak vâcip, haram ya da mübah hükmü vermesi bir anlam ifade etmez. Mu'tezile hüsün ve kubuh konusunda sabit hükümlerin açıklayıcısı ve iyiliğin yapılması kötülüğün ise terk edilmesinde zorunlu kılan manasında (mülzim) gerçek Hâkim Allah olduğuna da karşı değildir. Nitekim teklîften kasıt tam da budur. Bununla beraber Allah fiillerde hüsün ve kubuh bakımından sıfatlar var ederek bu durumu kendisiyle ilgili olarak nefyetmiştir. Her ne kadar diğer fırkaların değerlendirmesinde Mu'tezile'nin aklın tek başına vâcip ve haram kılıcı olduğu kaydedilse de,⁶¹ esas itibariyle Mu'tezileye göre akıl kesin bir şekilde hüsün ve kubuh bilgisinin gerektiricisi (mûcibun bil'ilm) değildir. Şöyle ki akıl sahih nazarın ardından zorunlu olarak ortaya çıkan bir bilgi meydana getirmez. Çünkü Allah insanda zorunlu ilmi başlangıçta yaratırken, nazari bilgileri şartlarına uygun bir şekilde yapılan nazar ve teemmülün ardından yaratır. Akıl idrakin bir aracı konumunda olup, vakiada Mu'tezile nimete şükür, nefisten zararı def etmek ve başkasına insafli olmak gibi ilk yaratılıştaki hükümlerin dışında aklın bağımsızlığını savunmamaktadır.⁶² Bu bağlamda akıl, emir ve

⁵⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beirut: Ma'hedü'l-Elmânî, 2017), 87.

⁵⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zarzûr (Kahire: Dâru't-Turâs, 1969), 29.

⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/151-152.

⁶¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdâş (Beirut: Dâru's-Sirâc, 2016), 96-97, 214-215, 706.

⁶² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 440.

nehiylerdeki güzellik ve çirkinlik için bir hüccet olarak kabul edildiği gibi emredilen ve yasaklanan şeylerin bilgisine ulaştıran bir alet konumundadır.⁶³

4. Aklî Teklîf

Mu'tezile düşüncesinde teklîf konusuna akıl açısından bakıldığında ahlaki bir yapıyla karşılaşılmaktadır. Sem' bu ahlak sisteminin aktüel yapısı ve maslahat ilkesi bağlamında değişkenlik arz eden yönü temsil etmektedir. Bu ekseninde Mu'tezile'nin temel kavramı adalet ilkesidir. Hüsün, kubuh, vâcip, lütuf ve maslahat kavramları adalet ilkesi çerçevesinde ortaya çıkan kavramlardır. Bu münasebetle Mu'tezile'nin adalet ilkesi yalnızca Allah'ın adaletini değil Allah'ın fiilleri ve Allah-insan ilişkisinin teklîfi boyutunu da içermektedir.⁶⁴ İnsanlara birtakım sorumlulukların yüklenmesi (teklîf) nihai olarak Allah'ın kudret sınırları içinde olsa da O, bunu yarattıklarının ve yarattığı dünyanın yerleşik doğasına uygun olarak ortaya koyar. Yani şeriatın şartları ve emirleri, insanın bilme şartlarına ve yaratılmış aklın doğasında var olan ahlaki iyilik ve kötülük ilkeleriyle uyumlu olmalıdır.⁶⁵ Burada da belirleyici unsur özerk ve akıllı bir fail olarak insanın doğası gibi görünmektedir. İnsan, doğası gereği teklîfin gereklilik koşullarını ve Allah tarafından yönetilmesi gereken ahlaki ilkeleri kendi içinde barındırır. Bununla birlikte insan ilahi iradenin özgür seçimiyle fail olarak yaratıldığından onun faal gücü ve akıllı, doğrudan ve tamamen Allah'ın yaratmasına bağlıdır. Yani evrensel ahlaki ilkeler özü itibariyle ve ayrılmaz bir şekilde özerk, bilen failin doğasına ve dolayısıyla varlığı itibariyle "Kadîr" ve "Alîm" olan Allah'ın kendisinin doğasına bağlı olarak düşünülür. Dolayısıyla teklîf Allah'ın yaratıcı eylemi aracılığıyla böyle bir fail olduğu için ve olduğu ölçüde insana yüklenmiştir.⁶⁶

Mu'tezile ahlak anlayışını en kapsamlı ve sistematik bir şekilde ortaya koyan Kādî Abdülcebbar'a⁶⁷ göre teklîf aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Aklî teklîf hükümleri akılla bilinen teklîf olup, nimet verene şükrün gerekliliği, nefsten zararın giderilmesi, emanetin verilmesi ve kullara karşı insafı olmak gibi örnekler verilebilir. Aklî teklîften kasıt, zorunlu veya istidlale dayalı olması bakımından değişkenlik göstermekle

⁶³ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 552; Belhî, *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 33;

⁶⁴ Aslan, *Kadî Abdülcebbar'da Kelam Yöntemi*, 252-253.

⁶⁵ R. M. Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila", *Studia İslamica* 33 (1971), 15-16.

⁶⁶ Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila", 16-17.

⁶⁷ Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 4.

birlikte herhangi bir fiilin hükmünü akıl vasıtasıyla bilmektir. Sem'î teklîften kasıt ise herhangi bir fiilin hükmünü tümü istidlale dayalı olarak vahiy aracılığıyla bilmektir. Buna namaz, oruç, hac ve zekâtın vücûbiyeti örnek olarak verilebilir.⁶⁸ Bununla birlikte teklîfin her iki çeşidinde de akla ihtiyaç söz konusudur. Zira akıl olmadan teklîfe konu olan hallerin anlaşılması, uygun kararın verilmesi ve gereğinin yerine getirilmesi mümkün olmaz.⁶⁹

Aklî teklîf, akıl sahiplerinin teklîfe konu olan şeyleri ve hükümlerini zorunlu olarak bilmesi ve aklî istidlalle bilmesi olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer bu bilgi zorunlu olarak elde edilmiş olsaydı, teklîf söz konusu olmazdı. Buna mukabil mükellef olan kişi sorumlu olduğu şeyle ilgili bilgi sahibi olursa o zaman teklîf gerçekleşir. Dolayısıyla mükellefin sorumlu olduğu şeyin hükmü ve sebepleri hakkında bilgi sahibi olması gerekir.⁷⁰ Buna göre şükrün gerekliliği ve zulmün kötülüğü gibi aklın zorunlu bir şekilde bildiği hususlarda ya da üzerinde nazar etme imkânı olduğu için akıl açısından belirli bir delille bilinen hususlarda vahiy ikincil konumdadır. Peygamberin doğruluğu ve kabulü gibi hususlarda aklî nazar vâcib olup, sem' ile bilinmesi mümkün değildir. Akıl bu hususlarda vahiyden bağımsız bir şekilde müstakildir. Aklîyyâtla bilinen benzer hususlarda da aynı yöntem takip edilir ki, aklın müstakil olması gereklidir.⁷¹ Mu'tezile'nin bu tarz görüşleri nübüvvet ve vahiy işlevsizleştirmek amaçlı olmayıp, ilahi hitabı aklî temellerle birlikte daha işlevsel hale getirmeyi amaçlamaktadır.

Aklî teklîf ile sem'î teklîf birbirinden ayrı kabul edilmesi Yüce Allah'ın kullarına muradını bildirmek ve onları muhatab almak amacıyla peygamber göndermesinin gerekliliğini de destekler.⁷² Sem' ancak aklî teklîfte maslahat ve mefsetet olan hususlarla bilinir. Dolayısıyla sem'in ancak bu faydayı sağlamak için vârid olması doğru olur. Öte yandan aklî teklîf kendi başına müstakil olursa sem'in vârid olması doğru olmaz. Çünkü mükellefin halinden her yönden sorumlu olduğu hususları ikame ettiği ya da yerine getirdiği bilirse bu durumda peygamber göndermenin faydası ortadan kalkar. Zira peygamberlerin gönderilmesi şeriatların farklılaştığı durumlarda neshi açıklamak için bir anlam kazanır. Buna karşın teklîfin hasıl olduğu durumlarda akıl açısından bir farklılık söz

⁶⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Mecmû 'fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/14-16; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/114-115.

⁶⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muḡnî*, 11/371-372.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muḡnî*, 14/150-151.

⁷¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muḡnî*, 14/152-153.

⁷² Kādî Abdülcebbar, *el-Muḡnî*, 20-1/20, 69-70.

konusu olmaz. Dolayısıyla peygamberin getirdikleri bir lütuf olmazsa aklî ve dini teklifi birbirinden ayırmak gerekir.⁷³

Aklın sem'iyâtı bilme hususunda asıl olması onu sem'in önüne geçirerek birincil konuma getirmiştir. Meseleye yalnızca bu açıdan bakıldığında peygamber göndermenin gerekliliği de sorgulama konusu olmuştur. Bununla beraber peygamber göndermek kullar için birtakım maslahat ve faydalar içerir. Kādî Abdülcebbâr mükellefleri bu açıdan üç kısma ayırarak peygamber göndermenin akıl açısından gerekliliğini ihtimaller üzerinden değerlendirir ve insanlığın kahir ekseriyeti için geçerli bir sonuca varır. Birincisi herhangi bir şeriatı tabi olsalar da olmasalar da hallerinden her yönden aklî yükümlülüklerle sarılacakları bilinenler olup, bunlara peygamber göndermek hasen olmaz. İkincisi dışarıdan bakıldığında aklî yükümlülüklerin tamamı veya bir kısmına sarılmayacakları belli olanlardır ki, bunlarda peygamber göndermenin bir etkisi meydana gelmez. Zira bunlar bütün şeriatlara sarılsalar bile aklî yükümlülükler cihetinden herhangi bir değişiklik olmaz. Birinci ve ikinci kısımdakiler için her halükârda ya tamamen itaat ya da isyan söz konusu olup, peygamber göndermek herhangi bir sonuç doğurmayacağından maslahat ilkesi gerçekleşmez. Üçüncüsü ise mükelleflerin hallerinden aklen yükümlü kılınan bazı hususlarda şeriatın bir kısmına sarılacakları bilinenlerdir. Bu kısımda peygamber gönderilmesiyle tamamen ya da kısmen bir maslahat söz konusu olması durumunda peygamber göndermek hasen olur.⁷⁴

Mu'tezile'nin aklî yükümlülük ile dini yükümlülük arasında yaptığı ayırım neticesinde ikincisi yalnızca Allah'ı tanıyan ve dini kabul edenler için geçerliken birincisi tüm akıl sahipleri için geçerlilik kazanır. Kādî Abdülcebbâr, kendisinden önceki Ebu'l-Hüzeyl gibi, dini inançları ne olursa olsun tüm insanlar tarafından uygulanabilecek "Allah'a yönelik olmayan itaate" inanır. Bu münasebetle aklî yükümlülüğün gereği olan şeyler de bir nevi ibadet olarak kabul edilir.⁷⁵ Ona göre aklî ibadetlerin gereği gibi yapılabilmesi için, doğru şekilde yapılması dışında hiçbir şeye ihtiyaç yoktur. İlk düşünceyle bilinen bu ibadetler aklî ibadetler olup, geçerliliği gereği gibi eda edilmesinin dışında başka bir şarta bağlı değildir. Zira ibadet edilmesi gerekli olan zata yakınlaşmak namaz ve oruç gibi şer'î ibadetlerin şartıken, aklî ibadetler için böyle bir şart yoktur.⁷⁶ Çünkü Mu'tezile'ye göre sem'

⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/153.

⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/97-98.

⁷⁵ Attar, *Islamic Ethics*, 76-77.

⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/329.

gelmeden önce de akıl sahibi kimseler Allah'ı deliller vasıtasıyla bilmekle yükümlüdürler. Buna ilaveten mükellefler için eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilmek ve bu doğrultuda hareket etmek de vâciptir. Bu bağlamda sem' ile bilinen Allah'ın hoşnutluğu ve O'na yakınlaşmanın dışında, henüz Allah'ı ve O'na ibadeti bilmezken ilk düşünceyle bilinen ve başka amaçlar için yapılan itaat filleri de vardır.⁷⁷ Bu durumda teklîf ve kulluk konusu yalnızca sem'in bildirimlerine mahsus olmayıp, akıl ve sem'in birlikte veya birbirlerinden bağımsız alanlarda ortaya çıkan daha kapsamlı bir içeriğe sahiptir.

Mükellef olan bir insan Allah'ı bilmesede O'na itaat edebilir. Bu bağlamda itaat eden kişinin kendisine itaat edileni bilip tanınması ve iradesini bilmesi söz konusu olmasa bile kendisinden itaat etmesi beklenir. Nitekim asi kişiler de bazen şeytana itaat ederken, bunu şeytanın bilgisi ve iradesi doğrultusunda yaptığı söylenemez.⁷⁸ Mu'tezile açısından akli teklîfin bu ekseninde değerlendirilmesi inanan ve inanmayan tüm insanları kapsayan evrensel bir din ve ahlak anlayışı için önemli bir kapı aralığı oluşturmaktadır. Çünkü dünya hayatında sorumluluk ve yükümlülük bilinci yalnızca belli inançlar ekseninde şekillenmeyip tüm bu inançlara temel ve referans teşkil eden ortak akıl zemininde inşa edilmelidir. Bu münasebetle farklı inançlara sahip olan ya da hiç inanmayan akıl sahiplerinin evrensel ahlak ilkeleri kapsamında bu sorumluluğun dışında tutulması Mu'tezile açısından kabul edilemez bir durumdur. Bundan dolayı Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre kâfirin öncelikle Allah'ı ve peygamberini tasdik etmesi bundan sonra dinî hükümleri uygulaması gerekir. Küfür halinde dinî hükümleri uygulamak ya da müslüman olduktan sonra bunları kaza etmek gerekli değildir. Bununla beraber zina gibi dinî hükümlerde de cezası olan aklen kabih görülen fiilleri yaptığı zaman cezalandırılması gerekir. Bu durumda dinî teklîfe muhatap olmasından ziyade akli teklîf kapsamında cezaya müstehak olur.⁷⁹

4.1. Bilgi-Eylem İlişkisi

Mu'tezile'nin eşya ve fiillerdeki ahlaki değerlerin sem'den bağımsız olarak akılla bilineceği fikri, bu bilginin ilahi bir yardım veya teşvik olmadan fiili zorunlu kılıp kılmayacağını gündeme getirmiştir. Tarihi Antik Çağ Yunan felsefesine kadar götürülen bu meselede iki farklı görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki olan Sokrates'e göre insandaki eşya ve fiiller hakkındaki değer bilgisi zorunlu olarak eylemi de meydana

⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/46.

⁷⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/277-278.

⁷⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, 1/294-295.

getirir ki, bu bilginin aksine davranmak mümkün değildir. Buna göre iyi olarak bilinen şeyler yapılırken, kötü olarak bilinenlerden de kaçınılır.⁸⁰ Kötülüğün nedeni de bilgisizlik olup, insanlar kötü olduğunu bildiği halde bir fiili yapmaz.⁸¹ Doğru olanın bilgisine sahip olan birisi hep doğruyu yapıp yanlış düşmez.⁸² O, bir insanın doğru hakkında bilgi edinmiş olması durumunda zorunlu olarak doğru ya da erdemli olacağını söyler.⁸³ Bilgi; güç, emir ve yönetme olduğundan insanı yönlendiren şeydir. Bilgi insanları kendi gücü altına aldığından iyi ve kötünün bilgisine sahip olan birisi yanlış davranışta bulunmaz. Bilgi davranışların ortaya çıkmasında en önemli güç olup; zevk, acı, haz ve aşırılık gibi etkenler belirleyici değildir.⁸⁴ Başka bir deyişle davranışların ortaya çıkmasında bilgiden başka hâkim güç yoktur. İnsan bilgiyle iyi olanı yaparken bunun aksini yapması ise ancak bilgisizlikten kaynaklanır.⁸⁵

Bu konunun ikinci tarafı olan Aristoteles ise Sokrates'ten farklı düşünmektedir. Ona göre fiillerin meydana gelmesinde bilgi etkili olmakla birlikte iyi olanı yapan, akıl yürüterek bilgi sayesinde ve güçlü iradesiyle bunu yaparken; kötü olanı yapan da kötü olduğunu bildiği halde zayıf iradesiyle yapar. Dolayısıyla kötü, bilgisizlikten kaynaklı olarak meydana gelmez.⁸⁶ Burada iyi ve kötünün bilgisine sahip olmak tek başına fiillerin meydana gelmesinde etkili bir unsur değildir. Zira insanlar aynı bilgiye sahip oldukları halde kimi yapması gereken şeyleri görür ve yaparken kimisi de görmez ve yapmaz. Akıl tek başına fiillere egemen olmayıp, fiilin meydana gelmesinde acı, haz, zevk ve tutku gibi unsurlar da devreye girer. Öte yandan iyi ve kötüyle ilgili olarak tümel bilgiye sahip olup tekil bilgiye sahip olmamak da kötü olanı tercih etmede bir etkendir.⁸⁷ Buna göre Aristoteles'in eşya ve fiiller hakkındaki değer bilgisinin zorunlu olarak eylemleri meydana getirdiğini iddia eden Sokrates'ten farklı düşünerek, bilginin fiilleri zorunlu olarak meydana getirmediği anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezile'ye göre ise fiilin meydana gelmesi için tek şart bilgi olmayıp, yönlendirici etkenler (dâî) de aynı oranda etkilidir. Bazen bilgiye rağmen bazen de bilgi dahilinde

⁸⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 71; Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 74.

⁸¹ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 108.

⁸² Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 61.

⁸³ İlham Dilman, *Morality and The Inner Life a Study in Plato's Gorgias* (London: The Macmillan Press, 1979), 25.

⁸⁴ Platon, *Protagoras*, 77.

⁸⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 131.

⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 131.

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 134-136.

yönlendirici etkenlerin tesiriyle fiiller meydana gelir.⁸⁸ Yönlendirici etkenlerden kasıt fiillerimizle ilgili olarak bize fayda sağlayacağına veya zararı ortadan kaldıracağına ilişkin bilme, itikat etme ve zannetme durumudur.⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr'ın kaydettiğine göre Cahiz'in dışındaki Mu'tezile ehli fiil için şart olsa da bilginin fiili zorunlu kılmayacağı görüşündedirler.⁹⁰ Cāhız ise fiil için bilgiden çok nazarı gerekli görür.⁹¹ Failin bir fiilin iyi olduğunu bilmesi onun vücûbiyetini gerektirmeyip, o fiili tercih etmesinde yönlendirici bir etkindir. Bu bağlamda eşya ve fiillerle ilgili değer bilgisiyle fiiller arasında zorunluluk ilişkisi yoktur. Bilgi fiilin meydana gelmesinde yönlendirici etkenlerden (dâî) birisidir ve yönlendirici etkenler (bilgi, zan ve itikat) fiilin meydana gelmesini zorunlu kılmayıp yalnızca tercih sebebidirler. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, güzel olan, bu bilgi doğrultusunda ortaya çıkan fiillerdir.⁹² Dolayısıyla bilginin de içinde bulunduğu yönlendirici etkenler fiili zorunlu kılmaz.⁹³ Diğer yönlendirici etkenlerle birlikte bilginin görevi fiilin ahlaki değerini sonuçları açısından ortaya koymak suretiyle failin o fiilin yapılması ya da yapılmaması hususunda bir karara varmasını sağlamaktır.⁹⁴ Yönlendirici etken olması hasebiyle bilginin iki işlevinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki isteklerin fail için gerçek ihtiyaç ve fayda durumunu belirlemek; ikincisi ise bu istekler gerçekçi ise faili o fiili işlemeye, değilse o fiilden kaçınmaya çağırmaktır.⁹⁵ Nitekim ahlaki değer içeren bir fiili bilmeyen ve inanmayan kişiler herhangi bir amaç ve karşılık gütmeksizin de yapabilirler. Bu noktada aynı fiili aklı yeterliliği olmayan deliler ve çocuklar bile yapabilirler.⁹⁶

4.2. Akli Teklîfte Mükâfat ve Ceza

Teklîfte amaç iyiliğin yapılması ve kötülükten kaçınılması halinde sevap, iyiliğin terki ve kötülüğün yapılması durumunda ise günah beklentisidir. Dinlerde ve teolojik sistemlerde tekîfi sağlayan en önemli motivasyon aracı budur.⁹⁷ Bu bağlamda vâcip ve mendup olan fiillerde aklî gereklilik olması gerekirken, şeriat cihetinde de maslahat ve lütuf olması

⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/188-189.

⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû 'fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/70.

⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/316.

⁹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/316-317.

⁹² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/98.

⁹³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/21.

⁹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/226.

⁹⁵ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 204.

⁹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/223-224.

⁹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/371-372.

gerekir.⁹⁸ Sem' ile bildirilen dinî yükümlülükler aynı zamanda muhatabına sevap vaadi ile azap vâidinde bulunmaktadır. Dolayısıyla sem'î teklîfte mükellefleri teşvik ve caydırma amaçlı ceza ve mükafat söz konusudur. Benzer durumun aklî teklîfe konu olan yükümlülükler için de geçerli olup olmadığı Mu'tezile açısından önem arz etmektedir. Başka bir deyişle yapılıp yapılmaması ilahi bildirim gerektirmen kalmadan yalnızca akılla bilinen hususlar, böyle bir ilahi yardımın olmadığı durumlarda mükelleflere ceza veya mükafat olarak döner mi?

Teklîften kastedilen yalnızca sevap ve ikâb olmayıp, mükellefi teklîf sayesinde bir dereceye yükseltmek için bilgilendirmektir.⁹⁹ İyiliklerin yapılması zorunlu bilgiyle herkes tarafından bilindiğinde inanmayanları da kapsadığı için sevap elde etmek gayesiyle yapılmaz. Aynı şekilde kötülükler de inanmayanları da kapsadığından azap korkusuyla terk edilmez. Fiillerle ilgili söz konusu bilgi, tüm akıl sahiplerini yapılması hususunda zorunlu kılar.¹⁰⁰ İyi olan bir fiilin yapılması kötü olanın da terk edilmesi sevap ve azap dengesinde ahirete inanmayan akıl sahipleri tarafından da kabul edilen bir gerçektir.¹⁰¹ Bu fiiller sevap ümidi ya da azap korkusundan değil, özlerindeki değere bağlı olarak gereklidir. Bu itibarla fiille ilgili teşvik ve yardım edici bir fonksiyonu olsa da vahiy bu noktada vâcip kılıcı değildir.¹⁰²

Kādî Abdülcebbar'a göre zulmü terk etmek ve emanete riayet etmek gibi aklî teklîf kapsamında değerlendirilen yükümlülükler için dinî yükümlülüklerde olduğu gibi Allah'ı bilme şartı gerekmeksizin sevap ve ikâb söz konusudur.¹⁰³ Fâilin bu yükümlülüklerin sonucunda sevap ve ikâbı bilmesi de gerekmez.¹⁰⁴ Burada marifetullah ilahi bir lütuf olup, bu sayede mükellef için sevap ve ikâb bilgisine sahip olması sebebiyle iyiliğe yönelme kötülükten de kaçınma kolaylaşır.¹⁰⁵ Dolayısıyla korku ve ümit kişinin doğru olanı yapma güdüsünü güçlendirebilir ve insanların yaptıkları işe yüreklerini vermelerine yardımcı olabilir. Bu, Kādî Abdülcebbar'ın din ile ahlâk arasında zorunlu bir bağ bulunmadığının, Allah hakkında hiçbir şey bilmeyen ama yine de ahlâk sahibi insanların var olduğunun

⁹⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/373.

⁹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/340.

¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/217, 227.

¹⁰¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/227.

¹⁰² Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, 158.

¹⁰³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/447.

¹⁰⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/405.

¹⁰⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/324.

tamamen bilincinde olduğunu gösterir.¹⁰⁶ Çünkü bir mükellef, Allah'ı bilmesede doğru fiilleriyle O'na gerektiği gibi itaat etmiş kabul edilir. Yani sem' olsaydı ya da mükellef tarafından bilinmiş olsaydı da aynı doğru davranışlar söz konusu olacaktı. Bu bağlamda itaatkâr ancak fiilleriyle itaatkâr olur. Mükellefin itaat edileni ya da bunun Allah'ın iradesi dahilinde olduğunu bilip bilmemesine bakılmaksızın bu itaat fiilleri kendisinden istenir. Bunun gibi âsi de şeytana itaat ederken bu isyan halinin şeytanın isteği olduğunu bilmesine bakılmaksızın âsi olarak nitelenir.¹⁰⁷ Zira Yüce Allah'ın kullarını akıl, irade ve kudret vermek suretiyle mükellef kılması gayesiz değildir.¹⁰⁸

Mu'tezile'den Ebu Hâşim'e göre örneğin vücûbiyeti aklen bilindiği halde Allah insanları tevhitte nehyetse, bu durum tevhidin vücûbiyetini düşürmediği gibi sevap elde etmeye de mani değildir. Burada emir ve nehye itibar edilmeyip vâcibin kendi özündeki hale itibar edilir. Böyle bir durumda emir ya da nehye olmasa bile fail iyi olduğunu aklen bilmesinden dolayı meşakkat çekerek bir fiili yapsa sevabı hak eder. Bu münasebetle Allah'ın sevap vadinde bulunması teklîfin şartı değildir. Çünkü Allah'ın onu zorunlu kılmış olması vâcip için şart değildir. Dolayısıyla mükellefin taat ve sevap ikilisine emir ya da başka bir yoldan ulaşmış olması yeterlidir.¹⁰⁹ Başka bir ifadeyle Yüce Allah'ın bir şeyi yasaklaması onun kötülüğüne, emretmesi de o şeyin iyiliğine delalet eder. Buradaki emir ve nehye fiilin durumuna delalet etmekte ve fiilin halini göstermekte olup, her ikisi de fiillerin güzellik veya çirkinliğinin sebebi olmadığı gibi fiillerin hüsn veya kubhunu zorunlu (vâcip) kılmaz.¹¹⁰ Bu bağlamda kişinin doğruyu yapmasında övgü, yanlıştan kaçınmasında da yerginin etkili olduğu doğru değildir.¹¹¹ Bu durumda kişinin doğru ve yanlış olan şeyi Allah'ın onu vâcip veya haram kılmasından önce yapmasıyla sonra yapması arasında hiçbir fark yoktur.¹¹²

Mu'tezile'den Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80) övgüyü hak etmekle sevabı hak etmeyi birbirinden ayırır. Övgüyü gerektiren her durum cesur ve akıllı bir kişinin akıl ve cesaretinin övülmesi gibi aynı zamanda sevabı da gerektiren bir durum değildir.¹¹³ Ancak hocasının bu görüşüne katılmayan Kādî Abdülcebbâr'ın kaydettiğine göre Ebû Alî ve Ebû

¹⁰⁶ Attar, *Islamic Ethics*, 78.

¹⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12:277-278.

¹⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/340.

¹⁰⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/175-176.

¹¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/103.

¹¹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/201.

¹¹² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/203-204.

¹¹³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12:445-446.

Hâşim'e göre böyle bir ayırım doğru değildir. Onlara göre kişiler şer'î yükümlülüklerin yanında aklî yükümlülüklerden dolayı da övgü ve sevabı hak eder. Dolayısıyla Kādî'ya göre şöyle söylemek mümkün değildir: "Allah'ı ve O'nun sevap ve ikâbını bilmeden dinî sorumluluklar için sevap elde etmek sahih değilse, bu durum diğer yükümlülükler için de geçerli olmalıdır." Dinî vâciplerin ihlali nasıl zemmi ve ikâbı gerektiriyorsa aynı şekilde aklî vâciplerin terki durumunda da zem ve ikâb gerekir.¹¹⁴ Mükelleflerin aklî gereklilikleri terki, dinî gereklilikleri terkindeki gibi Şârî' tarafından cezaya müstehak bir sonuç doğurur. Buna göre kişilerin sevap veya ikâbla karşılaşacağını bilmesi mükellefiyet için bir şart olmayıp, bu kişiler Allah'ı bilmeseler dahi ahlaki yükümlülüklerden dolayı sevap kazanırlar.¹¹⁵ Bu durumda ahlakın dinî sevap ve cezayla sınırlandırılmayacağı söylenebilir. Bu nazariye şeriat ve peygamberin olmadığı fetret dönemlerinde insanların aklî vâciplerden sorumlu olduğu yönündeki Mu'tezile düşüncesiyle de paraleldir. Çünkü söz konusu yükümlülükler övgü ve yergi olmaksızın kendi özünden kaynaklanmaktadır.¹¹⁶

4.3. Aklî Teklîf Alanı ve Aklî Hükümler

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh aklî olup, teklîf de akıl ve din açısından iki kısma ayrıldığından hükümler de bu minvalde aklî ve sem'î (şer'î) olmak üzere ikiye ayrılır. Sem'î hükümden kasıt; şer'î metinlerden elde edilen ya da istinbat edilen hükümler iken; aklî hükümlerden kast ise aklî sabiteler ya da aklî delillerle elde edilen hükümlerdir.¹¹⁷ Esas itibariyle hükümlerde şer'îlik veya aklîlik bakımından bir fark yoktur. Her ne kadar bu ikisi farklı olsa da kötülüğün yasaklanması ve iyiliğin emredilmesi bakımından aynı manayı taşımaktadırlar.¹¹⁸ Gerçekte hükümler değişmeyip, buradaki sınıflandırma hükümlerin bilgisinin elde edildiği delillerin farklılığına bağlı olarak yapılmaktadır. Akıl tarafından zorunlu veya nazar yoluyla bilinen hükümlerin sem'e nispet edilmesi söz konusu olmayıp, sem' aklın bu konudaki hükmünü teyit etmeyi amaçlar. Bununla beraber ibadetler gibi sem' olmadan mücerret akılla bilinmesi mümkün olmayan hususlar sem'e nispet edilir. Buna göre bütün hükümler ya zorunlu olarak ya da müktesep olarak akılla bilinmekte olup, vahye izafe edilmesi söz konusu değildir. Hükümlerin vahye izafe edilmesi ancak vahyin dışında bilinme imkânı olmadığı durumlarda mümkündür Mücerret aklın söz konusu sem'î

¹¹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12:446-447.

¹¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11:405.

¹¹⁶ Suphi, *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, 158.

¹¹⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*, 1/370; 2/993.

¹¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/123.

hükümlerin vücûbiyetine hükmetmesi mümkün değildir. Bu durum yalnızca vâcîpler için sınırlı olmayıp mahzur ve mübah hükümleri için de geçerlidir. Bir farkla ki yemek ve içmek gibi aklın mübah olduğuna hükmettiği durumlar sem'e nispet edilemez.¹¹⁹

Aklî hükümleri şer'î hükümlerde olduğu gibi vücûb, mahzur ve mübahlık bakımından üç kısımda değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda “vâcip, kişinin gücü yettiği halde yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir” ya da “ihlâli doğrudan yerilmeye müstehak olmayı gerektiren veya bu hususta etkili olan şeydir”.¹²⁰ Aklî teklîf açısından bakıldığında vâcip, fiillerdeki hüsün haline zait bir sıfat olup; yapılması övgüyü terki de yergiyi gerektirir. Buna bağlı olarak mahzur da yapılması yergiyi sebep olan hükümlerdir. Mübah ise tamamen hasen olup bunun üzerinde zait bir sıfat bulunmaz. Yapılması veya terki övgü veya yergiyi gerektirmez.¹²¹ Bu tanıma göre farz veya vâcip yapılmasına güç yetirilebildiği halde terk edilmesinden dolayı bazı durumlarda suçlanmayı hak eden fiildir.¹²²

Yüce Allah'ın bir şeyi vâcip kılması onu bize bildirmesi ya da deliller nasbederek onu bilme imkânı vermesiyle mümkün olur.¹²³ Aklın vâcip ya da haram ile ilgili hüküm vermesi ise eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliği bilmesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla Allah bir şeyi mükelleflere vücûbiyetini ve vücûbiyet vechini bildirmek suretiyle ya da ona delalet eden ve onunla murat ettiği şeye işaret ederek vâcip kılar. Bu münasebetle zararlı şeylerden imkân çerçevesinde korunmanın gerekliliği, akıllarda karar kılması bakımından kendisinin bilgisi hususunda nazar etmenin gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.¹²⁴

Mu'tezile yorumunun ana noktası, bir fiili farz kılan şeyin başka bir şey olduğu ve teklîfin başka bir şey olduğu, yani o fiilin Allah tarafından tasvip edilmesidir.¹²⁵ Bu bağlamda vâcibin akıl ve vahiy açısından tanımı değişmeyip, bilgi yollarının farklı olması bu ikisini birbirinden farklı kılmaz. Vâcibin vücûbiyetinin akla izafe edilmesi onun manasını değiştirmez. Burada vâcibin vücûbiyetini akılla bilmek daha çok tercih edilmekle birlikte vahiyle bilinmesi de onu aklî olmaktan çıkarmaz.¹²⁶ Bununla beraber Kādî Abdülcebbar,

¹¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/101-102.

¹²⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/67-67; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/43, 14/7.

¹²¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/31; Kādî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/241-242.

¹²² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/68-69.

¹²³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/65.

¹²⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/509.

¹²⁵ Hourani, *Islamic Rationalism*, 121.

¹²⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/47.

ahlaki hükümlerle ilgili olarak vahyin kapsamına teknik bir kısıtlama getirmiştir: Doğal akılla verilen tüm yargılar, vahiyle biliniyor olsalar bile aklî hükümler olarak adlandırılır. Hayvan kesme örneğinde olduğu gibi hükümler vahiyden başka bir kanalla bilinmiyorsa dinî hükümler olarak adlandırılır. Ancak bu durum bile rasyonalite alanının dışında değildir. Vahiy tarafından bildirilen değerler sadece Allah tarafından emredilmiş, yasaklanmış vs. olma olgusuyla yaratılmamıştır. Bunlar vahiy tarafından rasyonel olarak gerekçelendirilebilir amaçlar için öğretilir.¹²⁷

Mükellefler açısından bakıldığında vâcip zorunlu veya mükteseb şekilde doğrudan tam akılla bilinir.¹²⁸ Zorunlu bilgi insanın iradesi dışında meydana gelip, kendisinden uzaklaştırarak müstağni kalamadığı ve herhangi bir şekilde şüpheye mahal bırakmayan bilgi türüdür.¹²⁹ Bu bilgi akla sunulduğunda onu kabul etmekten başka seçenek kalmaz. Mükteseb ise bunun zıttı olup, kanıtlamayla ortaya çıkan bilgidir.¹³⁰ Vâcibin vücûbiyeti kesin bir şekilde yapılmasını gerektirmeyip, kişiler vâcip olduğu bilgisiyle onu tercih ederler.¹³¹ Vücûb yönünden aklîyyat ile şerîyyat arasında bir fark yoktur. Ancak vücûbiyet yönlerinin bilinmesi bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Bu bağlamda Allah'ın vâcip kılmasından murad, O'nun icabını ve vücûbiyet yönünü bildirmesidir. Buna bağlı olarak vâcip kılmak vâcibin bizatihi illeti olamaz.¹³² Öte yandan îcâb sem' ile bildirilirken, akılla da delillendirilir.¹³³ Allah akıllarda karar kılan ilkeler doğrultusunda icabta bulunur. Vâcibin vâcip olma halindeki sıfatı değişmez. Dolayısıyla Allah bildirmeseydi bile bu sıfat yine de var olacaktı.¹³⁴

Hükümlerin aklîliği bağlamında vurgulanması gereken bir başka husus da vâcibin emir veya irade sebebiyle vâcip olmadığıdır.¹³⁵ Bundan dolayı 'icâb'ın anlamı mükellefe fiilin kendisiyle vâcip olduğu illet mesabesinde bildirmedi. Allah insanlardan vücûbiyetini bildirdiği fiilleri yapmalarını irade etmez. Çünkü eğer O, mükelleflere vâcipleri bildirirse şartlar olgunlaştığında bu fiillerin yapılması elzem olur.¹³⁶ Başka bir deyişle teklîfle ilgili

¹²⁷ Hourani, *Islamic Rationalism*, 129-131.

¹²⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/185-186.

¹²⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/80-83.

¹³⁰ Hourani, *Islamic Rationalism*, 20.

¹³¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6-1/203.

¹³² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/350-351.

¹³³ Aslan, *Kadı Abdulcebbâr'da Kelam Yöntemi*, 317.

¹³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/53.

¹³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/293.

¹³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/299.

olarak Allah'ın icâbı (vâcip kılma), vâcipleri bildirmesi ya da bilme imkânı yaratmasıdır. Buradaki vücûbiyet bir illetten dolayı olmayıp, tüm failer için geçerli olmak üzere vâcibe mahsus yönlerden dolayı gerçekleşir. Bu durumda icab vâcibin vücûbiyetinden ayrı ve müstakildir.¹³⁷ Buna göre yükümlülükler emir ve iradeyle yapılmaz. Sem'in işlevi akılda sabit olan ilkeleri keşfetmek olup, hiçbir şekilde akla muhalif bir hüküm koymaz. Fiillere dair hükümlerin vücub veya kubh açısından zorunlu ya da mükteseb bir şekilde bilinme şekli başka şeylerin bilinmesinden farklı değildir. Bu meselede asıl olan fiillerin hükümlerinin genellikle zorunlu bir yolla bilinmesidir. Bu bağlamda iyilikler, vâcipler ve kötülüklerin bilinmesi aklın kemaline bağlı olarak zorunlu bir şekilde bilinir. Eğer akılla bilinmezse hiçbir şekilde bilinmesi mümkün olmaz. Çünkü nazar ve istidlal ancak akılı kemale ermiş kişiler için mümkün olur ki, bunu zorunlu bir şekilde bilen kişi bununla teklîfi amaçlar. Böylece akılla zorunlu bir şekilde eşya ve fiillerdeki fayda ve zararın illeti bilinmek suretiyle hükümler ortaya çıkar. Vahiyle bilinen kötülüklerin bilinme yolu da istidlaldır. Eğer bir şeyin mefsetet olduğu şeriatla biliniyorsa onun kötülüğü akılla da bilinir. Bir şeyde zararı def etmek söz konusu olduğunda bunun vücûbiyetini akılla biliriz. Ancak eşya ve fiillerdeki kötülüğü peygamberin bildirdiklerinin dışında akılla bilme yolu yoksa bunun bilinme yolu vahiy olup, vahiy yoluyla bilinen şeyler de şayet akılla bilinmiş olsaydı kötü olduğu da akılla bilinirdi.¹³⁸ Buna göre iyilikler ve kötülükler yalnızca sem' tarafından emredilen ve yasaklananlardan ibaret olmayıp, aklın da dahil olduğu daha geniş bir kapsamda değerlendirilmelidir.¹³⁹

Kâdî'ya göre aklî vâcipler nitelik yönünden mahdut olup, nicelik bakımından sınırlı değildir. Bu bağlamda aklî vâcipler sebeplerin çoğalması ve azalmasına bağlı olarak artıp eksilmektedir. Yine teklîf sürelerinin uzayıp kısalmasına bağlı olarak uzayıp kısalmaktadır. Sem'î teklîf ise kefarete ve ibadetlerin ifası örneklerinde olduğu gibi vakitlere dönük olarak veya vâcip sebeplere bağlı olarak artması mümkündür.¹⁴⁰ "Bu çerçevede Kâdî, teklîfi maslahat ve lütuf olarak kesik kesik olan sem'e değil, sabit ve içerdiği ahlâkın fiillerin meydana geliş yönleriyle akla dayandırmaya çalışmıştır. O halde teklîf, aklın iyi, vâcip ve kötü gibi doğuştan getirdiği kategorilere dayanması anlamında rasyonel; bu kategorik

¹³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 14/14.

¹³⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 1/233-234; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 14/22-23.

¹³⁹ Hourani, *Islamic Rationalism*, 56.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/137-138.

yönlerle birebir örtüşen ve Allah'ın maslahat açısından durumlar üzerine farklı iradeler sergilemesi anlamında ise teistik yani şer'îdir."¹⁴¹

Sonuç

Yüce Allah'ın akıl bahşettiği her insan dünyaya imtihan maksadıyla gönderilmiş olup, dünya hayatında yaptıklarından ve terk ettiklerinden dolayı Allah'a karşı sorumludur. Zira akıl tek başına teklîfin sebebi ve en temel argümanıdır. Allah insana iyiyle kötüyü birbirinden ayırt edip davranışlarını bu doğrultuda tanzim edebileceği bir akıl verdikten sonra ayrıca vahiyle bildirmese de insan her halükârda sorumludur. Dolayısıyla teklîf akıl şartında ve temelinde gerçekleşmektedir. Allah insana teklîf için yeterli olan akli bahşetmekle birlikte lütfu sonucunda peygamberler ve vahiyle sorumluluğunu tekraren hatırlatmıştır. Buna göre insana bir taraftan akıl diğer taraftan da vahiy olmak üzere iki bildirim kanalıyla teklîf ve sorumluluğu hatırlatılmış ve fiillerini bu doğrultuda tanzim etmesi telkin edilmiştir. İkisinin kaynağı da Allah olduğu için aklın ve vahyin insan için ortaya koyduğu yükümlülükler bir çelişki ve tenakuz sebebi olmamıştır.

Meseleye bu ekseninde bakıldığında Mu'tezile'nin değer ve teklîf alanında birinci iddiası iyilik ve kötülüğün vahiyden bağımsız olarak akılla bilindiğidir. İnsan eşya ve fiillerin özünde veya bağlamında var olan ahlaki değerleri akıyla bilme imkân ve kabiliyetine sahiptir. Ancak aklın bilme kabiliyeti soyut ve tümel anlamda olup, bunların somut ve tikel hale getirilmesi vahyin uhdesinde gerçekleştirilmiştir. Öte yandan eskatoloji ve ibadetler gibi aklın bilme kabiliyetinin dışında olan konularda da vahyin akla desteği söz konusudur. Bu münasebetle aklın tek başına değer bilgisine sahip olması onun ilahi bildirimlerden müstağni olduğu veya nübüvvetin gerekli olmadığı sonucunu doğurmaz. Mu'tezile'nin buradaki çabası akli tahkim ederek nübüvvetin imkân ve gerekliliğini sorgulamak olmayıp, dini aklî temellerde makul hale getirmektir.

Mu'tezile'ye göre aklın ahlaki değer alanındaki bu yetkinliği ona bununla bağlantılı olarak bir yükümlülük de getirmiştir. Her ne kadar değer ve teklîf konusunda Mu'tezile'nin akli hâkim sıfatıyla vahyin karşısında birincil konuma getirdiği değerlendirilse de değer belirleyici ve teklîf koyucu gerçekte Allah'tır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu konulardaki tavrı nübüvveti zayıflatmak bir yana destekleyici bir rol üstlenmektedir. Bundan dolayı teklîfi din ve akıl açısından ayrı ayrı ele alarak inanan inanmayan tüm insanlık için akıl temelinde ortak

¹⁴¹ Aslan, *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, 269.

bir sorumluluk anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır. Aklın dinden bağımsız olarak bildiği ortak değer alanlarında tüm akıl sahipleri sorumlu olurken bunun karşılığında ceza ve mükâfatla karşılaşacaklardır. Dinin ortaya koyduğu yükümlülükler de bu makuliyet çerçevesinde şekillenir. Bundan dolayı dinî yükümlülükler de netice itibariyle akli olmak durumundadır.

Kaynakça/References

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Aslan, İbrahim. *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Attar, Mariam. *Islamic Ethics Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Barlak, Muzaffer. *Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği-*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'-Fıransîli'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî. "Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî". *Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile*. thk. Hıdır Muhammed Nabhâ. Beyrût: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî. *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Râcih Abdulhamid Said Kürdî-Hüseyn Hansu. Amman: Dârû'l-Hamîd, 2014/1435.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Bernand, Marie. "La Notion De 'İlm Chez Les Premiers Mu'tazilites". *Studia Islamica*, 36 (1972), 27-56.
- Cevherî, Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. nşr. Muhammed Tâmir. Kahire: Dârû'l-Hadîs, 2009.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Dilman, İlham. *Morality And The Inner Life A Study In Plato's Gorgias*. London: The Macmillan Press, 1979.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma ' fi'r-red ' alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. nşr. Hamude Ğarabe. Kahire: y.y., 1955.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. New York: E.J. Brill Leiden, 1991.
- Frank, R. M. "Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila". *Studia Islamica* 33 (1971), 7-18.
- Frank, Richard M. "Moral Obligation in Classical Muslim Theology". *The Journal of Religious Ethics*, 11/2 (1983), 204-223.

- Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford Clarendon Press, 1971.
- Hourani George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press, 1985.
- Hourani, George F. "Cüveynî'nin Mut'ezilî Ahlakı Eleştirisi". çev. Burhanettin Tatar. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1991/5), 213-225.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâder, 2010.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Muhammed er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. Cîn Yûsuf Hûbin el-Yesûû. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-Elmânî, 2017.
- Kādî Abdülcebbâr. *Müteşabihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zarzûr. Kahire: Dâru't-Turâs, 1969.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Osman, Abdülkerim. *Nazariyyetü't-teklîf ârâü'l-Kādî Abdülcebbârü'l-keîmiyye*. by: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr. *Uşûlü'l-Pezdevî*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Protagoras*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Euthyphron*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Suphi, Ahmet Mahmut. *İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi Akılcılar ve Tecrübeciler*. çev. Abdurrahman Harbi vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Şehristânî, Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992/1413.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfu istulâhâtî'l-fünûn*. nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*. thk. Vedâd el-Kādî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1988.
- Zine, Hüsnü. *el-Akl inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.