

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

HÜSÜN-KUBUH MESELESİNİN KÂDÎ
ABDULCEBBÂR VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ’DE
KARŞILAŞTIRILMASI

Saadoon HUSSEIN AHMED
2502160466

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Fikret SOYAL

İSTANBUL – 2022

ÖZ

HÜSÜN-KUBUH MESELESİNİN KÂDÎ ABDULCEBBÂR VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE KARŞILAŞTIRILMASI

Bu tez gerek kelâmcılar arasında gerek kelâmcılar ile diğer Müslüman veya gayri Müslim fırkalar arasında en önemli tartışmalı kelâm konularından biri olan hüsün-kubuh meselesini ele almaktadır. Hüsün-kubuh meselesi gayri müslim düşünürlerin İslam'a yönelik getirdikleri eleştiriler nedeniyle kelâm ilminin gündemine girmiştir. Bu mesele niteliği itibarıyla temel kelami tartışmalarla olan ilgisi nedeniyle de kelâm ilminde mühim bir konuma sahiptir. Tezin çalışma alanı, genel olarak müteahhir dönemde Eş'arîler ile Mu'tezile, özel olarak da bu iki ekolün önde gelen ve kelâm ilminde en fazla eser telif eden iki âlimi Râzî ile Kâdî Abdülcebbâr olarak sınırlandırılmıştır. Eş'arîlik ve Mu'tezile, Râzî ve Kâdî ile mütekaddimun döneminde şahit olmadığımız bir nitelik kazanmıştır. Bu yüzden bu iki âlimin, sünnî kelâm ilminde bir değişim ve dönüşüm meydana getirdiklerini söylemek mümkündür. Bu iki âlimin düşüncelerinin etkisiyle Eş'arîlik ve Mutezile, geçmişte olduğundan daha fazla birbirine yaklaşmıştır. Dolayısıyla Kâdî'nin ve Razi'nin hüsün ve kubuha dair ayrıştığı ve ortaklaştığı zeminlerden hareketle meseleyi ele alacak bir çalışma hüsün-kubuh konusunda geliştirilen yaklaşımları daha iyi anlamlandırmakta da fayda hasıl edecektir. Bu tez, Râzî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın metotları aracılığıyla hüsün ve kubuh meselesinin detaylarına, aynı zamanda hüsün ve kubuhla ilgili bazı kelami tartışma konularına ışık tutmaya ve inceliklerine ulaşmaya çalışmaktadır. Ayrıca meselenin, İslam toplumundaki tarihî ve kültürel boyutunu ortaya çıkarmayı hedeflemekte, hüsün ve kubhun mâhiyetini bilme ve hakikatini keşfetme kaynağı olarak akıl ve nakil tartışmasına da değinmektedir. Bu konular, Kâdî ile Râzî'nin metotları karşılaştırılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Husun, Kubuh, Kâdî Abdülcebbâr, Fahreddin er-Râzî.

ABSTRACT

COMPARISON OF HÜSÜN-KUBUH ISSUE IN QADĪ ABDULJABBAR AND FAHRADDIN ALRAZĪ

This research deals with one of the most important theological topics that have been intensively investigated and debated among Muslim theologians themselves on a hand and between them and the non-Islâmic sects on another. I tried to restrict the scope of research to the Ash'aris and the Mu'tazilites, especially in the late era represented by two of the most prominent figures of the two schools. They were considered as the most authored and classified scholars in theology, namely Judge Abdul-Jabbar Al-Hamdani Al-Mu'tazili and Fakhruddin Al-Razi Al-Ash'ari.

There is no doubt that the two schools of Ash'ari and Mu'tazili were established exceptionally thanks to the special contributions of both Judge Abd al-Jabbar and Fakhruddin al-Razi . Therefore, we can say that they have brought about a huge transformation and change in the science of Sunni theology, and by their hand, Ash'arism and Mu'tazilism have become closer to the past.

This research is an attempt to shed light on the details of goodness and badness, and to access their fine scientific issues via the approaches of Judge Abdul-Jabbar and Fakhruddin al-Razi. This has been done using comparative method comparing the approaches of Judge Abdul-Jabbar and Fakhruddin Al-Razi .

Additionally, the present study is designed to explore the issues from their historical and cultural dimensions in the Muslim community, and also to address the dialectic of reason in terms of its relevance to reason and revelation to reach the essence of goodness and badness, and to reveal the truth about each. A comparative approach has been adopted to sketch out the points of agreement and dispute between Al-Razi, the Ash'ari scholar, and Judge Abduljabbar, the Mu'tazili intellectual.

Keyword: Theology, Goodness, Evil, Qadi Abduljabbar, Fahraddin Alrazi.

ÖNSÖZ

Geçmişten beri insan davranışları ahlakî açıdan değerlendirilmiş ve hakkında iyi-kötü veya hayır-şer hükümleri verilmiştir. Bu konu, felsefe ve kelâm mahfillerinde en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. Kelâmcılar, konuyu ahlakî olarak birçok açıdan tartışmışlar ve değeri hakkında hüküm vermeye çalışmışlardır. Mu‘tezile ve Eş‘arîyye, İslami fırkalar içinde gerek insani gerek ilahî boyutuyla hüsün-kubuh meselesini en fazla tartışan mezhepler arasındadır. Mu‘tezile, tek bir ölçü ortaya koyarak hem insani hem de ilahî fiillere hüsün-kubuh hükmü verilebileceğini söylemiştir. Eş‘arîler ise Mu‘tezile’ye zıt bir tavır sergileyerek fiillere mutlak olarak hüsün-kubuh hükmü verilemeyeceğini belirterek ilahî fiiller ile insani fiilleri çeşitli açılardan birbirinden ayırmışlardır. Bu konuyla alakalı olarak karşılaştırılmaya oldukça müsait olan Mu‘tezilî kelâmcı Kâdî Abdülcebbâr ve Eş‘arî kelâmcı Fahrettin er-Razî tezimizde ele alınmak istenmektedir.

Bu iki kelâm bilginin konuyla ilgili görüşleri incelenirken aslında mensubu oldukları Mu‘tezile ve Eş‘arilik mukayesesi yapmak imkanı bulunmuştur. Aynı zamanda bağlı oldukları mezheplerle paralel gittikleri ve ayrıştıkları noktaları tespit etmeye gayret edilmiştir. Bu motivasyon ve maksatla doktora tez konusu olarak ele aldığımız bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır.

“Hüsün ve Kubuh Meselesinin Tarihî Boyutu” adını verdiğimiz birinci bölümde, kısaca her iki düşünürün biyografisi verildikten sonra kelâm ilmi bağlamında hüsün ve kubuh ele alınmıştır. İkinci bölümde “Kâdî ile Râzî Arasında Hüsün ve Kubuh Meselesi” incelenmiştir. Burada iki âlimin hüsün ve kubuh kavramlarına ve bu kavramların fiille ilişkisine dair görüş ve kanaatleri masaya yatırılmıştır. Tezin omurgasını oluşturan üçüncü ve son bölümde ise iki kelâm âliminin konuya ilişkin görüşleri mukayese edilerek benzerlik ve farklılıklara dikkat çekilmiştir. Araştırmanın sonunda elde edilen akademik bilgi, kanaat ve çıkarımlar ise çalışmanın sonuç bölümünde değerlendirilmiştir.

Saadoon AHMED

İstanbul,2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÜN VE KUBUH MESELESİNİN LUGAT VE TARİHİ BOYUTU

1.1. Kâdî Abdülcebâr İle Fahreddin Er-Râzî'nin Hayatı.....	9
1.1.1. Kâdî Abdülcebâr'ın Hayatı.....	9
1.1.2. Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı	14
1.2. Kavramların Sözlük ve İstilahî Anlamları	19
1.2.1. Sözlük Anlamı	19
1.2.2. İstilahî Anlamları	20
1.3. Hüsün ve Kubuh ile Eşanlamlı İstilahlar	21
1.4. Hayır ve Şerr	22
1.5. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Genel Anlamı.....	23
1.6. Kelâmda Hüsün ve Kubuh Meselesinin İlk Ortaya Çıkışı.....	25
1.7. Hüsün ve Kubuh Meselesi ile İlgili Konular	26
1.7.1. İnsan Fiilleri ile İlgili Olanlar	29
1.7.2. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ortaya Çıkmasında Müslüman Olmayan Fırkaların Rolü.....	31
1.8. Kelâm Mezheplerinde Hüsün ve Kubuh Meselesi	38
1.8.1. Mu'tezile'de Hüsün ve Kubuh.....	38
1.8.1.1. Fiillerde Zâtîlik	39
1.8.1.2. Hayır ve Şerrin Mutlaklığı	46
1.8.1.3. Akıl Kavramı.....	49
1.8.1.4. Hürriyet Kavramı.....	53
1.8.2. Eş'arîlerde Hüsün ve Kubuh.....	59
7.3. Mâtürîdîlerde Hüsün ve Kubuh	68

İKİNCİ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE FAHREDDİN ER-RÂZÎDE HÜSÜN - KUBUH MESELESİ

2.1. Kâdî Abdülcebbâr'da Hüsün ve Kubuh.....	77
2.1.1. Hasen ve Kabîh Kavramları.....	79
2.1.2. Hasen ve Kabîh Fiilleri Bilmenin Yolu ve İmkânı	82
2.1.3. Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Fiillerde Zâtîlik Meselesi.....	83
2.1.5. Hüsün ve Kubhun Vecihleri	90
2.1.5.1. Hüsün ve Vecihleri	90
2.1.5.2. Kubuh ve Vecihleri.....	92
2.1.6. Şer Meselesi.....	98
2.1.7. Kâdî Abdülcebbâr'ın Görüşlerinin Değerlendirilmesi	101
2.2. Fahreddin er-Râzî'de Hüsün ve Kubuh	107
2.2.1. İlahî Adalet Kavramı	107
2.2.2. Allah'ın Zulme Muktedir Olması	113
2.2.3. Hüsün ve Kubuh	116
2.2.3.1. Birinci Aşama.....	116
2.2.3.2. İkinci Aşama.....	119
2.2.3.3. Üçüncü Aşama.....	121
2.2.4. Allah Teâlâ Hakkında Aklen İyi ve Kötü Olanın Belirlenmesi Meselesi	124
2.2.5. Râzî'ye Göre Şer Kavramı	129

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÜSÜN VE KUBUH MESELESİNDE KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR İLE FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

3.1. İlahî Adalet.....	139
3.2. Ahlakî Değerlerin Kaynağı	142
3.3. Hâtır	146
3.4. Hüsün ve Kubhu Bilmede Zorunluluk.....	149
3.5. Hüsün ve Kubhun Taksimatı.....	156
3.6. Teklîf-i mâ lâ Yutâk (İnsanun Güç Yetiremeyeceği Bir Şeyle Yükümlü Tutulması).....	160

3.7. Vecihler ve İtibarlar	164
3.8. Hayır ve Şer.....	167
4.9. Allah Teâlâ Hakkında İyi ve Kötü Olanın Belirlenmesi.....	172
SONUÇ.....	182
KAYNAKÇA.....	186
ÖZGEÇMİŞ	198

GİRİŞ

Giriş bölümünde tezin iskeleti ve ilmî kriterlere göre ayrılmış olan bölümleri ele alınacaktır. Bu bölümde konunun seçilme sebepleri ve yazım esnasında karşılaşılan problemler arz edilecektir. Bunun yanı sıra varmak istediğimiz hedefler ve tartıştığımız başlıca konular sunulacaktır. Bütün bunlar, konunun Kelâm ilmindeki önemini, ilmî ve kültürel boyutunu oluşturmaktadır.

1. Araştırmanın Önemi

Hüsün ve kubuh meselesi, farklı mezheplere mensup kelâmcılara göre büyük kelâmî meseleler arasında yer almaktadır. Bu mesele, Mu'tezile'nin beş esastan biri olan adaletle doğrudan ilişkilidir. Hüsün ve kubuh, Kelâm ilminin temel konularından olan nübüvvet ilkesi, akıl ve nakil tartışması, fiillerin yaratılması, ilahî irâde ve emir çerçevesinde ele alınmış ve tartışılmıştır. Hüsün ve kubuh meselesi, bu konuları tamamlamaktadır. Bu yüzden müteahhir dönemin önde gelen iki ismi olan Kâdî ve Râzî üzerinden konuyu incelemek istedik. Her iki âlim de Müslüman olmayan fırkaların ileri sürdüğü şüphelere cevap verirken meseleyi ele almışlardır. Aynı şekilde kendi mezheplerinin görüşlerini ortaya koyarken ve kelâmî ilkelerini savunurken buna değinmişlerdir. Kâdî, hüsün ve kubuh meselesi hakkında konuşurken ilahî adalet, nübüvvet ve teklif meselesini de zikretmektedir. Çünkü Mu'tezile mezhebinde hüsün ve kubuh, genellikle bu çerçevede ele alınmaktadır. Râzî de emir, irâde ve nübüvvet çerçevesinde meseleyi tartışmıştır. Dolayısıyla hüsün ve kubuh meselesi, Kelâm ilminin ana konularından olmasa da birçok tartışmaya dahil olmuştur. Her mezhep, zikredilen hususları hüsün ve kubuh meselesi üzerine inşa etmiştir. Aynı şekilde Kâdî ve Râzî, hüsün ve kubuh, Allah'ın fiillerinde her türlü çirkin ve kötü şeyden münezze olmalarıyla doğrudan ilişkili olarak tartışmışlardır. Biz de tezde her iki kelâmcı ortaya koyduğu yöntemine göre Allah'ın fiillerinin kabih olarak nitelendirelemeyeceği sonucuna vardık.

Kelâm ilminin sonraki asırlarında, özellikle de hicrî beşinci ve altınca asırlarda iki mezhebin hüsün ve kubuh konusunda farklı görüşler sergiledikleri görülmektedir. Değişim şeklinde kabul edilecek bu durum, müteahhir dönem

âlimlerinin eserlerinde açıkça görülmektedir. Sözü edilen bu tablonun oluşmasına katkıda bulunanların başında Mu‘tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr gelmektedir. Çok sayıda eser telif eden Kâdî, Mu‘tezile mezhebinin görüşlerini temellendirmek maksadıyla aklî ve naklî delillere başvurarak meseleleri açıklamakta, hüsün ve kubuh ile ilahî adalet gibi hususlarda köklü değişiklikler meydana getirdiğini söylemek mümkün olmaktadır. Kâdî, bir taraftan kelâm mahfillerinde kendi mezhebini savunmuş, diğer taraftan da özellikle hüsün ve kubuh ile akıl ve naklin bu konudaki rolü hususunda mezhebini Eş‘arîliğe yaklaştırmak şeklinde bir misyon bir ifa etmektedir.

Eş‘arî kelâmcılar içinde Râzî’nin de aşamalar halinde hüsün ve kubuh meselesinde mezhebinin bakış açısını değiştirmiş bir kelâmcı portresi çizmiştir. Râzî, mütekaddimun döneminde Eş‘arîlerin söylemediği yeni görüşler ortaya koyarak akıl-nakil tartışmalarına yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu konuda Eş‘arîler içinde aklın nakilden önce geldiğini söyleyen ilk kişi sayılan Râzî, insan fiilleri söz konusu olduğunda hüsün ve kubhun aklî olduğunu belirtmiş ve bunu ahlakî değerlendirmelerde bir ölçü olarak kabul etmiştir. Allah’ın fiilleri söz konusu olduğunda ise aklın hüküm veremeyeceğini belirterek bu fiillerin akıl tarafından değerlendirilemeyeceğini söylemiştir. Râzî, Eş‘arî kelâmına felsefî bir yön katmış; bu şekilde akıl, kendisinden önceki Eş‘arîlerde görülmeyen bir rol üstlenmeye başlamıştır. Böylece diyebilirizki Râzî, en az husun-kubuh meselesinde özellikle insanın eylemlerine dayr söylemiş olduğu farklı görüşlerinden dolayı Eş‘arî kelâmını en büyük muhalifleri Mu‘tezile’ye yaklaştırma gayreti gütmüş olmaktadır.¹ Zâhiren akıl ile çatışan nassları tevil etmeye çağıran Râzî, bu şekilde akıl ve naklin uzlaştırılması hususunda çıkmaza giren Eş‘arî kelâmını kurtarmış ve akli en uç noktaya taşımıştır.

¹ Eğer bazı araştırmacıların vardığı sonuca göre Râzî, hüsn ve kubh konusundaki bu açıklamaları ve değerlendirmeleri ile Mu‘tezile’nin hüsn ve kubh konusundaki öğretilerine hiç yaklaşmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Serkan ÇETİN, (**Fahreddin er-Râzî de hüsün kubuh meselesi**) yüksek lisans tezi, uludağ üniversitesi, Bursa-2019, S. 87-88. Ancak bu isabetli bir görüş değildir, Buna bağlı olarak Râzî, insanın fiilleri söz konusu olduğunda, bu anlam içerisinde insanın neyin kabîh veya neyin hasen olacağını bilebileceğini ifade etmektedir, işte Mu‘tezile’de bu konuda aynı şeyi söylemektedirler.

Râzî'den önceki Eş'arîler, mezheplerinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin çizdiği yoldan gitmişlerdir. Bununla birlikte Gazzâlî, Râzî kadar olmasa da bu konuya değinen başka bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk başlarda Eş'arî mezhebinin savunucularından olan Râzî, daha sonra onların söylemediği şeyleri ortaya koyması bakımından ayrı ve orijinal bir tavır içinde olmaktadır.

Esasında müteahhirun döneminde kelâm tarihinde “mütekellim” veya “müceddid” sıfatını almayı hak etmiş çok sayıda âlim gelmiştir. Bunların içinde Kâdî Abdülcebbâr da yer almaktadır. Kâdî, sahip olduğu ilmî arkaplanla diğer dinlerin mensuplarından, özellikle de düalizm inancını taşıyanlardan gelen hüsün ve kubuh meselesini ve onunla ilgili problemleri kelâmî-ahlakî açıdan çözmeye çalışmış, hüsün ve kubuh meselesiyle alakalı olarak diğer İslamî fırkalar tarafından ortaya konulan problemlerin çözümünde akıl ve naklin yeri ile ilgili sorulara da cevap vermiştir.

Adı geçen özellikleri sebebiyle müteahhirun döneminde Eş'arîlerin önde gelen kelâmcılar arasında yer alan Râzî, doğu dinleri ve fırkalarının mensuplarıyla yaptığı tartışmalarda ve görüşmelerde hüsün ve kubuh meselesini kendi metodu ile çözmeye çalışmıştır. Bu çabasının kapsamına girmek üzere hüsün ve kubhu ikiye ayırarak değerlendirmiştir.

Birinci kısım, insan ve fiilleri ile ilgilidir. Ona göre bu kısım, insan aklının yetenekleri kapsamında yer aldığı için tartışılabilir ve onun kurallarına göre felsefî problemleri çözülebilir.

İkinci kısım ise Allah'ın fiilleri ile ilgilidir. Ona göre insan aklı, bu konuya ulaşmamaktadır ve hakikatini çözme noktasında bazı eksikliklere sahiptir. Bu kısmı çözenin tek yolu olarak vahye işaret eden Râzî, bu hususa verdiği önemi göstermek adına eserlerinde çokça yer vermektedir. Bundan dolayı Râzî'nin değerlendirmeleri arasında daha fazla yer alan hususun Mu'tezile'ye ait görüşler olduğunu söylemek zorundayız. Her ne kadar Kâdî Abdülcebbâr'ın adını sadece bir kere zikretse de Râzî'nin reddiyelerinin büyük bir kısmını oluşturduğu inkar edilemeyecektir. Özellikle de Kâdî'nin Allah'ın fiilleri hususunda hüsün ve kubuh meselesi ve konuyu

ele alırken insanlandığı vücûh ve itibârât (yönler ve itibarlar) ile ilgili görüşleri Râzî tarafından çokça tenkit edilmiştir.

Bu iki âlim, zaman olarak birbirlerinden uzak olsalar da görüşleri kelâm mahfillerinde çatışan isimler olarak dikkatleri çekmektedir. Kâdî Abdülcebâr, yaşadığı dönemde hüsün ve kubuh meselesini en çok ele alan âlimler arasında olup kaleme aldığı kitaplarında bu konuyu detayları ile incelemektedir. Kâdî, selefini oluşturan Mu‘tezile âlimlerinin, fiillerde hüsün ve kubhun zâtî olduğu veya sadece ona ait sıfat olduğu görüşleriyle sınırlı kalmamış, fiillerde hüsün ve kubuh manâlarının belirlenmesinde yönler ve itibarlar olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Ona göre fiil hakkında hüküm verilirken ikili aşamaya tabi tutulur.

Birinci aşamada fiilin gerçekleştiği yönün, zulüm veya abes olup olmadığı, ikincisinde ise hüsün veya kubuh yönlerinin ona uyup uymadığı bilinir. Bu yüzden öncelikle zulüm veya adaletin hakikatının anlaşılması gerekir. Ondan sonra bu vasfın, fiile uyup uymadığına bakılır. İşte Kâdî’nin, gerek insan fiilleri gerek ilahî fiillerde hüsün ve kubhu bilmede “vücûh ve itibârât” ile kastettiği şey budur.

Daha baştan ifade etmek gerekir ki Kâdî, meseleyi salt ahlakî boyuttan açıklamaktadır. Fiillerin insanî ya da ilahî olup olmaması onu ilgilendirmemektedir. Kâdî’nin hüsün ve kubhu bilmede insanlandığı “vücûh ve itibârât”, bazılarının zannettiği gibi nakle değil, akla dayanmaktadır.

Kâdî, kelâmcıların istidlâl metodunda aklın temel bir rol üstlendiğini söyleyen ve delilleri farklı bir şekilde sıralayan Mu‘tezile’nin bu tertibini eleştirenlere cevap vermiştir. Kâdî’ye göre akıl, istidlâl yapılırken tabii rolünü oynamaktadır. Eğer akla, bu rolü verilmezse istidlâl manzumesi eksik olacaktır.

Kâdî ve Râzî’nin ortak noktası olarak “akıl ve nakil tartışmalarında hüsün ve kubuh veya hayır ve şer meselesine en çok değinen kelâmcılar olmaları”nı söylemek yanlış olmaz. Tarih boyunca filozofları meşgul eden bir meselede kelâmcıların müstağni davranması düşülemezdi. İşte bu saikle kelâmcılar tarafından hayır ve şer olarak da adlandırılan hüsün ve kubuh, her iki kelamcının ciddiyle ve önemle üzerinde durdukları bir mesele olarak kabul edilmiştir.

Kelâmcılar, hayır ve şerrin aslî olduğunu iddia ederken gayretlerinin büyük bir kısmını bu meseleyi incelemeye hasretmeleri bir yönüyle de tevhîd hassasiyetiyle irtibatlıdır. Bu sebeple hayır ve şerrin aslîliği veya tebeîliği tartışması, kelâmcılar tarafından düalizm bağlamında yapılmıştır.

Tarihte başlayan, kelâm ilminin belli dönemlerinde yoğun bir şekilde gündeme gelen konu etrafındaki tartışmaların günümüze kadar devam ettiğini söylemek abartı olmayacaktır. Nitekim bu tartışmalara empirik bilgi de dahil edilmiş ve her iki taraf da görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek için bu bilgiye başvurmuştur.

Her iki âlimin, farklı kelâmî konulardaki görüşlerini incelerken özellikle de hüsün ve kubuh meselesindeki görüş ve tavırlarının zamanla değişmesi sebebiyle bazı zorluklar ortaya çıkmaktadır. Örneğin Râzî, bu konudaki tavrını birkaç defa değiştirmiştir. Bu yüzden onun görüşlerini aşamalar halinde incelemek ve tavrını bu aşamalara göre değerlendirmek zorunda kalındığını ifade etmek gerekir. Râzî'nin görüşlerini, Eş'arîlerin konuyla ilgili çizdikleri çerçeve içinde değerlendirememenin zorluğu buna dayanmaktadır.

Kâdî de konuyu mütekaddim Mu'tezilîlerden farklı ele almıştır. Bu hususta onun şahsî görüşü ile hocalarının görüşleri arasında farklılıklar vardır. Bunlara ek olarak konu, yapısı gereği birçok konuyla iç içe olup üzerindeki tartışmalar ve farklı boyutlardan incelenmesi nedeniyle bu noktada da bazı zorlukların olduğunu belirtmek gerekir.

Tez, genel anlamda kelâmcıların, özellikle de Kâdî ile Râzî'nin hüsün ve kubuh meselesinin mâhiyeti ile ilgili görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Kâdî ile Râzî arasındaki tartışma noktalarını ortaya koymak bu tezin temel amaçları arasında en önemli noktayı oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra hüsün ve kubuh meselesinde mütekaddim ve müteahhir kelâmcılar arasındaki farklılıkları genel anlamda değerlendirmek de bu çalışmanın hedeflediği ikinci bir konu olarak görülebilir.

Bu hedefleri ortaya koymak maksadıyla Kâdî ve Râzî'nin gerek Müslüman olmayan gerek Müslüman fırkaların ya da kelâmcıların kendi aralarında hüsün ve kubuh meselesini tartışırken dayandıkları farklı boyutlara ışık tutmaya çalışıldı. Konunun tarihî, felsefî ve dinî boyutları olduğu için tartışırken bunları dikkate almak zorunluluğu hatıdan çıkarılmadı.

Farklı kelâm ekollerine göre konuyla doğrudan bağlantılı meseleler bulunduğundan konuyla ilgili diğer kelâm meselelerine de değinildi. Örneğin Mu'tezile'ye göre konu, nübüvvet, ilahî adalet ve teklif ile bağlantılı iken Eş'arîlere göre ise ilahî irâde ve emir ile ilişkili olduğundan bu noktaların da göz önünde bulundurulması gerekecektir.

Tezde ayrıca kelâmcılara göre hüsün ve kubhun hakikatini açıklarken onların akıl ve naklin rolü ile akıl ve naklin gücüne göre yaptıkları hüsün ve kubhun kısımları açıklanmaya çalışıldı.

2. Tezin Yöntemi

Tezde karşılaştırmalı analiz yöntemi araştırdım. Araştırmayla ilgili konular belirlendikten sonra inceleme, unsurlarını analiz etme, dayanaklarını tespit etme, sonrasında da farklı bakış açılarını karşılaştırma, aynı zamanda delillerini ortaya koyma, benzer veya farklı olan yönlerini belirleme gibi aşamalar takip edildi.

Tez, giriş, üç bölüm ve araştırma sonuçlarının yer aldığı sonuç bölümünden oluşmaktadır.

Konunun ana ve alt bölümleri şu şekildedir:

Birinci bölümde Kâdî ve Râzî'nin kısaca hayatları, ilim tahsilleri ve mezheplerine değinilmiştir. Bu bölümde hüsün ve kubhun sözlük ve ıstılah anlamları, tarihî ve kelâmî boyutları ele alındı. Ayrıca kavramların, kelâm mahfillerinde ilk ortaya çıkışına değinildi. Bunun yanında adl, salah, aslah, amellerin yaratılması ve ilahî filler gibi hüsün ve kubuh ile alakalı konular ele alındı. Son olarak Müslüman olmayan fırkaların hüsün ve kubuh meselesinin ortaya çıkmasındaki rolüne işaret edildi.

İkinci bölümde Eş'arîlik, Matüridilik ve Mu'tezile gibi Sünnî kelâm mezheplerinde hüsün ve kubuh meselesinin detayları ortaya konuldu. Bu mezheplerin hüsün ve kubuh meselesiyle en fazla ilgilenen mezhepler olup eserlerinde çoğunlukla bu konuyu tartıştıklarını ilave etmek gerekir. Bu çerçevede öncelikle mütekaddimun ve müteahhirun kelâmcılarının konuyla ilgili görüşlerini, ihtilaflarını, birbirleriyle tartışırken dayandıkları delilleri ortaya koymak hedeflendi. Bu arada konuyla ilgili tartışmaların, mütekaddim dönemde daha fazla olduğu dikkat çekmektedir.

İkinci bölümde Kâdî ile Râzî'de hüsün ve kubuh meselesinin detayları ele alındı. Her iki âlimin görüşlerini, yaptıkları hüsün ve kubuh taksimini ve bunların hakikatini ortaya çıkarmada akıl ve nakle verdikleri rolleri ayrı başlıklar altında incelemek gerekti. Ayrıca Kâdî ve Râzî'ye göre şerrin mahiyyeti, hüsün ve kubuh ile alakası ve aralarındaki farka değinildi.

Tezin son bölümü olan üçüncü bölüme her iki âlimin hüsün ve kubuh meselesindeki görüşlerini ve delillerini karşılaştırmak maksadıyla ve ilahî adalet kavramı üzerindeki ihtilaflarını ortaya koymak için bazı değerlendirmeler yapıldı. Ayrıca iyiyi yaratmanın zorunluluğu, hüsün ve kubuh bilme yolları, hâtır, insana gücünün yetmeyeceği şeyi yükleme ve Allah'ın fiilleri gibi konularda her iki âlim arasındaki farklılıklar ve tartışmalar da ele alındı.

Araştırmanın planı kapsamında hüsün ve kubuh konusunda her iki âlimin görüşlerini, muhaliflerinin veya başkalarının eserlerine ve araştırmalarına dayanarak değil, doğrudan eserlerini inceleyerek ortaya koymaya çalıştık. Bu şekilde araştırmanın ana kaynaklara dayanmasını sağlayarak doğru ve objektif olmasını istedik.

3. Tezin Kaynakları

Tez boyunca elimizden geldiğince Kâdî ve Râzî'nin eserleriyle yetinmeye çalışıldı. Tabi bu, geçmişte veya günümüzde her iki kelâmcıların hakkında yazılmış eserlere bakılmadığı anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte dayandığımız kaynakların çoğu, Kelâm ilminin mütekaddim dönemine aittir. Bunu da ortaya

Çıkardığımız görüşleri kaynağından alma ve onları sahiplerine isnad etme amacıyla yaptık. Bu şekilde tezde yer alan görüşlerin, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde aslı kaynaklara dayanmasını sağılamak istedik. Dolayısıyla tezde yer alan görüşler, ikincil kaynaklardan değıl, doğrudan ilk kaynaklardan alınmıştır. Bu şekilde tezin ilmî açıdan daha objektif ve güvenilir hale gelmesi için gayret gösterildi.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÜN VE KUBUH MESELESİNİN LUGAT VE TARİHİ BOYUTU

1.1. Kâdî Abdülcebbâr İle Fahreddin Er-Râzî'nin Hayatı

1.1.1. Kâdî Abdülcebbâr'ın Hayatı

İsmi ve Nesebi: Tam adı Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr b. Ahmed b. Halîl b. Abdillâh el-Hemedânî'dir.

Esedâbâd mevkiinde dünyaya geldiği için Esedâbâdî nisbesiyle tanınmıştır. Aynı şekilde Hemedan bölgesinde yaşadığı için Hemedânî denilmiştir. Hayatının bir bölümünde Rey şehrinde yaşamıştır.²

Kâdî Abdülcebbâr, "imâdüddin" lakabıyla da tanınmıştır. Kendisi bu lakabı çok kullanırdı. Hâkim el-Cüşemî onu Mu'tezile'nin on birinci tabakasının başında zikreder. Kâdî, Mu'tezile mezhebinin Basra ekolünün Cübbâîye kolunun temsilcisi kabul edilmektedir.

Doğumu ve Yetiştirilmesi: Kâdî Esedâbâd'da dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda doğum tarihi tam olarak tespit edilememekle birlikte doksan yaşını geçtiği bilinmektedir.³ Buna göre 320-325 (932-937) yılları arasında dünyaya geldiğini söylemek mümkündür.

Tarih kitapları, çocukluğu ve ailesi hakkında detaylı bilgiler vermemektedir. Bununla birlikte çok fakir bir ailede yetiştiği bilinmektedir. Babası hallaçlık yapar ve

² Eğer bazı araştırmacıların vardığı sonuca göre Râzî, hüsn ve kubh konusundaki bu açıklamaları ve değerlendirmeleri ile Mu'tezile'nin hüsn ve kubh konusundaki öğretilerine hiç yaklaşmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Serkan ÇETİN, (**Fahreddin er-Râzî de hüsn kubuh meselesi**) yüksek lisans tezi, uludağ üniversitesi, Bursa-2019, S. 87-88. Ancak bu isabetli bir görüş değildir, Buna bağlı olarak Râzî, insanın fiilleri söz konusu olduğunda, bu anlam içerisinde insanın neyin kabîh veya neyin hasen olacağını bilebileceğini ifade etmektedir, işte Mu'tezile'de bu konuda aynı şeyi söylemektedirler.

³ es-Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, C:V, s.97.

ürettiği ipliği Hemedân çarşılarında satardı. Ancak geliri, ailesine bakmasına yetmiyordu. Dolayısıyla Kâdî, ilk eğitimine fakir ailesinin yanında başlamıştı.⁴

Kâdî ilim tahsili için bir çok merkezi ve kurumu dolaşmıştır. Kâdî, fıkıh ve fıkıh usûlü derslerini Esedâbâd'da almıştır. Daha sonra Kazvîn'e gitmiştir. 340'ta da Hemedân'a giderek burada Ebû Muhammed el-Cellâb⁵ ve Ebûbekir Muhammed b. Zekeriya gibi âlimlerden hadis ilmini ders almıştır. 345'te İsfahan'a gitmiş, daha sonra 346'da Basra'ya geçmiştir. Bu arada Basra'nın o dönemde Kelâm başta olmak İslamî ilimlerin merkezlerinden biri⁶ olduğunu zikretmek gerekir.

Tarihin bu sürecinde Abbasî Devletinin gölgesinde bir muhalefet ile karşı karşıya olan Mu'tezile mezhebi abluka altında iken Eş'arilik ve Şâfiilik nüfuz sahibiydi. Kâdî de ilmî yeteneklerini ve fikrî eğilimleri keşfetme sürecinde usûlde Eş'arî, furûda da Şâfiî oldu.⁷ Ancak Mu'tezile mezhebinin meşhur imamlarından Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş⁸ ile tanıştıktan sonra Mu'tezile mezhebini benimsemiştir.⁹ Ebû İshak'tan bir süre ders aldıktan sonra Ebû Abdullah el-Basrî'den¹⁰ ilim öğrenmek üzere Bağdat'a geçti. Bağdat'tan sonra Mu'tezile mezhebinin kalelerinden Râmhürmüz şehrine gitti ve burada ders vermeye başladı. Daha sonra Sâhib b. Abbâd'ın daveti üzerine büyük saygı gördüğü Rey şehrine gitti. 379'da hac ibadeti hariç 385'e kadar Rey'den ayrılmayan¹¹ Kâdî, uzun bir süre Rey'de ikamet etmekle

⁴ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Mu'tezilî, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, thk. Adnân Zarzûr, 1. Baskı, Mısır-1996, s.9.

⁵ Ebû Muhammed el-Cellâb Abdurrahman b. Hamdân b. el-Merzübân el-Hemedânî. Hemedan'da Sünnilerin ileri gelenleri arasındaydı. 342 yılında vefat etti. Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, thk. Ahmed Arnâût, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000, C:XVIII, s.85.

⁶ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, **Kitâbü'l-ensâb**, thk. Abdurrahmen el-Yemânî, Dâru'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd-1962, s.32.

⁷ El-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.366.

⁸ Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş el-Basrî el-Mu'tezilî. İbnü'l-Murtazâ, onun çok büyük bir vera, zühhd ve ilim sahibi olduğunu söylemiştir. Mu'tezile'nin onuncu tabakasındandır. Hz. Hasan ve Hüseyin'in imameti başta olmak üzere birçok eseri vardır. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, **el-Münye ve'l-emel**, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye-1985, s.90.

⁹ El-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.366.

¹⁰ Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî (ö. 369/979-80). Mu'tezile'nin önde gelen kelâm âlimlerinden, Hanefî hukukçusu. Basra'da doğdu fakat Bağdat'ta yaşadı. Döneminin Mu'tezile mezhebinin şeyhiydi. Kelâm, Fıkıh ve Fıkıh usûlünde çok sayıda eseri vardır. Furûda Hanefî mezhebine mensuptu. **Şerhu Muhtaşarı Ebi'l-Hasan el-Kerhî** gibi birçok eseri vardır. Bağdat'ta vefat etti. Cenaze namazını nahiv âlimlerinden Ebû Ali el-Fârisî kıldırdı. el-Murtazâ, **el-Münye ve'l-emel**, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye-1985, s.95.

¹¹ El-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.366.

birlikte çevre şehirlere bazı ilmî yolculuklar yaptı. Özellikle de Kâdî lığı bırakıp İsfahan'a gittikten sonra "el-Muğnî" kitabını okutmakla ve ders vermekle meşgul oldu. Daha sonra o dönemde Mu'tezile mezhebinin önde gelen yerlerinden olan Asker'e gitti.¹²

Siyer ve terâcim kitaplarında vefat tarihiyle ilgili küçük farklarla da olsa ihtilaflı bilgiler mevcuttur. İbnü'l-Esîr vefat tarihini 414 olarak vermektedir.¹³ Hâkim el-Cüşemî¹⁴ ve İbnü'l-Murtazâ¹⁵ gibi bazı âlimler ise 415 veya 416 tarihini vermektedir. Çoğu tarihçi vefat tarihini 415 olarak vermektedir ki en doğrusu bu olsa gerektir.¹⁶

İlmi Konumu: Kâdî Abdülcebbâr, hicrî dördüncü asırda Kelâm ilminin ve Mu'tezile mezhebinin önde gelen şahsiyetleri arasında sayılmaktadır. Kelâm ilmi tarihçileri, onu överek yaşadığı dönemde onun Mu'tezile'nin başı olduğunu kabul etmişlerdir. Kâdî, fikir ve telif olarak mezhebinin öncüleri arasındadır. Sünnî ve Mu'tezilî tarihçiler, onun fikir ve metot bakımından yeterli olduğunu konusunda ortak kanaat serdederler.¹⁷ Bazı yabancı araştırmacılar, onu Mu'tezile mezhebinin son halinin en büyük ilmî mercisi olarak kabul ederler.¹⁸

¹² Abdulkerim Osman, **Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî**, Dâru'l-Arabiyye li'n-Neşr, Beyrut-1967, s.25.

¹³ Ebü'l-Hasen İbnü'l-Esîr İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, **el-Kâmil fi't-târîh**, thk. Ömer et-Tirmizî, Dâru'L-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut-1997, C:IX, s.315.

¹⁴ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî. Kelâm ilminde derin bilgisi olan bir müfessir olup Zemahşerî'nin hocasıdır. Nişâbur ve diğer bazı yerlerde okumuş, San'a'da meşhur olmuştur. Sayısı 42'ye ulaşan eseri vardır. Bunların başında **et-Tehzîb fi tefsîri'l-Kur'ân, Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il, Tahkîmu'l-'uyûn** gelmektedir. 494 yılında Mekke'de öldürülmüştür. el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.353.

¹⁵ Ahmed Nâsır b. Yahyâ b. el-Murtazâ el-Hâdî. Zeydî Mu'tezilîlerin meşhurlarındandır. Yemen'deki Zemâr şehrinde dünyaya gelmiştir. Birçok ilimde çok sayıda eser telif etmiştir. Bunların başında **Riyâzetü'l-efhâm fi lafîfi'l-keâm, Mi'yârü'l-'uqûl fi 'ilmi'l-uşûl** gelmektedir. İbnü'l-Murtazâ, **el-Münve ve'l-emel**, s.12.

¹⁶ ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:III, s.273.

¹⁷ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **Tabakâtü'l-müfessirîn**, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Vehbe, 1. Baskı, Kahire-1976, s.48.

¹⁸ Hamdî Abdullah eş-Şarkâvî, **Mukâranatü'l-edyân 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, s.26.

Süyûtî¹⁹ Zehebî'nin²⁰ dördüncü asrın mezhep ve fırkalarının başlarını sayarken Kâdî'yi Mu'tezile'nin başı olarak zikrettiğini belirtmektedir.²¹ Sübkî²² onun hakkında şöyle demektedir: “Mu'tezile, ona Kâdî'l-kudât lakabını vermiştir. Bu lakabı, onun dışında hiç kimse için asla insanlanmamaktadırlar.”

Döneminde Mu'tezilî âlimlerin hocası ve Mu'tezilîlerin imamı konumunda görülür. Kendisinden sonra Mu'tezile mezhebi içinde onun makamına kimse erişemediği kabul edilir. Onun, Mu'tezile âlimlerinin sonuncusu olarak görülmesi de²³ bunu teyid etmektedir. Hâkim el-Cüşemî de onun hakkında şöyle demektedir: “İlimdeki yerini ve faziletini haber verecek bir ibare bulamıyorum. Şöhreti, onu anlatmaya ihtiyaç bırakmamaktadır.”²⁴

Onun İslam kültür tarihindeki yerini gösteren başka ifadeler de vardır. Bunlardan bazılarını buraya almak yerinde olacaktır. Sâhib b. Abbâd sürekli olarak onun hakkında “İnsanlar ilim ile şeref kazanırlar. İlim ise Kâdî Abdülcebâr ile şeref kazanıyor.”²⁵ Ebü'l-Alâ el-Maarî²⁶ onu Mu'tezile'nin şeyhi kabul etmiş ve icbâr

¹⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî (ö. 911/1505) Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı âlimi. Kahire'de doğmuştur. Beş yaşındayken babası, vefat etti. Kırk yaşına geldiğinde insanlardan uzaklaşıp Nil nehrindeki Ravza inzivaya çekilmiştir. Neredeyse bütün ilim dallarında 911 eser telif etmiştir. Eserleri arasında **el-İtķān fî 'ulûmî'l-Kur'ân, Târîhu'l-hulefâ', Târîhu Asyût** yer almaktadır. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:III, s.302.

²⁰ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348) Hadis hâfızı, tarihçi ve kıraat âlimi. Türkmen asıllı olup Diyarbekir'e bağlı Meyyâfârikîlidir. Şam'da doğmuş ve vefat etmiştir. Hadis, ricâl, terâcim ve tarih alanlarında meşhur olmuş ve çok sayıda eser telif etmiştir. Bunların arasında **Târîhu'l-İslâm, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ', Düvelü'l-İslâm** yer almaktadır. 748'De vefat etmiştir. Salahuddin Muhammed b. Şâkir, **Fevâtü'l-vefîyât**, thk. İhsân Abbâs, Dâru's-Sâdir, Beyrut-1974, C:III, s.317.

²¹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, **Târîhu'l-hulefâ'**, thk. Muhammed Muhyiddîn, Mektebetü't-Ticâriyye, 1. Baskı, Mısır-1952, s.416.

²² Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370) Şâfiî fakihî ve biyografi yazarı, edebiyatçı ve şâir. Kahire'de doğmuş ve babasıyla Şam'a gelmiştir. Zehebî'nin öğrencisi olmuş ve ondan icazet almıştır. Şam Kâdî lîğî, Emevî camisinin hatipliğinin yanı sıra birçok medresede dersler vermiştir. Eserleri arasında **Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-vüştâ, Tabakâtü's-Şâfi'yyeti's-suğrâ, Ref'u'l-hâcib 'an Muhtaşarı İbni'l-Hâcib** yer almaktadır. 771 yılında vefat etmiştir. Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemü'l-mü'ellifîn**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, C:VI, s.325.

²³ es-Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ**, C:III, s.119.

²⁴ İbnü'l-Murtazâ, **el-Münye ve'l-emel**, s.93.

²⁵ El-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.366.

²⁶ Ebü'l-Alâ Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarî (ö. 449/1057) Maarretünnu'mân'da doğdu. On bir yaşında şiir söylemeye başlamıştır. Çok sayıda eseri ve risalesi vardır. Bunların arasında **el-Eyk ve'l-gusûn, Tâcû'l-hurra, Risâletü'l-melâ'ike, Risâletü'l-gufrân** yer almaktadır. 449 yılında vefat etmiştir. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:I, s.113.

görüşüne sahip olduğunu iddia edenlere karşı savunmuştur.²⁷ Zerkeşî²⁸ İmam Şâfiî'den²⁹ bahsederken Kâdî'yi zikrederek şöyle demiştir: “(Şâfiî'den) sonra gelenler, açıklama ve izah yapıp şerh ettiler. Ta ki Sünnilerin Kâdî sı Ebûbekir İbnü't-Tayyîb³⁰ ile Mu'tezile'nin Kâdî sı Abdülcebbâr gelene kadar. İkisi, ibareleri açtılar, işaretleri açıkladılar, kapalı kısımları izah ettiler ve zorlukları çözdüler. İnsanlar da onların görüşleriyle yetindi.”³¹

Kâdî Abdülcebbâr, vera, zühd ve takvası ile hocası Ebû Abdillâh el-Basrî'yi de etkilemiştir. Kâdî, sadece Mu'tezile mezhebi ile ilgilenmemiş, bunun yanında araştırmalarında İslâmî ilimleri de incelemiştir. Hâkim el-Cüşemî onun kelâm ilmindeki konumuyla ilgili şöyle demektedir: “Sanki o, kelâmı (bir tohum) açmış, yaymış ve bu ilimde yolcularla beraber yürüyen ve doğu-batı her yere ulaşan yüce kitaplar telif etmiştir. Bu kitapların içine kelâmın inceliklerini ve yüceliklerini koymuştur ki hiç kimse buna ulaşamamıştır.”³² İbn Haldûn³³ da usûl-i fıkıhta onu övmüş ve onun el-‘ahd adlı eserinin, kelâmcıların tarzında yazılmış en iyi usûl kitabı olduğunu söylemiştir.³⁴

Kâdî Abdülcebbâr Cedel ilminde de diğer dinlerin kitaplarına bakmış, incelemiş ve onlarda derinleşmiştir. Bütün fırkalarıyla düalizm, Yahudilik ve Hristiyanlığın görüşlerini tartışmıştır. Bu konularda eserler telif etmiş ve onlarla

²⁷ Ebû'l-Alâ' el-Maarrî, *Risâletü'l-ğufrân*, thk. Aişe Abdurrahman, Dâru'l-Ma'rife, Kahire-1977, s.466.

²⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) Şâfiî âlimi. Türk asıllı olup Mısır'da doğmuş ve vefat etmiştir. Birçok ilim dalında çok sayıda eser telif etmiştir. Bunların arasında **el-Bahrü'l-muḥîṭ ve ed-Dîbâc fî tavzîḥi'l-Minhâc** yer almaktadır. 794'te vefat etmiştir. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:VI, s.60.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820) Şâfiî mezhebinin imamı, büyük müctehid.150'de Gazze'de doğmuştur. İki defa Bağdat'a gelmiştir. Hayatının son döneminde Kahire'ye gelmiş ve orada kalmıştır. Çok zeki olup çok sayıda eser telif etmiştir. Bunların arasında “*el-Ümm, el-Müsneḍ, er-Risâle*” yer almaktadır. 204'Te vefat etmiştir. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:III, s.26.

³⁰ Hayatı hakkında bilgiye ulaşamadık.

³¹ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, **el-Bahrü'l-muḥîṭ**, Dâru'l-Küteybî, 1994, C:V, s.1.

³² el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.365.

³³ Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406) Tarihçi, sosyolog, filozof, siyaset ve devlet adamı. İşbiliye asıllı olup Tunus'ta doğmuş ve büyümüştür. Sosyoloji alanında telif ettiği “Mukaddime” adlı eseriyle meşhur olmuştur. Mısır'a gitmiş ve orada Mâlikî mezhebinin Kâdî lîğnı yapmıştır. Fasîh ve doğru konuşan, güzel görünüşlü ve akıllı bir kimseydi. 808'de vefat etmiştir. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:III, s.330.

³⁴ İbn Haldûn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî, **Mukaddime**, Dâru Ya'rub, Dimaşk-2004, s.401.

tartışmıştır. Öyle ki herkes, onun delillerinin ve mantığının gücünü bilir hale gelmiştir. Bu yüzden Sâhib b. Abbâd, Ebû Abdillâh el-Basrî'ye bir mektup göndererek kendisine, ilmi ve amelinden çok aklıyla insanları davet eden bir adam göndermesini istediğinde o, Kâdî Abdülcebâr'ı tavsiye etmiştir. Çünkü o, insanların içinde bu göreve en layık kişiydi.³⁵

Özet olarak Kâdî'nin gerek yazdığı gerek talebelerine imlâ ettirdiği eserlerinin listesi, sahip olduğu kültürün ve bilginin genişliğini göstermektedir. Bu ansiklopedik bilgisi, onun genel olarak kelâm ilminde, özelde de Mu'tezile içinde yüksek bir mevkiye ulaşmasını sağlamıştır. Nitekim Müslüman olan ve olmayan araştırmacılar tarafından ısrarla ve merakla araştırılmaya devam edilmesi sözü edilen durumu teyid eden başka bir delil niteliğindedir.

1.1.2. Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı

İsmi ve nesebi: Tam adı Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî'dir. Taberistânlı olup aslen Kureyslidir. Babası, Rey şehrinin hatibi olduğu için İbn Hatîbü'r-Rey olarak da tanınmıştır.³⁶ İmâm ve Şeyhülslâm olarak da bilinmektedir. Ancak en meşhur lakabı Râzî'dir. Rey şehrinden çıkan ve oraya nispet edilen âlimlerin en meşhurdur.³⁷

Doğumu ve Yetiştmesi: Bazı tarihçilere göre Râzî 544'te Ramazan ayında Rey'de doğmuştur.³⁸ 543'te doğduğunu söyleyenler de vardır. Ancak daha doğru olan ilk görüştür. Râzî'nin kendisi de buna işaret etmiştir.³⁹ Rey şehri, tarihte farklı mezhepleri ve görüşleri barındıran ve çok sayıda âlimin çıktığı bir şehirdir. Râzî, ilk eğitimini Rey'de hatiplik ve müderrislik yapan babasından almıştır. Ailesi, ilimle meşgul olan dindar bir özelliğe sahipti. Babası Rey'de Eş'arî ve Şâfiî âlimi olup

³⁵ İbn Haldûn, **Muqaddime**, s.401.

³⁶ Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, **Şezerâtü'z-zehab**, Mektebetü'l-Makdisî, 1. Baskı, Mısır-1933, C:V, s.21.

³⁷ Rey'den çıkan diğer âlimler arasında hekim Ebû Bekir Râzî (ö. 313/925), mutasavvıf Ebû Zekeriya Râzî (ö. 258/872), dilci Ebû'l-Hüseyin er-Râzî (ö. 315/927), muhaddis Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/939), fâkih Ebû Bekir Râzî el-Cessâs (ö. 370/981) vardır.

³⁸ Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, C:IV, s.248.

³⁹ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:I, s.678.

Ğāyetü'l-merâm adlı bir eser telif etmiştir.⁴⁰ Râzî, aynı zamanda hocası olan babasından tam bir eğitim almış ve ihtimam görmüştür. Babasının vefatından sonra Simnân'a giderek burada Kemâleddin es-Simnânî'nin⁴¹ derslerine devam etmiştir.⁴² Bir süre sonra Rey'e dönmüş ve Sühreverdî el-Maktûl'ün⁴³ hocası Mecdüddin el-Cîlî'den⁴⁴ kelâm ve felsefe tahsil etmiştir. Mecdüddin el-Cîlî zamanının önde gelen âlimleri arasındaydı. Cîlî, Merâğa şehrine gidince yaşı küçük olan Râzî de onunla gitmişti. Uzun zaman ondan felsefe ve kelâm tahsil etmiştir.⁴⁵ Râzî, başlarda fıkıh ile meşgul olmuştu. Daha sonra felsefe ve kelâm ile ilgilenmiştir. Meclisi ve kendisi heybetli olup sultanlara karşı bile bu duruşundan vazgeçmemiştir.

Râzî, bu şekilde fıkıh, usûl, dil, mantık, kelâm mezhepleri, tıp ve felsefede zamanının en büyük âlimleri arasına girdi. İnsanlar arasında şöhreti yayıldı ve her taraftan öğrenci ona gelmeye başladı. Râzî, birçok ilim dalında çok sayıda eser telif etmiştir. Bir çok yer gezen Râzî, Hârizm'e gitmiş ve orada Mu'tezilîlerle münazaralar yapmış nihayet oradan Rey'e dönmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Mâverâünnehir şehirlerini dolaşmış ve oralarındaki âlimlerle kelâmî ve felsefî tartışmalar yapmıştır. Ancak bu yolculuğu uzun sürmemiş ve Rey'e dönmüştür. Oradan Gazne'ye gitmiş; ancak Kerrâmiye'yi eleştirdiği için oradan kovulmuştur. Buradan Horasan'a geçen Râzî, bir süre burada kalmış; daha sonra Herat'a gitmiştir. Bu şekilde şehirler arasında gidip gelmiş ve uğradığı yerlerdeki mezheplerin âlimleriyle münazaralar yapmıştır. Son olarak Herat'a gelmiş ve hayatının sonuna kadar burada kalmıştır. Burada kendisine “şeyhü'l-islâm” lakabı verilmiştir.

Râzî'nin İlmi ve Kültürü: Râzî, ansiklopedik bir kültüre sahip olup ilmi seven ve her alanda eser telif eden bir âlimdi. Hatta yemekle geçen vaktine üzüldü ve şöyle derdi: “Vallahi ben, yemek sırasında ilimle meşgul olmadığım vakte üzüliyorum.

⁴⁰ es-Sübkî, *a.g.e.*, C:III, s.384.

⁴¹ Hayatı hakkında bilgiye ulaşamadık.

⁴² İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:I, s.250.

⁴³ Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) İsrâkî felsefe akımını kuran filozof. Sühreverdî'de doğdu. Meraga'da büyüdü. Daha sonra Halep'e gitti. İlhâd ve zındıklıkla itham edilmiştir. İbn Hallikân, ilminin aklından çok olduğunu söylemiştir. Âlimler kanının helal olduğu fetvasını vermesinden sonra Melikü'z-Zâhir tarafından 58'de Halep kalesinin zindanına atıldı ve orada boğdurulmuştur. Kitapları arasında **Kitâbü't-Telvîhât**, **Kitâbü Heyâkili'n-nûr**, **Kitâbü'l-Meşâri'** ve **l-muğâraḥât** yer alır. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:VIII, s.140.

⁴⁴ Hayatı hakkında bilgiye ulaşamadık.

⁴⁵ ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:VIII, s.140.

Çünkü zaman azizdir.”⁴⁶ Onun çeşitli ve çok sayıdaki eseri, aklî ve naklî ilimlerdeki derinlik ve yeteneğinin en güzel şâhididir.

Hayatının ilk döneminde geçmiş ilimleri tahsil etmiş ve onlarda derinleşmiştir. Fıkıh ve usûlünde kendi zamanının önde gelen âlimleri arasına girmiştir. Horasan’da meşhur olmuş, kitapları her tarafa yayılmış ve fakihler bu kitaplarla meşgul olmuşlardır. Kâdîm filozofların eserlerini okumuş ve bunlarda derinleşmiştir.⁴⁷ Bu da İslam dünyasının her tarafından çok sayıda ilim talebesinin ona gelip ders almasını sağlamıştır. Ayrıca arkasında dönemindeki her ilim dalında günümüze ulaşan eserler bırakmıştır.

Râzî’nin bıraktığı eserler, dönemindeki her ilim dalıyla ilgilenip öğrendiğini ve bu alanlarda eser telif ettiğini göstermektedir. Arap dili ve edebiyatı, Farsça, fıkıh, felsefe, tarih, kelâm ve tıp gibi çok sayıda ilmi tahsil etmiş ve bu ilim dallarında eserler bırakmıştır. İbn Sînâ’nın “el-Kânûn fi’t-tıbb” adlı eserine bir şerh yazmış ve onu hekim Abdurrahman b. Abdülkerim es-Serahsî’ye⁴⁸ hediye etmiştir.⁴⁹

Râzî kimya ilmiyle de ilgilenmiş; ancak bu alanda çok başarılı olamamıştır. Sihir, ilm-i firâset ve kıyâfet, hendese ve nahiv ilmini tahsil edip öğrenmiştir.⁵⁰

Bununla birlikte Râzî, hasımları tarafından Sahabe ve Tabiîn’in sözlerini, mütekaddim âlimlerin fıkıh, hadis, tasavvuf ve tefsire dair kitaplarını okumamakla itham edilmiştir. İbn Teymiyye,⁵¹ Râzî’nin kelâm, felsefe ve usulde bazı meşhur kitapları okuduğunu ve bunun dışında bir şey bilmediğini iddia etmiştir. Hatta

⁴⁶ İbn Ebû Usaybia Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa’dî, **Uyûnü’l-enbâ’ fi tabakâti’l-eṭṭibbâ**, Dâru’l-Fıkr, Beyrut 1956, C:III s.36.

⁴⁷ Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, **İḥbârü’l-‘ulemâ’ bi-ahbâri’l-hükemâ’**, thk. İbrâhîm Şemsüddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Lübnan-2005, C:I, s.220.

⁴⁸ Hayatı hakkında bilgiye ulaşamadık.

⁴⁹ Cemâlüddîn el-Kıftî, **Târîhu’l-hükemâ’**, thk. Julius Lippert, Paris-1908, 1. Baskı, s.291.

⁵⁰ el-Kıftî, **Târîhu’l-hükemâ’**, s.291.

⁵¹ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328) Harran’da doğmuş ve orada ilk eğitimini almıştır. Daha sonra Halep’e gitmiş, orada eğitim almış ve ders vermiştir. Ailesi ve akrabalarıyla Dimaşk’a göç etmiştir. Zamanında Hanbelî mezhebini en iyi bilendi. Muhammed b. Şâkir, **Fevâtü’l-vefiyât**, C:II, s.323.

“Beyânu telbîsi’l-cehmiyye” adlı kitabında Râzî’nin putlara taptığını ve insanları buna davet ettiğini iddia etmiştir.⁵²

Ancak Râzî’nin mütekaddimun dönemi âlimlerinin eserlerine işaret etmemesi, onları okumadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü çok sayıda âlim, eser telif etmemiş veya eserleri kaybolmuş ve sadece bazı görüşleri kalmıştır.⁵³

Muhammed Sâlih ez-Zerkân İbn Teymiyye’nin, Râzî’nin Eş’arî ve Mu‘tezile imamlarından yaptığı nakilleri neden görmediğini ve sadece bazı nakilleri zikretmekle yetindiğini sorar. Halbuki Râzî, Eş’arî mezhebinin kurucusu Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin⁵⁴ el-Makâlât adlı eserinden, Câhız,⁵⁵ Cübbâî, Zemaşşerî,⁵⁶ Ebû Müslim el-İsfahanî⁵⁷ gibi Mu‘tezile âlimlerinden, Eflâtun, Aristo ve Fârâbî gibi filozoflardan nakiller yapmıştır. Râzî, her türlü nakli, tefsirine aldığını söylemiş olmasına rağmen nasıl olur da Sahabe ve tâbiîn’in sözlerini, hadis, fıkıh, tasavvuf ve tefsir âlimlerinin nakillerini yok saymış olabilir? Onun tefsiri Hz. Ali, İbn Abbas, Câbir, Aîşe ve İbn Mes’ûd gibi Sahabenin sözleri, Ebû Hanîfe, Mâlik, Sevrî,⁵⁸ Leys⁵⁹ Evzâî,⁶⁰ Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi imamların nakilleriyle doludur. Bu

⁵² Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, **Beyânu telbîsi’l-cehmiyye**, thk. Heyet, Mecma’u Melik Fehd li’t-Tiba’â, Suudi Arabistan-2005, C:I, s.166.

⁵³ Muhammed Sâlih ez-Zerkân, **Fahrüddîn er-Râzî ve ârâuhu’l-keîmiyye ve’l-felsefiyye**, 1. Baskı, Dâru’l-Fikr, Dimaşk, s.39.

⁵⁴ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, **el-Âmidî ve ârâuhu’l-keîmiyye**, 1. Baskı, Dâru’s-Selâm, Kahire-1998, s.39.

⁵⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869) Edebiyatçı ve Mu‘tezile kelâmcısı. Her ilim dalında eser telif etmiştir. Mu‘tezile içinde Câhiziyye adı verilen fırka ona nispet edilmiştir. Kitapları arasında **Kitâbi’l-Hayevân ve el-Beyân ve’t-tebyîn** gelmektedir. Basra’da doğmuştur. Yine burada üzerine kitapların düşmesiyle 255’te vefat etmiştir. İbn Hallikân, **Vefeyâtü’l-a’yân**, C:II, s.470.

⁵⁶ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşşerî (ö. 538/1144) Dil, tefsir ve kelâm âlimi. Hârizm bölgesindeki Zemaşşer’de doğdu. Mekke’de Kâbe’ye mücâvir olarak bulunduğundan kendisine “Cârullah” denilmiştir. Birçok yeri gezmiş, son olarak Hârizm’e giderek Cürçâniye’ye yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. En meşhur kitabı, el-Keşşâf adlı tefsiridir. ez-Ziriklî, **el-A’lâm**, C:VII, s.178.

⁵⁷ Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahanî (ö. 322/934) Mu‘tezilî âlim. Birçok ilim dalında bilgi sahibiydi. Kitapları arasında “Câmi’u’t-te’vîl, en-Nâsih ve’l-mensûh” yer almaktadır. ez-Ziriklî, **el-A’lâm**, C:VI, s.50.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778) Fakih ve muhaddis.Kûfe’de doğdu. “*el-Câmi’u’l-kebîr, el-Câmi’u’s-şagîr, Kitâbü’l-Ferâ’iz*” gibi eserleri vardır. Basra’da vefat etmiştir. Kehhâle, **Mu‘cemü’l-mü’ellifîn**, C:IV, s.234.

⁵⁹ Ebû’l-Hâris el-Leys b. Sa’d b. Abdirrahmân el-Fehmî (ö. 175/791) Müctehid ve muhaddis.Mısırlıların fıkıh ve hadisteki imamıydı. İsfahan asıllıdır. Sika olup çok cömertti. İmâm Şâfiî onun hakkında şöyle demiştir: “Leys, Mâlik’ten daha fakih. Ancak onun talebeleri, görüşlerini neşretmediler.” İbn Hallikân, **Vefeyâtü’l-a’yân**, C:IV s.128. **Vefeyâtü’l-a’yân**

ise ancak Râzî'nin hadislerle ve rivayetlere vâkıf olduğunu gösterir.⁶¹ Aynı şekilde Levâmî'ü'l-beyyinât adlı eseri, Yahya b. Maîn,⁶² Mâlik b. Dînâr,⁶³ Abdullah b. Mübârek,⁶⁴ Muhâsibî,⁶⁵ Fudayl b. İyâz⁶⁶ ve Cüneyd-i Bağdadî⁶⁷ gibi büyük zâhid ve sufiler ile diğer fırka ve mezheplerin imamlarının sözleriyle doludur.⁶⁸ Özetle Kıftî'nin⁶⁹ dediği gibi onun ilmi, mütekaddim ve müteahhir âlimlerin eserlerinden gelmektedir. Onun kitaplarını okuyanlar, bunu bilirler.⁷⁰ Râzî, Müslüman âlimler ve Kâdîm filozofların eserlerini okumakla yetinmemiş, Yahudi ve Hristiyanların kitaplarının yanı sıra Mecûsîlik ve düalizm gibi Kâdîm doğu düşüncesini de incelemiştir. Kitapları, bu ekollerin fikir ve düşüncelerine yaptığı reddiyelerle doludur. Tefsirinde İncillerden ilk nakli o yapmıştır.⁷¹

⁶⁰ Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî (ö. 157/774) Evzâiyye mezhebinin kurucusu, fıkıh ve hadis âlimi. Şam'da onun gibi bir âlim yoktu. Yetmiş bin meseleye cevap verdiği rivayet edilir. Ba'lebek'te doğmuş ancak Beyrut'ta yaşamıştır. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:III, s.127.

⁶¹ ez-Zerkân, **Fahrüddîn er-Râzî**, s.40.

⁶² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî (ö. 233/848) Hadis ve ricâl âlimi. Bir rivayete göre "İnsanların ilmi Yahya b. Maîn'de toplanmıştır." Ya da "Hadis ilmi, Yahya b. Maîn'de toplanmıştır." denilmiştir. Bağdat'ta doğmuş, Medîne'de yaşamış ve orada vefat etmiştir. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1985, C:II, s.85.

⁶³ Ebû Yahyâ Mâlik b. Dînâr el-Basrî (ö. 131/748'den önce) Sika tâbiinden olup meşhur Mushaf yazıcıları arasındaydı. Âlim, zâhid, vera sahibi ve kanaatkârdı. Sadece kendi kazancından yerdi. Basra'da vefat etmiştir. ez-Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, C:V, s.362.

⁶⁴ Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797) Tebeu't-tâbiinin ileri gelenlerinden, muhaddis, zâhid ve fakih. Türk asıllı olup annesi Harizmlidir. Çok sayıda eseri olup çok sayıda ilim yolculuğu yapmıştır. Hadis, fıkıh ve Arapçaya dair malumat cemetmiştir. Horasan'da ikamet etmiş ancak Bağdat'ta vefat etmiştir. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:III, s.134.

⁶⁵ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (ö. 243/857) İlk sûfilerden, hadis, kelâm ve tefsir âlimi. Zâhir ve bâtın ilmini cemetmiş bir âlimdir. Zühde dair eserlerin yanı sıra Mu'tezile'ye reddiye yazmıştır. Basra'da doğmuş ve yetişmiştir. Bağdat'da vefat etmiştir. Döneminde Bağdatlıların hocasıydı. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:II, s.57.

⁶⁶ Ebû Alî el-Fudayl b. İyâz b. Mes'ûd et-Temîmî el-Yerbûî (ö. 187/803) İlk büyük sûfilerden olup Ka'be'nin imamlarından. Âbid sâlihlerin büyüklerindendir. Hadiste sika idi. Aralarında İmâm Şâfiî'nin de olduğu çok sayıda kişi, ondan ilim almıştır. Semerkan'da doğmuştur. Kûfe'ye, oradan da Mekke'ye gitmiş ve orada vefat etmiştir. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:IV, s.49.

⁶⁷ Ebû'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî (ö. 297/909) Sûfî ve din âlimi. Nihâvende asıllı olup Bağdat'ta doğmuş ve vefat etmiştir. Bağdat'a ilm-i tevhidden bahseden ilk kişidir. İbnü'l-Esir onun hakkında şöyle demektedir: "Zamanının imamıydı. Mezhebinin Kur'an ve sünnete göre düzenlediği için âlimler onu tasavvuf mezhebinin şeyhi kabul etmişlerdir." İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:II, s.141.

⁶⁸ ez-Zerkân, **Fahrüddîn er-Râzî**, s.40.

⁶⁹ Hayatı hakkında bilgiye ulaşamadık.

⁷⁰ el-Kıftî, **İhbârü'l-'ulemâ**, s.220.

⁷¹ ez-Zerkân, **Fahrüddîn er-Râzî**, s.40.

göstermek manâsına gelir. “المقايح” çirkin ahlak demektir. “الممادح” ise güzel görülen ahlak anlamına gelir.⁸⁰

1.2.2. Istılahî Anlamları

Hüsün ıstılah olarak fâilinin yapabileceği şey olarak tanımlanmıştır. Diğer bir tanıma göre hüsün, fâilinin methedildiği şeydir. Başka bir tanıma göre a’yân sahibinin (Allah) hüsnüne hükmettiği şeydir. Başka bir tanıma göre yapılmasına yönelik tehdit içermeyen şeydir.⁸¹ Bir tanıma göre gücü yeten ve halini bilen birisinin yapabildiği şeydir. Diğer bir tanıma göre yerilmeyi gerektirecek bir sıfatı olmayan şeydir.⁸² Başka bir tanıma göre insanın amacına uyan her şeye denilir. “İlim güzeldir” cümlesinde olduğu gibi kemâl sıfatına denilir.⁸³ Dolayısıyla şer‘an yasak olmayan şeye denilir. Buna Allah’ın fiilleri ile insanların vacip, mendûp ve mübah fiilleri, dalgın ve uyuyan kimse ile hayvanların fiilleri dahil olur.⁸⁴

Kubuh ıstılah olarak fâilinin yapamayacağı şeydir. Bir tanıma göre a’yân sahibinin (Allah) kubhuna hükmettiği şeydir. Başka bir tanıma göre yapılmasına yönelik tehdit içeren şeydir.⁸⁵ Bir tanıma göre yapabilen ve kubhunu bilen birisinin yapamayacağı şeydir.⁸⁶ Diğer bir tanıma göre yerilmeyi gerektirecek bir sıfatı olan şeydir. Başka bir tanıma göre insanın amacına uymayan şeye denilir. Bir tanıma göre eksikliğe denilir.⁸⁷ Şer‘an yasak olan, fâili yerilen ve onun azabı hak etmesine neden olan şeye denilir.⁸⁸ Buna haram veya mekruh olan şeyler girer. Hayvanların fiillerine kabîh denilmez. Öte yandan çocuğun fiiline kabîh denilip denilemeyeceği

⁸⁰ İbn Manzûr, **Lisânü'l-‘Arab**, C:II, s.553.

⁸¹ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **el-Kâfiye fi'l-cedel**, thk. Fevkiye Hüseyin, Kahire-1979, s.38.

⁸² Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, **el-Maḥşûl**, thk. Tâhâ Câbir el-'Ulvanî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, C:I, s.22.

⁸³ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, **el-İşâra fi ilmi'l-keḷâm**, thk. Hânî Muhammed, 1. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, s.33.

⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, **el-Maḥşûl**, C:I, s.24.

⁸⁵ el-Cüveynî, *a.g.e.*, s.39.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, **el-Maḥşûl**, C:I, s.22.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, **el-İşâra fi ilmi'l-keḷâm**, C:I, s.24.

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, **el-Maḥşûl**, C:I, s.24.

tartışmalıdır. Allah'ın fiilleri ise ittifakla güzeldir⁸⁹; ancak güzelliğinin delillendirilmesinde ihtilaf edilmiştir.

Tehânevî⁹⁰ bu tanımları tek bir cümlede toparlayarak şöyle demiştir:

“Özet olarak herkes, kabîhin yerilme, hüsnün ise bununla ilgili olmayan veya övgü ile ilgili olan şey olduğunu söylemektedir. Öyle ise tefekkür et. İbarelerin farklı anlamlara geldiğini zannedip hüsn ve kubhun üç anlamdan fazlasına sahip olduğunu düşünenlerden olma.”⁹¹ Tehânevî'nin işaret ettiği üç anlam, tab'a uygun veya zıt olma, kemâl ve noksan sıfatı, övgü veya yerme anlamlarıdır.

1.3. Hüsün ve Kubuh ile Eşanlamlı İstılahlar

Kelâmcıların kitaplarında bu meseleyle ilgili olarak hüsün ve kubuhan başka kavramlar da insanlanılmıştır. Bu kavramlar, anlam açısından yakın oldukları için çok insanlanılmıştır. Ancak aralarında önemli bazı ince farklar vardır. Bu farklar, kelâmcıların mezheplerini açıklamak hususunda önem arz eder. Bu kavramların başında “hayır, şer, fayda, zarar” gibi kelimeler gelmektedir. “Fayda ve zarar” sıfatları, fiilin kendine değil, onun sonucunda ortaya çıkan şeye verilir. “Hayır ve şer” kavramları ise “hüsün ve kubuh” gibi fiilin hakikatini bilme hususunda insanlanılmaktadır. Bu yakın insanlanımdan dolayı “hayır ve şer” ile “hüsün ve kubhun” aynı anlama geldiği zannedilmemelidir. Bazı araştırmacılar, iki kavramın da aynı anlama ve insanlanıma sahip olduğunu ve kelâmcıların aynı amaç için onları insanlandığını düşünmüşlerdir. Ancak durum, tam olarak böyle değildir. Burada bu kavramların anlamları ve kelâmcıların bunları insanlanma amaçlarını açıklamak istiyoruz. Çünkü kavramların anlamlarını açıklamak, konunun vuzuha kavuşmasının ve inceliklerinin keşfedilmesi, bu maksatlar atılacak ilk adımı oluşturur.

Hayır ve şer, sözlükte fâiline bakan kıymeti ve gayesi açısından bir fiile verilen hükmü ifade eder. Eğer bir fiilin sonucu, fâili için faydalıysa ona hayır denilir. Eğer faydalı değilse ona şer denilir. Hayır kelimesi, kök anlam olarak

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, **el-Maḥşûl**, C:I, s.24.

⁹⁰ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî,(ö. 1158/1745). Hintli âlim. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:VI, s.295.

⁹¹ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, **Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm**, thk. Ali Dahrûc, 1. Baskı, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Lübnan -1996, C:I, s.667.

“seçmek ve ayıklamak” gibi anlamlara sahiptir. Dolayısıyla insan, kendisine faydalı olan şeyi seçer ve zararlı olandan uzak durur.⁹² Buna göre hayır, fâiline ve onun amacına faydalı olan fiillerin sonucunu ifade eder. Kur’an-ı Kerim’de de hayır kelimesiyle fiilin akıbeti ve sonucu kastedilmiştir. Örneğin Zilzâl sûresinin yedinci âyetinde “Kim zerre ağırlığınca hayır işlese onun mükafatını görecektir.” denilmiştir.

Şer kelimesi ise kötülük ve fesat için insanlanılmıştır.⁹³ Kelime kök anlam itibariyle yayılma ve dağılma anlamlarına sahiptir. Dileler, şer kelimesinin aslının “الشَّرارة” olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu kelime ise ateşten sıçrayıp dağılan kıvılcım anlamına gelmektedir.⁹⁴ Buna göre fiilin amacı ve sonucu açısından şer kelimesinin sözlük anlamının hayır kelimesinin sözlük anlamıyla uyumlu olduğu görülmektedir.

1.4. Hayır ve Şerr

Âhlak ilmi bilginleri, hayır ve şerrin anlamı üzerinde farklı görüşler ortaya koymuşlar ve farklı ekollere ayrılmışlardır. Her ekol, insan davranışının belli yönlerini dikkate almış, diğer yönlerini ihmal etmiştir. Biz burada Kâdî Abdülcebbar’ın aktardığı gibi kelâmcıların yanında en dakik ve kapsamlı kabul edilen tanımlara değineceğiz. Kâdî Abdülcebbar şöyle demektedir: “Hayır, fayda ve güzel olan şeydir. Şerr ise zararlı ve çirkin olandır.”⁹⁵ Bu ifadeye göre fâiline fayda sağlamayan güzel fiil, hayır olmadığı gibi fâiline zarar veren fiil ile fâiline fayda getiren çirkin fiil hayır olamaz. Fâiline zarara sebep olan çirkin fiil ise ittifakla tamamen şerdir.

Râzî de hayır ve şerrin anlamlarına değinerek şöyle demiştir: “Hayır, ister kendisi için ister başka bir şey için olsun, meydana gelmesi murat edilen her şeye denilir. ‘Kendisi için’den maksat, lezzet ve mutluluktur. Meydana gelmesi, lezzet ve mutluluğun gerçekleşmesine vesile olan şey ise ‘başka bir şey için istenilen’ olur.”⁹⁶

⁹² Firûzâbâdî, **el-Ğâmûsü’l-muĥîṭ**, “hyr”, C:II, s.25.

⁹³ el-Mu’cemü’l-vasîṭ, Mecma’u’l-Lugati’l-’Arabiyye fi’l-Kahire, Kahire 2012, “şrr”, C:I, s.478.

⁹⁴ Firûzâbâdî, **el-Ğâmûsü’l-muĥîṭ**, “şrr”, C:II, s.57.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, **el-Muĥtaşar fi uşûli’l-d-dîn**, 1. Baskı, Kahire, s.241.

⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, **el-Meĥâlibü’l-’âliye**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, 1. Baskı, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut-1987, C:III, s.22.

Râzî, tefsirinde başka bir hayır tarifi zikrederek şöyle demiştir: “Hayır, zararı defetme ve faydanın hâsıl olması arasındaki ortak miktara verilen isimdir.”⁹⁷

Şerrin anlamı hususunda da şöyle demektedir: “Şerr, ister kendisi ister başka bir şey için olsun, meydana gelmesi hoş görülmeyen şeye denilir. Hoş görülmeyen şeyden kasıt, acı ve kederdir. Başka bir şeyden kasıt ise acı ve kederin meydana gelmesine neden olan şeydir.”⁹⁸

Râzî’nin bu tanımı, göreceliliğe dayanmaktadır. Çünkü bir kişiye uyan şey, başkasına uymayabilir. Râzî, bir şeyi hayır olarak niteleyebilmek için fayda sağlayan şeyde hüsnü şart koşsaydı daha iyi olurdu. Çünkü sadece faydanın gerçekleşmesi, bir şey hakkında hayır hükmü vermek için yeterli değildir.

Bu cümleler, yukarıda işaret ettiğimiz hüsn ve kubhun manâsından farklı olarak fiillerin gayelerine ve faydalarına ilişkin sonuçlara işaret etmektedir. Bu yüzden kelâmcıların hayır ve şer tanımları, hüsn ve kubuh tanımlarından farklıdır. Hayır ve şerrin tarifinde fiilin gayesi ve sonucu dikkate alınmalıdır. Hüsn ve kubhun tanımında ise buna itibar edilmez; hatta bazen onunla çatışır. Çünkü bir fiil, haddi zatında güzel olup sahibine fayda sağlamayabilir. Hatta bazen zarar bile verebilir. Bu sebeple kelâmcılar, ahlak teorilerini fiilin gayesi ve sonucunu dikkate almadan ondan çıkan ve onda gizli olan zâtî sıfatları hüsn ve kubuh ile ifade etmeyi tercih etmişlerdir.

1.5. Hüsn ve Kubuh Meselesinin Genel Anlamı

Hüsn ve kubuh kelimeleri, Arapçada şeklin anlamına delalet için insanlanılmıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Kıyamet gününde de bunlar çirkin kılınmış kimselerden olacaklar.”⁹⁹

Bu lafızlar, ahlakî hükümlere delalet için de insanlanılmışlardır. Örneğin güzel fiil ve çirkin iş denilmiştir. Bazı araştırmacılar, bu lafızlarla başlangıçta hissî şeylerde insanlanılan güzelliğin kastedildiğini, daha sonra ahlakî özellikler için

⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîru’l-kebîr**, 1. Baskı, Dâru’l-Fıkr, Beyrut-1981, C:I2, s.142.

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, **el-Me’âlibü’l-‘âliye**, C:III, s.22.

⁹⁹ Kasas 28/42

insanlanıldığını söylemiştir. Bir görüşe göre de kabîh kelimesi, erken dönem İslamî eserlerde Grekçe “aschimos” (çirkin) kelimesinin Arapça karşılığı olarak insanlanılmıştır.¹⁰⁰ Ancak bu görüşü destekleyen bir delil yoktur. Çünkü “kbh” kökü, Kur’an-ı Kerim’de insanlanılmıştır. Aynı şekilde Câhiliye şiirinde de bu kelime, görünüşün çirkinliğini ifade için insanlanılmıştır.

Şair şöyle demiştir:

فلو كنت عيرا، كنت غير مذلة ولو كنت كسرا كنت كسر قبيح

“Eğer sen hayvan isen, rezil bir eşeksin. Eğer bir uzuv isen (çirkin görüntülü) dirsek kemiğisin.”¹⁰¹

Kâdî, ahlakî anlamın, hüsün ve kubhun gerçek anlamı olabileceğini söylemektedir. Çünkü genel olarak bu anlamda insanlanılmışlardır. Görünüş ve hissî şeylerde mecaz olarak, ahlakî hükümlerde gerçek anlamda insanlanılmışlardır.

Hüsün, “Fâilinin yapabildiği ve yerilmeyi hakketmediği şey” olarak da tarif edilmiştir.¹⁰² Kişinin, yapılmasından dolayı kınanmayacağını düşündüğü her fiili işlemesi güzeldir. Bunun içine yemek, içmek, nefes alıp vermek gibi bütün mübahlar dahildir. Eğer bu fiilin güzelliğine dair zâid bir sıfat olsaydı, vacip ve nafile gibi övülmeyi hak ederdi. Güzel fiil, yasaklanmamış ve mübah olmak anlamında helal olarak nitelendirilebilir. Bazen de fâilinin, onu o şekilde istemesi durumunda doğru ve isabetli olarak nitelendirilebilir. Bu yüzden uyuyan, sarhoş veya dalgın kimsenin fiilleri, bu ahlakî hükümlerle nitelendirilemez. Çünkü bu fiillerde fâilin kastı ve iradesi yoktur.

Kelâmcılar, kendisinden dolayı fiillerin çirkin olduğu anlamlar ile yine kendisinden dolayı beden veya suretlerin çirkin kabul edildiği anlamları birbirinden ayırmışlardır. Örneğin zulüm veya abes manâsı, herhangi bir zaman veya mekânda ve herhangi bir kişiden sadır olan bir fiilde gerçekleşirse, akıl zorunlu olarak onun çirkinliğine hükmeder. Çünkü çirkinliğin anlamı, bizzat fiilde vardır. Fiil bu şekilde

¹⁰⁰ Muhammed Seyyid Celînîd, **Ḳaḍiyyetü’l-ḥayri ve’ş-şer**, 1. Baskı, Dâru’l-Kubâ, Kahire-2006, s.43.

¹⁰¹ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, “ḥyr”, C:V, s.40.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, **el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl**, 1. Baskı, Kahire, C:VI, s.25.

ne zaman gerçekleşirse çirkin olacaktır. Çirkin yüzlü birisinin yüzünün çirkin olarak nitelendirilmesi ise tercihe bağlıdır. Çünkü insan, yapısı itibariyle, çirkin yüze bakmayı gerektirecek bir sebep yoksa ona bakmaktan hoşlanmaz. Buna mukabil, başka bir insan, bu yüze bakmaktan hoşlanabilir. Hatta şu an ona bakmaktan hoşlanmayan bir kişi, daha sonra bundan hoşlanabilir. Zulüm ve abeste ise durum böyle değildir. Bakışın güzel veya çirkin olması, bize ve fitratın hoşlanıp hoşlanmamasına bağlı olup çirkin veya güzel yüzlü kimsenin yüzüne bağlı değildir.¹⁰³

Kâdî, mutlak olarak hüsün veya zararın olmadığı görüşündedir. Çünkü faydalı olması açısından fayda, bizzat güzel değildir. Güzel olması, onun zarardan veya onun yerine geçen şeyden hali olmasından kaynaklanır. Eğer bir zarara sebep olursa çirkin olur.¹⁰⁴

Görüldüğü üzere kelâmcılar tarafından, çok çeşitli hüsün ve kubuh tarif ve anlamları ortaya atılmıştır. Fiilin amacına göre kavramlar değişmektedir. Fakat bu konuda kelâmcıların en çok tartıştığı şey, kavram ve mahiyet değil, onları bulma ve keşfetme yollarıdır. Bu husus, asırlar boyunca kelâmcıları meşgul etmiştir. Fiillerde hüsün ve kubhun mahiyetini bulmada akıl ve naklin rolü üzerinde uzun tartışmalar yapılmıştır. Biz de ileriki bölümlerde hüsün ve kubhun aklen bilinebileceğini savunanlar ile buna karşı çıkanlar arasındaki tartışmaların detaylarını vermeye çalışacağız.

1.6. Kelâmda Hüsün ve Kubuh Meselesinin İlk Ortaya Çıkışı

Bu meseleyi ilk konuşan kişi olarak Cehm b. Safvân¹⁰⁵ işaret edilmektedir. Meşhur kuralını şu şekilde vazetmiştir: “*Bilgi, vahiyden önce akılla bilinir.*”¹⁰⁶ Buna göre akıl, eşyadaki salah, fesat, hüsün ve kubhu gerektirir. Sadece akıl, vahiy gelmeden önce bunu yapabilir ve bir şeyin güzel veya çirkin olduğuna karar

¹⁰³ Celînid, **Ḳaḍiyyetü'l-ḥayri ve's-ş-er**, s.53.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:15, s.53.

¹⁰⁵ Cehm b. Safvân es-Semerkindî et-Tirmizî (ö. 128/745-46) İlk kelâmcılardan, Cehmiyye fırkasının kurucusu. Zeki ve tartışmayı seven birisiydi. Tâbiîn döneminde yaşamıştır. ez-Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, s.6, s.26.

¹⁰⁶ Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, thk. Ahmed Fehmî, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1992, s.74.

verebilir.¹⁰⁷ Cehm'in ortaya koyduğu bu kural, Mu'tezile tarafından benimsenmiş olabilir. Onlar, bir taraftan akıl ve hükümleri hususundaki tavırlarından, diğer taraftan da mezheplerinin ilk esası olan tevhide vurgu yapma gayretlerinden etkilenmişlerdir. Onlara göre Allah, mahlûkâta benzememek için zulüm ve çirkin fiillerden münezze olmalıdır. Albert N. Nader'e göre Mu'tezile'nin bu düşüncesi, Eflâtun'un felsefesinden etkilenmiştir. Ancak Hasan Şâfiî, ona karşı çıkarak şöyle demektedir: “Bu mesele, Vâsıl b. Âtâ tarafından ortaya atılmıştır ve (Mu'tezile'nin) tevhid düşüncesinden doğmuştur. Onlar, Allah'ın küllî olarak kâmil olduğunu söylemektedirler.”¹⁰⁸ Bu görüşe göre hüsün ve kubuh meselesi, Müslümanlar arasından çıkmış, dışarıdan ithal edilmemiştir. Cehm b. Safvân, bu meseleyi ortaya atmış, Vâsıl b. Âtâ da kelâm mahfillerinde ilk defa tartışmıştır.

1.7. Hüsün ve Kubuh Meselesi ile İlgili Konular

Hüsün ve kubuh meselesini, Mu'tezile'nin ikinci esası olan adalet kapsamında ele almak mümkündür. Müslümanlar, Allah'ın âdil olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu, inançlarının önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Bu yüzden Müslümanlar da âdil olmak zorundadırlar. Ancak Mu'tezile, adâletin bu basit anlamına ikna olmamış ve kavramın anlamı, delillendirilmesi ve açıklaması hususunda yoğun mesai sarf etmişlerdir. Öyle ki konu, daha önce birinci dereceden imâna ve şeriata dair iken tamamen aklî hale gelmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, bu hususta şöyle demektedir: “Telifin gerçekleşmesi için (Hüsün ve kubhu) bilmek gereklidir. Adaleti bilmek de ancak bununla mümkündür. Eğer iyi ve çirkin (hasen ve kabîh) arasındaki fark bilinmezse Allah'ın çirkinliklerden tenzih edilmesi ve ona iyiliklerin nispet edilmesi mümkün değildir.”¹⁰⁹ Kâdî'nin bu sözüne göre hüsün ve kubhu bilmek, Allah'ın adaletini bilmenin öncüllerindendir. İnsan, hüsün ve kubhun hükümlerini bilmediği sürece Allah'ı âdil olarak tavsif etmesi ve onu çirkin şeylerden tenzih etmesi güzel olmayacaktır. Dolayısıyla bu

¹⁰⁷ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1. Baskı, C:IX, s.346.

¹⁰⁸ Hasan Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye*, s.434.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, C:II, s.384.

konu, bütün mütekaddim ve müteahhir Mu‘tezile âlimlerince ilahî adaletle bağlantılıdır.

Eş’arî kelâm âlimlerinden Cüveynî, hüsün ve kubuh meselesini üç meselenin daha sınırlandırdığını belirterek şöyle demektedir: “Birincisi, Allah Teâlâ’nın, insanlarından ve mahlûkâtından birine acı veren kişiye, acı verdiği inanan mezhebin görüşünü beyan eder. Bu mesele, tenâsuh ve arazlar gibi konulara ayrılmıştır. İkincisi salah ve aslah; üçüncüsü ise lutuf ve manâlarıdır.”¹¹⁰

İbn Hazm¹¹¹ da Mu‘tezile’nin ilahî adaleti aklileştirme hususunda şöyle dediklerini aktarmaktadır: “Mevcut olana haksızlık eden kimsenin zâlim olduğunu gördük. Zulmü işleyen kimse de zâlimdir. Bir kişiye fiilinde yardım edip sona onu cezalandıran da zâlim olur ve boş iş yapar. Onlar, adaletin Allah Teâlâ’nın sıfatlarından olduğunu, zulüm ve haksızlığın onun için imkânsız olduğunu söylediler.” Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Rabbin, insanlarına zulmedici değildir.”¹¹² “Biz onlara zulmetmedik. Bilakis onlar kendilerine zulmettiler.”¹¹³ “Bugün asla zulüm yoktur.”¹¹⁴¹¹⁵ Bu kavramı bölümlere ayırarak başta hüsün ve kubuh meselesi olmak üzere çeşitli konular ortaya attılar. Mu‘tezile’ye göre Allah, insanların ne hayır ne de şer fiillerini yaratmıştır. İnsan, özgür iradeye sahiptir ve kendi fiillerini kendisi yaratır. Bu yüzden hayırdan dolayı mükafat, şerden dolayı ceza görür. İlahî adaletin gereklerinden biri de onun çirkin şeyleri yaratmaktan münezze olduğunu ve bunları istemediğini söylemektir.

İrade konusu da bu meseleyle ilgilidir. Mu‘tezile, hayır isteyen hayır, şer isteyen şer, adalet isteyen âdil ve zulüm isteyen zâlim olduğunu söylemektedir. Eğer Allah’ın iradesi, dünyadaki hayır ve şer her şeye taalluk etmiş olsaydı, hayır ve

¹¹⁰ Ebû’l-Meâlî Abdülmelik b. Muhammed el-Cüveynî, **el-İrşâd ilâ kavâ’i’l-edilleti fî uşûli’l-i’tikâd**, thk Ahmed Abdurrahim, 1. Baskı, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire-2009, s.210.

¹¹¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064) Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi, usulcû, fâkih, muhaddis, tarihçi, edip ve şair. Endülüs’te çok sayıda kişi, mezhebine mensuptu. Kurtuba’da doğru. Hadis hafızı olup fıkıh ve kelâm âlimi idi. Birçok ilim dalında çok sayıda eser telif etmiştir. Eserleri arasında “*el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl, el-Muhallâ, el-İhkâm fî uşûli’l-aḥkâm*” yer almaktadır. İbn Hallikân, **Vefeyâtü’l-a’yân**, C:III, s.325.

¹¹² Fussilet 41/46.

¹¹³ Hûd 11/101.

¹¹⁴ Mü’min 40/17.

¹¹⁵ Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, **el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl**, 1. Baskı, Dâru’l-Fikr, Dimaşk, C: III, s.98.

şer Allah'ın muradı olurdu. Dolayısıyla bunları isteyen, hayır-şer, adalet ve zulüm sıfatlarını taşırdı ki bu, Allah hakkında çirkin ve imkansızdır.¹¹⁶

Ayrıca Mu'tezile ve Eş'arîler, hüsün ve kubuh meselesinden çıkan diğer bazı ferî kelâm konularını da ele aldılar. Bu meseleler iki kısma ayrılmıştı. Birincisi Allah Teâlâ, ikincisi ise insanlar ile ilgiliydi. Birinci kısımda hüsün ile nitelendirilen Allah'ın fiillerini ele almışlardır. Her iki mezhep de Allah Teâlâ'nın fiillerinin güzel olduğu, onun çirkin iş yapmayacağı ve ona vacip şeylere sahip olduğu hususunda ittifak etmiştir. Ancak bu düşüncenin delillendirilmesinde ayrılmıştır. Mu'tezile, Allah'ın çirkin bir iş işlemesi durumunda onun cahil ve muhtaç olması gerektiği şeklinde akıl yürütmüştür. Halbuki cehalat ve muhtaç olmak, onun için caiz değildir. Allah Teâlâ, güzel şeyleri bildiği ve yaptığı için ya bunu ihtiyacı için yapmış olacaktır ki bu, onun için imkansızdır. Ya da hüsün olduğu veya ihsan etmek istediği için yapmıştır.¹¹⁷ Eş'arîler, Allah'ın bütün fiillerinin güzel olduğu hususunda Mu'tezile ile aynı görüştedir; ancak onların delili, akıl değil, vahiydir. Vahiy, onun fiillerini övdüğünden dolayı güzeldir. Çünkü bu, Allah Teâlâ'nın medih ve sena fiilleriyle bağlantılıdır.¹¹⁸

Hüsün ve kubuhtan çıkıp üzerinde ihtilaf edilen husus, çirkinliklerin Allah'ın iradesi ile gerçekleşip gerçekleşmediği konusudur. Mu'tezile, Allah'ın bütün fiillerinin güzel olduğunu belirterek Allah'ın çirkin şeyleri ve günahları yaratmasının caiz olmadığını söylemiştir. Çünkü irade bir fiil olup çirkin bir şeye taalluk ettiği zaman o şey, zorunlu olarak meydana gelir. Allah'ın âdil olması ise bu iradenin onda olmamasını gerektirir.¹¹⁹

Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın çirkin şeyi bildiğini ve muhtaç olmayıp muhtaç olmadığını bildiğini söylemişlerdir. Böyle bir durumda olan, herhangi bir şekilde çirkin bir şeyi seçmez.¹²⁰ Eş'arîler ise Allah'ın çirkin iş yapmadığını ve vacip olanı

¹¹⁶ Ahmed Emin, **Duḥā'l-İslām**, 10. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, C:III, s.45.

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse**, thk. Abdülkerim Osman, 3. Baskı, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire-1996, s.317.

¹¹⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, **Şerḥu'l-Makâşid**, thk. Abdurrahman Amire, 2. Baskı, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut-1998, C:IV, s.294.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse**, s.431.

¹²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse**, s.303.

terk etmediğini söylemişlerdir. Çünkü kubuh ve vacip, ancak vahiy ile mümkündür. Bu ise onun fiili için tasavvur edilemez.¹²¹

Mu‘tezile, bu düşüncesinden yola çıkarak Allah’ın çirkin şeylerin yaratıcısı olmadığını ve bunları irade etmediğini söylemiştir. Kâdî Abdülcebbâr, bu hususta şöyle demektedir: “Allah Teâlâ’dan fiili olarak çirkin şeyleri nefyetmek, öncelikle ona Kâdîr olmasından sonra mümkün olabilir.”¹²² Yani o, çirkin şeyleri yaratmaya Kâdîr olsa da onların yaratıcısı değildir. Allah, çirkin şeyleri irade etmez ve dilemez. Bilakis onlardan hoşlanmaz ve öfkelenir.¹²³ Kâdî, buna delil olarak çirkin şeylerden sakındırma, onları yasaklama ve yapanlara acıklı bir azap tehdidinde bulunma ile tersini yapmakla emrolunma ve yapanlara büyük sevap verilmesini zikreder. Mu‘tezile, bu sözle insanların, kendi fiillerini yarattığını söyleyen mezhepleriyle uyumludur. Onlara göre insanlar, bu fiilleri sebebiyle övgü, yergi, sevap ve cezayı hak ederler.

Eş‘arîler ise Allah’ın herşeyi yarattığını ve ondan başka yaratıcı olmadığını söylemişlerdir. Bu yüzden çirkin şeyler ve günahların yaratıcısı Allah’tan başkası değildir. Tefâtânî bunu şöyle açıklamaktadır: “Allah Teâlâ herşeyin yaratıcısı olsa da ondan çirkin şey sadır olmaz. Vahyin hükmüyle fiilleri güzel olsa da ona vacip yoktur.”¹²⁴ Küfür, zulüm ve günahlar çirkindir ve bunları Allah Teâlâ yaratmıştır. Ancak çirkin şeyi yaratmak çirkin değildir. Allah, çirkin şeylerin fâili değil, yaratıcısıdır.

1.7.1. İnsan Fiilleri ile İlgili Olanlar

Kelâm ilminde hüsün ve kubuh meselesiyle alakalı itikâdî ve ilmî tartışmalara sebep olan diğer önemli bir konu da insanların fiillerinin mahlûk olup olmadığı, başka bir ifadeyle adı geçen fiillerde insanın mücber olup olmadıkları meselesidir. Bu husus, övgü ve yerginin hangi esasa göre olacağı, aklın fiillerin hüsün ve kubhuna

¹²¹ Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâşid*, C:IV, s.294.

¹²² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Uşûlu’l-İhamse*, thk. Faysal Bedîr’ün, 1. Baskı, Kuveyt-1998, s.69.

¹²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Uşûlu’l-İhamse*, s.69.

¹²⁴ Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâşid*, C:IV, s.294.

hükmedip hükmedemeyeceği, hüsün ve kubhun vahye dayalı olup olmadığı sorularına kapı açmaktadır.

İnsanların fiillerinin yaratılmış olup olmadığı veya insanın kendi iradesiyle meydana gelip gelmediği hususunda Mu'tezile, bu fiillerin yaratılmadığını savunmaktadır.¹²⁵ Buna delil olarak da şunu öne sürmektedir: "İyilik ve kötülük yapan kişi ile güzel yüzlü olanı birbirinden ayırmamız gerekir. İyilik yapanı över, kötülük yapanı yaptığı kötülükten dolayı yereriz. Yüz güzelliği ve çirkinliğinde ya da boyun uzunluğu ve kısalığında bunu yapmamız doğru olmaz. Hatta uzun boyluya 'Niçin uzun boylusun?'; kısa olana 'Niçin kısasın?' dememiz de doğru değildir. Zâlîme 'Niçin zulmettin?', yalancıya 'Niçin yalan söyledin?' dememiz ise güzeldir. Eğer bunlardan birisi, diğerinin tersine bizimle ilgili ve mevcut olsaydı böyle bir ayırım yapmaya gerek kalmaz; boyun uzunluğu ve kısalığındaki hâl, zulüm ve yalandaki hâl gibi olurdu. Bunun yanlışlığı bu şekilde bilinmiş olur."¹²⁶

Eş'ariler ise Allah'tan başka yaratıcı olmadığını ve insanların fiillerinin kendileri tarafından yaratılmadığını söylemişlerdir. Cüveynî bu hususta şöyle demiştir: "Ümmetin selefi, bid'atlar, hevâlar ve fikirlerde karışıklıklar ortaya çıkmadan önce yoktan var eden yaratıcının âlemlerin rabbi olduğu, ondan başka yaratıcı ve icad edici olmadığı hususunda ittifak etmişlerdi. Bütün olaylar, Allah Teâlâ'nın kudretiyle meydana gelmiştir. İnsanlarının iradesinin taalluk ettiği olaylar ile sadece Allah'ın kudretinin taalluk ettikleri arasında fark yoktur. Bu aslın muhtevasından şu ortaya çıkmaktadır: Kâdîr olanın makdûru olan her şeye Allah Kâdîrdir ve yaratıcısıdır."¹²⁷

Bu meselenin ve üzerindeki tartışmanın kaynağı, fiilin hakikatidir. Tartışma, bu fiilin meydana gelişinde ve cinsinin niteliğindeki bir sığata zâid bir sıfat olup olmadığına dair gerçekleşmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın temsil ettiğı Mu'tezile, fiillerin iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Birinci kısım, meydana gelişinde ve cinsindeki bir sığata zâid bir sığata sahip fiillerdir. Bu fiiller, övgü ve yergi hükmünü taşırlar. Çünkü fâili, onu bilmekte ve seçmektedir. İkinci kısım ise örneğın bir yerden

¹²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Uşûlu'l-ğamse**, s.323.

¹²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Uşûlu'l-ğamse**, s.323.

¹²⁷ el-Cüveynî, **el-İrşâd**, s.158.

başka bir yere hareket ederken ortaya çıkan “hareket”in bizzat kendisi gibi olan fiillerdir. Bir insana selam verildiğindeki kol hareketiyle yürürken yapılan kol hareketi arasındaki fark da buna örnek olarak verilebilir. Selam veren kolunu muhatabına selam verme amacının/niyetinin bir vasıtası olarak bilinçli bir şekilde kaldırır. Ancak yürümekteki kol hareketi özel bir amaca/niyete sahip olunmadan yürüme fiilinin kendi tabiatındaki bir fiildir. Dolayısıyla bir insanın yürürken yaptığı kol hareketi meydana gelişinde ve fiilin mahiyetinde bir sıfata zâid değildir. Bu tür bir harekette fiilin fâili, yürürkenki kol hareketini bilinçli ve amaçlı bir şekilde kastetmeden bir eylemde bulunmaktadır. Bu sebeple adı geçen fiillerden dolayı övgü ve yerginin gündeme gelmemesi gerekir.¹²⁸ Eş‘arîler ise bu görüşün tersini ortaya koymuşlardır. Onlara göre fiil, kendinde veya cinsinde, kendisini güzel veya çirkin yapacak zâtî sıfatlara sahip değildir.

Hüsün ve kubuh meselesi, insan aklının vahiy gelmeden hakikati idrak etme gücüne sahip olup olmadığı hususunda da gündeme gelmiştir. Mu‘tezile, Eş‘arîler’den farklı olarak peygamberler gelmeden önce bile bilginin gerekli olduğunu iddia etmiştir. Çünkü akıl, vahiy gelmeden eşyanın hakikatini bilme ve idrak etme gücüne sahiptir. Konuyla ilgili olarak Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf şöyle demiştir:

*“Çocuğun, ikinci durumda kendini bilmesi gereklidir. Bu hâl, insanın kendisini ve çevresini aklıyla değil, duygularıyla tanıdığı hissi olarak bilme halinden sonra gelir. Bu aşamada insan akli kemâle erer; insan düşünme, Allah’ı bilme ve adaletini ikrar etme, hüsün ve kubuh, hayır ve şer gibi ahlakî ilkeleri ve bilginin genel esaslarını idrak etmeyle mükellef olur”.*¹²⁹

1.7.2. Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ortaya Çıkmasında Müslüman Olmayan Fırkaların Rolü

Öteden beri kelâm tarihi bağlamında Yunan felsefesi başta olmak üzere çeşitli düşünce gruplarıyla İslam düşüncesi arasındaki bağ merak edilmiştir. Bu sebeple adı geçen irtibatın ne olduğunu ve ne ölçüde gerçekleştiğini ortaya koyma adına bazı

¹²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Uşûlu’l-hamse**, s.316.

¹²⁹ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, **el-Farq beyne’l-fırak**, thk. Muhammed Osman, Dâru İbn Sînâ, Kahire, s.117.

çalışmalar yapılmıştır. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki; Kâdîm doğu düşüncesi ile İslam düşüncesi arasındaki bağ ihmal edilmemelidir. Böyle ihmalin varlığı, iki düşünce arasında bağ olmadığı anlamına gelmemelidir. Bilakis iki düşünce arasındaki bağlantının ve irtibatın özellikle İslam düşüncesinin ilk aşamalarında Yunan felsefesinden daha güçlü ve etkili olduğunu söylesek yalan söylemiş olmayız. Bu da doğu dinleri mensupları ile Müslümanlar arasındaki doğrudan ilişkiden kaynaklanmaktadır.

De Boer, bu bağa işaret etmiş ve Müslümanların, Hint ve Fars hikmetinden aldıklarının, Sâmi akıldan miras yoluyla intikal edenlerin daha büyük olduğunu belirtmiştir. Zira Fars ülkeleri, düalizmin yoğun olduğu bölgelerdi. Muhtemelen dinî öğretileri ve içindeki düalizm anlayışı, İslam'daki kelâmî tartışmaları doğrudan etkilemiştir.¹³⁰

Doğunun dinî anlayışı ile İslam düşüncesi arasındaki bağın hakikatini ortaya çıkarmak istersek İslam öncesine bakmamız gerekir. Arap yarımadasında ikamet eden Hintli yerleşimciler kendilerine has bölgelerde yaşıyorlardı. Bunların birçoğu, İslam geldikten sonra bile kendi dinlerinden ayrılmadan aynı bölgede birlikte yaşadılar.¹³¹ Bunların bazılarının Medine'de, bir kısmı da kuzeydoğu Arabistan'da ikamet etmekteydiler.¹³²

İslam'dan önce Arapların tabi olduğu dinler de komşu oldukları ülkelere göre değişiklik ve farklılık arz ediyordu. Burada bizi ilgilendiren husus, Câhiliye döneminde bazı Arapların Kâdîm doğu dinlerine girmiş olmasıdır. Örneğin bazı Araplar, Sâbiî olmuştu. Abdüşşems, Abdüllât, Abdüşşi'râ gibi isimlerin varlığı, yıldızlara tapan Arapların olduğunu göstermektedir. Bazı Araplar da yaratıcıyı ve âhireti inkâr etmiş ve ancak zamanın onları helâk edeceğini söylemiştir. Aynı şekilde Fars ülkesine yakın olan Araplar arasında Mecûsîler bulunuyordu. Yemen'de bulunan Yahudilerin bir kısmı Hristiyan olmuştu. Bunlara ek olarak Araplar

¹³⁰ De Boer, *Târihu'l-felsefe fi'l-İslâm*, trc:Abdülhâdî Ebû Rîde, Lecnetü't-te'lîfî ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, Kahire-1975, s.10-13.

¹³¹ el-Kâdî Athar Mübârekfûrî el-Hindî, *el-'Arab ve'l-hind fi 'ahdi'r-risâle*, trc:Abdulaziz İzzet, el-Hey'etü'l-Misriyye li'l-Kitâb, 1973, s.87.

¹³² Mübârekfûrî, *el-'Arab ve'l-hind fi 'ahdi'r-risâle*, s.88.

arasında cinlere tapan ve onlar adına kurban kesen kişiler de vardı. Ayrıca meleklerle ibadet edenler de mevcuttu. Tabi Arap kabilelerinin büyük kısmı putlara taptığı için putperestliğin yaygın olduğunu söylemek zorundayız.¹³³

Diğer taraftan bazı kişiler de inanmadan İslam'a girmiş ve içlerindeki kötülüğü gizlemişlerdir. Bunlar, İslam'ı içeriden yıkmak amacıyla İslam'a yabancı fikirlerini İslamî kılıf ile yaymaya başladılar. Doğu kökenli bu fikirlerin ilk olarak Şîî fırkalarından gulât ve râfîzîlerde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Çünkü Şîa'nın imamlık ve tecsim inancı gibi düşünceleri bu dinlerden aldıkları düalist fikirlere uymaktadır.

Bu fikirleri yayanların başında gelen İbnü'r-Râvendî¹³⁴, başlangıçta Mu'tezile mezhebine mensup bir isim olarak bilinir. Ancak kaynaklarda dini terk ederek mülhid olduğu aktarılır. Mu'tezile'nin benimsemediği İbn Râvendî, nübüvvet ve ismet inancını inkâr eden görüşler içeren *Kitâbü'l-Ferîd* adlı eserini yazdı.¹³⁵

Aynı görüşleri ünlü hekim ve filozof Ebû Bekr er-Râzî'de¹³⁶ de görmekteyiz. Ebû Hâtim er-Râzî,¹³⁷ *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eserinde Ebû Bekr er-Râzî'nin nübüvveti inkar eden görüşleri olduğunu belirterek bunları şu şekilde aktarmıştır: "Hakîm olanın hikmeti ve rahîm olanın merhameti için evlâ olan, bütün insanlarına, şu an ve gelecekte kendilerine faydalı ve zararlı olan şeyleri ilham etmesi ve onları

¹³³ Muhammed Kürd Ali, **el-İslâm ve'l-ḥaḍara**, 1. Baskı, Müessesetü'l-Hindâvî, Birleşik Krallık-2017, s.110-111.

¹³⁴ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî (ö. 298/913-14) Mülhidce fikirleri olan filozof. İsfahan'ın köylerinden Râvend'e nispet edilmiştir. İbn Hallikân şöyle demektedir: "Bazı kelâm âlimleriyle münazaralar yapmıştır. İbnü'r-Râvendî bu âlimlerin kitaplarında naklettikleri, kendine has bazı görüşlere sahiptir." İbn Kesîr şöyle demiştir: "Zındıkların meşhurlarından olup ilk Mu'tezile âlimlerindedi. Sonradan zındık ve mülhid olmuştur." Hayatını nakleden âlimlere göre 114 eseri vardır. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:I, s.267.

¹³⁵ İbnü'l-Murtazâ, **el-Münve ve'l-emel**, s.53.

¹³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925) Ünlü hekim ve filozof. Rey kentinde doğmuş ve burada ilk eğitimin almıştır. Daha sonra Bağdat'a gitmiştir. Küçük yaşlarda musikî, şarkı ve şiirle ilgilenmiştir. Büyüdüğünde de kimya, tıp ve felsefe tahsil etmiştir. Rey hastanesinin, daha sonra da Bağdat hastanesinin başhekimisi olmuştur. Çok sayıdaki eserleri arasında "*el-Hâvî, eṭ-Ṭıbbü'l-Manşûrî, Kitâbü'l-Fuṣûl*" bulunmaktadır. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:VI, s.130.

¹³⁷ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî (ö. 322/933-34) İsmâiliyye'nin itikâdî ve fikrî görüşlerini sistemleştiren ünlü dâisi. Eserleri arasında "*el-İşlâḥ ve A'lâmü'n-nübüvve*" yer almaktadır. Fazilet sahibi biri olup edebiyat ve dil uzmanıydı. Çok sayıda hadis işitmiştir. Daha sonra mülhid olup İsmâiliyye dâisi olmuş ve çok sayıda kişinin dalaletine sebep olmuştur. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:I. 119.

birbirinden üstün kılmamasıdır.”¹³⁸ Bu kişiler, aklın başka bir şeye ihtiyaç duymadan tek başına eşyanın künhüne ulaşabilecek güçte olduğuna inandıklarından dolayı nübüvveti inkar etmişlerdir. Onlara göre akıl, nübüvvet ve öğretilerine ihtiyaç bırakmayacak güçtedir. Şüphesiz akıl ve onun eşyanın hakikatini keşfetme ve hükümlerin sırlarına ulaşma gücü meselesi, hüsün ve kubuh meselesinin etrafında döndüğü konular arasındadır. Kelâmcılar, vahyin akla muhalif olan veya ona uyan şeyler ortaya koyabileceğine inanan nübüvvet inkâcılarıyla tartışma esnasında bu konuyu ele almışlardır. Nübüvvet inkârcılarına göre akıl olduğu sürece her iki durumda da peygambere ihtiyaç yoktur.

Kelâmcılar nübüvveti ispat ederek ve inkârcıların delillerini çürütmek suretiyle bu fikirlere cevap vermişlerdir. Kelâmcıların konu üzerinde hassasiyetle durmalarında nübüvvetin imân esasları ve şeriatı ilgilendirmesi bir etken olarak görülmelidir. Neticede kurumsal anlamda nübüvvetin ve özel olarak Hz. Muhammed’in peygamberliğinin aklî delillerle temellendirilerek ispatına önem vermek ihtiyacını ve zorunluğunu başından beri duymuşlardır. Burada özet olarak kelâmcıların konu hakkındaki sözlerine ve inkârcıların delillerine verdikleri cevaplara değineceğiz.

Nübüvveti inkâr edenler, onun akla muhalif ve zıt şeyler ortaya koyduğunu iddia etmektedirler. Kelâmcılar ise buna karşı çıkmışlardır. Çünkü nübüvvet, akla icmâlen gelen şeyleri açıklamaktadır. Kâdî şöyle demiştir: “Bir peygamber gönderilmiş, biz de onun peygamberliğini ispat eden bir niteliğe sahip olduğuna şahit olarak onun nübüvveti taşıyan bir peygamber olduğunu bilmişsek, akılda icmâlen olan şeylerin tafsilatını da biliriz.”¹³⁹ Yani nübüvvet, akılda icmâlen olan şeyleri açıklamaktadır. Buna göre ikisi arasında bir tenâkuz yoktur ve nübüvvetin, akla zıt şeyler getirdiğini söylemek doğru değildir. Kâdî’ye göre bu inkârcıların amacı, aklın selametini ortaya koymak amacıyla akıl dışındaki şeyleri yermektir. Buna göre vahiy ile gelen şeylerin zıddı olamaz. Aynı şekilde akıl ile gelenlerin de zıddı olamayacağı için ikisi de ittifak etmişlerdir. Bununla ilgili Kâdî şöyle demiştir: “Teklif, akılı; akıl

¹³⁸ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî, **A’lâmü’n-nübüvve**, 1. Baskı, Dârü’s-Sâkî, Beyrut-2003, s.15.

¹³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:15, s.111.

da vahyi gerektirir.”¹⁴⁰ Ancak nübüvveti inkâr edenler, bu iddialarını desteklemek için nübüvvetin, hayvan kesmek gibi aklın çirkin kabul ettiği şeyleri güzel gördüğünü söylemişlerdir. Onlara göre selim tabiatlı bütün insanlar, bu fiilden hoşlanmaz. Herkes bu konuda aynı fikirdedir. Ancak kelâmcılar bu delil hususunda farklı düşünmüş ve hayvanın kesilmesi gibi aklen çirkin görünen şeylerin aslında çirkin olmadığını söylemişlerdir. Zira aklen hüsün ve kubuh, ikiye ayrılmaktadır. Birincisi nimet verene şükretmenin güzel olması ve sefahetin çirkin olması gibi sâbit olup değişmez. İkincisi ise aklın, sonuç veya hâlden dolayı güzel gördüğü şeylerdir. Vahyin bunu ortaya koyması câizdir. Ancak kişinin durumunun alt üst olması ve etkilenmesi ile hayvanın kesilmesi gibi nehy ile kubhu, emir ile hüsni ortaya çıkan şeyler de vardır. Peygamberler bunları getirmiştir. Bunlar, akla zıt değildir. Çünkü sonuç veya hallere göre güzel veya çirkin görülen şeyler vardır.¹⁴¹

İmam Mâtürîdî de aklen güzel ile tabiat olarak güzeli birbirinden ayırmaktadır. Aklın güzel gördüğü şey, asla çirkin olamaz. Tabiatın güzel gördüğü şey ise değişebilir. Tabiat, hoşlanmadığı şeye âdet ve zamanla alışabilir. Hayvanın kesilmesi de aklen değil, tabiat açısından çirkindir. Bu ise değişebilir. “Buna göre hayvanların kesilmesinin aklen çirkin olduğu ve vahyin akla muhalif olduğu iddiası çökmüştür.”¹⁴²

Eş‘arîlere göre nübüvvet inkârcılarının söylediği şeylerin, nübüvvetin iptaline delil olamayacağını düşünmektedirler. Çünkü akıl, söyledikleri şeyleri ne yasaklamakta ne de caiz kılmaktadır. Eşyanın mübah kılınması veya yasaklanması, sadece a‘yânın sahibi ve yaratıcısı Allah Teâlâ tarafından olabilir. O, itlaf edebilir ve acı verebilir. Çünkü onun üzerinde mâlik ve onu engelleyecek kimse yoktur. Bâkılânî, a‘yân sahibinin, yarattıklarına yönelik bazı hayvanları itlaf etme ve acı

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:İ5, s.114.

¹⁴¹ Abdülfettah el-Mağribî, **el-Fikru’d-dînî eş-şarkî el-ğadîm**, Mektebetü’l-Vehbe, Kahire-1996, s.165.

¹⁴² Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, thk. Âsım el-Kiyâlî, 1. Baskı, Beyrut-2006, s.200.

verme gibi şeyleri mübah kılabilceğini ve hiçbir mahlûkun, onun hükmüne itiraz edemeyeceğini düşünmektedir.¹⁴³

Nübüvvet inkârcıları, nübüvvete ihtiyaç olmadığını ve aklın buna gerek duymadığını iddia etmişlerdir. Râzî, “*en-Nübüvvât ve mâ yete‘alleku bihâ*” adlı eserinde şöyle demiştir: “Nübüvveti inkar edenler ‘husn-kubuh meselesinde aklın hükmü ister kabul edilsin ister kabul edilmesin her iki durumda da teklif ve nübüvvetin olduğunu söylemek bâtıldır.’ görüşündedirler.”¹⁴⁴ Münkirler, hüküm vermede, hakikatleri ortaya çıkarmada ve hükümlere varmada aklı, başka bir şeye ihtiyaç duymadan tek kaynak kabul etmektedirler.

Kelâmcılar ise farklı yönelimlerine rağmen haberin, bilgi elde etme yollarından biri olduğunu vurgulamakta ve münkirlerin haber ve bilgi değerini inkâr etmelerine karşı çıkmaktadırlar. Kelâmcılara göre münkirlerin, nesep ilmi, uzaktaki ülkeler ve geçmişteki devletlere dair haberler yoluyla elde ettikleri bilginin, onların bu iddialarını çürüttüğünü söylemişlerdir. Zira bu bilgilerin hepsi, haber yoluyla gelmiştir. Kelâmcılar, bilgi kaynaklarının duyu, akıl ve sâdık haberden oluştuğunu ve her birinin bir alanı olduğunu belirtmişlerdir. Hisle müşahade edilenlerin alanı duyular; duyu ile müşahade edilmeyenlerin alanı ise akıl yürütme ve haberdır. Bundan dolayı haber ve nübüvvetin olduğunu ve aklın ona muhtaç olduğunu söylemek gerekir.¹⁴⁵ Bu, aklın bilgi elde hususunda tek başına yeterli olmadığı anlamına gelmektedir. Kelâmcılar, aklın tüm bilgilere ulaşamadığını ve diğer bilgi kaynaklarına ihtiyaç duyduğunu belirtmiş ancak aklın hangi açılardan eksik olduğu konusunda ise ihtilaf etmişlerdir.

İmam Mâtürîdî, kelâmcıların bu husustaki delillerini zikrederken aklın; dünya işleri, tabiatın baskın olması ve şehvetlerle meşgul olması nedeniyle tek başına bilgiye ulaşamadığını belirtmiştir. Bunlar aklın; ince, yüce olan şeyler hakkındaki hakikati ihata edememesine neden olmaktadır. Bu yüzden Allah katından onlara bir

¹⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, **Kitâbü’t-Temhîd**, el-Mektebetü’ş-Şarkîyye, 1. Baskı, Beyrut, s.114.

¹⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, **en-Nübüvvât ve mâ yete‘alleku bihâ**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1. Baskı, Kahire, s.95.

¹⁴⁵ el-Bâkılânî, **Kitâbü’t-Temhîd**, s.116.

peygamber gelmeli ve hakkı karıştırdıklarında onlara yol göstermelidir.¹⁴⁶ Aklın en şiddetli savunucusu olan Mu‘tezile, akıl sahiplerinin dünyevi menfaatlerin tamam olması için âdet, haberler ve tecrübeler yoluyla bilgilerinin kemale ermesine ihtiyaç duyduklarını söylemiştir. Dinin maslahatı için de buna muhtaçtırlar.¹⁴⁷ İnsanlar, kendilerine ait dünya işlerine vakit ayırabilmektedirler. Din ve âhiret işlerinde ise ancak sıradan olanı aşarak vakit ayırabilirler. Yani dünya işlerini, âdet ve tecrübeler yoluyla yerine getirebilirler. Din işlerinde ise âdetin dışında olan vahye muhtaçtırlar. Kelâmcılar, vahyin alışkanlık ve âdetin dışına çıkmasının, münkirleri şüpheye düşürdüğü görüşündedirler.

Mâtürîdî ise vahyin, aklın görevini tamamladığını ve aklî bilgi sisteminde mevcut olan boşluğu doldurduğunu söylemektedir. Ona göre aklen nimet vereni bilme ve şükretmenin güzel olduğu sâbit olduktan sonra peygamberler, nimet verene şükrün nasıl yapılacağını ve her organın vazifesi olan ibadeti nasıl yerine getireceğini açıklamaktadırlar. Bu ise akıl ile olmaz.¹⁴⁸ Dolayısıyla İmam Mâtürîdî’ye göre vahiy, şükrün nasıl olacağını ve şeriatin detaylarını göstermektedir.

Aynı şekilde Kâdî da şöyle demektedir: Akıl, şükür ve Allah’a ibadete işaret etmekle birlikte ibadetlerin yapılış tarzını, şartlarını, vakitlerini ve yerlerini bilememektedir. Buna göre taharet ve abdest olmadan namazın ibadet olmayacağını nasıl gösterecektir? Ya da nahr (kurban) gününde orucun ibadet olmadığını, öncesinde ibadet olduğunu; farz hale gelmeden önce zekât vermenin ibadet olmadığını, ancak ondan sonra ibadet olduğunu ve farz olanın bir kişiye vermek olduğunu nasıl bilecektir? Bu da bu konuda aklî şeylerin hiçbir şekilde yer almadığını göstermektedir.”¹⁴⁹

Nübüvvet inkârcıları, vahyin zorunlu gördüğü şeyin akla zıt olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre akıl yalanı çirkin görse de vahiy, onu güzel bulabilir. Kelâmcılar, bu itiraza da birinci şüpheye verdikleri cevabı vermişlerdir. Çünkü bu

¹⁴⁶ Abdülfettah el-Mağribî, **el-Fikru’d-dînî eş-şarķî**, s.170.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s.183.

¹⁴⁸ Ali Abdülfettâh el-Mağribî, **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu’l-keîâmîyye**, Mektebetü’l-Vehbe, 2. Baskı, Kahire-2009, s.329.

¹⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:15, s.27- 27.

iddia, bir varsayımdır. Vahiy de akla zıt ve muhalif değildir. Vahiy, akılda icmâlen kabul edilen şeyleri açar. Dolayısıyla aklın yalanı çirkin görmesi ve vahyin onu güzel bulması mümkün değildir.

Kâdî Abdülcebbâr, mutlak olarak hüsün veya kubhun olmadığı görüşündedir. Çünkü faydalı olması açısından fayda, bizzat güzel değildir. Güzel olması, onun zarardan veya onun yerine geçen şeyden hâli olmasından kaynaklanır. Eğer hasen olan bir şey, zarara neden olursa çirkin olur. Aynı şeyi zor işler için de söyleyebiliriz. Eğer bir iş, sadece zor ise çirkin olur. Bir zararı ortadan kaldırmaya veya fayda görmeye vesile olursa gerekli olur. Böylece vahyin, akıllarda olup bir vecih ile güzel, bir vecihle de çirkinlik olabilen bir sıfatı güzel görmesinin caiz olduğunu gösterdik ve vahyin, güzel olan yönü ortaya çıkardığını açıkladık.¹⁵⁰

“Kelâmcılar, vahyin emrettiği fiillerin suretlerinin hüsün ve kubuhta bir etkisi olmadığını, bilakis bu fiillere ve meydana gelen amaçlara akılda itibar edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Zira fayda ve zarar, âdete değil, sonuca bağlıdır. Lezzet, büyük bir zarara sebep olması açısından çirkin olabilir. Bu lezzetin sonu, acı olacaktır. Güzel bir fayda sağlayacağı ve muhtemel bir zarardan da koruyabilme imkanı düşünüldüğünde acının sonu güzel de olabilir. Âdetin dışına çıksalar da bu fiillerin doğru olmalarına engel olan şey nedir? Buna göre vahiy, aklen çirkin olan bir şeyi güzel, aklen güzel olan bir şeyi çirkin görmez. Vahyin getirdiği şey, aklen sâbit olanlarla çelişmez. Zıtlık, ancak akıl ile bütün zararları şeylerin bilinmesi ve zulüm olduğu idrak edilirse olur. Zira bunların çirkin olması gerekir. Eğer vahiy, aynı hal üzere kalması şartıyla bu şeylerin veya bir kısmının güzel olduğunu söylerse o zaman çelişki ortaya çıkar.

1.8. Kelâm Mezheplerinde Hüsün ve Kubuh Meselesi

1.8.1. Mu‘tezile’de Hüsün ve Kubuh

Mu‘tezile mezhebinde aklî metot, hüsün ve kubuh meselesinde olduğu kadar diğer kelâmî konularda bariz bir şekilde görülmemiştir. Bu mesele, Eş‘âriler ile

¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:15, s.118.

aralarında büyük bir ihtilafın kaynağı olmuş ve iki mezhep arasında büyük bir bakış açısı farklılığına sebep olmuştur. Mu'tezile, bir şeyin zâtında güzel veya çirkin olabileceğini, bunu akılla idrak edebileceğimizi ve vahiy gibi başka bir kaynaktan bilmeye ihtiyaç duymadığımızı söylemek ister. Müteahhir Mu'tezile'nin içinde diğer bir grup ise hüsün ve kubhun, bir şeyin zatından değil, üzerinde gerçekleşen yön ve itibarlardan kaynaklandığını belirtmiştir. Bu tartışma, "fiillerde zâtîlik" adıyla meşhur olmuştur. Bağdat¹⁵¹ Mu'tezile'sine göre fiil, bizzat kendisi için güzel veya çirkin olur. Basra Mu'tezile'sine göre ise vecih ve itibarlara göre güzel ve çirkin olur.¹⁵² Buna göre fiil, haddi zâtında bir değerdir ve bu değer de bizzat fiilden veya onun bir sıfatından kaynaklanır. Mu'tezile'deki bu ihtilaf ve insanın ihtiyarı karşısında sebep olduğu şeye rağmen fiillerde zâtîlik, onlar için temel bir konudur. Bu manâda zâtîlik, cinsinin niteliğindeki sıfatlar demektir. Fiilin cinsindeki sıfatı ise fâil ile meydana gelmez. Fiillerdeki bu zâtîlik, bir illetten dolayı değil, fiilin kendisinden dolayıdır. Onu bir illete izafe etmek, illetin hâlinin değişmesiyle fiilin de halinin ve hükmünün değişmesini gerektirir. Örneğin kar, soğukluğun illetidir. Soğukluk, zorunlu olarak kardan kaynaklanır ve ancak karın değişmesiyle değişir. Bu, eğer fiil zâtında güzel ise zâtî olarak çirkin olamayacağı anlamına gelir. Tersî de doğrudur. Mütakaddim Mu'tezile içerisinde bu görüşü savunanlar, zâtî fiiller konusundaki görüşlerini, eşyanın hakikatının sâbit olduğu esasına dayandırmışlardır. Çünkü eğer böyle olmasaydı, eşyanın hakikatine dair şüphelere, safsatalara ve bilginin imkânsız oluşuna sebep olurdu. Biz, burada görüşlerin detaylarını ve bu konuda kelâmcılar arasında meydana gelen tartışmaları aktarıyoruz.

1.8.1.1. Fiillerde Zâtîlik

Mu'tezile'ye göre fiiller güzel de olsa çirkin de olsa bu özellikler o fiilin zatı itibarıyla ortaya çıkar. Bu, Bağdatlı Mu'tezilîler ile mütakaddim Mu'tezilîlerin

¹⁵¹ Mu'tezile önemli iki ilmî merkez olan Basra ve Bağdat'ta varlığını hissedilir derecede göstermemiştir. Mezhebin Basra ve Bağdat şeklinde iki ayrı kola ayrılması ise Abbasiler devrinde gerçekleşmiş, sonraki süreçte bu ayrılık daha sistemli bir hale gelmiştir. Mu'tezile'nin beş inanç esasını oluşturan usûl-i hamse konusunda ittifak eden iki ekol, ayrıntı sayılan bazı konularda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bkz. Fikret SOYAL, *Hicri ikinci asırda Bağdat Mu'tezile ekolu ve tevellüd nazariyesi, Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler*. Ed. Prof. Dr. Hidayet Aydar. İksad uluslararası yayınevi, Ankara-2022, s. 99.

¹⁵² Semih Duğaym, *Felsefetü'l-ğader fî fikri'l-Mu'tezile*, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, s.272.

görüştür. Buna karşılık müteahhir Mu'tezilîlere göre, fiilin üzerinde gerçekleştiği yön ve itibarlarla güzellik ve çirkinlik vasfı gerçekleşir. İki grup arasındaki ihtilaf ve sebep olduğu tartışmaya rağmen fiillerde zâtîlik, onlar için temel bir konudur. Zâtîlik ise zâta nispet edilen ve dışarıdan bir ekleme olmaksızın cinsinde var olan özelliklerdir. Bu zâtî sıfatlar, fiilde olmalıdır ve siyahın halinin değişmesi gibi değişmez. Bu yönelim, Mu'tezile'nin filozofu olarak adlandırılan ve ilklerinden olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf¹⁵³ ile başlamış; Nazzâm¹⁵⁴, el-İskâfî¹⁵⁵ ve Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî¹⁵⁶ gibi müteahhir Mu'tezile âlimlerince devam ettirilmiştir. Şehristânî bu konuda şöyle demiştir: “Vahiy gelmeden önce düşünme hususundaki görüşü budur. Güzelin güzel olma vasfı ve çirkinin çirkinlik vasfı ancak bu şekilde bilinir. Bu yüzden doğruluk ve adalet gibi güzel olan şeylere yönelmeli; yalan ve zulüm gibi çirkin olan şeylerden de yüz çevirmelidir. Ayrıca iptidaî düşüncede niyet etmek ve ibadetle Allah murad edilmez ve ona bununla yaklaşmak kastedilmez. Çünkü o, daha Allah Teâlâ'yı ve fiilin ibadet olduğunu bilmemektedir.¹⁵⁷ Allâf da şer' de buna dair bir emir olmasa bile insanın iptidaî düşüncesinde Allah'ı bilmeye niyet etmekle mutî olabileceğini söylemektedir. Bu da o insanın, yaptığı fiilde zâtî olarak hüsün ve kubuh sıfatı olduğunu idrak etmesinden kaynaklanmaktadır. Sözü edilen durum da bazı fiillerde güzelliğin zâtî olduğunun delili olması bakımından önemlidir.¹⁵⁸ Bu teori, Mu'tezile içinde sadece Allâf'a has değildir. İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm da bu görüştedir. Şehristânî onun görüşünü şöyle aktarmaktadır:

¹⁵³ Ebü'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillâh el-Allâf el-Abdî el-Basrî (ö. 235/849) Basra Mu'tezilîlerin şeyhi ve en büyük âlimlerindendi. Mezhebine dair çok sayıda görüşü ve tartışmaları vardır. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:IV s.265.

¹⁵⁴ Ebü İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî' en-Nazzâm (ö. 231/845) Mu'tezile ekolünün ileri gelenlerindendir. Felsefede derinleşmiş ve filozofların birçok eserini mütalaa etmiştir. Bazı görüşleri ile Mu'tezile içinde Nazzâmiyye diye adlandırılan bir grup oluşmuştur. Onu takip edenler, çok güzel nesir ve manzum yazılar yazdığı için “Nazzâm” lakabını aldığını söylemektedir. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:I, s.43.

¹⁵⁵ Ebü Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (ö. 240/854) Mu'tezile âlimlerinden ve ileri gelenlerindendir. Mu'tezile bünyesi içinde İskâfiyye adıyla anılan bir kolun kurucusudur. Aslen Semerkanlı olup Bağdat'ta yaşamıştır. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:VI, s.221.

¹⁵⁶ Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) Mu'tezile âlimlerinden olup Kâ'biyye fırkasının reisi. Kendine has bazı görüşleri vardır. Belhlidir. Uzun süre Bağdat'ta yaşamış, Belh'te vefât etmiştir. el-Makâlât adlı eseri, firkalar ve görüşleri hakkında yazılmış en eski kitaptır. Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.297.

¹⁵⁷ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, s.46.

¹⁵⁸ Muhammed Salih es-Seyyid, **el-hayr ve's-şerr 'inde'l-kâfî Abdilcebbâr**, 1. Baskı, Dâru'l-Bekâ, Kahire-1988, s.47.

“Kubuh, çirkin bir şeyin zâtî sıfatı ise bir fiilin ona eklenmesine engel olur. Ondan çirkin bir şeyin vuku bulacağını caiz görmek de çirkindir. Dolayısıyla bir engel olmalıdır. Örneğin adaletin fâili, zulüm yapmaya güç yetirme sıfatıyla nitelenemez.”¹⁵⁹

Onun bu sözüne göre kubuh, fiilin zâtî bir sıfatıdır ve ondan ayrılmaz. Onu bu görüşe iten husus, Allah’ın zulüm işlemeye güç yetiremediği sözüdür.

Ancak Muhammed Ebû Rîde, Şehristânî’nin¹⁶⁰ yaptığından farklı bir şekilde Nazzâm’dan nakil yaparak şöyle demektedir: Nazzâm, mutlak güzel ve mutlak çirkin ile emredildiği veya yasaklandığı için güzel ve çirkin olan şeyleri birbirinden ayırmaktadır. Bu da Ehl-i sünnet ile Mu’tezile arasında orta bir tavidir.¹⁶¹ Muhammed Ebû Rîde’nin bu sözü, Eş’arî’nin Nazzâm’dan naklettiği şu ifadelerle dayanmaktadır:

“Allah’ın emretmesinin caiz olduğu her günah, yasaklamadan dolayı çirkindir. Allah’ı tanımamak ve zıddına inanmak gibi Allah’ın helal kılmasının caiz olmadığı her günah da bizzat çirkindir. Allah’ın emretmesinin caiz olduğu her şey de emredildiği için güzeldir. Allah’ın emretmesinin caiz olmadığı her şey de bizzat güzeldir. Bu, Nazzâm’ın görüşüdür.”¹⁶²

İmam Eş’arî’nin kendisinden nakilde bulunduğu ve hüsün ile kubhun zâtî olduğunu savunan İskâfî de şöyle demiştir: “İbadetler içinde bizzat güzel olanlar vardır. Çirkin, bir illetten dolayı değil, kendisinden dolayı çirkindir.” Eş’arî, onun, ibadet ve günah konusunda, ikisinin de bizzat kendiliklerinden olduğunu söylediği kanaatindedir.¹⁶³

Ebü'l-Kâsım el-Belhî de fiillerde zâtîliği savunanlardandır. Kâdî Abdülcebbâr, ondan yaptığı nakilde şöyle demiştir: “Ebü'l-Kâsım el-Belhî’ye göre çirkin bir şey, zâtî ve sıfatı dolayısıyla çirkindir.”¹⁶⁴ Buna göre Ebü'l-Kâsım el-Belhî,

¹⁵⁹ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihâl**, C:I, s.47.

¹⁶⁰ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153) Büyük bir âlim olup fakîhtir. Çok sayıda eser telif etmiştir. Kitapları arasında *el-Milel ve’n-nihâl*, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîlâm ve el-Milel ve’n-nihâl* yer almaktadır. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a’yân**, C:IV, s.273.

¹⁶¹ Muhammed Ebû Rîde, **İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-keîlâmiyye**, Matbaâtu Lecneti’t-t’elîfî ve’t-terceme, 1946, s.168.

¹⁶² Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş’arî, **Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn**, thk. Muhaööed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-‘Asriyye, C:II, s.45.

¹⁶³ el-Eş’arî, **Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn**, C:II, s.45.

¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Uşûlu'l-ḥamse**, s.310.

çirkinlik sıfatının, çirkin fiilde zorunlu ve zâtî olarak bulunduğu kanaatindedir. Dolayısıyla yalan, bu yönle gerçekleştiği zaman çirkin olur. Böylece öldürülmekten korktuğu için saklanan bir nebinin korunması için yalan söylemek gibi görünüşte güzel olsa bile yalanın çirkin olduğu hükmü de sabit olur. Bu da ona göre çirkinin, cinsinden dolayı çirkin olması kanaatine dayanmaktadır. Tabi bu ifadelerde mübalağa olduğu açıktır.

Mezkûr âlimlerin savunduğu bu görüş, konuyu ele alırken zikrettikleri delil ve temellere dayanmaktadır. Biz de burada bu delillerden kısaca bahsedeceğiz. Buna göre başvurdukları delillerden biri de şudur: Eğer akıllı kimse bir şeye ihtiyaç duyar ve bunu ikisi de eşit olacak şekilde doğruluk veya yalanla karşılayabilecekse yalan yerine doğruluğu tercih etmesi evladır. Çünkü eğer yalan, kendisinden uzak durulmasını gerektiren bir sığata sahip olmasaydı, doğruluk onun önüne geçemezdi. Kendilerine tebliğ ulaşmayanlar bile bunu bilirler.

Diğer bir delil de şudur: İnsanlar, vahiy gelmeden önce akıllı hakem yaparlardı. Her grup, hasmını aklın delalet ettiğı şeyle mağlup ederdi. Bu hususta eşyada zâtî olan hüsün ve kubuhtan başka bir şeye dayanmıyorlardı. Yoksa iki karşıt grup arasında tartışmaya sebep olacak bir şey yoktu.¹⁶⁵

Önemli bir delil de şudur: Eğer fiillerde zâtî hüsün ve kubuh olmasaydı, peygamberler yalanlanır ve tebliğ yapamazlardı. Çünkü onlar, akıllı insanlanarak mahlukatı tefekkür etmeye çağırırmaktadırlar. Varlıklar, vahye dayanmadan akıl tarafından idrak edilecek şekilde zâtî olarak güzel olmasaydı, peygamberlerin, insanlara karşı delilleri olmazdı. Çünkü peygamberlere, delilin insanları bağlamadığı şeklinde bir karşılık verebilirlerdi. Çünkü insanlar, peygamberlerin mucizeleri üzerinde ancak vahiy yoluyla düşünmek zorundadırlar. Vahiy ise ancak nübüvvet ve mucizeyi tefekkür etmekle sabit olur.¹⁶⁶

Yukarıda aktardığımız delillere ek olarak başka deliller de getirilmiştir. Örneğin peygamber gönderilmeden önceki fiiller eşit olacaktır. Bu da zina ve

¹⁶⁵ Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, **Nihâyetü'l-iqdâm fi 'ilmi'l-keîâm**, thk. Alfred Guillaume, 1. Baskı, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire-2009, s.363.

¹⁶⁶ Sâlih b. Mehdi el-Makbilî, **el-'Alemlü's-şâmih**, 1. Baskı, Mısır-1919, s.185.

namazın eşit olmasını gerektirmektedir. Buna göre farz olan şey harama, haram da farza dönüşebilir. Bu durumda emir ve nehiy hikmetsiz ve abes olacaktır.¹⁶⁷

Başka bir delillendirme de şöyledir: Peygamberlerin gönderilmesi, insanlar için merhametsiz bir imtihan olacaktır. Çünkü bütün fiiller, bundan önce serbestti. Vahiy geldikten sonra bazı fiiller ebedi azabı gerektirmeye başladı. Bu da insanlar için bir imtihandır. Bu durum, Allah'ın rahmetine zıttır. Allah, Kur'an'da birçok yerde rahmetiyle insanların kuşattığını söylemiştir.¹⁶⁸

Diğer bir delile göre hüsün ve kubuh, şâriin emir ve nehyine dayanır. Şâri de günahı emredebilir, itaatı nehyedebilir. Halbuki akıl bunu kabul etmez.¹⁶⁹

Ebü Alî el-Cübbâî¹⁷⁰ fiillerin, üzerinde gerçekleştiği yön ve itibarlarla çirkin olduğu görüşündedir. Şöyle demiştir: “Fillerin güzelliği ve çirkinliği, onlardaki hakiki sıfatlardan değil, yetime tedip ve zulüm için tokat vurmak gibi yön, itibar ve izafî sıfatlardan kaynaklanır.”¹⁷¹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî¹⁷² fiillerde, onların fiil olmalarını sağlayan sıfatlar olduğu görüşündedir.¹⁷³ Ebü'l-Hüseyn, bu sözüyle çirkin fiilde, onu çirkin yapan bir sıfatın varlığını kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Bu sıfatın ortadan kalkmasıyla o fiil, güzel olacaktır. Yukarıda zikrettiğimiz Ebü Ali'nin bu görüşü, Mu'tezile mezhebine yeni bir katkı sayılabilir. Çünkü çok sayıda Mu'tezile araştırmacısı, fiil ve fâili birbirinden ayırmamış ve fiilin sabit kalıp fâilin değiştiğini söylemiştir. Ancak görünüme göre Ebü Alî el-Cübbâî, bu noktaya dikkat etmedi ve vahyin hüsün ve kubuhu belirleyen taraf olduğunu kabul etmek yerine itibarın farklılığı ya da fâilin

¹⁶⁷ el-Makbilî, el- **el- 'Alemü's-şâmih**, s. 180.

¹⁶⁸ -Makbilî, el- **el- 'Alemü's-şâmih**, s. 180

¹⁶⁹ el-Makbilî, el- **el- 'Alemü's-şâmih**, s.180.

¹⁷⁰ Ebü Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916) Basra Mu'tezilesi reislerinden, kelâm, tefsir ve fıkıh âlimi. Mu'tezile mezhebi içinde meşhur görüşleri vardır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ondan ders almıştır. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a 'yân**, C:IV s.267.

¹⁷¹ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, **el-Mevâkıf**, 1. Baskı, Kahire, C:II, s.394.

¹⁷² Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî (ö. 369/979-80). Mu'tezile'nin önde gelen kelâm âlimlerinden, Hanefî hukukçusu. Basra'da doğdu fakat Bağdat'ta yaşadı. Döneminin Mu'tezile mezhebinin şeyhiydi. Kelâm, Fıkıh ve Fıkıh usûlünde çok sayıda eseri vardır. Furûda Hanefî mezhebine mensuptu. “*Şerhu Muhtaşarı Ebi'l-Hasan el-Kerhî*” gibi birçok eseri vardır. Bağdat'ta vefat etti. Cenaze namazını nahiv âlimlerinden Ebü Ali el-Fârisî kıldırdı. İbnü'l-Murtazâ, **el-Münve ve'l-emel**, s.95.

¹⁷³ el-İcî, **el-Mevâkıf**, C:II, s.394.

fiile karşı tutumundaki farklılık ile mezhebindeki açığı kapatmaya çalıştı. Ebû Alî el-Cübbâî, bu konuda yetime vurma örneğini verdi. Vurma fiilinin bir ve değişmediği açıktır. Ancak vurmaya iten şey veya tavır değişmektedir. Bu da vurmanın şer veya hayır olup olmasını belirlemektedir. Eğer vurma, sebepsiz olmuş ise açık bir şekilde çirkindir. Ancak tedip ve ıslah amacıyla vurulmuşsa onun hayır ve güzel olduğu ortaya çıkacaktır. Bu söylenirken her iki durumda da hüsün ve kubuhu belirleyen şeyin akıl olduğu ve onun da hükmünü fiilin sebebi üzerine bina ettiğini kabul etmektedir. Eğer vahiy, bunu teyit eder şekilde gelmişse ikincil konumdadır.¹⁷⁴ Ebû Alî el-Cübbâî'nin bu görüşü, hüsün ve kubhun zâtî olduğunu söyleyen mütekaddimun dönemi Mu'tezile muhaliflerinin itirazlarından uzak durmaktadır. Ancak hüsün ve kubhun bu yeni tanımı da Mu'tezile'nin bir şeyi yapma veya yapmama hususundaki en büyük ilkesinden sapma sayılmamaktadır. Bu ilke de şöyle izah edilebilir: Bir şeyin kendisinde, onu seçmemizi sağlayan güzellik ya da onu yapmamamızı sağlayan bir çirkinlik vardır.

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubhu tayin etmek aklın görevleri arasındadır. Ebû Alî el-Cübbâî'nin tanımında, aklın bu görevi hakkında güçlü bir kabul bulunmaktadır. Ebû Alî el-Cübbâî şöyle demektedir: “Akıl, çirkin şeyden uzaklaştıran ve güzelliğe çağıran ilimdir.”¹⁷⁵ Câhiz¹⁷⁶ da akli şöyle tanımlamaktadır: “Akıllı olan bütün insanlar, Allah Teâlâ'nın yaratıcıları olduğunu ve onu bilmekle yükümlü olduklarını bilirler.”¹⁷⁷

Şehristânî'nin naklettiği üzere Sümâme b. Eşres¹⁷⁸ de vahiy gelmeden önce aklın bir şeyin güzelliği ve çirkinliğine hükmettiğini söylemiştir.¹⁷⁹ Bunlara göre olgun akıl, vahiy gelmeden önce hüküm verebilir ve eşyanın hakikatine ulaşmada bu hükmü insanlanabilir. Mütekaddimun dönemi Mu'tezile ekolünün ileri gelenlerinden

¹⁷⁴ Ali Fehmî, *el-Cübbâiyyân*, 1. Baskı, Libya, s.265.

¹⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, C:I, s.68

¹⁷⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869) Mu'tezile kelâmcılarından olup birçok ilim dalında eser telif etmiştir. Câhiziyye adı verilen bir grup, ona nispet edilmiştir. Eserleri arasında *Kitâbü'l-Hayevân ve el-Beyân ve't-tebyîn* yer alır Basra'da doğmuş ve vefat etmiştir. Üzerine kitapların düşmesiyle vefat etmiştir. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, C:II, s.470.

¹⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, C:I s.65.

¹⁷⁸ Sümâme b. Eşres en-Nümeyrî (ö. 213/828) Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli şahsiyetlerinden biri. Halife Hârûnürreşîd ve Me'mûn ile yakın ilişki içindeydi. Talebeleri arasında Câhiz vardır. Talebeleri kendine has görüşleri ve inançları olduğunu belirtmişlerdir. Ziriklî, *el-A'lâm*, C:II, s.100.

¹⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, C:I, s.62.

Ca‘fer b. Harb¹⁸⁰ ve Ca‘fer b. Mübeşşir¹⁸¹ de bu görüştedir. Onlara göre akıl, güzel ve çirkin hükmü verebilir. Ayrıca vahiy gelmeden önce bütün hüküm ve sıfatlarıyla Allah’ı bilmeyi gerektirir. Buna göre akıl, kusur eder ve onu bilmez, tanımaz ve şükretmezse ebedi bir ceza ile onu cezalandırır. Bu şekilde ebedi azap da aklen ispat edilmiş olur.¹⁸² Nazzâm da aklın, bütün tasarruf ve fiillerinde güzel ve çirkin hükmü verdiğini söylemiştir. Ona göre seçimin doğru olması için biri öne çıkmayı, biri de geri durmayı emreden iki hâtır olmalıdır.¹⁸³ Mezkûr âlimlerin bu sözüne göre Mu‘tezile’nin bu konudaki felsefesi, bizzat insana, özel olarak da akıl ve hürriyet ilkesine odaklanmaktadır. Bu husus, Cübbâîlerin şu sözlerinde açıkça görülmektedir: “Allah, dünyada akıl ve vahiy aracılığıyla insanların mükellef tutmadığı sürece ona bir şey gerekmez. Eğer akıllarında zorunlu olanı ve çirkinini terk etme noktasında onları sorumlu tuttuysa o zaman, akli tamamlamalı, delilleri göndermeli, güç ve kudret vermeli ve emrettiği şeyler hususunda delillerini çürütecek şekilde aracı hazırlamalıdır. Ayrıca yapmakla mükellef tuttuğu fiilleri yapmaya çağırarak şeyler ile sakındırdığı çirkinden uzak tutacak şeyleri yapmalıdır.”¹⁸⁴ Buna göre Cübbâîler, insan akli ile güzel ve çirkin olanı idrak etme gücüne sahip olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde insan, hüsün ve kubuh arasında tercih hakkına sahiptir. Hayat, şeriatı bilme ve onu uygulama gücü ilkeleri üzerine kuruludur. Bu iki ilke de şüphesiz aklın eylemleridir. Müteahhir dönem Mu‘tezile âlimlerinden Melâhimî¹⁸⁵ “*el-Fâik fî usûli’-d-dîn*” adlı eserinde hüsün ve kubhun aklî yön ve itibarlara dayandığını belirterek şöyle demiştir:

“Bil ki biz, zulüm, yalan ve gücün yetmeyeceği şeyle sorulu tutmak, abes, fesat ve çirkin emretmek gibi çirkin şeylerin, üzerinde gerçekleştiği yönlerle göre çirkin kabul edildiğini söylüyoruz. Faydalanma ve başkasına iyilik yapma gibi güzel şeyler de üzerinde gerçekleştiği yönlerle göre güzeldir. Kendisine

¹⁸⁰ Ebü’l-Fazl Ca‘fer b. Harb el-Hemedânî (ö. 236/850-51) Bağdat Mu‘tezilesi’ne bağlı kelâm ve fıkıh âlimi. Basra’da Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’tan ders aldı. Kitapları arasında el-Îzâh ve el-Uşûlü’l-hamse yer alır. **Kehhâle, Mu‘cemü’l-mü’ellifin**, C:III, s.136.

¹⁸¹ Ebü Muhammed Ca‘fer b. Mübeşşir b. Ahmed es-Sekafî (ö. 234/848-49) Bağdat ekolüne bağlı Mu‘tezile kelâmcısı, fakih. Kendine has görüşleri vardır. Çok sayıda eser telif etmiştir. Bağdat’ta doğmuş ve vefat etmiştir ez-Ziriklî, **el-A‘lâm**, C:II, s.126.

¹⁸² A.g.e., C:I, s.61.

¹⁸³ A.g.e., C:I, s.52.

¹⁸⁴ A.g.e., C:I s.71.

¹⁸⁵ Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî. Kâdî Abdülcebbar ekolünün önde gelen âlimlerindendir. İbnü’l-Murtaza, onu Mu‘tezile’nin on ikinci tabaka âlimleri arasında sayar. Eserleri arasında *el-Fâ’ik fî uşûli’-d-dîn* ve *el-Mu‘temed fî uşûli’-d-dîn* yer alır. İbnü’l-Murtazâ, **el-Münve ve’l-emel**, s.99.

gelen zararı defetme, nimet verene şükretme, emaneti sahibine geri verme ve borcu ödeme gibi vacip olan şeyler de üzerinde gerçekleştiği yönleri göre vacip olur. Üzerinde gerçekleştiği yönleri ile olumlu ya da olumsuz bir karine ile beraber gerçekleşmesini kastediyoruz. Bu fiil, bu karine sebebiyle zulüm veya zararı defetme şeklinde nitelenir. Akıl, bu yönleri bildiğine ona göre hüküm verir.”¹⁸⁶

Onun bu sözüne göre fiiller hakkında gelen nehiy ve emir, illetlerine değil, hüsün ve kubuha delalet etmektedir. Şeriat, bir fiile yönelik nehiy bildirdiği zaman onun çirkin olduğunu biliriz. Aynı şekilde bir fiil emredildiği zaman bu, onun güzel olduğunun delilidir. O şöyle demektedir:

“Zikrettiğimiz şeyin çirkinliğini, nehyedildiği zaman biliriz. Bu şekilde onun nehyi, onun çirkin olduğunun delilidir. Şöyle deriz: o fiilin nehyedilmesi, Şâri’in ondan hoşlanmadığına delalet eder. Hakîm ise ancak çirkin olandan hoşlanmaz. Delil de bir şeyin, delil ile olacağı hale değil, olduğu hale delalet eder.”¹⁸⁷

O zaman şâri’ tarafından gelen nehiy ve emir, fiillerin illetleri değildir. Bilakis sadece delildir.

1.8.1.2. Hayır ve Şerrin Mutlaklığı

Mu‘tezile aklın, fiillerin yaratılış değerini idrak ettiğini söyler. Fiiller ve değeri, aklın bildiği objektif vasıflardır. Bu da insanın, onları şer‘den bağımsız bilebileceği anlamına gelir. Mu‘tezile’ye göre bu vasıflar ve değerler, Allah’ın fiillerini yönlendirdiğinden sözü edilen değerler, mutlak bir anlama sahiptir. Yani bizzat güzel veya çirkindir. Vahiy fiillerin değerini belirlemez, sadece onlardan haberler vermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla akıl, hayır ve şerrin zorunluluğunu idrak edebilir. Örneğin akıl, faydalı doğruluğun, bizzat hayır olduğunu ve faydasız yalanın bizzat şer olduğunu bilir. Mu‘tezile şöyle demektedir: eğer akıllı kimse bir şeye ihtiyaç duyar ve bunu ikisi de eşit olacak şekilde doğruluk veya yalanla karşılayabilecekse yalan yerine doğruluğu tercih etmesi evladr. Eğer yalanın, kendisinden uzak durulmasını gerektiren bir sıfatı olsaydı, doğruluk ona tercih edilmezdi. Bu yüzden doğruluk bizzat güzel, yalan ise bizzat çirkindir.

¹⁸⁶ Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *el-Fâ’ik fî uşûli’l-dîn*, thk. Faysal Avn, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-Vesâik, Kahire-2010, s.166.

¹⁸⁷ el-Melâhimî, *el-Fâ’ik fî uşûli’l-dîn*, s.169.

Mu'tezile düşüncesi üzerinde araştırma yapan bazı araştırmacılar, bu düşüncenin Platon ile Euthyphron arasındaki diyalogdan çıktığını söylemektedir. Sokrates şu soruyu sormaktadır: “Temiz, temiz olduğu için mi tanrılara sevimli gelir? Yoksa tanrılara sevimli geldiği için mi temizdir?” Buna verilecek cevap; temiz olan şey, temiz olduğu için tanrılara sevimli gelir şeklindedir. Platon, bu diyalog yoluyla hayrın, bizzat hayır olduğu için tanrılara sevimli geldiğini ve bu niteliği, tanrıların sevgisinden almadığını söylemek istemektedir. Aristoteles de akıllı kimsenin, akı aracılığıyla doğal ahlakın olduğunu söylemektedir.¹⁸⁸ Mu'tezile'ye hayır ve şerrin zâtî olduğunu söyleten şey, sadece bu düşüncenin eski olmasından kaynaklanmamaktadır. Buna ek olarak bu düşüncenin, Mu'tezile'nin anladığı şekliyle tevhit kavramına dayalı bir delili de vardır. Mu'tezile, Allah'ın küllî kemal sahibi olduğuna inanmaktadır. Allah zorunlu olarak hayrı ister. Eğer bize bir şeriat vahyedilirse bu haddi zatında hayırdır. Allah irade ettiği için hayır değildir. Çünkü Allah'ın iradesi mutlak olarak hayra meyleder. Akıl, hayır ve şerri idrak edebildiği için vahyin ona aykırı gelmesi doğru değildir. Bu yüzden akıllı kimseler, boğulan kimseleri ve ölmek üzere olanları kurtarmayı güzel bulmakta; zulüm ve saldırıyı da çirkin kabul etmektedir.¹⁸⁹ Mu'tezile, bu sözlerine aklî bir delil sunmuşlardır:

*“Eğer biz, insan fiillerinden güzel ve çirkinini kaldırıp şer’î sözlere dayandırırsak şeriatın usulünden çıkardığımız aklî manâlar batıl olur. Öyle ki bir fiil bir fiile, bir söz bir söze kıyas edilemez. ‘Niçin’ ve ‘çünkü’ diye sorulamaz. Bu da sâbit olması açısından şeriatın, kabul açısından dinî hükümlerin tamamen ortadan kaldırılması demektir.”*¹⁹⁰

Dolayısıyla Mu'tezile, fiilin üzerinde gerçekleştiği yön ile ona güzel veya çirkin hükmü verme arasında ayrılmaz bir bağlantı olduğunu düşünmektedir. Bu yön ile hüküm arasında bir bağlantı vardır. Çünkü bu yön, malûlünden ayrılamayan gerekli illetin yerine geçmektedir.

*“Buradaki illet çirkinlik yönü, malûl ise çirkin fiildir. Bir illetin, sonucunu zorunlu olarak gerektirmemesi mümkün değildir. Aynı şekilde fiil çirkin olmadan, çirkinlik yönünün meydana gelmesi de imkansızdır.”*¹⁹¹

¹⁸⁸ Albert Nasrî, **Felsefetü'l-Mu'tezile**, Dâru'n-Neşr, İskenderiye, 2. Baskı, s.98.

¹⁸⁹ Şehristânî, **Nihâyetü'l-iqdâm fî 'ilmi'l-keîlâm**, s.365.

¹⁹⁰ Şehristânî, **Nihâyetü'l-iqdâm fî 'ilmi'l-keîlâm**, s.366.

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.122.

Daha önce işaret edildiği gibi akıl, bu yönü ortaya çıkarmakta ve fiilin güzellik veya çirkinliğine hükmetmektedir. Câhiz'in "*er-Resâilü'l-keîamiyye*" adlı eserinde belirttiği üzere Mu'tezile, bunu ortaya çıkarma ve hüküm vermede akla öncelik vermiştir. Câhiz, akıı yüceltmekte ve yerinin ne kadar yüksek olduğunu şöyle belirtmektedir:

*"Ondan daha yüce ne vardır? Eğer o olmazsa Rabb'in rubûbiyeti ve peygamberin mucizesi sabit olmazdı. O olmasaydı delil ile şüphe aynı olurdu. Delil ile delil olduğu zannedilen şeyin arasında fark olmazdı."*¹⁹²

İşte Mu'tezile kelâmında aklın rolü budur. Cübbâîlerin belirttiği üzere güzel ve çirkin hükmünü vermede vahyin rolü ise aklın değinmediği ve düşüncenin ulaşamadığı, hükümlerin miktarlarını ve ibadetlerin detaylarını bildirmektir. Akıl gereğince hakîm olan Allah, ibadet edene sevap ve isyan edene ceza vermelidir. Ancak belirli bir zaman veya ebedî kalma ancak vahiy ile bilinir.¹⁹³

M'utezile, orucun güzel olması ve farzları terk etmenin çirkin olması gibi güzelliği veya çirkinliği sadece vahiy ile bilinen şeyler olduğunu kabul etmektedir.¹⁹⁴ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre nebevî şariat, akî şeriatı yıkmak veya ona ters olmak yerine onu açıklamakta ve desteklemektedir. Bu yüzden ahlakî hayatın inşa edilmesinde çoğu zaman akla dayandıklarını ve fiillerin ahlakî değerleri hususunda hüküm vermede onun gücünü kabul ettiklerini görürüz. Çünkü onlara göre fiillerin zâtında güzel ve çirkin değeri vardır ve bu değeri dışardan bir otoriteden almaz. Vahiy, fiile bu değeri vermek yerine insanın bu değeri fark etmesini sağlar ve aklın fiil üzerindeki hükmünün esasına ters düşmeden onu açıklar. Mu'tezile'nin akıl ve nakil arasında, güzel ve çirkin hükmü verilmesiyle ilgili görüşlerinin özünü de bu noktanın oluşturduğunu söylemek gerekir.

İnsan güzel ve çirkinini bilmekle mükellef olup güzeli seçmesi ve çirkinden uzaklaşması ondan isteniyorsa amel ve teori boyutlarıyla bu ahlakî sorumluluk, öncülleri olmadan gerçekleşemez. Mu'tezile'ye göre ahlakî sorumluluk, akıl ve hürriyet gibi iki temel unsura dayanmaktadır. Mu'tezile âlimleri bu iki kavramı

¹⁹² Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *er-Resâilü'l-keîamiyye*, Mektebetü'l-Hilâl, Kahire-2002, s.54.

¹⁹³ Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, s.68.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, C:VI, s.55.

tartışagelmışlerdir. Onlara göre bu iki unsur gerçekleşmeden insanın sorumluluğundan söz etmek mümkün değildir. Bu yüzden hüsun ve kubhun hakikatine girmeden önce Mu'tezile'ye göre akıl ve hürriyet kavramlarına değinmemiz gerekir. Kâdî Abdülcebbar'ın "Bir şey önce akledilir, daha sonra tanımlanır."¹⁹⁵ sözünden yola çıkarak biz de Mu'tezile kelâmında akıl kavramını ele alacağız.

1.8.1.3. Akıl Kavramı

Mu'tezile'ye göre akıl, ahlakî sorumluluğun direğidir. Teklif ve sorumluluk yüklenen bu akıl, bu sorumluluğu üstlenmesini sağlayacak bazı aklî zorunluklar ile buna hazır olmalıdır. Ahlakî sorumluluğa uygun olan akıl, kâmil ve olgun akıldır. Mu'tezile, insan aklının çocukluktan itibaren geliştiğini söyler. İnsan teklif sınırına ancak bu aklın gelişmesinin tamamlanmasıyla ulaşabilir. Onlara göre aklın gelişmesi, gizli bir durum olup birbirini takip eden aşamalar halinde gerçekleşir ve gelişiminin sonunda kâmil olarak ortaya çıkar. Tam olgunluğun belirlenmesi de bulûğ adını verdiğimiz açık bir kural ile olmalıdır. Bulûğ, aklın eksikliği ve kemâli arasındaki ayrım olup teklifin sınırır.

Kâdî, akıllı şöyle tanımlamaktadır: "Bil ki akıl, bazı hususi ilimlerden ibarettir. Bunlar mükellefte olduğu zaman düşünme ve istidlal gibi bazı mükellef kılındığı şeyleri yapması gerekir."¹⁹⁶

Onun bu tanımına göre akıl olarak adlandırılması için bu ilimlerin toplanması gerekir. Eğer bir kısmı dışarıda kalırsa akıl olmaz. Kâdî, yaptığı bu akıl tanımına itirazları "*el-Muğnî*" adlı eserinde bizzat kendisi değinmiştir. O şöyle demektedir:

*"Bazı insanlar, akli cevher, duyu veya kuvve olarak tanımlamışken neden böyle dediniz, diye sorulursa ona şöyle denilir: Bunu, insanda bu özel ilimler meydana geldiği zaman ona akıllı denileceği üzerinden temellendirebiliriz. Nitekim bu ilimler yerine başka ilimler olsa ona akıllı denilmez."*¹⁹⁷

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, s.366.

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, C:XI, s.375.

¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, C:XI, s.376.

Kâdî, buna ek olarak zikrettiği diğer akıl tanımlarını ortaya koyarak hepsine teker teker şöyle cevap vermiştir:

*“Aklın duyu olduğunu söyleyenlerin sözleri, yukarıda zikrettiğimiz şeyle bâtil olur. Çünkü duyu, gözün ve insanakların yapısı gibi belirli bir yapı üzerine inşa edilmiş bir cismi ifade edebilir. Bu ise arazlarda geçerli değildir.”*¹⁹⁸

Ona göre akıl ya da zorunlu ilimler, araz olup duyularla hissedilen şeylerle tanımlanamaz. Kâdî, akli cevher olarak tanımlayanlara şöyle cevap vermektedir:

*“Dil ve sözlük insanlanımına aykırı olsa da cevher ile ilimlerin aslı kastediliyorsa aklın, cevher olduğuna itiraz etmeyiz. Eğer bu manâyı kastediyorlarsa manâda doğru söylemiş ancak lafız yanlış seçmiş olurlar. Eğer aklın, cevher özelliği taşıdığını söylüyorlarsa onun bâtil olduğunu ispatladık.”*¹⁹⁹

Kâdî, bu tanımlara yaptığı reddiyeleri şu sözlerle sonlandırır: “Bu cümle ile aklın, bu bâtta zikrettiğimiz hususi ilimlerden ibaret olduğu sabit olmuştur.”²⁰⁰ Kâdî, hususi ilimler ile akıl yönünden kazanılan zorunlu ilimleri kastetmektedir. Bu da aklın, bizzat zorunlu ilimler olduğu anlamına gelmektedir. Çoğu kelâmcı da bu görüştedir. Örneğin Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, akli “insanın kendisini, eşek, gökyüzü ve yeryüzü vb. şeylerden ayırmasını sağlayan zorunlu ilim ve ilim elde etme gücü” olarak tanımlamaktadır.²⁰¹ Kâdî, bu tanımda bir karışıklık olduğunu düşünmektedir. O, akli tanımlarken “kuvve” (güç) lafzının insanlanılmasının yerinde olmadığını belirterek şöyle demiştir: “Eğer bununla, o olmasa istidlal ve düşünmenin ilme götüremeyeceğini kastediyorsa isabet etmiştir. Bunun bir benzeri fiili yapmayı mümkün kılan kudrettir. Ancak kelimeyi yanlış yerde insanlanmıştır.”²⁰² *Eş’arî’nin “el-Makâlât”* adlı eserinde yaptığı nakle göre Ebû Ali el-Cübbâf de akli ilim olarak tanımlamıştır. Kâdî de dahil olmak üzere Mu’tezile âlimleri, bununla fayda ve zarar, güzel ve çirkini birbirinden ayırmayı sağlayan olgun ve kâmil akli kastetmişlerdir. İnsan bu zorunlu bilgiye ve olgunluğa bir defada değil, aşamalar halinde ulaşabilir. Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, bu aşamaları şu şekilde belirlemiştir:

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.378.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.377.

²⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.379.

²⁰¹ el-Eş’arî, **Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn**, C:II, s.480.

²⁰² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.379.

Birinci aşamada çocuk kendini bilir. Kendini bilme, duyguları yoluyla gerçekleşen bir bilgidir. Ebü'l-Hüzeyl, çocuğun akli olgunlaşmadığı için bu aşamada ona herhangi bir sorumluluk veya yükümlülük yüklemeyiz.

İkinci aşama insan aklının kemâle erdiği ve düşünme, Allah'ı bilme ve adaletini tanıma, ahlakî ilkeler ile güzel ve çirkin, hayır ve şerri birbirinden ayırmak gibi bilginin temellerini bilmekle yükümlü olduğu aşamadır. Bu aşama, sorumluluk ve teklif aşamasıdır.

Üçüncü aşama, tevhid ve adaleti tefekkür etme ve onda derinleşme aşamasıdır.²⁰³ Mu'tezile, güzel ve çirkinini bilmeyi, bulûğ çağında gerçekleşen aklın olgunlaşmasına bağlamışlardır. Nazzâm da Allah'ın yarattığı kimsenin, kendisi ve âlemin bir yaratıcısı olduğunu bilebilmesi için akıllı olması gerektiğini belirterek bu aşamayı belirlemeye çalışmıştır.²⁰⁴ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf buna ikinci aşama demiştir.

el-İşkâfî, Ca'fer b. Harb ve Ali el-Esvârî Nazzâm ile aynı görüştedir.²⁰⁵ Bağdâdî'nin naklettiğine göre Bîşr b. Mu'temir²⁰⁶ ise aklın bilgiye ehil olduğu aşamanın üçüncü aşama olduğunu belirterek şöyle demiştir:²⁰⁷ “Kendisini bilmenin yanında akli bilgileri üçüncü hâlde elde etmelidir. Çünkü bu hâl, düşünme ve nazar hâlidir. Eğer üçüncü hâlde bu bilgileri elde edemez ve dördüncü hâlde ölürse ebedi cehennemde kalmayı hak eder.”²⁰⁸ Sümâme b. Eşres ve Câhîz ise bilgilerin bulûğ çağında elde edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Örneğin Câhîz, Allah'ı bilmeden bulûğa ermenin câiz olmadığını söylemiştir.²⁰⁹ Kâdî'nin düşüncesindeki bu kâmil akıl, düşünme, tefekkür ve doğru nazar gücüne sahip olmalı, düşünce ve istidlâlinde,

²⁰³ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, **el-Farq beyne'l-fırak**, thk. Muhammed Osman, Dâru İbn Sînâ, Kahire, s.118.

²⁰⁴ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C:I, s.52.

²⁰⁵ Ebû Ali Amr b. Fâid el-Esvârî (ö. 200'Den sonra). Mutezile Kelâmcısı. Basra'lı olup kıssa anlatıcısıdır. Amr b. Ubeyd'den ders almış ve onunla tartışmalar yapmıştır. Sika değildi ve ondan hadis alınmazdı. Bir tefsiri olduğu rivayet edilmiştir. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, C:V, s.83.

²⁰⁶ Ebû Sehl Bîşr b. el-Mu'temir el-Hilâlî el-Bağdâdî (ö. 210/825) Kûfeli, Mu'tezile kelâmcısı. eş-Şerîf el-Murtazâ şöyle demiştir: Mu'tezile'nin Bîşriyye kolunun reisidir. İ'tizâle dair çok sayıda eseri vardır. Tenâsühe inananlar, filozoflar ve diğer muhaliflerine reddiyeler yaptığı 40.000 beyitlik bir kasidesi vardır. Kehhâle, **Mu'cemü'l-mü'ellifîn**, C:III, s.46.

²⁰⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Eş'arî kelâmcısı, Şâfiî fakihi ve edebiyatçı. Birçok ilim dalında ilerlemiş ve akranlarını geçmişti. Ebû İshak el-İsferâinî'nin derslerine devam etti. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:III, s.203.

²⁰⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Farq beyne'l-fırak**, s.118.

²⁰⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Farq beyne'l-fırak**, s.155.

içine düştüğü önceki inançlara dayanmamalıdır. Bilakis eski inançları atmalı ve düşünürken bunlara esir olmamalıdır. Ayrıca eski zan ve inançların, taklit ve zandan ibaret olduğunu bilerek bunları atmalıdır. Taklit, doğru bilgiye engel olur. Doğru ilim ancak aklî nazar ile gerçekleşebilir.²¹⁰ Burada Kâdî, aklî ve naklî delillere dayanarak bir bilgi yolu olarak taklidi reddetmekte ve düşünen kimsenin kültürel mirası arkasında bırakması gerektiğini söylemektedir. Şüphe, ancak şüphe eden kimsenin bu hâl üzere devam etmesi durumunda çirkindir. Ancak Kâdî, mirası bütünüyle değil, aklın zorunlu ve nazarî bilgilerine uymayan taraflarını reddetmemiştir. Ona göre taklit veya haber verme ya da eski görüşler aracılığıyla gelen yakînî bilgilerin tek ölçüsü, akıldır. Birçok Mu'tezilî âlimin, akla ve delillere zıt gördükleri çok sayıda hadisi kabul etmemesinin sebebi bu olabilir.

Kâdî, insanın öncelikle düşünmesi gerektiğini, ilk düşünmesi gereken şeyin de Allah'ı bilmek olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah'ı bilmek, müşâhede veya zorunluluk yoluyla değil, düşünme ve istidlâl ile gerçekleşir. Bu bilgi, vacip olanın yapılması konusunda önemlidir. Çünkü insan, düşünüp kendisini var eden bir yaratıcı ve idare eden bir müdebbir olduğunu, güzel bir şeyi yaptığında mükafat, çirkin bir şey yaptığında ise ceza alacağını bilirse ibadeti seçmeye ve günden uzak durmaya daha yakın olur. Kâdî daha sonra Allah'ın birliği, adaleti ve hikmetiyle bilmenin, mükellef insana işitme yoluyla değil, akıl yoluyla gerektiğini söylemektedir.²¹¹ Çünkü bu durumda mükellef, ibadeti seçmeye ve günden uzak durmaya daha yakın olur. Zira Allah'ı bilmek, teklifin onun fiili olduğunu ve abes olmadığı bilgisine götürür. Bütün bunlar, insanın ibadeti seçmesini ve günden uzak durmasını kolaylaştıran hususlardır. Burada Kâdî'nin Allah'ı bilmenin ahlakî bir varlık olarak insana nasıl zorunlu olduğunu ve bu ikisinin birbirinden ayıramadığını görüyoruz.

Kâdî, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünden teklifin tamam olması için aklın yanında hâtır ve tenbihin (uyarma) gerekli olduğunu söyleyenlere de cevap vermiştir. Bazı fakihler de bu görüştedir. Bağdat Mu'tezilesinin hâtır ve tenbihi, aklın olgunluğu ve teklifin sınırını belirleyen şer'î bir ölçü niteliğindedir. Ancak Kâdî, bu

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XII, s.123.

²¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XII, s.376-376.

teoriyi benimsememiş ve bulûğun sınırını, dolayısıyla da aklın olgunluğunu belirlemede şerî ölçüyü reddederek şöyle demiştir:

“Fakîhlerin bulûğu belirlemede kabul ettikleri görüşe itibar etmiyoruz. Bunun yerine daha önce zikrettiğimiz hususi ilimlere itibar ediyoruz. Ergenlerin çoğunun akıllı olması, buna engel değildir ve şer’î hususlarla yükümlü olmasalar da aklî yükümlülük altında olmalarını gerektirir.”²¹²

Kâdî’ye göre aklî zarûriyatın meydana gelmesi, aklın tam olmasını, dolayısıyla teklifi belirler. Bu teklifin arkasından ilahî bir hâtırın gelmesi veya gelmemesi önemli değildir. Bu aklî bilgi, insanın nazar (düşünme) gücünden kaynaklanır. Nazar, teklifin meydana gelmesi kapsamına giren yakînî bilgiyi doğurur. Ancak güzel ve çirkinini bilmekle ortaya çıkan akıl üzerindeki sorumluluk, ancak insanın hür olması, yani fiillerini yaparken irade açısından özgür olmasıyla tamamlanabilir. Ta ki bu sorumluluğunda kusur işlediğinde aldığı cezanın anlam ve değeri olsun. Bu noktada Kâdî, irade hürriyetini ahlakî sorumluluk direklerinin ikicisi saymaktadır. İşte bu sebeple Mu’tezil’i âlimler, eşyanın güzel tabiatının vahiy gelmezden önce akıl tarafından bilinebileceğini savunurlar. Bu, semâvî bir ilke olduğundan şeriat bilmeyen münkir topluluklar da bu şekilde bilebilirler. Vahyin bu meselelere karşı görevi, gizli ve kapalı olanlara delalet etmektir. Delil, medlûl icat veya yok edemez; ondaki bir sıfatı ortadan kaldıramaz, onda var olmayan veya gereği olmayan bir sıfatı ona ekleyemez. Bilakis delilin görevi, medlûldeki güzel ve çirkin fiilleri ortaya çıkarmak ve açıklamaktır. Mu’tezile’yi aklın rolünü açıklamaya önem vermeye iten husus, fiillerin güzel ve çirkinliğini şer’in emir veya nehiy şeklinde gelmesiyle açıklayan Eş’arilere karşılık verme isteğidir. Mu’tezile, Eş’arîlerin bu görüşlerini, şeriatları bilmemizin tek yolu olan insan aklının mevkisini heder etme olarak görmektedir. Onlara göre akli ihmal etmek veya değerini azaltmak, vahiy ve akli birden heder etmek demektir.

1.8.1.4. Hürriyet Kavramı

Mu’tezile, insanın özgürlüğü meselesinin İslam’daki konumunu kendi görüşlerine göre açıklayarak din ve ilkelerinin, insana seçme hürriyeti sağlayan

²¹² Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:XIV, s.176.

maslahatı hedeflediğini belirtmiştir. Bunun için de aklî deliller insanlanmış ve adaletle ilgili teorilerinde bunları uygulamıştır. Onlara göre insan, seçebildiği fiillerinde tam bir özgürlüğe sahip olmalıdır. Çünkü fiillerine taalluk eden herhangi bir şey, onu seçme özgürlüğünden soyutlar. Dolayısıyla mükafat ve ceza ilkesi, abes ve zulüm olur. Bu yüzden insan fiili, Allah'ın fiillerinin onu zorlamaması ve özgürlüğü elinden almaması için onlardan bağımsız olmalıdır. Bu noktadan hareketle Mu'tezile, insanın özgür olduğuna ve bir fiili yapmak veya yapmamakta serbest olduğuna karar vermiştir. Hatta insanın seçemediği ve zorunlu olarak yaptığı yaratılıştan gelen fiillerin seçiminde bile bu durum geçerlidir. Örneğin Mu'tezile, korku ve dehşet gibi zorluk ve musibet zamanında insana gelen fiiller ile hayır elde ettiğinde cimrilik yapmak ve vermemek gibi fiillerin insanın seçiminin bir sonucu olduğunu belirterek bunların yaratılıştan gelen veya Allah'ın insanda yarattığı fiiller olduğunu inkar etmiştir. Bu yüzden "Gerçekten insan pek tahammülsüz bir tabiatla yaratılmıştır. Başına bir fenalık geldi mi sızlanır durur. Ama ona bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırmaz. Ancak namazlarını devamlı kılanlar başka." âyetinin tefsirinde şöyle demişlerdir:

*"Allah fiilini haber vermemiş veya onların hırslarını yaratmamış ya da sabırlı olan ve iyilik edene sabır vermemiştir. Bilakis insan bünyesinin zayıf olduğunu ve zor işlere tahammül edemediğini belirterek bunun, insan yapısının zayıflığına işaret ettiğini söylemiştir."*²¹³

Mu'tezile, aynı şekilde fiilin sebepleri güçlenip fâil, ona mecbur bırakıldığında insandan sâdır olan fiilin, -zorlamaya rağmen- fâilinin seçimiyle gerçekleştiğini düşünmektedir. Kâdî şöyle demektedir:

*"Mecbur bırakılan ve zıddını tercih eden arasında bir ayırım yoktur. Görmüyor musun ki yırtıcı hayvanı seyreden birisi, onun kendisini parçalamasından korkarsa başka bir yolu tercih ederek kaçmaya meyleder. Bunu, zorlama ortadan kalksa bile seçer."*²¹⁴

Kâdî, insan bir şeye mecbur bırakılsa bile fiillerinde tercih ve seçim yapabildiğini düşünmektedir. Ona göre zorlamanın olması, insanı özgürlük dairesinin

²¹³ Yahya b. Hüseyin, **Mecmû' u'r-resâil**, thk. Abdullah eş-Şâzelî, 1. Baskı, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, Yemen, s.384.

²¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.56.

dışına çıkarmaz. Çünkü insan, muhtar ve zorunda bırakılan bir varlık olarak nitelendirilemez.

Mu'tezile, bu meseleyi mezheplerinin temel bir konusu olarak kabul etmiştir. İnsan, özgürlüğü olmaması durumunda onların anlayışına göre usûlleri, dolayısıyla da ahlakî ilkelerin ayakta durması mümkün olamaz. Bu yüzden Mu'tezile'ye göre özgürlük, mezheplerinin felsefesi için temel taşlardan biridir. Mu'tezile, ellerindeki bütün aklî ve naklî delillerle bunu savunmuş ve özgürlüğü inkâr edenler Cebriye'ye cevap vermişlerdir. Onlara göre cebrilik ve insan iradesinin özgür olmayışı, insanın mükellef olmasını, dolayısıyla hesap, va'd ve vaidi ortadan kaldırmakta; kötülük ve iyilik ile bunların emredilmesi ve nehyedilmesini eşit hale getirmektedir. Bu yüzden insanın ihtiyarî fiillerine karşı sorumlu ve özgür bir iradeye sahip olduğu görüşünden vazgeçmek mümkün değildir. Çünkü Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri, ikiye ayrılmaktadır. Birinci kısım hareket etmek, durmak, bakmak ve bilmek gibi ihtiyarî fiillerdir. İkinci kısım ise bedenimizin yaratılması, ölmesi ve hastalıklar gibi Allah'ın yapması ve bize zorunlu kılması ile meydana gelen ızdırarî fiillerdir.

Mu'tezile'ye göre şer ve kötü fiilleri Allah'ın yarattığı düşünülemez. Masiyete konu olan fiilleri Allah'ın yaratıp ardından onlara ceza vermesi onun adâletiyle bağdaşmaz. Dolayısıyla çirkin ve kötü fiiller Allah'a ait değildir. Bunları yapan ve bunların kaynağı insandır. Nitekim Allah'ın kötülüklerden dolayı insana ceza vermesi onun kaynağının insan olduğunu gösterir. Allah'ın insana emir ve nehiylerde bulunması insanın da onlardan istediğini yapması gerçek olup insan bunları özgür irâdesiyle işler.²¹⁵

Kâdî şöyle demektedir:

*“Adalet ehli, insanların tasarruf, ayağa kalkma ve oturma gibi fiillerinin kendileri tarafından meydana getirildiğinde ittifak etmişlerdir. Bu fiillerin fâili ve yaratıcısı, onlardan başkası değildir.”*²¹⁶ Bu, mütekaddim ve müteahhir Mu'tezile âlimlerinin görüşüdür. Ancak onlar, insanın ihtiyarî fiilleri hakkındaki görüşleriyle

²¹⁵ Fikret SOYAL, Kader ve Efalü'l-İbâd, **Sistemantik yaklaşımla kelam araştırmaları**, Ed, Ekrem Uysal, Mütercim yayınları, Batman-2019, s. 212.

²¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VIII, s.3.

ilgili farklı ölçüler sunmuş; özgür bir varlık olan insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair delil olan unsurlar hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu yüzden genel olarak Mu'tezile mezhebinde, özelde ise Kâdî Abdülcebbar'da insanın fâil olmasının unsurlarının ele alınması bu çalışmanın omurgasını oluşturmaktadır.

Mu'tezilî kelamcılardan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre insanın özgürlüğü ilim ile bağlantılıdır ve insana fâillik nispet etmenin zorunlu şartı, insanın fiili nasıl yaratacağını bilmesidir.²¹⁷

Nazzâm ise insanın özgürlüğünün çerçevesini “insanın kudretinin dairesinde ve dışında gerçekleşme” temeline oturtmuştur. Ona göre insanın tabiatı, onun fiili değildir. İnsanın fiili, hareketleridir.²¹⁸ Nazzâm, renkler, tatlar, sesler ve düşüncelerin hareket değil, gizli cisimler olduğunu söylemektedir. İnsanın cisimleri yapması mümkün olmadığından ihtiyarî fiiller arasına girmesi doğru ve mümkün olmamaktadır. Nazzâm, insanın yaptığı fiilleri özgür olarak seçtiğini belirterek şöyle demektedir: “Seçmenin sahih olması için biri fiili işlemeyi, diğeri de yapmamayı emreden iki hâtır olmalıdır.”²¹⁹ Bu sebeple Nazzâm'a göre insanın mükellef olmasının unsuru, özgür iradedir.

Bişr b. Mu'temir²²⁰ ise insanın her fiilinin, kendisinden kaynaklanan bir sebepten olması şartıyla onun tarafından yaratıldığını söylemiştir.²²¹ O, şöyle demektedir: “Bizim tarafımızdan meydana gelen her şey, hatta renk, tat, idrâk ve bilmek bile bizim fiilimizdir.”²²² Bişr'in mezkûr anlayışının, Nazzâm'ın bu konudaki görüşüne bir tepki olarak ortaya atıldığını söyleyebiliriz. Çünkü Nazzâm, fâilliğin sınırlarını daraltarak konuyu sadece uzuvlarla yapılan fiillere indirgemişti. Bu da Bişr'i insandan çıkan bütün fiillerden onun sorumlu olduğunu söylemeye itmiştir. Ona göre “bizden bir sebeple meydana gelen olay, bize aittir. Hatta başkasının

²¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VIII, s.3.

²¹⁸ el-Eş'arî, **Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn**, C:II, s.80.

²¹⁹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C:II, s.58.

²²⁰ Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir el-Hilâlî el-Bağdâdî (ö. 210/825) Kûfeli, Mu'tezile kelâmcısı. eş-Şerîf el-Murtazâ şöyle demiştir: Mu'tezile'nin Bişriyye kolunun reisidir. İ'tizâle dair çok sayıda eseri vardır. Tenâsühe inananlar, filozoflar ve diğer muhaliflerine reddiyeler yaptığı 40.000 beyitlik bir kasidesi vardır. Kehhâle, **Mu'cemü'l-mü'ellifin**, C:III, s.46.

²²¹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, thk. Jan Peters, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut-1986, C:I, s.386.

²²² Kâdî Abdülcebbar, **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, s.38.

gözünü kendi eliyle açan kimseye, başkasının görmesinden meydana gelen idrâk isnad edilir.”²²³

Muammer b. Abbâd²²⁴ ise insan hürriyetinin sınırlarını daraltmış ve insanın iradeden başka bir fiili olmadığını söylemiştir. es-Sülemî, fiilleri tabiata isnad etmiş ve cismin tabîi olarak hareket ettiğini belirtmiştir.²²⁵ Bununla birlikte insanın sadece irade fiiline sahip olduğunu ifade etmiştir.²²⁶ es-Sülemî, bu teorisini insan için yaptığı tanım üzerine bina ederek şöyle demiştir: “İnsan, cesed olmayan bir cevher olup bilen, güç yetiren, seçen ve hikmetle iş yapandır. Ne hareketli ne de sâkindir. Ne renkli ne de yapandır. Görmez, dokunmaz ve hissetmez. Bir yere gitmez. Bir yer veya zaman onu kuşatamaz. Bilakis o, cesedi idare edendir. Cesetle alakası, idare ve tasarruf açısından.”²²⁷ Onun bu tanımı, insanın fâilliği unsurunu, hareket ve sükunete değil, sadece iradeye indirgemıştır. Muammer’e göre hareket ve sakinlik, insanın değil, cesedin işidir.

Sümâme b. el-Eşres de insanın özgürlüğünün alametini fiili meydana getiren irade aracılığı üzerinden tarif etmiştir. Ona göre uzuvların fiilleri tabîi olarak meydana gelir ve insanın fiili olmayıp bunların fâili yoktur. O şöyle demektedir: “İnsanın ancak irade fiili vardır. Onun dışındakiler, meydana getiricisi olmayan şeylerdir. Acı, Allah Teâlâ’nın onun tabiatında meydana getirdiği fiildir.”²²⁸

Sümâme b. el-Eşres, uzuvların fiillerinin insana isnad edilmesini bu şekilde reddetmiş ve bunları fâili olmayan fiiller haline getirmiştir. Bu ise Kâdî’nin dediği gibi tabiatın fiilleri görüşüne götürmektedir:

“Eğer insan, uzuvların fiillerine güç yetiremiyorsa amacına uygun meydana gelmesi gerekmez. Aynı şekilde Amr’ın kasdına göre Zeyd’in fiilinin meydana gelmesi de gerekmez. Bu da murat edilen şeylerin, insan için takdir

²²³ el-Eş’arî, **Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn**, C:II, s.279.

²²⁴ Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) Basra Mu‘tezile ekolünün ileri gelen âlimlerinden. Bağdat’ta yaşamış, Nazzâm’la münazaralar yapmıştır. İnsanın bedeni idare ettiğini ve içinde yer almadığı gibi kendine has görüşleri vardır. Ma‘meriyye adı verilen fırka ona nisbet edilmiştir. ez-Ziriklî, **el-A‘lâm**, C:VII s.272.

²²⁵ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü’l-Mu‘tezile**, C:I, s.71.

²²⁶ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihâl**, s.59.

²²⁷ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihâl**, s.59.

²²⁸ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihâl**, s.62.

edildiğini ve insanın, iradenin fâili olduğu gibi onların da fâili olduğunu gösterir.”²²⁹

Kâdî, bu sözleriyle Sümâme b. el-Eşres’in “insanın ancak irade fiiline sahip olduğu” görüşüne cevap vermektedir. Buna göre Sümâme b. el-Eşres, bu görüşüyle insanın fâilliği meselesini, sadece irade üzerinden anladığını ortaya koymuştur.

Kâdî, Sümâme b. el-Eşres’in görüşünün fiillerin tabiatından kaynaklandığına götürdüğünü belirterek şöyle cevap vermiştir:

“Burada tabiat, ancak muhtar olan fâildir. Fiili, fâille olan ilintisinden çıkarmak mümkün değildir. Bilgilerin, dış sebepler ve şartların gücüyle meydana geldiği görüşü de bâtıl bir görüştür.”²³⁰ Câhiz de insanın irade hariç bütün fiillerinin tabiatından kaynaklandığını belirterek insanın özgürlüğünün, sahip olduğu özgür irade sınırları içinde olduğunu ifade etmiş ve şöyle demiştir: “İrade dışında kalanlar, insanın tabiatındandır ve onlarda seçimi yoktur. Buna göre irade dışında insana ait bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir.”²³¹ Uzuvtardan meydana gelen fiiller hakkında da şöyle demektedir: “İnsanların irade dışında bir şeyi yoktur. Onun fiilleri tabiatıyla meydana gelir.”²³² Ancak Kâdî, Câhiz’i, insanın fâilliği ve tabiatla meydana gelen fiiller konusunda Sümâme b. el-Eşres’e verdiği cevapla ilzam etmiştir.

Kâdî’nin insanın özgürlüğü hususundaki görüşüne göre akıl, insanın ahlakî hayatında gözlemcisidir. Akıl, insana hayır ve şerrin yolunu çizer. İnsan, hayır ve güzel olan fiilleri takip etmeli, şer ve çirkin olanlardan uzak durmalıdır. İnsan, bu ikisini seçmede özgür olup zorlanmış değildir. İnsanın özgür olmadığını söylemek, onun hem aklî hem de şerî teklif açısından mükellef olmadığı anlamına gelir. Allah’ın insanlarına yönelttiği emir ve yasaklardan oluşan şer’î teklifler, özgürlüğü ortadan kaldırıyorsa mükellefin fiili yapmaya veya terk etmeye gücünün olmadığını söylemek zorundayız. Bu da teklifin ve insanın sorumluluğunun, dolayısıyla da mükafat ve cezanın tamamen ortadan kalkmasına götürür.

²²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, s.62.

²³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, s.120.

²³¹ Semih Duğaym, *Felsefetü’l-ğader fî fikri’l-Mu‘tezile*, s.141.

²³² Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, s.65.

1.8.2. Eş'arîlerde Hüsün ve Kubuh

Öncelikle ifade edilmelidir ki, dikkatle bakıldığında Eş'ârîlik'in hüsün ve kubuh meselesinde Mu'tezile'den tamamen farklı bir tavır takındığı görülecektir. Bunu temellendirirken Eş'ârî mezhebi, fiillerin güzel ve çirkin sıfatı ile nitelendirilmesine tamamen karşı çıkmış ve bunların aklen idrak edilemeyeceğini belirtmiştir. Onlara göre, fiilin güzel ve çirkin olmasını belirleyen bizzat vahiydir. Bir fiilin güzel ve çirkin olmasının yegane ölçüsü, vahyin onu emretmesi veya yasaklamasıdır. Fiillerin güzel veya çirkin olarak nitelenmesi, zâtî bir sebepten değildir. Bunun delili, fiillerin eşit veya benzer görüldüğü halde zulmen öldürmenin çirkin, kısas kapsamında öldürmenin güzel olması gibi bazı durumlarda farklı olmasıdır. Fiilin güzel ve çirkin olmasının kaynağı, şâriin hükmü ve vahyin haber vermesidir. Eş'arîler bunu şu şekilde izah ederler. Şâri, bir fiili övüp sonucunda mükafat vereceğini belirtiyorsa, o fiil güzeldir ve hayırdır. Eğer onu kınıyor ve sonucunda ceza vereceğini belirtiyorsa, o fiil çirkindir ve şerdir. Buna göre bir fiilin hayır ve şer vasfına sahip olmasının tek ölçütü olarak vahyin onu mükafat ve ceza kapsamına almasıdır.

İmam Eş'ârî, “*el-Lüma*” adlı eserinde belirttiği gibi bu, vahyin fiile zâtında güzel veya çirkin sıfatı verdiği anlamına gelmemektedir. O, şöyle demektedir: “Eğer bir fiil, Allah’ın onu çirkin kılmasından dolayı çirkin olmuştur, denilirse ona şöyle cevap verilir: Evet. Eğer Allah, onu güzel yapsaydı güzel olurdu. Eğer onu emretseydi üzerine itiraz olmazdı.”²³³ Bu ise aklın güzel ve çirkinin belirlenmesinde herhangi bir role sahip olmadığı, vahyin bu yetkiye sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu manâ ile Allah’ın fiillerinin güzel veya çirkin olarak nitelenme ihtimali devre dışı kalmaktadır. Dolayısıyla her türlü ilahî fiiller yerine sadece “mükellefin fiilleri”, hüsün ve kubuh hükümleri kapsamına girmektedir. Bu konuda hüküm verme yetkisi de vahye aittir ve nefsî sıfatların hükümlerinde eşit bir şeyi çirkin yapan bir fiili güzel kılabilir. İmam Eş'ârî, aynı sözleri başka yerlerde zikrederek insanların fiillerinde hüsün ve kubuhu, vahyin hitabına isnad etmiştir. Ona göre hüsün, vahyin izin verdiği ve sevap vaad ettiği şeydir. Kubuh ise nehyettiği ve

²³³ Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-Lüma*, thk. Hammûde el-Ğerâbe, Mısır-1955, s.117.

ceza vermekle tehdit ettiği fiildir. “*Risâle ilâ ehli’s-Şeğr*” adlı eserinde bu mefhuma işaret ederek şöyle demiştir:

“İnsanlarının çirkin fiilleri, Allah’ın insanları yapmaktan nehyettiği ve insanlarına yasakladığı şeydir. Hüsün ise yapmalarını emrettiği veya görevlendirdiği ya da mübah kıldığı şeydir. Allah buna ‘Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.’234 âyetiyle işaret etmiştir.”235

Bakıllânî *el-İnsâf* adlı eserinde bu konuya şöyle işaret etmiştir:

“Özet olarak bizden emir, nehiy ve irade, bazen güzel olarak bazen de çirkin olarak nitelenir. Bunun anlamı şudur: Bizden çıkan ve Rabbin emrine zıt olan her şey, his, görme, işitme vb. açılardan görünüşü güzel olsa da çirkindir. Bizden çıkan güzel her şey ise görünüş ve his açısından değil, Rabbin emrine uyması açısından güzeldir.”236

Bâkıllânî, hüsün ve kubhun bilinmesinde akla hiçbir rol vermemiş ve bunların vahiy gelmeden idrak edilemeyeceğini söylemiştir. O, hüsün ve kubuh sıfatlarının zâtî olmadığını, bilakis fâile göre güzel veya çirkin olduklarını belirtmiştir. Ona göre fâil, eşyada hüsün ve kubuhu belirler. “*et-Temhîd*” adlı kitabında bu hususa şu şekilde işaret etmektedir: “Bizden zulüm olarak çıkan zulüm, a’yânın sahibi olan Allah’ın yasaklamasından dolayı çirkin olmuştur. Eğer o, bu fiili çirkin yapmasaydı bizden çıkan şey çirkin olmazdı.”237

Bâkıllânî, Allah’ın bütün mahlukatın sahibi olmasından dolayı onlara istediğini yapma ve dileme hakkına sahip olduğunu, yaptığı şeyin güzel, nehyettiği şeyin çirkin olduğu ve fiilinden dolayı sorumlu tutulamayacağını söylemektedir. Ona göre Allah’ın fiili, hüsün ve kubuhu bilmenin yegâne ölçüsüdür. O, ilahî fiillerin bu konunun dışında olduğunu belirterek şöyle demektedir:

“Bu sahih olduğuna göre onun fiilleri, iradesi, emri ve nehyine geldiğimizde onun üstünde ona emir veren ve nehyeden kimse olmadığını

²³⁴ Al-haşır, 7.

²³⁵ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, **Risâle ilâ ehli’s-Şeğr**, thk. Abdullah Şâkir, Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî, Suudi Arabistan-1992, s.137.

²³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, **el-İnsâf**, el-Mektebetü’l-Mısriyye, Kahire-1950, s.149.

²³⁷ el-Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s.341.

görüürüz. Bundan dolayı onun bütün fiilleri, emri ve nehyi, her halükârda güzeldir ve bundan başka bir şeyle nitelenemez.”²³⁸

İmam Eş'ârî ve Bâkılânî, bu görüşte tek başlarına değillerdir. Mütেকaddim Eş'ârîlerin hepsi, hüsün ve kubhun, fiillerin veya eşyanın zâtî vasıfları olmadığı, aklın teklifle ilgili bir işi gerekli kılmadığı görüşündedirler. Örneğin el-Bağdâdî şöyle demektedir: “Vahyin, haram kıldığı şeyi helal kılması ve helal kıldığı şeyi haram kılması caizdir. Bu şeylerin takdirinde aklın herhangi bir müdahalesi yoktur.”²³⁹ Bağdâdî'ye göre kendilerine davetin ulaşmadığı kimseler, -Mu'tezile'nin aksine- mükellef değillerdir. Çünkü teklif, ancak vahiy ile gerekli olur. Bağdâdî, hüsün ve kubhun belirlenmesi hususunda İmam Eş'ârî ve Bâkılânî gibi mütেকaddim Eş'ârîlerin izinden giderek şöyle demiştir:

“Bizim arkadaşlarımız şöyle demişlerdir: Akıllar, âlemin hâdis olduğuna, yaratıcısının bir ve Kâdîm olduğuna, ezeli sıfatlara sahip olduğuna, insanların peygamber gönderebileceğine ve insanların istediği şeyle mükellef kılabilceğine delâlet eder. Aynı şekilde meydana gelmesi mümkün olan her şeyin gerçekleşmesinin sahih olduğuna ve imkânsız olan şeylerin meydana gelemeceğine işaret vardır. Fiillerin insanlara emredilmesi, yasaklanması ve haram kılınması, ancak vahiy yoluyla bilinir. Eğer Allah, insanlarına aracısız olarak hitap ederek veya onlara peygamber gönderip bir şeyi emrederse farz olur. Eğer aracısız olarak veya peygamberler aracılığıyla onları bir şeyden sakındırdıysa bu fiil, onlara haram olur. Hitaptan ve peygamberleri göndermeden önce bir şey, hiç kimseye farz ya da haram olamaz. Vahiy gelmeden önce herhangi bir fiili işleyen akıl sahibi varlık olan insanlar, bu fiilleri nedeniye sevap veya günah hak edemezler.”²⁴⁰

Bağdâdî, aynı yerde Mu'tezile'nin hüsün ve kubhun aklî olarak tayin edilmesinin gerektiği görüşüne cevap vermiştir. O, bu görüşün hakikatte karşılığı olmayan bir iddiadan ibaret olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Mu'tezile ve Brahmanizm, akılların farz ve haram olan şeyleri bilmenin yolu olduğunu söylemiştir. Onların çoğu, aklen çirkinin, fayda ve hak olmayan zarar olduğunu iddia etmiştir.”²⁴¹ Bağdâdî'nin bu sözünden, onun selefi Eş'ârîlerin yolundan gittiği ve hocası İmam Eş'ârî'nin hüsün ve kubhun şerî olduğu yönündeki görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

²³⁸ el-Bâkılânî, **et-Temhîd**, s.149.

²³⁹ Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **Uşûlü'd-dîn**, 1. Baskı, Matba'atü'd-Devle, İstanbul-1928, s.149.

²⁴⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Uşûlü'd-dîn**, s.25.

²⁴¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Uşûlü'd-dîn**, s.26.

Eş'ârîler, fiillerdeki hüsün ve kubhun fayda ve zarar ile ilişkili olduğunu inkâr etmemişler ve bunu, fâilin maksatlarına uygunluğu veya uygunsuzluğu ile ilişkilendirmişlerdir. Ya da güzel olan, fâilin lezzet aldığı; çirkin ise fâilin acı duyduğu şeydir. Aynı şekilde güzel fiil, kemâl sıfatı; çirkin ise eksik sıfattır. Bu mefhuma göre Eş'ârîler, aklın, inkâr edilemeyecek bu manâları tasavvur edebileceğini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte fiillerde bağımsız olarak bir güzellik veya çirkinlik yoktur. Bilakis bu, nispî faktörlerle olan ilişkisine göredir. Bu yüzden fiiller hakkında güzel ve çirkin hükmü vermek, ancak vahiy ile olabilir ve bu nitelik, sadece insan fiilleri için geçerlidir. İlahî fiillerin bu gibi hükümler altına girmesi caiz değildir. Çünkü Allah fayda, zarar, lezzet ve acıdan münezzehtir; akıl, onun fiilleri hakkında hüküm veremez.

Eş'ârî, “el-Lüma” adlı eserinde bu hususa şöyle işaret etmektedir:

*“Onun her fiilinde istediği gibi tasarruf edebileceğinin delili, onun memlûk değil, her şeyin üstünde gücü olan mâlik olması, onun üstünde mübah kılan veya emreden ya da nehyeden kimsenin olmamasıdır. Eğer bu böyleyse ondan çirkin bir şeyin çıkması mümkün değildir.”*²⁴²

Mütekaddim Eş'ârîlerden İbn Tûmert²⁴³ de bu hususta İmam Eş'ârî'nin görüşünü benimseyerek şöyle demiştir: “Eşya ve fiiller, haddi zâtında bir değere sahip değildir ki hüsün veya kubhuna hükmedilsin. Vahiy, bunu belirleyen yegâne şeydir.”²⁴⁴ Başka bir yerde de şöyle demektedir: “İlahî irade, hükümlerin mutlak belirleyicisidir. Aklın bazı hükümleri meydana getirmesi, şirke götürür. Bu da bu deliller içinde sağlam bir esastır.”²⁴⁵ İbn Tûmert'e göre akıl, başlangıçta eşya hakkında hüküm vermede bağımsız olmasa da şeriatın hükümlerini idrak etmekten de uzak değildir. Bilakis onları ortaya çıkarmada kolaylaştırıcı bir role sahiptir.

²⁴² el-Eş'ârî, **el-Lüma**, s.117.

²⁴³ Muhammed b. Abdillâh b. Tûmert el-Endelüsî el-Mâlikî el-Eş'ârî (ö. 524/1130). Hekim. Eserleri arasında *Kenzü'l-uşûl fi't-tıbb, haqâiku ilmi's-şeria ve dekaiku ilmi't-tabîa* yer alır. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:III s.45.

²⁴⁴ Abdülmecid en-Neccâr, **İbn Tûmert ve ârâuhu'l-keîmiyye**, 1. Baskı-1983, s.182.

²⁴⁵ Abdülmecid en-Neccâr, **İbn Tûmert ve ârâuhu'l-keîmiyye**, s.182.

İmam Eş'arî'nin bu meselede benimsediği tavır, Cüveynî'de²⁴⁶ de devam etmiştir. Cüveynî, hocasının konuyu akla değil, vahye dayandırması yolunu takip ederek şöyle demiştir: “İmamlarımız, lafzın mutlak olmasını caiz görerek şöyle demişlerdir: Hüsün ve kubuh, ancak vahiy ile idrak edilir. Bu da hüsün ve kubhun, vahye eklenmiş ve onun, vahyi idrake bağlı olduğunu hissettirmektedir. Ancak durum böyle değildir. Hüsün, vahye zâid ve onu idrak eden bir sıfat değildir. Bilakis vahyin, onu yapan kişiyi övmesinden ibarettir. Aynı şey kubuh için de geçerlidir. Bir fiili gerekli veya sakıncalı olarak nitelediğimizde bununla, vacip olan fiile, onu vacip olmayandan ayıran bir sıfat takdir etmeyi kastetmiyoruz. Vacipten kastımız, vahyin yapmayı zorunlu kıldığı emirdir. Sakıncalı ile kasıt ise vahyin haram ve yasak ile nehyettiği fiildir.”²⁴⁷

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Eş'arîlik içinde özel bir konuma sahip olan Cüveynî'nin de hüsün ve kubhun, fiillerde nesnel sıfatlar olarak bulunmasını kabul etmemeyerek Mu'tezile karşısında bir yerde durmaktadır. Ona göre hüsün ve kubuh, vahyin fiil hakkında emrin ve nehyin vârid olmasıyla başlar. Cüveynî, Mu'tezile'nin iddiası olan aklen hüsün ve kubhun zorunlu olduğu görüşüne cevap verirken şöyle demektedir:

*“Zorunluluk iddialarındaki tahakkümleri açık olsa da iddialarının zıddıyla onlara muhalefet edenlerden kurtulamadılar. Zaruri bilgi, çirkin gördükleri şeyin güzel, güzel gördüklerinin de çirkin olduğunu iddia etmektedir.”*²⁴⁸ Cüveynî aynı yerde ayrıca şöyle demektedir: *“Hakkın, onların zorunluluk iddialarından uzak olduğunu ortaya koyan bir husus da onların açıkça çirkin olduğunu iddia ettikleri şeyin, muhalifleri tarafından caiz görülüyor olmasıdır.”*²⁴⁹

Cüveynî, İmam Eş'ârî'nin hüsün ve kubuh meselesinde ortaya koyduğu görüşleri savunmakla beraber bu hususta başka Eş'ârî âlimlerde görmediğimiz bir tavır ortaya koymuştur. Cüveynî, mevcut teoriyi sona erdirmiş ve aklın, bu meselenin idrakinde dolaylı bir role sahip olduğuna işaret etmekle aslında Eş'arîlik içinde farklı

²⁴⁶ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1085) ilimdeki yüksek makamından dolayı İmâmü'l-Haremeyn olarak tanınmıştır. Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerindendir. Birçok ilim dalında çok sayıda eser telif etmiştir. Bunların arasında *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn, el-İrşâd, Lüma 'u'l-edille* yer alır. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, C:III, s.167.

²⁴⁷ el-Cüveynî, **el-İrşâd**, s.211.

²⁴⁸ el-Cüveynî, **el-İrşâd**, s.213.

²⁴⁹ el-Cüveynî, **el-İrşâd**, s.213.

bir konuma sahip olduğunu ortaya koymuştur. Cüveynî hakkında araştırma yapanlara göre onun bu sözü, Eş'ârîlerin bu meseledeki tavırlarını değiştirmiş ve temel bir gelişme sağlamıştır.

Cüveynî'nin "el-İrşâd" adlı kitabındaki şu sözleri bunu açıkça göstermektedir:

*"Biz, tabiatların lezzetlere meyletmesini, acılardan kaçmasını ve onların bu kabilden delil getirdiklerini inkâr etmiyoruz. Bizim sözümüz, Allah hakkında güzel ve çirkin hükmü verilmesi hakkındadır."*²⁵⁰

Cüveynî'nin bu ifadelerinin Mu'tezile'nin hüsün ve kubhun aklî olduğu şeklindeki görüşlerine cevap verirken zikretmektiğini özellikle belirtmek isteriz. O, hüsün ve kubhun vahiyle sabit olduğunu kabul etse de aklın, eşyadaki hüsün ve kubhu idrak etme gücüne sahip olduğunu inkâr etmemektedir. Buradan anlaşılan şey, Cüveynî'ye göre eşyanın mâhiyeti, aklın gücünün dışında olmamasıdır. Burada bizi ilgilendiren husus, Cüveynî'nin daha önce Eş'ârîlerin söylemediği bir şeyi söylemesidir. O, bu sözüyle eşyanın hüsün ve kubuhla ilgili hakikatini bilme hususunda akla bir rol vererek farklı davrandığını ortaya koymaktadır. Halbuki Cüveynî'den önceki Eş'ârî kelâmcıların bunu kabul etmediklerini biliyoruz. Bu da bir kelâm ekolünün herhangi kelâmî bir meseledeki görüşlerini incelerken toptancı ve kesin değerlendirmelerden ziyade tarihi sürecin ve tartışmaların etkisini dikkate almak hareket etmenin önemi göstermektedir.

Konuyla ilgili olarak Eş'arî başka bir düşünür olan Şehristânî de hüsün ve kubuh meselesinde hocası İmam Eş'arî gibi düşündüğünü ortaya koymaktadır. O, fiillerde nesnel bir güzellik veya çirkinlik olmadığını, güzellik ve çirkinliğin ancak vahyin olumlu veya olumsuz bir hüküm vermesinden sonra bilinebileceğini belirterek şöyle demiştir:

"Fiil, vahyin haber verdiği bir güzellik veya çirkinlik sıfatına ya da hakkında hüküm verildiğinde vahyin haber verdiği bir hüsün veya kubuh sıfatına sahip değildir. Aynı şekilde hakkında hüküm verilmesi suretiyle kazandığı sıfatla hakiki olarak nitelenmesi mümkün değildir. İlim, malûma bir özellik katamadığı gibi ondaki bir özelliği de ondan kaldıramaz. Sözün

²⁵⁰ el-Cüveynî, **el-İrşâd**, s.216.

bağlantılı olduğu kelâmın bir sıfatı olmadığı gibi ilmin bağlantılı olduğu bilginin de bir sıfatı yoktur.”²⁵¹

Şehristânî’ye göre her halükârda Mu’tezile’nin kabul ettiği gibi fiillerde zâtî sıfatların olduğunu söylemek mümkün değildir. O, bu hususta bir örnek vererek şöyle demiştir:

“Bir topluluğun ahlakı ile ahlaklanmadan, anne ve babanın terbiyesini almadan, şeriat elbisesini giymeden, bir hocadan ders almadan tam bir yaratılış ve akılla bir defada yaratılan bir insana, ikinin birden fazla olduğunu ve yalanın, Allah’ın kınamasını gerektiren çirkin bir fîl olduğunu söylersek birincisinde gerçekleşmeyen tereddüt ikincisinde gerçekleşecektir. İkisinin de aklen aynı olduğuna hükmeden kimse, akıllı olmaktan çıkıp boş şeylerle meşgul olanlar gibi inat etmiş olacaktır.”²⁵²

Şehristânî, hüsün ve kubuh konusunda Mu’tezile’ye teklifin temeli açısından itiraz ederek şöyle demektedir:

“Biz hasmımızdan, aklen ve şer’an teklifin ve zorunluluğun temelindeki güzelliği ortaya çıkarmasını talep ediyoruz. Mükellef tutana hayır ve şer, fayda ve zararın gelmediğini, bunların mükellefe döndüğü bilinmektedir. Ancak mükellef tutan, onlara bunu yüklemekten de nimetlerini verebilir. O hâlde şu iki durum birbirine zıt olacaktır: Onları mükellef tutup emir ve nehiyeler gönderdikten sonra onlar da itaat eder veya isyan ederlerse bu fiillerinden dolayı mükafat ve ceza görürler. İkinci ise onlara emir ve nehiy göndermemesi, bir fîlden dolayı sevap veya ceza vermemesi ve başlangıçta nimet verdiği gibi sürekli olarak nimet vermeye devam etmesidir.”²⁵³

Şehristânî’ye göre akı bu meselede hakem kabul ettiğimizde teklifin temelinde hikmetin olmadığını söylememiz gerektiği gibi bu durum, aptallık ve saçmalık kapsamına girer. Allah Teâlâ, bu tür sıfatlardan münezzehtir. Sonuçta bu tür konularda vahyin hakemliğini kabul etmek gerekir. Şehristânî, bu şekilde hüsün ve kubhun kaynağının sadece vahiy olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Güzelliğin anlamı, vahyin, fâilini övdüğü şeydir. Çirkin ise fâilinin kınandığı şeydir. ... *Fîil, vahyin haber verdiği güzel veya çirkin sıfatına sahip değildir.*”²⁵⁴ Şehristânî’ye göre akıllar, örf ve âdetler açısından farklı olduğu sürece bir topluluk, hayvan kesilmesini güzel bulabilirken diğer bir topluluk çirkin olarak nitelendirebilir. O yüzden eşyada hüsün ve kubhun bilinmesi hususunda akla dayanmak mümkün değildir.

²⁵¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.362.

²⁵² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.363.

²⁵³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.376.

²⁵⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.362.

Gazzâlî²⁵⁵ ise hocası Cüveynî'den etkilenmiş olsa da bu meselede Eş'arîlerin genelini seçtiği tavrın dışına çıkmamıştır. Gazzâlî, mezhebin kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve mütekaddim Eş'arîlerin, hüsün ve kubuh meselesinde seçtiği görüşü benimsediğini ortaya koyarak şöyle demiştir: "Akıl güzel ve çirkin kılamaz. Hâkim olan Allah'tır. Vahiy gelmeden önce fiillerin herhangi bir hükmü yoktur."²⁵⁶

Gazzâlî, fiillere güzel ve çirkin sıfatı vermeden önce farklı kavramların birbirlerinden ayırt edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre hüsün ve kubuh kelimeleri, üç değerlendirmeye göre insanlanılır. Bu insanlanımlar şu şekildedir:

*"Birinci insanlanım, genel ve meşhur olandır. Buna göre fiiller, fâilin amacına uyanlar, uymayanlar ve fâilin amacına ne uyan ne de uymayan fiiller olmak üzere üçe ayrılır: Fâilin amacına uyana güzel, uymayana çirkin, ne uyan ne de uymayana abes fiil denilir. Bu tanıma göre bir kişiye uyan ama başka bir kişiye uymayan bir fiil, uyan kişi açısından güzel, uymayan kişi açısından çirkindir. Örneğin büyük bir kralı öldürmek, düşmanları açısından güzel, dostları açısından çirkindir."*²⁵⁷

Bu insanlanım, sadece fâilin amacının gerçekleşmesine ve o fiilin faydasının olup olmamasına önem verildiği anlaşılmaktadır. Hüsün ve kubuhla ilgili bu teori, fiilden ortaya çıkan fayda ve zararın boyutuna dayalıdır. Sonuç kişiden kişiye değişmektedir.

Gazzâlî, bu teori hakkında şöyle demektedir: "Bu kişilere göre fiillere güzel ve çirkin denilmesi, suretlere bu sıfatları vermek gibidir. Tabiatı bir şeyin resmi veya sesine meyletse ona güzel der. Tabiatı bir kişiden nefret etse ona çirkin der."²⁵⁸

*"İkinci insanlanımda hüsün, şâriin, fiili yaparı övmekle güzel bulduğu şeye denir. Allah'ın fiili, amaca uysa da uymasa da her durumda güzel olarak kabul edilir. Emredilen şey de şer'i açıdan ister mendûp ister vacip olsun güzeldir. Ancak mübah, güzel değildir."*²⁵⁹

²⁵⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) İmâmü'l-hameyn el-Cüveynî'nin yanında okumuş ve kısa sürede ilim tahsilini tamamlamıştır. Hocasının zamanında ileri gelen kişiler arasında girmiştir. Birçok ilim dalında eser telif etmiştir. Bunların başında *Tehâfütü'l-felâsife*, *Mi'yârü'l-ilm ve Mihakkü'n-naazar*, *el-Makâşid ve el-Makşadü'l-esnâ* gelir. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, C:V, s.218.

²⁵⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1993, C:I, s.199-204.

²⁵⁷ el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, C:I, s.45.

²⁵⁸ el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, C:I, s.181.

²⁵⁹ el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, C:I, s.181.

Üçüncü insanlanımda hüsün, fâilin yapabildiği her şeydir. Bu durumda emredilen şeylerin yanında mübah da güzel olur. Allah'ın fiili, her durumda güzeldir.”²⁶⁰ Bu üç manânın hepsi de ek sıfatlar olup akledilirdirler. Hüsün lafzı bunlardan biriyle insanlanılabilir.²⁶¹ Gazzâlî, bu üç insanlanımda hüsün ve kubhun fiilin zatındaki sıfatlar olmadığı görüşündedir. Bu yüzden hükmü, kişiden kişiye ya da fiilin amacına göre değişir. Hüsün ve kubuh, zâtın sıfatı olmadıklarından dolayı akıl, vahiy gelmeden önce güzel ve çirkin fiilleri bilemez. Bu yüzden bu durumlarda aklî zorunluluk görüşü mümkün değildir. Çünkü akıllar, birbirinden farklıdır. Farklılık olduğu sürece aklî zorunluktan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü insanlar, aklî zorunluluk üzerinde tartışmazlar. Sonuç olarak Gazzâlî, Eş‘arîlerin çoğu gibi hüsün ve kubhun şer‘ olduğunu belirtmektedir.

Seyfeddin Âmidî²⁶² hüsün ve kubuh meselesinde Mu‘tezile’nin görüşünü zikrettikten sonra eleştirmiştir. O, şöyle demektedir:

*“Mu‘tezile’nin görüşü, hüsün ve kubhun zâtî sıfatlar olduğu şeklindedir. Filozoflar ve nübüvveti inkâr edenler de bu görüştedir. Ancak aklın gücü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mu‘tezile ve filozoflar, idrak edilen şeyin aklî veya semî olabileceğini söylemiştir. Akıl ile idrak edilen şeyler de ilmin ve imânın güzel olması, cehaletin ve küfrün çirkin olması gibi bedihî olabilir. Ya da zarar veren doğruluğun güzel olması, fayda veren yalanın çirkin olması gibi nazarî olabilir. İşiterek (vahiy ile) idrak edilenler ise ibadetin güzel, yasakların işlenmesinin çirkin olması gibi şeylerdir.”*²⁶³

Âmidî, hüsün ve kubuh meselesinde Mu‘tezile’nin görüşünden sonra Eş‘arîlerin görüşünü zikretmiş ve selefi olan Eş‘arîlerin görüşünün olduğunu belirterek şöyle demiştir:

“Hak ehli olanlara -Eş‘arîlere- göre hüsün ve kubuh, zâtî sıfatlar değildir. Bilakis bir şeyin hüsün ve kubuhu, ancak şer‘in ona izin vermesi veya sevap hükmü vermesiyle güzel; onu yasaklamak veya ceza hükmü vermekle çirkin bulmasıyla olur. Ayrıca akıl, amaç ve ilgilerden dolayı haricî itibarlar ve

²⁶⁰ el-Gazzâlî, **el-Mustaşfâ**, C:I, s.181.

²⁶¹ el-Gazzâlî, **el-Mustaşfâ**, C:I, s.182.

²⁶² Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî (ö. 631/1233) Eş‘arî kelâmcısı ve usûl-i fıkıh âlimi. Aslen Âmidlidir (Diyarbakır). Burada doğmuş, Bağdat ve Şam’da eğitim görmüştür. Kahire’ye giderek dersler vermiş ve meşhur olmuştur. 20’ye yakın eseri vardır. Bunların başında *el-İhkâm fî usûli’l-aḥkâm*, *Ebkârü’l-efkâr*, ve *el-Mübîn fî me‘ânî elfâzi’l-ḥükemâ’* ve *’l-mütekelimîn* gelir. ez-Ziriklî, **el-A‘lâm**, C:IV, s.332.

²⁶³ Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, **Ġāyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-keḷâm**, thk. Ahmed Ferîd, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut-2004, s.203.

arazdan farklı anlamlar ile onu çirkin bulabilir. Bu ise nispet ve eklemelerin değişmesiyle değişir.”²⁶⁴

Âmidî, Eş’arîlerin hüsün ve kubuhla ilgili görüşlerini özetledikten sonra şöyle demektedir: “Dolayısıyla hüsün, şerî açıdan yapılmasına izin verilen ya da yapılmasından dolayı övgü alınan ya da aklen herhangi bir amaca bağlı olan şeydir. Bunun karşısında yer alan kubuh da böyledir.”²⁶⁵

Âmidî, yaptığı bu açıklamanın, Eş’arî mezhebinde bir gelişme anlamına geldiğini hissetmiş olmalıdır ki selefi olan Eş’arîlerin sözlerini tevil etmeye çalışarak şöyle demiştir:

*“Onların hüsün ve kubhun, vahyin güzel veya çirkin bulduğu şey olduğunu söylemeleri, lafız genişliğinden ibarettir. Çünkü vahyin güzel olarak isimlendirdiği şey gibi hakkında bir şey söylemese de akledilen açısından amaca uyan fiilin güzel olduğunu söylemeyi inkar etmek mümkün değildir. Cevher, araz vb. şeylerde amaca uyan şeyin güzel görülmesi bunun bir örneğidir. Yoksa onların kastı, güzel olan fiilin, ancak vahyin ona izin vermesi veya onu yapanı övmesiyle güzel olması değildir. Aynı durum, çirkin için de geçerlidir.”*²⁶⁶

Âmidî’nin bu sözleri, Cüveynî ve sonrası müteahhir Eş’arîler için doğrudur. Fakat bu anlamı Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, Bâkılânî, Bağdâdî vb. mütekaddim Eş’arîlerde göremiyoruz. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere Cüveynî ile başlayan, sonra Râzî eliyle yavaş yavaş meydana gelen bir gelişme söz konusu olmaktadır.

7.3. Mâtürîdîlerde Hüsün ve Kubuh

Matürîdî, “Onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz.” âyetinde belirttiği gibi Allah’ın düşünmeyi istediğini ve tefekkür etmeyi emrettiğini bildiği için aklı önemli bir bilgi kaynağı ve değer olarak ele almaktadır. Aynı şekilde o, insan aklının sınırlarını ve gücünü bilerek bir tavır seğilemiştir. Bu yüzden aklın inanç meselelerinde hangi konulara girmesinin doğru olduğunu ve bununla ilgili problemleri ne zaman çözmekten aciz kaldığına önem vermektedir. Bundan dolayı açık bir şekilde akıl ve naklin, bilginin temel

²⁶⁴ el-Âmidî, *Ğāyetü’l-merâm*, s.205.

²⁶⁵ el-Âmidî, *Ğāyetü’l-merâm* s.205.

²⁶⁶ el-Âmidî, *Ğāyetü’l-merâm* s.205.

kaynaklarından olduğunu belirtmesi onun bu anlayışının bir souncu olsa gerektir. Onun eserleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde onun kelâm konularını ne kadar iyi anladığı görülecektir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Matürîdî akıl ve nakil taraflarını aynı anda razı eden orijinal bir yöntem ortaya koymaya gayret etmiştir. Dolayısıyla onun, akıl ve nakil ile onların inanç konularındaki rolleri hususunda Eş'arîler ve Mu'tezile arasında orta bir yöntem takip ettiğini söylemek mümkündür. Onun mezhebi, başka mezheplerden farklı olup bu yönde bağımsız ve orjinal bir tavır arzettiğini söylemek abartı sayılmayacaktır.

İmam Matürîdî²⁶⁷ de hüsün ve kubuh meselesinde şöyle demektedir:

*“Doğruluk ve adalet aklen güzel; zulüm ve yalan ise çirkin görülmüştür. Bu yüzden birinci grubu kalpte yüce ve değerli; ikinci grubu ise aşağılık ve kötü yaparız. Bu yüzden emir ve nehiy, aklî bir zorunluluktur. Ta ki yücelik yollarını seçen ve ona uyanlara sevap verilsin; aklın işaretleri yerine hevâsını tercih edenlere de ceza verilsin.”*²⁶⁸

İmam Mâtürîdî bu sözüyle Mu'tezile gibi eşyada zâtî hüsün ve kubhun olduğu ve aklın onları müstakil olarak bilebileceğini kabul ederken Mu'tezile gibi olmasa da onlara yakın bir görüş ortaya koymuştur. Bununla birlikte hüküm belirlemede şer'in tek başına yetki sahibi olduğu ve mükellef olmanın ancak risaletten sonra olabileceğini savunarak Eş'arîlerle aynı görüşe sahip olmaktadır. O, adalet ve doğruluğun gerekliliği ve bunların zıtlarının zararlı oluşuna cevap vermektedir. Matürîdî, aklın nübüvvete muhtaç olduğunu belirterek şöyle demektedir:

“Aklın, peygamberlere muhtaç olmasının gerekli olmasının bazı yönleri vardır. Birinci yön, insanlar arasında herkesin, kendisinin hak üzere ve doğru yolda olduğunu iddia etmesiyle açıkça ortaya çıkan bir tartışmanın olmasıdır. Tartışmanın da her türlü fena şeyin temeli ve kötü şeylerin başlangıcı olduğu malumdur. Bütün bunlar da aklen çirkindir. Aklın sonucu da ona yardım edecek

²⁶⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944) Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusudur. Nisbet edildiği Mâtürîd (Mâtürîf), Semerkant'ın dış mahallesidir. Kitapları arasında *Kitâbü't-Tevhîd*, *Evhâmü'l-Mu'tezile*, *er-Red 'ale'l-Karâmiya*, *Me'âhizü's-şerâ'i' fî uşûli'l-fıkh*, *Kitâbü'l-Cedel fî uşûli'l-fıkh*, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* ve *Şerhu'l-Fıkh* 'l-ekber yer almaktadır. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, C:VII, s.19.

²⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.133.

ve onu doğru yere ve bilgiye ulaştıracak olana varmaktadır. Malumdur ki bu konuda onu yaratan ve icad edenden daha bilgili yoktur.”²⁶⁹

İmam Mâtürîdî’nin tavrı incelendiğinde aklın, eşyanın hüsnü ve kubhunu bilmedeki bağımsızlığını inkâr edemediğini; ancak aklın her şeyi kuşatamayacağını söylemekte tereddüt etmediğini belirtmek gerekir. “Allah’a hamd olsun akılların peygamberlere ve onları ifade etmeye muhtaç olduğunu ve her şeyi kuşatamadığını beyân ettik.”²⁷⁰ Diyen Mâtürîdî bu noktada nerede durduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İmam Mâtürîdî, aklen hüsn ve kubhun iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. “Birinci kısım, nimet verene şükretmek ve sefahet gibi değişmez. İkinci kısım ise genel olarak adaletin güzel olması ve zulmün çirkin olması gibidir. Ancak eşyada nehiy ile çirkinliği, emir ile güzelliği ortaya çıkan şeyler vardır. Kişinin hallerinin değişmesi ve tepki vermesi, hayvan kesmek gibi şeyler, peygamberler tarafından getirilmiştir.”²⁷¹ İmam Mâtürîdî, düalizme cevap verirken aklın ve tabiatın güzel kıldığı şeylere değinerek şöyle demektedir:

*“Aklın güzel gördüğü, hiçbir zaman çirkin olamaz. Tabiatın çirkin gördüğü şey ise değişebilir. Tabiat, hoşlanmadığı şeye âdet ve zamanla alışabilir. Ayrıca tabiatı vahşi olan kimse, (hayvan) kesmekten kaçmaz. Kasapların hayvan kesmeye yaklaşımı da böyledir. Hayvanın kesilmesi de aklen değil, tabiat açısından çirkindir. Tabiat ise değişebilir.”*²⁷²

İmam Mâtürîdî, aklın bilgiye ulaşmada yetersiz olduğunu belirterek “vâcip, imkânsız ve ortası olan mümkün -ki bütün âlem bu kısımda yer alır- olmak üzere üç aslın olduğunu söylemektedir. Aklen vâcip ve imkânsız, zıddının haberinin gelmesi caiz olmayandır. Mümkünde ise gelmektedir. Çünkü mümkün, halden hale, elden ele, mülkten mülke girebilmektedir. Bunda ise aklî olarak gereklilik veya imkânsızlık yoktur. Peygamberler, vacibi açıklamak için gelirler.”²⁷³

Onun bu sözüne göre akıl, peygamberler olmadan çekişmeyi kaldıramamakta ve huzur verememektedir. Çünkü akıl; şeriatin sahibini ararken kendi arzularının

²⁶⁹ Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s.135.

²⁷⁰ Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s.135.

²⁷¹ Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s.148.

²⁷² Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s.149.

²⁷³ Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s.137.

yoluna götürebilir. Bu durumda onun kutsallığı gider ve binası yıkılır. Onun bu sözünden, hüsün ve kubuh meselesi ve ona ulaşma yollarında akıl ve nakil arasında bir fark gözetmediği anlaşılmaktadır. Çünkü o, ikisi arasında bir ihtilaf görmemektedir. Akıl, nakle zıt bir şey getirmez. Bu yüzden nakil, akılda sabit olan hüsün ve kubuhu tasdik eder. Bundan dolayı akılların, eşyanın detaylarına ulaşma ve sonuçlarını bilme hususunda nübüvvete muhtaç olduğuna işaret etmiştir. Bu da ikisi arasında bir ihtilaf olmadığı anlamına gelir. Buna göre şariat, dışarıdan akıl; akıl ise içeriden şeriattir. İmam Mâtürîdî'ye göre ikisi, hakikatleri idrak etme ve yolu aydınlatmada birbirlerini destekler.

Mâtürîdîlerin ileri gelenlerinden Ebü'l-Yüsr Pezdevî,²⁷⁴ aklın, eşyanın hüsün ve kubhuna hüküm veremediğini, bilakis onları bilip ortaya çıkardığını söylemektedir. *“Uşûlü'd-dîn”* adlı kitabında şöyle demektedir: *“Akıl, hüsün ve kubuhu belirleyen değildir. Bilakis hüsün ve kubuhu bilir. Allah, peygamberlerin diliyle hüsün ve kubuhu belirleyendir.”*²⁷⁵

Pezdevî, kitabının birçok yerinde görüşünü ifade etmiş; aklın, eşyanın hakikatine dair hüsün veya kubuh hükmü verme özelliğine sahip olmadığını belirterek onun kubuhu belirleme yetkisine sahip olmadığını söylemekten çekinmemiştir.²⁷⁶ Pezdevî'nin bu yaklaşımı dikkatle incelendiğinde akli, eşya hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vermeye ehil görmediği anlaşılabacaktır. Başka bir ifadeyle o akli, hayır yönüne götüren bir delil olarak görmektedir. Bunu da aklın hükmeden konumda olmaması nedeniyle eşyanın hüsün ve kubhuna hükmedemeyeceğine dayandırmaktadır. Öte yandan Allah'ın hükmünü ifade eden vahiy, hüküm veren makamındadır. Akıl ise bu hükme delil olur. Pezdevî, nübüvveti

²⁷⁴ Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100) Mâtürîdî kelâmcısı ve Buhara fakihî. Semerkant Kâdî lîğını yapmıştır. Mâverâünnehir 'deki Hanefîlerin reisidir. Başta *Uşûlü'd-dîn* olmak üzere çok sayıda eseri vardır. ez-Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, C:VII, s.22.

²⁷⁵ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, **Uşûlü'd-dîn**, 1. Baskı, thk. Hans Peter, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire-2003, s.96.

²⁷⁶ el-Pezdevî, **Uşûlü'd-dîn**, s.97.

inkâr edenlere verdiği cevabın başında şöyle demektedir: “Şer‘in hüsün ve kubhu bilmesindeki delillerinden biri akıl diğeri de haberdır.”²⁷⁷

Mâtürîdî mezhebinin ileri gelenlerinden biri olan Ebü’l-Muîn Nesefî,²⁷⁸ aklın, eşyanın hakikatini değil, güzel şeyler veya çirkin şeyler kısımlarından hangisine girdiğini özet olarak bilme gücüne sahip olduğunu belirterek bu konuda İmam Mâtürîdî’nin yolundan gittiğini ortaya koymaktadır. Yani akıl, bir şeyin hüsnü veya kubhunu genel olarak bilebilir. Nesefî “et-Temhîd” adlı kitabında bu hususta şöyle demektedir: “Akılda eşyanın a’yânını değil, güzel ve kötü şeylerin bütününe bilme gücü vardır. Şeref ve hikmet ise bütününe değil, eşyanın a’yânını bilmektedir.”²⁷⁹ O, aklın elinde imânı ve eşyada gizli olan hakikatleri idrak etme gücü olmadığı ve bunlara tek başına ulaşamayacağı görüşündedir. Eğer akıl, bu gizli hakikatlerin karşısında tek başına bırakılırsa hikmete uygun sonuçlar ortaya koyamayacak ve sonu iyi olmayacaktır. O bu hususta şöyle demektedir:

*“Bu bütündeki fertlerin tamamının hakikatlerini bilen birisinden, onun güzelliklerin mi yoksa çirkinliklerin içinden mi geldiği hususunda açıklama gelmelidir. Ta ki akıl, güzelliklere olan meyli ile sahibini onu yapmaya götürsün ve çirkinliklerden hoşlanmaması ile onu ondan uzak tutabilsin. Eğer bu olmazsa aklın güzelliklere olan meyli ve çirkinliklerden hoşlanmamasının iyi bir sonucu olmayacaktır.”*²⁸⁰

Nesefî’nin burada söylediklerine göre aklın a’yâna ulaşabilmesi, hüsün ve kubhun detaylarını ve hükümlerini bilebilmesi için nübüvvet ve peygambere muhtaç olduğunu söylemek gerekir. Bu hususa şöyle işaret etmektedir:

*“Her bir şeyin ‘aynı (hakikati) hakkında gelen bir açıklama olmalıdır. Bu ise ancak vahiydir.”*²⁸¹

“Bütün bunları teyit eden şey ise şükürde güzellik olmasından dolayı onun akılda var olması ve nankörlüğün yasak olmasıdır. Akılda ise nimetlerin kıymetini ve ona denk şükürü bilecek güç yoktur. Bu yüzden akıllı kimsenin,

²⁷⁷ el-Pezdevî, **Uşûlü’l-dîn**, s.95.

²⁷⁸ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-Nesefî (ö. 508/1115) Mâtürîdî mezhebi kelâmcısı. Semerkant ve Buhara’da yaşamıştır. Kitapları arasında *Bahrü’l-keîlâm, Tebşîratü’l-edille, et-Temhîd*, ve *el-‘Umde* yer alır. ez-Ziriklî, **el-A‘lâm**, C:VII, s.341.

²⁷⁹ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, **et-Temhîd**, thk. Habibullah Hasan, 1. Baskı, Dâru’t-Tiba’a, Muhammediye-1986, s.231.

²⁸⁰ en-Nesefî, **et-Temhîd**, s.231.

²⁸¹ en-Nesefî, **et-Temhîd**, s.232.

*yapmakla mükellef kılındığı şeyi yapabilmesi ve yapmaktan sakındırıldığı şeyden uzak durması için bunu açıklayacak vahiy gereklidir.*²⁸²

Nesefî, Mâtürîdî mezhebinin en meşhur olan kitaplarından olan “*Tebşiratü'l-edille*” adlı eserinde de aynı sözleri tekrar etmektedir. Ona göre aklın adalete davet etmesi ve zulümden hoşlanmaması, ilahî emir ve nehye bir delildir. Ancak eşyanın hüsün ve kubhuna açık bir şekilde hükmeden şâri’in hitabının yerine geçemez. Bu yüzden güzelliklerin ve çirkinliklerin hakikatlerini ve detaylarını ortaya çıkarmak için her halükârda nübüvvetin gerekli olduğunu söylemek gerekir. Eğer bu böyle olmasaydı mükellef kılmakta bir hikmet olmazdı. Nesefî şöyle demektedir:

*“Akıllı kimse, aklının güzelliklere meyletmesine ve çirkinliklerden hoşlanmamasına rağmen onu tek başına bıraksa, fertlerinin hüsün ve kubuh hususundaki hakikatlerine ulaşamaz. Akıl, güzel olan meyli ile sahibini onu elde etmeye çağırır. Çirkin olandan hoşlanmaması ile ona yönelmekten uzak tutar. Bu ise emir ve nehyin anlamıdır. Buna göre emir ve nehiy, işlemeye ve uzak durmaya yapılan davetten ibarettir. Allah Teâlâ (aklı) meylettiği şeye meyilli, hoşlanmadığı şeyden nefret edici olarak yaratandır. Bu şekilde akıl, Allah’ın emrinin ve nehyinin delili olur. Tıpkı hitabın, fiili yapmaya davet içermesinden dolayı zâtıyla kâm sıfatı olan emrinin delili olması gibi. Nehyinin delili de fiili işlemekten uzak durmaya davet içermesinden dolayıdır. Akıl da böyledir. Sonra (akıl) fiilin her ferdinin, güzellikler kabilinden mi yoksa çirkinlikler kabilinden mi olduğu hakikatine vâkıf olamadığı için bunu yapmakla emrolunduğunu ya da yapmaktan sakındırıldığını bilmeyecektir. Eğer vahiy, fiillerin her ferdinin güzellikler sınıfında mı yoka çirkinlikler sınıfında mı olduğunu açıklamış olmasaydı, akılda, onlarla amel etmeye uygun olmayan bir şekilde hâsıl olan emir ve nehiy, bütün olarak hitapla gelen emir ve nehiy mertebesinde kalacaktı. Eğer mükellefe mücmel olanı açıklama ulaşmasaydı, emrolunduğu ya da sakındırıldığı şeyi bilemeyecek, uyma ve uzak durmaya ulaşamayacaktı. Bu ise hikmetin sınırları dışına çıkmaktır.”*²⁸³

Nesefî, eşyadaki hüsün ve kubhun a’yânına vâkıf olmaya yetecek güçte olduğunu söyleyen Brahmanizm’e cevap verirken konuya bir daha girmek maksadıyla şöyle demektedir: “Aklın ortaya koyduğumuz kusurlarına göre onun güzellikler ve çirkinlere vâkıf olmaya yetecek güçte olmadığını açıkladık.”²⁸⁴ Nesefî, “et-Temhîd”de bu sözüne şu şekilde devam etmiştir:

“Aklın gücünde onların tabiatlarını bilme veya onlardaki fayda ve zararlara vâkıf olma imkanı bulunmamaktadır. Eğer içinde var olan menfaatten

²⁸² en-Nesefî, **et-Temhîd**, s.232.

²⁸³ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, **Tebşiratü'l-edille**, thk. Muhammed Enver, 1. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır-2011, C:II, s.676.

²⁸⁴ en-Nesefî, **Tebşiratü'l-edille**, C:II, s.678.

faýdalanmalarý ve zarardan kaýynmalarý için onlaryn hakikatlerine bilenden bir açıklama gelmeseydi, faýda ve zarar yapısı üzere yaratılan cevherlerin yaratılmasında bir hikmet olmazdı.”²⁸⁵

Nûreddîn es-Sâbûnî²⁸⁶ hüsün ve kubuh meselesi ve onları bilme yolları hususunda mütekaddimun kelâmcılarının yolundan gitmiş ve aklın eşyanın hakikatine ulaşamayacağını, hüsün ve kubhu bilemeyeceğini söylemiştir. Sâbûnî, vahyin, eşyanın hakikatine vâkıf olma ve onları ortaya çıkarma imkanına sahip olduğunu düşünmekte ve şöyle demektedir:

“Allah, cennet ve cehennemi yaratıp oralarda dostları için mükafat, düşmanları için azap yaratmıştır. Akıl, buna vâkıf olamaz. Aynı şekilde dünyada zararlı ve faydalı cisimleri yaratmış; akıl ve duyguya zararlı ve faydalı olanı ayırt etme vukûfiyetini vermemiştir.”²⁸⁷

Sâbûnî, hüsün ve kubhun şer’î olduğunu ve aklın onların mahiyetlerini bilecek güçte olmadığını belirtmektedir. Bu yüzden eşyanın hakikatlerini görmesi ve onlardan güzel ve çirkin olanı ayırt etmesi için başkaları, yani peygamber ve nübüvvet olmalıdır. Sâbûnî, nübüvvetin aklın ulaşamayacağı bilgileri içerdiğini belirterek şöyle demiştir:

“Peygamber, aklın bilmediği ve kavrayamadığı şeylerle gelir. Aklın meseleleri vacip, muhal ve caiz olmak üzere üç kategoriye ayrılır. Akıl, vacip ve muhal hakkında hükmedebilse de caiz olanla ilgili olarak duraksayarak olumlu veya olumsuz hüküm veremez. Yine bunlardan herhangi bir şeyi caiz yapamaz ve haram kılamaz. Ancak kendisine güzel bir netice bağlanırsa kabul edilir; ayıp bir amel bağlanırsa reddedilir.”²⁸⁸

Sâbûnî’nin sözlerinden onun, insanda araştırma ve düşünme imkânları olmasına rağmen, eşyanın güzel ve çirkin bilgisinin akıl yoluyla görülemeyeceğine inandığı nlaşılmaktadır. Ona göre Allah, insanın durumunu ve ihtiyaçlarını en iyi bilendir. Bu nedenle O, insanlara eşyanın hakikatlerini açıklamayı kolaylaştırmak, zararlı ve faydalı olanlarını açıklamak için peygamberlerini göndermiştir. Çünkü insan, ne kadar uğraşırsa uğraşsın bu hakikatlere ulaşamayacaktır. Bunlarla meşgul

²⁸⁵ en-Nesefî, **et-Temhîd**, s.229

²⁸⁶ Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî (ö. 580/1184) Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî fıkıhçısı. Buhara’da doğmuş ve vefat etmiştir. “Sabun imal eden veya satan” anlamındaki Sâbûnî nisbesi ile tanınmıştır. Eserleri arasında *el-Kifâye fî’l-hidâye* ve *el-Bidâye mine’l-kifâye* yer alır. ez-Ziriklî, **el-A’lâm**, C:I, s.253.

²⁸⁷ Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, **el-Bidâye mine’l-kifâye**, thk. Feth Halîf, 1. Baskı, Dârul-Ma’ârif, Mısır-1969, s.85.

²⁸⁸ es-Sâbûnî, **el-Bidâye**, s.86.

olması, yeteneklerinin ve menfaatlerinin boşa gitmesi demektir. Sâbûnî şöyle demektedir: “Dolayısıyla sürekli olarak nazarı, tefekkürü ve araştırmayı bırakmamalıdır. Eğer bununla meşgul olsa, menfaatlerinin çoğu bozulur. İşte uyarı, peygamberler vasıtasıyla Allah’tan gelir.”²⁸⁹

Hicri yedinci yüzyılda yaşayan ve müteahhir Mâtürîdîlerinden olan Ebü’l-Berekât en-Nesefî²⁹⁰ de mezhebinin mütekaddimun âlimlerinin görüşlerini benimsemiştir. Nesefî, insan aklının eşyanın hakikatlerini idrak etmede, güzel ve çirkini ortaya çıkarmada aciz olduğunu belirtmektedir. Brahmanizm ve Sümeniyye’ye cevap verirken şöyle demektedir:

*“Akıl eşyanın a’y’ânını değil, güzel ve kötü şeylerin bütünüdür. Şeref ve hikmet ise bütünüdür değil, eşyanın a’yânını bilmektedir. Bu yüzden akıllı, güzelliklere olan meyle itmek için a’yânı bilen birisinden açıklama gelmelidir.”*²⁹¹

Nesefî, aklın yetersizliğine delil olarak şu örnekleri vermektedir:

*“Aynı şekilde nimet verene şükretmek ve nankörlük akla yerleştirilmiştir. Akıl, nimetlerin kıymetine ve karşılığı olan şükre vâkıf olamaz. Bu yüzden akıllı kimsenin işi yapmasını veya durmasını sağlayacak semavî açıklama gelmelidir.”*²⁹²

Nesefî konuyu, selefi olan Mâtürîdîler gibi izah etmiş ve Ebû Mansûr el-Mâtürî’nin, “Kitabü’t-tevhîd”de yaptığı gibi a’yânı üç kısma ayırmıştır. Nitekim ‘Umdetü’l-‘akîde” adlı kitabında aklın vacip ve imkansız vâkıf olabileceğini ancak mümkün vâkıf olamayacağını belirtir.²⁹³ Ona göre mümkün varlıklar, aklın ulaşmadığı ve vakıf olamadığı a’yânlar arasındadır. Akıl, onların içinde güzel ve çirkin olanları açıklayamaz.

²⁸⁹ es-Sâbûnî, **el-Bidâye**, s.87.

²⁹⁰ Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310) Mâtürîdî kelâmcısı, Hanefî fakîhi ve müfessir. İsfâhan’a bağlı İzec şehrinde doğmuştur. Nesef şehrinde gelen nispe ile tanınmıştır. Çok sayıdaki eserleri arasında Medârikü’t-tenzîl ve el-‘Aķâid yer almaktadır. ez-Ziriklî, **el-A’lâm**, C:IV, s.67.

²⁹¹ Ebü’l-Berekât Abdullah b. Mahmûd en-Nesefî, **el-İ’timâd fi’l-i’tikâd**, thk. Abdullah Mahmud, 1. Baskı, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Mısır-2012, s.243.

²⁹² es-Sâbûnî, **el-Bidâye**, s.244.

²⁹³ en-Nesefî, **‘Umdetü’l-‘akîde**, s.16.

Nesefî, aklın, mümkün olan varlıkların a'yânlarına vâkıf olamamasının sebebini şu şekilde açıklamaktadır:

“Çünkü akıl, sahibine can sıkıntısı ve bıkkınlık hâkim olduğu zaman, bela ve yorgunluğun musallat olabildiği bir mahlûktur. Bazen de şüpheler, ona ârız olur ve arzular, onu düşünmenin hakikatinden uzaklaştırır. Bazen de talep edilen şey, kapalı ve ince bir şey olabilir. Bu nedenle onun bir yardımcıya ihtiyacı vardır. Bu da ilahî vahiy ve telkindir. Akıl eşyanın a'yânını değil, güzel ve kötü şeylerin bütününe bilir. Şeref ve hikmet ise bütününe değil, eşyanın a'yânını bilir.”²⁹⁴

Nesefî'nin görüşlerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra Matürîdî kelâmcıların konuya yaklaşımını toparlamak gerekirse hem Mütেকaddimun hem de Mütעהhirun dönemi Mâtürîdî kelâmcıları, bu konuda imamları Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mezhebini büyük oranda takip etmişlerdir. Buna göre Mâtürîdî kelâmcıları, hüsün ve kubuh meselesinin aklî bir mesele olmadığını, aklın tek başına eşyanın a'yânı ile güzel ve çirkin mâhiyetlerini keşfedemeyeceğini, sadece ilahî vahyin bunu ortaya koyabileceğini belirterek ortak bir noktada durduklarını söylemek mümkündür.

²⁹⁴ en-Nesefî, **el-İ'timâd fi'l-i'tikâd**, s.243.

İKİNCİ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE FAHREDDİN ER-RÂZÎDE HÜSÜN - KUBUH MESELESİ

2.1. Kâdî Abdülcebbâr'da Hüsün ve Kubuh

Önceki bölümlerde parça parça ifade edildiği gibi kelâm ilmi açısından hüsün ve kubuh kavramı, ilahî adalet konusuyla doğrudan alakalı olmaktadır. Nitekim Mu‘tezile meseleyi inanç prensiplerini oluşturan beş esastan biri olan adalet ilkesi altında ele alınmaktadır. Adalet, Mu‘tezile için önemli olduğundan kendilerini “Tevhit ve adalet ehli” olarak adlandırmışlardır. Bu yüzden hüsün ve kubuh meselesinin detaylarını açık bir şekilde izah edebilmek için konuya girmeden önce Kâdî Abdülcebbâr'da ilahî adalet kavramı üzerinde durmak gerekir.

Kâdî Abdülcebbâr'da İlahî Adalet: Kâdî Abdülcebbâr, adaleti şu şekilde tanımlamaktadır: “O, Allah’ı her türlü çirkin şeyden tenzih etme ve onun her fiilinin güzel olduğunu bilmektir.”²⁹⁵ Daha sonra bu tanımı detaylandırarak “Allah âdildir”, denilmesinden murat, onun bütün fiillerinin güzel olduğu, çirkin iş yapmadığı ve ona vâcip olan şeyi terk ettiğidir.²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, bu tanımı da şu şekilde açıklamaktadır:

Bunu şöyle açıklamak mümkündür. Kulların ve diğerlerinin bütün fiillerinin kendi yarattıklarından olmayabileceğini ve bunu kendisine ilave edenin, ona haksızlık ve akılsızlık nispet ettiğini ve adalet deyişi ile yola çıktığı bilinen bir husustur. Yine şunu bilmek gerekir ki Cenâb-ı Hak, kâfirlere imanı yüklemeyi ve ona bu gücü vermemiştir. İnsana güç yetiremeyeceği bir şey yüklenmediği için kâfir kendi tercihiyle kâfir olmuştur. Aksini iddia etmek, Allah’a zulm nispet etmek olur ve aptallık isnat edilmiştir. Bilinen başka bir husus da Allah’ın kendilerine yüklediği şeye hidâyet eylesidir. Yine hakka ulaşınlar diye onlara hak yolunu gösterdi ve sakınmaları için batıl yolunun ne olduğunu bildirdi. O kendilerini kendilerine tahsis

²⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar fi uşûli’l-dîn*, s. 232.

²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-İmamse*, s. 301.

ettiği mahlûkatına bakmakta daha iyidir ve onları kendilerine yüklediği şeye hidâyete erdirdi ve hidayete ererler diye onlara hak yolunu açıklamıştır. Ondan sakınsınlar diye batıl yoluna ya da başkası ondandır, öyleyse bu cümleyi bilen kimse adaleti anlamış olması lazım gelir.²⁹⁷

Bu bilgileri vermekten maksat Kâdî Abdülcebbâr'ın ilahî adalet ve sonuçları ile ilgili tasavvurunu dikkatli bir şekilde açıklamaktır. Buna göre Kâdî, Allah'tan çirkin fiili ve şerri nefyetmektedir. Çünkü bu, zulümdür. Allah ise zulümden münezzehtir. Kâdî'ye göre bir fiilin çirkin veya güzel ya da hayır ve şer niteliğini belirleyen, akıldır. Bu hususta Allah'ın fiilleri ile insanların fiilleri arasında fark yoktur. Kâdî, Allah'ın fiilleri ile insanların fiillerini karşılaştırarak onları güzel ve çirkin olarak ikiye ayırmış ve güzel fiilin vâcip olduğunu belirtmiştir. Ona göre vâcibin fâili, adalet vasfını taşımaktadır. Onu terk eden veya çirkin fiil işleyen de zulüm ve haksızlık ile vasıflanmaktadır. Allah'ın fiillerini buna kıyas ederek şöyle demiştir: *“Allah Teâlâ, güzeli yapar ve adaletinin gereği olarak üzerine vâcip olanı terk etmez.”*²⁹⁸

Kâdî'nin ilahî adalet tasavvurunun sonuçlarından biri, içinde acı olan her şeyi Allah'tan gelen bir hüsün olarak kabul etmesidir. Çünkü maksat, istenilen maslahatı veya defedilen fesadı sonuç veren bir ivazdır. Kâdî bu hususta şöyle demektedir:

*“Allah, yarattığı elemeleri, mükellef olana veya mükellef olmayana muhakkak ulaştıracaktır. Eğer mükellef olmayana ulaştırırsa bunun karşılığında onun yerine geçecek bir ivaz olmalıdır. Ayrıca içinde mükellefler de gözetilmelidir. Ta ki birincisinde zâlim, ikincisinde de boş iş yapan olmasın. Onları mükellefe ulaştırırsa ivaz ve gözetilme olarak iki şey bir arada olmalıdır.”*²⁹⁹

Mu‘tezile'ye göre acılar, musibetler ve belalar, insanın imtihanı ve sınanması kabilinden ve sonucunda bir ivaz olsa da şer olan şeylerin arasında değildir.

Kâdî'ye göre ilahî adalet, aklen mainsan olan her şeyin kâmil olduğuna da işaret eder. Çünkü Allah, hayrın kaynağıdır. O, şer işlememekte veya irade etmemekte; sadece bir maslahat ve hikmetle iş yapmaktadır. Allah, abesten

²⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Uşûli'l-ğamse**, s.69.

²⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.4.

²⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse**, s.483.

münezzehdir ve insana ancak kaldırılabileceği şeyi yükler. Acıyı telafi etmelidir. Çünkü o, âdildir ve zulmetmez.

Kâdî'nin bu tasavvuru, gayesi Allah'ı zulümden ve abesten tenzih etmek olan mantıklı bir tasavvur gibi görünse de hasmı olan Eş'arîler tarafından kusurlu ve eksik olarak görülmüştür. Onun sözünün zahirine göre sanki akıl, Allah'ın iradesine hâkimdir. Çünkü Allah'ın hareket etmesi gereken alanı belirleyen akıldır. Hatta bu kanun, kâinata meydana gelen birçok fiili Allah'ın iradesi dışına çıkarmaktadır. Örneğin insanın işlediği bütün şerler, Allah'ın rızası ve dilemesi olmadan, sadece insanın iradesiyle gerçekleşmektedir. Sanki Kâdî'nin ispat ettiği adalet, Allah'ı zulmetmekten âciz bırakmış ve evrende gerçekleşen birçok şeyi iradesinin dışına çıkarmıştır.

2.1.1. Hasen ve Kabîh Kavramları

Hemen baştan belirtmek gerekir ki bu hususta Kâdî, Mu'tezile'nin mütekaddimun dönemi âlimlerinden farklı bir bakış açısına sahiptir. O, bir taraftan müteahhirun dönemi Mu'tezilesi'nin genel yönelimini, diğer taraftan da mezhep içinde önemli bir değişimi temsil etmekte bakımından önemli bir yer sahiptir. Kâdî, Mu'tezile içinde meydana gelen değişimi açıklamış, ona delil getirmiş ve onun bakış açısıyla belli ölçüde de olsa Mu'tezile'nin diğer mezheplere yaklaşmasına önemli katkılar sunmuştur. Zira o, mezhebinin bakış açısını izah etmiş ve Mu'tezilîleri, görüşlerini ve imajlarını bozacak şekilde ve birçok mugalata ve aşırılıkla doluymuş gibi resmeden muhaliflere ve onlar tarafından yöneltilen itiraz ve suçlamalara karşı hazırlamıştır. Bu noktada Kâdî'nin görüşleri, muhalifleri tarafından Mu'tezile'nin genelini temsil eden görüşler olarak lanse edilen bazı aşırı görüşleri düzeltmiştir. Muhalifleri, bu aşırı görüşleri sanki Mu'tezile içinde icma edilmiş görüşler olarak yaymışlardır. Burada Mu'tezile tarafından ortaya atılan hüsün ve kubuh tariflerini ve Kâdî'nin seçtiği ve kabul ettiği tanımları sunmaya çalışacağız.

Kâdî, birbirinden farklı çok sayıda hüsün ve kubuh tanımı zikretmeden önce konuya uygun tanımı belirtmiş ve buna göre tam olmadığını ve anlamı

karşılamadığını düşündüğü tanımları reddetmiştir. Daha sonra da verdiği tanımın, kastedilen manâyı tam anlamıyla karşıladığını ortaya koymuştur.

Hasen: Kâdî, haseni “Başkasına iyilik yapmak gibi fâilinin, yapması sebebiyle herhangi bir şekilde kınanmayı hak etmeyeceğini bileceği şekilde yaptığı şey” olarak tanımlamaktadır.³⁰⁰ Şerhu’l-usûli’l-hamse adlı kitabında da “Fâilinin yapabildiği ve karşılığında kınanmayı hak etmediği şey” olarak tanımlamaktadır.³⁰¹ Kâdî’nin hasen tanımından, fâiline herhangi bir şekilde kınanmanın gelmesine sebep olmamasının gerektiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle hasen, kınanma ve zarar içermemeli ve bunlara sebep olmamalıdır.

Kâdî, konuyu ele alırken çok sayıda hüsün tanımı da zikretmiştir. Bu tanımların bir kısmını burada aktarmak istiyoruz: “*Hasen, helal olarak nitelenebilir. Buradaki helal, mübah anlamındadır.*”³⁰² Kâdî, bu tanıma aklen mübah olan bilinen şeylerde değil, şerî konularda insanlanıldığını belirterek itiraz etmiştir.³⁰³ Kâdî’ye göre mübah, vahiy gelmeden önce akıl yoluyla bilinir.

Kâdî’nin aktardığı diğer bir tanımda hüsün, bilen birisinden meydana gelmesi halinde hak olarak tanımlanmıştır.³⁰⁴ Ancak Kâdî bu tanıma şu şekilde itiraz etmektedir:

*“Bu, mezhepler içinde çokça söylenmektedir. Bazısında hak olduğu, bazısında da bâtil olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden güzel olsa da yemek ve içmek gibi şeylerde çok az insanlanılır.”*³⁰⁵

Kâdî, “Hüsün, sahih ve doğru olandır” şeklinde başka bir tanım daha zikretmiş; ancak eksik olduğunu belirterek ona itiraz etmiş ve şöyle demiştir: “Hüsün ‘doğru’ olarak nitelenmesi, onunla amacın hâsıl olacağı şekilde gerçekleşmesini ifade eder. Bu, hüsün yerinde gerçekleşen kubuh için de insanlanılır. Örneğin çalıntı bir suyla alınan abdestin sahih olduğu söylenir.”³⁰⁶ Kâdî,

³⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.32.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Uşûli’l-hamse**, s.326.

³⁰² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.32.

³⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.32.

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.32.

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.32.

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.33.

bu tanımın, amaca nasıl ulaşıldığına bakılmadan gerçekleşmesine baktığını belirtmektedir. Halbuki hüsün, amaç ve ona ulaşma yolu açısından güzel olmalıdır.

Kabîh: Kâdî, kabîhin çeşitli tariflerini zikrederek amacına uygun ve yeterli olduğunu düşündüğü tanımları seçmiştir. Kâdî, kabîhin tanımında şu ifadeleri insanlanmaktadır:

Zorunlu olarak içinde hiç bir faydası olmayan ve kendinden daha büyük bir zarar defetmeyen yalan; içinde fayda olmayan ve bir zararı defetmeyen bir kabîh veya bunların hak edilmediği durumlar vardır. Bu, o fiili yapmaya engel olan bir şey değilse ve Kâdî olan bir kimse, fiili yaptığı zaman kınanmayı hak ediyorsa geçerlidir. Durumu böyle olan şeyi kabîh olarak ifade ederiz.³⁰⁷

Kâdî, mütekaddimun dönemi Mu‘tezile âlimleri tarafından yapılan birçok kabîh tanımını zikretmiştir. Kâdî, kitaplarda geçen bir tanıma göre kabîhin “Fâilinin yapamayacağı şey”³⁰⁸ olarak tanımlandığını belirtmiştir. Bu tanım, Kâdî’nin sunduğu tanıma göre doğru değildir. Bu yüzden bu tanıma itiraz ederek şöyle demiştir: “Bu, devam edemez. Çünkü içinde kabîh için doğru olmayan şeyler vardır. Örneğin çocuk ve uyuyan bir kimsenin uzak durması mümkün olmayan ve onlardan meydana gelen şeyler vardır.”³⁰⁹ Uyuyan kimse uykusunda bilmeden ve istemeden bazı şeyler yapar. Dolayısıyla işlediği çirkinliklerden sorumlu tutulmaz. Çünkü iradesinin olmamasından dolayı onlardan kendini koruyamaz. Bu tanım, kendisinden dolayı fiilin çirkin olduğu yönü ortaya çıkarmamaktadır.

Kabîhin bir başka tanımında “*Kınanmayı gerektiren şey*”³¹⁰ denilmektedir. Ancak Kâdî, bu tanıma “*çocuktan hâsıl olan çirkinlik ile küçük çirkinliğin girmediğini*” belirterek itiraz etmiştir.³¹¹ Çünkü Kâdî, çok ibadet etmenin, hak ettiği övgünün büyüklüğü sebebiyle küçük günah işleyen, günahı sebebiyle kınanmayı hak etmesinden koruyacağını belirtmektedir.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.18.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.27.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.27.

³¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.27.

³¹¹ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.27.

Kabîhin başka bir tanımında da “*bir şeyden uzak durabilen kimsenin, bir engel yokken yaptığı zaman kınanmayı hak edeceği şey*”³¹² olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu tanım da Kâdî’nin hoşuna gitmemektedir. Kâdî, hocası Ebû Ali el-Cübbâî’nin görüşlerine dayanarak bu tanımın eksikliğine şu şekilde değinmektedir: “Bu da şeyhimiz Ebû Ali’nin dediklerine göre doğru değildir. Mükellef olmayan ergen, kabîhi bilip ondan kendini koruyabilse de kınanmayı hak etmez.”³¹³

Öte yandan kaynaklarımızda kabîh yerine mahzûr, muharrem, bâtil, fâsit ve hata gibi kelimeler de insanlanılmaktadır. Kâdî, kabih yerine insanlanılan kelimelerin bu konuya uymadığını belirterek reddetmek gerektiğini şöyle gerekçelendirmektedir: “Kabîh, manâ açısından ona yakın kelimeler ile ifade edilebilir. Ancak konuyu anlamak açısından tam olarak ona uygun değildir.”³¹⁴ Kabîhin anlamını karşılamak üzere şer kelimesinin insanlanması konusunda Kâdî şöyle demektedir: “*Kabîh, zarar olması durumunda şer olarak nitelenebilir. Eğer çirkin bir fayda olursa bu şekilde nitelenemez.*”³¹⁵ Buna göre kabîh, fayda veya zarar olabilir. Eğer zarar olursa şer olur. Dolayısıyla Kâdî, kabîhin, fâilinin bir engelle karşılaşmadan yaptığı zaman kınanmayı hak ettiği şey olduğu görüşündedir. Buradaki engelden maksat, kabîhi yapan fâilin kınanmasına engel olacak vecihler ve itibarlardır. Örneğin fâilin çocuk ya da deli ya da uyuyor olması veya kendinde olmaması veya kabîhin küçük günahlardan olması bu vecihler ve itibarlar arasındadır. Çünkü Kâdî, bu durumda fiillerin, fâilinin büyük ibadetlerinin olması durumunda kınamayı hak ettirmediği görüşündedir.

2.1.2. Hasen ve Kabîh Fiilleri Bilmenin Yolu ve İmkânı

Her şeyden önce fiil, cinsindeki sıfatlara, insanın seçimi ve takdirinin üzerinde gerçekleştiği vecihlere ve itibarlara dönüşen hükümlere sahip olmalıdır. Bu noktada burada genel olarak Mu‘tezile mezhebinin, özelde ise Kâdî’nin görüşleri ışığında fiillerde zâtîlik ve bunun gerektirdiği sıfatların bağımsızlığı konusunu tahlil etmek istiyoruz.

³¹² Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.27.

³¹³ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.28.

³¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.28.

³¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.29.

Bu bağımsızlık, fiilin hüsün ve kubuh gibi sıfatlarının fâilin halleri ile şer'î emir ve yasaklarına bağlı olmadığını gösterir. Bu da fiilin sıfatının, fâilin halinin değişmesiyle değişmediği anlamına gelmektedir. Bu ifade, Eş'ar'ilerin ve Cebriye'nin "yaptığımız fiillerin ve bizden çıkan çirkin fiillerin Allah'ın yaratması ile olduğu" görüşüne bir cevaptır. Bunun delili, bizlerin terbiye edilenler, Allah'ın ise mâlik olmasıdır. Bu şekilde fiilin sıfatı, fâilin sıfatının değişmesiyle değişmektedir. Bu söz, fiilin zâtî bir değer olduğunu ifade etmektedir. Bu değer, zâtî sıfatı dikkate alınmadan fâile bağlıdır. Bu ise Mu'tezile'nin düşüncesine zıttır. Zira Mu'tezile'ye göre fiilin değeri, fâil Allah da olsa insan olsa fâilin haline bağlı olamaz. Fiilin, fâiliyle olan alakası açısından bir değeri olduğu doğrudur. Ancak bu değer, cinse bir sıfat vermemektedir. Aynı durum, şer'î emir ve nehiyler için de geçerlidir. Emir, fiili güzel; nehiy de çirkin yapmaz. Çünkü fiillerin sıfatları, şer'î emir ve nehye bağlı değildir. Zira emir ve nehyin anlamını idrak etmeyen mükelleflerin ve akıllı olmayanların fiillerine hüsün veya kubuh hükmünün verilmesi mümkün değildir.

2.1.3. Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Fiillerde Zâtîlik Meselesi

Mütekaddim ve müteahhir Mu'tezile'nin gerek Basra kolu gerek Bağdat kolunun ileri gelenleri, bu noktadan hareketle hüsün ve kubhun mâhiyeti ve onları keşfetme hakkında çeşitli görüşler ortaya atmışlardır. Özellikle Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile mezhebi içinde konumuzla alakalı olarak ciddi anlamda bir gelişme ve ilerleme kaydetmiştir. Mütekaddimun dönemi Mu'tezilî âlimleri, hüsün ve kubhun fiillerde zâtî sıfatlar niteliğinde oldukları görüşündedir. Hüsün, kendisinde veya zâtında hüsündür. Kabîh de kendisinde veya zâtında kabîhtir. Yani hüsün ve kubuh sıfatları, fiillere eklenen sıfatlar olmayıp aksine bu sıfatlarla vasıflanmış olan fiilde sabit ve ayrılmaz sıfatlar niteliğinde kabul edilmelidir. Onları bildiğimizde fiilin güzellik veya çirkinliğini zorunlu olarak biliriz. Örneğin yalanda zâtî bir çirkinlik, doğrulukta ise zâtî bir güzellik vardır. Adalet, doğruluk, cesaret, cömertlik gibi bütün fiil ve ameller, zâtlarında var olan, onları güzel yapan ve bizim onlara güzel hükmü vermemizi sağlayan sıfatlara sahiptir. Zulüm, yalancılık, korkaklık ve cimrilik gibi bütün fiil ve ameller, zâtlarında var olan, onları çirkin yapan ve bizim onlara çirkin

hükümü vermemizi sağlayan sıfatlara sahiptir. Buna göre fiillerin sıfatları, kendilerinden kaynaklarak sabit ve değişmez vasıflardır.³¹⁶

Bağdat Mu'tezile'sine göre fiil, bizzat kendisi için güzel veya çirkin olur. Basra Mu'tezile'sine göre ise vecih ve itibarlara göre güzel ve çirkin olur.³¹⁷ Buna göre fiil, haddi zâtında bir değerdir ve bu değer de bizzat fiilden veya onun bir sıfatından kaynaklanır. Bu konuda Mu'tezile'deki ihtilaf ve insanın ihtiyarı karşısında onun sebep olduğu şeye rağmen fiillerde zâtîlik, onlar için temel bir konudur. Bu manâda zâtîlik, fiilin cinsindeki sıfatlar demektir. Fiillerde cinslerin sıfatı ise ancak fâil ile meydana gelebilir. Fiillerdeki bu zâtîlik, bir illetten dolayı değil, fiilin kendisinden dolayı nitelendiği şeydir. Onu bir illete izafe etmek, illetin hâlinin değişmesiyle fiilin de halinin ve hükmünün değişmesini gerektirir. Örneğin kar, soğukluğun illetidir. Soğukluk, zorunlu olarak kardan kaynaklanır ve ancak karın değişmesiyle değişir. O nedenle fiil zâtında güzel ise zâtî olarak çirkin olamayacağı anlamına gelir. Tersî de doğrudur.

Mütekaddim Mu'tezile içerisinde bu görüşü savunanlar, zâtî fiiller konusundaki görüşlerini, eşyanın hakikatının sâbit olduğu esasına dayandırmışlardır. Çünkü böyle olmasaydı, eşyanın hakikatine dair şüphelere, safsatalara ve bilginin imkânsız oluşuna sebep olurdu.

Buna göre Mu'tezile'nin mütekaddim âlimleri, fiillerde zâtîlik görüşünü savunmaktadırlar. Kâdî başta olmak üzere müteahhir Mu'tezilîler ise fiillerin, bu vasıfla vasıflanmasını sağlayan bir vecih ve itibar üzerinde gerçekleşmesi durumunda güzel veya çirkin olduğu görüşündedir. Müteahhir Mu'tezilîler, hüsün ve kubhun bu vasıflarla vasıflanmış fiillerde sabit olduğu konusunda selefleri olan Mu'tezilîlerle aynı görüştedirler. Ancak hüsün ve kubhun, bu vasıflarla vasıflanmış fiillerde mutlak olarak bulunduğunu inkâr etmişlerdir. Çünkü herhangi bir fiil, her durumda tek bir hal üzere devam etmeyebilir. Ayrıca yalan, güzel olabileceği gibi doğruluk da çirkin olabilir. Bu, fiilin üzerinde gerçekleştiği vecih ve itibarlara bağlıdır. Tek bir fiil, çeşitli vecihlerle güzel veya çirkin olabilir.

³¹⁶ Muhammed Sâlih es-Seyyid, *el-Hayr ve's-şerr 'inde'l-Kâdî Abdilcebbâr*, s.46.

³¹⁷ Semih Duğaym, *Felsefetü'l-kader*, s.272.

*Konuşmanın bazen kabih olabilme ihtimal de vardır. O konuşma abes olsa veya kötü bir fiili yapmak üzere emretse, bir iyiliği yasaklatsa, ki o da şey zaten yalan olsa, bir vacib olmayan eylemi vacip kıltsa, bir çirkini teşvik etse, hak etmeyen insanlara sevap vadetse, hak etmeyen insanları tehdit etse, diğer yandan o konuşma bir zarara defetse, bir iyiliği emretse, kötülükten sakındırsa veya kendi zatında maslahat olduğu ya güç yettiği güzel olabilir anlamına gelir ki gerçekleştiği vecihlerle hasen veya kabih diyebilir.*³¹⁸

Fakat fiilin üzerinde gerçekleştiği vecih ne demektir? Kâdî, fiilin üzerinde gerçekleştiği vecihle fiilin meydana gelişiyle bitişik olan hali kastetmektedir. el-Melâhimî³¹⁹ bu kelimeyle kast edilen manâyı açıklarken şöyle demektedir:

*“Fiilin üzerinde gerçekleştiği vecih ile fiilin, bir karinenin gerçekleşmesiyle beraber olmasını kast ediyoruz. Vecihler, ister nefî ister ispat şeklinde fiil ile bitişik olursa fiil, bu karineden dolayı zulüm ya da menfaat veya zararı defetme yahut da menfaat elde etme şeklinde nitelenir. Akıl, kınamaya bir dahli olsun veya olmasın bu vecihleri bildiğinde hükmünü verir.”*³²⁰

Onların bu sözüne göre bu yönler ve itibarlar, aklîdir. Dolayısıyla bütün akıllar, bunları idrak edebileceğinden hüsün ve kubhun değerinin nisbî olduğu söylenemez. Bütün Mu'tezilî âlimler, ahlakî değerlerin sabit olduğunda hemfikirdir. Ancak vecih teorisi, fiilin bu aklî vecih ve itibarlara göre bazen güzel bazen çirkin olarak nitelenmesine imkân vermektedir.³²¹ Kâdî'nin ortaya attığı vecih ve itibarlar, hüsün ve kubhun fiillerde sabit, menfaat ve hevâdan bağımsız, zaman ve mekan sınırlarını aşır umumî ve küllî olmasına engel değildir. Akıl, bunları keşfedebilir ve birbirinden ayırt edebilir.

Bu bakış açısıyla Kâdî Abdülcebbar, kendisinden önce gelen Cübbâîleri takip ederek bu yönelimi benimsediğini ortaya koymuştur. Ebû Ali el-Cübbâî, tedip veya zulüm için yetime vurma örneğinde olduğu gibi fiillerde hüsün veya kubhun hakiki sıfatlar olmadığını; bilakis itibara göre değişen vecihler, itibarlar ve eklenen vasıflar olduğunu söylemiştir.³²² Kâdî Abdülcebbar, bu yönelimi detaylandırmak ve birçok delille desteklemek için çok çaba sarf etmiştir. O, bu gayretiyle Eş'arîler'in,

³¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.61-62.

³¹⁹ Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî. Kâdî Abdülcebbar ekolünün önde gelen âlimlerindendir. İbnü'l-Murtaza, onu Mu'tezile'nin on ikinci tabaka âlimleri arasında sayar. Eserleri arasında *el-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn* ve *el-Mu'temed fî uşûli'd-dîn* yer alır. İbnü'l-Murtazâ, **el-Münye ve'l-emel**, s.99.

³²⁰ el-Melâhimî, **el-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn**, s.168.

³²¹ es-Seyyid, **el-Hayr ve's-şerr**, s.57.

³²² Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.71.

mütekaddimun dönemi Mu'tezililerin zâtî, mutlak hüsün ve kubuh görüşlerine yönelttiği itirazlara cevap verebilmiştir. Hatta bu yönelimi açıklaması ve genişletmesi, bazı Mu'tezile muhaliflerini, onların hüsün ve kubuhla ilgili görüşlerini benimsemeye itmiştir.

Kâdî Abdülcabbar'ın hüsün ve kubuh meselesindeki görüşlerinin detaylarına ve özetine bakmak gerekirse; daha önce işaret ettiğimiz gibi Kâdî, fiillerde hüsün ve kubhun zâtî olmadığını, bilakis üzerinde olduğu vecih ve itibarlar sayesinde olduğunu söylemiştir. Bu durumda çirkin şeyleri iki aşamada tayin etmek gerekir. İlk aşamada fiilin gerçekleştiği vechin, zulüm veya abes olup olmadığı bilinir. İkinci aşamada ise fiile, bu vechi uyup uymadığı ortaya konulur. Fiilin, zulüm olması sebebiyle çirkin olduğunu söylememiz durumunda öncelikle zulmü tanımlamamız, daha sonra da zulüm vasfının bu fiile mutabık olup olmadığını tespit etmemiz gerekir. Bizzat zulmü bilmenin yolu zorunluluk ve aklın kemâlidir. Nitekim Aklın öncüllerinden biri de zulmün hakikatini bilmektir. Bu bilgi, bütün akıllılarda eşittir. Bu söz, Kâdî'nin zulüm tanımında açıkça görülmektedir. Kâdî, şöyle demektedir: "Zulüm, herhangi bir fayda sağlamayan ve zararı gidermeyen; hak da edilmeyen ve söz konusu vecihlerden hiçbirine ihtimali olmayan zarar şeklinde nitelendirilebilir."³²³ Kâdî'ye göre hali böyle olan şey, zorunlu bir bilgiyle kabîh olarak tanımlanır ve bu bilgi nefisten atılamaz. Kabîh vasfının ona uyması için bu fiilin zulüm ve abes olduğunun bilinmesi ise istidlâl ile olur. Bu hal, yalan söylemeye de uyar. Yalan söylemek, çirkin veya güzel olabilir. Çünkü zâtında bir değere sahip değildir. Yalan, zulmederek gerçekleşirse çirkin olur. Yani faydası olmayan bir zarar ise veya bir zararı defetme şeklinde değilse kabîhtir. Doğruluk da güzel veya çirkin olabilir. Kişinin, peygamberi öldürmek isteyen bir topluluğa yol gösterirken doğru söylemesi çirkindir. Çünkü bu, zulüm şeklinde meydana gelmiştir. Onun bu görüşünden, fiillerin değerinin zâtî değil, itibarî olduğu anlaşılmaktadır. Kâdî, fiilin kubhu veya hüsnünün ikincil olduğunu belirterek şöyle demiştir: "Kabîh, Bağdatlılar ve Ebü'l-Kasım el-Ka'bî'nin dediği gibi zâtından dolayı kabîh değildir. Çünkü bir fiil, bazen kabîh bazen de hasen olabilir."³²⁴ Örneğin eve girmek, eğer sahibinin izni

³²³ Kâdî Abdülcabbâr, **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, C:I, s.85.

³²⁴ Kâdî Abdülcabbâr, **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, C:I, s.85.

olmadan olursa kabîh, izni ile olursa hasendir. Eğer Kâdî, kabîh ve hasenin aslının bilindiği aklî ilkeleri ortaya koymasaydı, ahlak ve bilgide akıl hattından çıkıp onların nisbî olduğunu söyleyenlerin yolundan gidecekti.

Kâdî'ye göre kabîh hakkında söylenenler, hasen için de geçerlidir. Çünkü hasen, kendisine veya başkasına faydalı olması ya da kişiden veya başkasından zararı defetme gibi vecihlerle hasen olur. Hasenin manâsını bu şekilde tercih eden Kâdî'ye göre fiil, çirkin olacağı bir vecih olan zulüm ile gerçekleştiği zaman zorunlu olarak bilinir. Dolayısıyla bu fiile kabîh hükmü verilmelidir. Örneğin Allah'ın çocuğa elem vermesi doğru mudur, değil midir? Çünkü bu bilgi, zorunlu bir temel üzerinde bina edilir. O da zulüm olması, dolayısıyla Allah'ın çirkin bir iş işlemesidir. Çünkü fiil, daha önce Kâdî tarafından yapılan zulüm tanımının içinde yer almaktadır. Buna karşılık Eş'ariler, bu fiilin zulüm olmadığını ve bunun aklın gerekleri arasında yer almadığını söylemişlerdir. Çünkü zaruriyatın üzerine bina edilen bilgileri bilme hususunda bütün akıllılar eşittir. Kâdî, bu sonucu inkâr edenin, iki kişiden biri olduğu görüşündedir.

Birinci kişi, muhaliflerinin öldürülmesini güzel gören Hâricîler gibi zulüm de olsa herhangi bir fiilde kabîh vechi olduğuna inanmayan kimsedir. Hâricîler, onların öldürülmeyi hak ettiklerini düşünüyorlardı. Eğer bu öldürmenin zulüm olduğunu bilselerdi, onu kabîh bilirdi.

İkinci kişi ise fiilde kabîh vechi olduğuna inanan ama etkisi olmadığını düşünendir. Bu grupta ise hüsün ve kubuhta emir ve nehye itibar eden Eş'ariler yer almaktadır. Allah Teâlâ, emir ve nehyin altına girmeyeceği için çocuklara elem vermesinin kabîh olmadığı hükmüne varmışlardır. Ancak Kâdî, Eş'arilerin bu sözüne, fiil bizzat kabîh olsa da Allah'tan gelmesi durumunda, onun mâlik ve mutasarrıf olmasından dolayı hasen olacağı şeklinde cevap vermiştir. Bizim Allah'ı, kabîh fiilden münezzeh kılmamız, kabîh fiilin onun için uygun olması veya olmamasından değil, Allah'ın ihtiyarı ile kabîh işlemeyeceğinden dolayıdır. Ayrıca mülk ve kudret, fiilin sıfatına tesir etmez. Eğer öyle olsaydı Allah'ın peygamberlere azap etmesi ve firavunlara mükafat vermesi, câmid varlıklara emir vermesi ve onları mükellef kılması hasen olurdu. Bu ise doğru değildir. Zira sözün yalan olması ve

elemnin zulüm olması gibi kabîhin kubhu, illet ve sebepler gibidir. Örneğin sebebi olmayan bir sonucun meydana gelmesinin mümkün olmaması gibi fiilin kabîh olmasını gerektirmeden kubuh vechinin meydana gelmesi de imkansızdır.

Kâdî, fiillerin mahiyetinin ve hakikatlerinin ortaya çıkarılmasına ulaşmanın doğru yolunun, akıl ile hâsıl olan zaruri ilim vasıtasıyla mümkün olduğunu belirterek şöyle demektedir:

“Kabîhler, vacipler ve hasenlerin aslını bilmenin zaruri olduğunu savunan Kâdî, bunların aklın kemâlinden olduğunu iddia eder. Eğer bu, akıl ile bilinmeseydi bilinmesi asla malum olamazdı. Çünkü nazar ve istidlal, ancak akli kâmil olanlarda gerçekleşir. Bu kişiye teklifin yönetilmesi, ancak bu şeyleri zorunlu olarak bilirse olur. Adı geçen duruma göre kabîhlerin kubhunu zorunlu olarak bilmenin gerekli olduğunu iddia ettiğimizde bu, bize taalluk eden fiillerde geçerlidir. Onların dışındakilerde zorunluluk iddiası mümkün değildir.”³²⁵

Kâdî, hüsün ve kubuhu bilmenin, her türlü bilme gibi iki şeyi kapsadığını belirtir: “Mücmel ve mufasssalı bilmek. Akıl, özel ilimlerin bütününden ibarettir. Bunlar mükellefte hâsıl olduğu zaman nazar, istidlal ve mükellef kılındığı şeyi yapmak sahih olur.”³²⁶ Buna göre akıl, zorunlu ilimlerin bir araya gelmesinin bir meyvesidir. Bu meyve, kendileri aracılığıyla kazandığımız nazar ve istidlalin dayandığı temeldir. Kâdî’nin bu akıl tanımı, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi mütekaddim Mu’tezilîlerin seçtiği tanımdır. İmam Eş’arî’nin naklettiğine göre Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, aklın hasenlerin ve kabîhlerin asılları gibi açık, basit ve ilk hakikatleri doğrudan ve istidlal olmadan gören tabîî bir nur olduğunu söylemektedir. İmam Eş’arî şöyle demektedir:

“Onlar (Mu’tezile) akli, insanın kendisini eşek, gökyüzü ve yeryüzü gibi şeylerden ayırt ettiği zorunlu ilim olarak tanımladılar. Onda ilim elde etme gücü vardır. Bu, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın görüşüdür.”

³²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muḥîṭ bi’t-teklîf**, C: I, s.234.

³²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muḡnî**, C:XI, s.375.

Ebû Ali el-Cübbâî de tıpkı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve el-Melahimî gibi müteahhir Mu'tezilîler gibi akli ilim olarak tanımlamıştır³²⁷. el-Makbilî³²⁸ “el-‘Alemü’ş-şâmiḥ” adlı eserinde onların “Düşünen kimse, akılda mücmel olanları nazarıyla tafsîl eder. Akılda hasen ve kabîhlerin aslı olan büyük hikmetler genel olarak vardır.” dediklerini nakleder.³²⁹

Birinci husus, hasen ve kabîhi mücmel olarak bilmektir. Bunları aklın gereği olarak idrak eder. İkinci husus ise bunları mufasssal olarak bilmektir. Bunları aklın nazarı ve istidlali ile idrak eder. Yani birincisi aklî zorunluluk, ikincisi ise nazar ile olur. Buna göre biz, zulmün kabîh, adaletin hasen olmasını zorunlu olarak idrak ederiz. Diğer taraftan düşünme ve istidlal ile herhangi bir fiilin hüsnu ve kubhunu, bu zorunlu bilgiye kıyasla idrak ederiz. Kâdî, buna “herhangi bir kabîhin, zorunlu olarak bilinen bir aslı vardır. Ta ki kesb ile bilinen şeye temel olması sahih olsun.”³³⁰ ifadeleriyle işaret etmektedir. Çünkü hasen ve kabîhlerin aslı, zaruri ilimlerdendir. Yani bu ilimler, şüphe ve şek ile nefisten atılamazlar. Hasen ve kabîhlerin asıllarını içeren bu zaruri ilimler, Allah’ın bizde başlangıçta yarattığı ve fiillerimizde hüküm vermek için dayandığımız ilk ilimlerdir. Akıl, bu temel asıllara bakarak fiillerimizde hüsün ve kubuh vecihlerini ortaya çıkarır. Bu şekilde herhangi bir fiilim hüsün ve kubuh sıfatı, iki aşamada idrak edilir. Birinci aşama, fiili hasen veya kabîh yapan aklî vechi bilmektir. Bu ise aklî zorunluluk ile idrak edilir. İkinci aşama ise bu vecihlerin, hakkında hasen veya kabîh hükmü verilmek istenen fiile uymasıdır. Bu da tefekkür, nazar ve istidlali gerektirir. Kâdî’nin hüsün ve kubhun idraki hususunda vardığı nokta, sunduğu aklın tanımıyla sağlam bir şekilde bağlantılıdır.

Hüsün ve kubhun zaruri ve bedihi olarak idrak edildiği iddia edilir. Bu bağlamda bütün akıllıların zulmün ve nimete karşı nankörlüğün kabîh, boğulan kimseyi kurtarmanın ise hasen olduğu konusunda ittifak ettikleri görüşüne itiraz

³²⁷ el-Eş’arî, **Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn**, C:II, s.155.

³²⁸ Sâlih b. Mehdî b. Alî el-Makbilî el-Kevkebânî (ö. 1108/1696-97) Yemenli müctehid âlim. Yemen’deki Makbil köyünde dünyaya gelmiş ve burada eğitim almıştır. Zeydiye mezhebinden olup ailesiyle Mekke’ye gitmiş, orada meşhur olmuş ve eserlerini yazmıştır. Kitapları arasında “el-‘Alemü’ş-şâmiḥ fî îşâri’l-ḥaḳ ‘ale’l-âbâ ve’l-meşâyih” yer almaktadır. ez-Ziriklî, **el-A’lâm**, C:III, s.197

³²⁹ Sâlih b. Mehdî el-Makbilî, **el-‘Alemü’ş-şâmiḥ**, s.172-173.

³³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muḡnî**, C:VI, s.64.

edilir. Bazı topluluklar, onların çirkin gördüğünü güzel; güzel gördüklerini çirkin diye değerlendirir. Örneğin Hâricîler, muhaliflerini öldürmeyi güzel; Hindular da hayvan kesmeyi çirkin görürler. Aynı şekilde aklı hükümlerin, mantık meseleleri gibi zaruri olanları konusunda akıl herhangi bir şüphe ve tereddüt duymaz. Bunun yanında hüsün ve kubuh hükümleri gibi zaruri olmayanlar da vardır ki akıl, bunlarda şüpheye düşebilir.

Kâdî, bu itiraza, aklın hüsün ve kubuhu idrak etme şekline dikkat çekerek cevap vermiştir. Ona göre hasen ve kabîhlerin asılları, aklî bir bedahet ile idrak edilir. Akıllılar, zulmün kabîh olduğunda ihtilafa düşmez. İhtilaf ancak zulüm şeklinde ortaya çıkan fiillerde, bunların zulüm ile nitelenip nitelenmediği hususunda olur. Eğer zulüm ile niteleniyorsa kabîh olur. Eğer zulüm ile nitelenmiyorsa hasen olur. Bu da bu yöntemdeki ikinci aşama olan nazar ve tefekkürü işletmeyi gerektirir. Hâricîler, muhaliflerini öldürmeyi; Hindular, hayvan kesmeyi bu şekilde açıklamışlardır. Bu fiiller, zulüm suretinde meydana gelmişlerdir. Ancak onların fâilleri, aklî nazar ile bakmamış, bozuk inançlarından gelen ve bu fiillerin doğru olduğunu gösteren bir sebeple bu işi yapmışlardır. Onların itikatları, onları nazar ve tefekkürden alıkoymuş, bu yüzden fiillerin kabîh olduğu vechini idrak edememişlerdir. Mücmel olarak bilinen şey ile mufassal olarak bilinen şey arasında fark vardır. Çünkü bir sıfatı bilmemek, zaruri ilmi mücmel olarak hâsıl olmaktan çıkarmaz.³³¹

2.1.5. Hüsün ve Kubhun Vecihleri

2.1.5.1. Hüsün ve Vecihleri

Kâdî, hasen fiili, *“fâilinin yapabildiği ve bundan dolayı kınanmayı hak etmediği şey”*³³² olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlı detaylandırarak şöyle demektedir: “Bil ki başkasına iyilik yapmak ve havada teneffüs gibi fiillerin, fâilinin bu fiili yapmasından dolayı kınanmayı hak etmediği bir vecihle gerçekleştiğinde zorunlu olarak hasen oldukları bilinir. Çünkü bu fiilin fâili, zorunlu kınanmayı hak

³³¹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.20.

³³² Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse**, s.483.

etmez.”³³³ Buna göre hasen fiil, fâilinin, şerî olarak müstehap veya nafîle olarak ifade edilen mübahlar, helaller ve salih ameller gibi yaptığı zaman kınanmayacağını bildiği fiildir. Aynı şekilde farzlar ve vacipleri de hasen fiiller arasında sayarak şöyle demiştir: “İnsan, bu fiilleri yapmadığı zaman kınanmayı hak eder. Bu hak edişi de aklen bilir. Bunlar, adalet ve nimet verene şükretmek gibi fiillerdir.”³³⁴ Hasen ayrıca bilen birinden kasti olarak gerçekleştiği zaman meydana gelen hak olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, mezheplerin nitelenmesinde çokça insanlanılmaktadır. Örneğin bazı mezhepler hak, bazıları bâtıl olarak nitelendirilmiştir. Hasen, fâilin fiili istediği şekilde yapması durumunda savap (doğru) olarak da ifade edilmiştir. Bu şekilde fâilin kastı, hatanın dışına çıkmaktadır. Bu yüzden unutan kimsenin fiilleri doğru olarak nitelendirilmez. “Hasen, kendisiyle maksadın gerçekleştiği vecihle meydana gelmesi durumunda sahih (gerçek) olarak nitelendirilmiştir.”³³⁵

Kâdî, aklî haseni iki kısma ayırmaktadır: Birinci kısım, hüsnü üzerine zâid sıfatı olmayan şeydir. Buna mübah denilir. Fâili, onun yapılmasında veya yapılmamasında bir zarar olmadığını ve övgü hak etmediğini bilmektedir.

İkinci kısım ise hüsnü üzerine zâid sıfatı olan şeydir. Bu fiil ile fâili övgü hak etmektedir. Bu da iki kısımdır: Birinci kısım, tamamen hayır, fayda ve güzellik olan ihsan gibi ona has bir sıfattan dolayı hasen olan fiildir. Bu yüzden onu yapan kimseye hayırlı ve iyi denilmektedir.³³⁶

İkinci kısım ise farzlar ve nafîleler gibi ibadetleri kolaylaştırdığı için hasen olan fiildir. Bu fiiller, rağbet edilen hasen fiillerdir. Çünkü farzların yapılmasını kolaylaştırmaktadır. Kötülükten sakındırmak da böyledir.³³⁷ Kâdî, kendisi sebebiyle hasenin, hasen olduğu vecihleri uzun uzun açıklamıştır. Çünkü o, hasen fiilin, üzerinde gerçekleştiği vecihlerden ve kubuh vecihlerinin olmamasından dolayı hasen olduğu görüşündedir. Örneğin bir kelim, doğruluk, haseni emretmek, gücün yettiğiyle mükellef tutmak, kubuhtan sakındırmak gibi fayda veren ve faydasız olan

³³³ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.31.

³³⁴ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.43.

³³⁵ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.33.

³³⁶ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.39.

³³⁷ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:XIV, s.171.

kubuh vecihlerini taşımayacak bir şekilde gerçekleştiğinde güzel olur. İrade, hüsün ile ilgili olduğu ve kubuh vecihlerini taşımadığı için güzeldir. Aynı durum, kabîhin keraheti için de geçerlidir. Zarar, karşılığı olarak bir menfaat gerçekleştiği veya ondan daha büyük bir zarar defedildiği ya da hak edildiği ve diğer kubuh vecihlerini taşımadığı zaman güzel olur. Aynı durum, diğer fiiller için de geçerlidir.³³⁸ Kâdî, bu konuda söylediklerinin doğruluğuna delil olarak şunları zikretmektedir:

*“Hasen, belirttiğimiz gibi hasen olduğunun delili, haberin doğru olduğu ve kubuh vecihlerini taşımadığı bilindiğinde hasen olduğunun bilinmesidir. Zulüm, zulüm olarak bilindiğinde çirkinliği bilinecektir. Dolayısıyla onun hasen olmasının gerektiren, sadece budur.”*³³⁹

Kâdî, bu yönelimi vurgulayarak şöyle demektedir:

*“Hasen, bütün bu vecihler, yani kubuh vecihleri ortadan kalktığında ve yok hükmünde olmaktan onu çıkaran salt varlık üzerine zâid bir hal meydana geldiğinde hasen olur. Bu yüzden bizce hasen, kubuh vecihlerinin ortadan kalkmasıyla hasen olarak bilinebilir. Onun hasen olduğu sabit olduğunda zâid bir halden dolayı mendûp, başka zâid bir halden dolayı da farz olur.”*³⁴⁰

Hasenin fâili, onu yapmaya güç yetirebildiğinde, hüsün vechini bildiğinde ve onu kasti olarak istediğinde bu dünyada övgüyü, âhirette ise sevabı hak etmektedir. Bu şekilde hasen fayda, yani hasen vechi üzere gerçekleşen fayda olan hayrın mahiyetini ortaya koyabiliriz. Hüsün vecihleri de bütün insanların kabul ettiği ve insan aklında sabit olan aklî vecihlerdir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebâr’a göre hüsün, ferdî faydayla değil, umumî faydayla bağlantılı olan umumî ve küllî bir kavramdır. Çünkü akıl, Allah’ın bütün insanlarda yarattığı selim fitrat açısından bütün insanlarda vardır.

2.1.5.2. Kubuh ve Vecihleri

Kâdî, kabîhi “bir engelin mâni olmaması şartıyla yapıp yapmamak arasında serbest bırakılmış bir şekilde, bilen kişiden sâdir olduğunda kınanmayı hak ettiren *fiil*”³⁴¹ olarak tanımlamaktadır. Kâdî, bu tanımı kabul etmekte ve diğer kabîh

³³⁸ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.71.

³³⁹ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.73.

³⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.59.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.26.

tanımlarını reddetmekte ve onların eksik olduğunu söylemektedir. Bunların arasında Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin "Fâilinin tek başına olduğu zaman kınanmayı hakettiği fiil" şeklindeki tanımını da yer almaktadır. Ayrıca kabîhin "Fâilinin yapmasının doğru olmadığı fiil" şeklindeki tanımını da kabul etmemektedir.³⁴²

Kâdî, bu tanımın her kabîh fiili kapsamadığı itirazını yaparak şöyle demiştir "Bu, devam edemez. Çünkü içinde, çocuk ve uyuyan gibi ondan kaçınamayacak olanlardan meydana gelen ve ona uymayan fiiller vardır."³⁴³ Kâdî, çocuk ve uyuyan kimsenin kabîh fiili yapmama hususunda bilgi sahibi olmadıklarını, hatta fiildeki kubuh vechini bilmediklerini söyler. Bu yüzden bu tanımın geçersiz olduğunu belirtir. Kâdî, kabîhin başka tanımlarını da zikreder ve onlara karşı çıkar. Bu tanımlardan bazıları şunlardır: "Kabîh, fâilinin belirli bir şekilde bildiği zaman yapamadığı şeydir." "Kabîh, kendisiyle kınanmanın hak edilmesinin doğru olduğu şeydir." "Kabîh, bir engelin olmaması durumunda ondan kaçınabilecek kimsenin yaptığı zaman kınanmayı hak ettiği şeydir."³⁴⁴ Bunun yanında "bâtıl, muharrem, mahzûr, fâsid, hata, şer" gibi başka kabîh tanımları yapılmıştır. Ancak Kâdî, bu tanımlara kısaca şu şekilde cevap vermiştir:

*"Bazı insanlar, kabîhin tanımında farklı mezheplere ayrılmış ve doğru olmayan tanımlar yapmışlardır. Bunları zikretmedik. Çünkü doğru ve fâsit olandaki geçersizlik yönü bilindiğinde onu zikretmekle kitabı uzatmanın bir anlamı olmayacaktır."*³⁴⁵

Kâdî, hasen gibi kabîhin de salt varlığının üzerine, kendisi sebebiyle kabîh olduğu zâid bir sıfatın gelmesiyle kabîh olduğunu ve sadece hüsün vecihlerinin ortadan kalkmasıyla kabîh olmadığını söylemektedir. Kabîh; " yalan, zulüm veya kabîhi emretmek, cehalet veya kabîhi istemek gibi vecihlerle olması halinde kabîh olmaktadır. Bütün bunlar da varlığına ek sıfatlar almasını gerektirir."³⁴⁶

Kâdî, kabîhin bazen zulüm üzerine gerçekleştiğinde kabîh olarak bildiğimiz vecih sebebiyle öyle olduğunu belirterek şöyle demiştir:

³⁴² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.27.

³⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.27.

³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.28-29.

³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.27.

³⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.10.

Biz, zulmün kabîh olduğunu biliriz, ancak bir eylem zulüm vechile gerçekleştiği zaman onun da kabîh olduğunu biliriz. Bu bildiğimize delet eden şey şudur: bir şeyin zulüm olduğunu bildiğimizde, başka bir şeyi bilmesek de onun zulüm vechiyle gerçekleşmesi şartı ile kötü olduğunu biliriz. Böylece zulüm özel bir vecihle gerçekleştiği için kabîh olduğunu söyleyebiliriz, bu da zulümdür. Zira çirkinliği bilmek, bu bilgi ister icmâlî, isterse tafsîlî olsun, çirkinlik yönünü bilme üzerine binâ edilen tâlî bir durumdur. Bu şekilde vukû bulduğu zaman, ister Allah'tan isterse insanlardan vukû bulmuş olsun, onun kabîh olması gerekir.³⁴⁷

İşte kabîhlerin hepsi için tek bir tanım olsa da kendisi sebebiyle kabîh olduğu vecihler değişmektedir. Çünkü üzerinde ittifak edilmesi gereken husus, sıfatların hakikatleridir. Kabîhin hakikati de birdir. Ancak ihtilaf, fiilin üzerinde gerçekleştiği vechin değişmesi sebebiyledir. Kâdî, bu şekilde fiillerde kubuh sıfatının sabit olduğunu ancak farklılığın, üzerinde gerçekleştiği vecihte olduğunu vurgulamaktadır. Bu ise Kâdî'nin sabit ahlakî değerler olduğu görüşünde olduğunu göstermektedir. Örneğin yalan, yalan olduğu için kabîhtir. Zulüm, zulüm olduğu için kabîhtir. Nimete karşı nankörlük, nimete karşı nankörlük etmek olduğu kabîhtir. Gücün yetmeyeceği şeyle mükellef tutmak, gücün yetmeyeceği şeyle mükellef tutmak olduğu kabîhtir. Kabîhi istemek, cehalet, kabîhi emretmek ve abes, bu sıfatlardan dolayı kabîhtir.

Kâdî'nin vecihler ve itibarlar görüşü, Mu'tezile içinde 'kabîhin, niteliği ve özü dolayısıyla kabîh olduğu' görüşüne bir cevaptır. Kâdî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye cevap vererek "bir fiilin bazen bir yönden vukûu nedeniyle kabîh olması bazen de bu vechin zıddına vukûu nedeniyle kabîh olmaması câizdir. Eğer fiil, niteliği ve özü dolayısıyla kabîh olsaydı, bu durum hallerde de geçerli olurdu."³⁴⁸ demektedir. Fiil, üzerinde gerçekleştiği vecih ve itibarlardan dolayı kabîh olduğu için Kâdî, fiilin salt varlığı veya cinsi ya da fâilin muhdes, emir altında (merbûb, memlûk) ve mağlup gibi hallerinden dolayı kabîh olmasını reddederek şöyle demiştir: "Bil ki eğer bu haller, fiilin kubhunu gerektirseydi, bir kişinin bütün fiilleri kabîh olurdu. Görüşlerimizin doğruluğuna delâlet eden şey ise emir altında (merbûb, memlûk) ve muhdes olan fâilin, fiil ile alakasının aslında olmamasıdır. Görmüyor musun ki onun meydana gelişi, fiilden önce ve sonradır. Bu hususta cansız varlıklar ve ölüm birdir. Hali böyle olanın, kubhu için bir vechi olamaz. Çünkü zulmün zulüm, yalanın yalan

³⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, s.309.

³⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, s.310-311.

olduğunu söylememiz gibi kubuh vechi, sadece fiilin kubhunu gerektirerek meydana gelir.”³⁴⁹ Aynı şekilde ondan sakındırılmamız da onu kabîh yapmaz. Çünkü eğer Allah’tan gelen bir nehiy ile kabîh olsaydı, mülhidler gibi Allah’ı bilmeyen ve tanımayanlar, zulüm, yalan, öldürme ve gaspın kabîh olduğunu bilmezlerdi. Halbuki Allah’ın nehyi veya emrini bilmeseler de bu hükümleri bildiklerini görüyoruz. Aynı şekilde eğer nehiy, kabîhin illeti olsaydı, Allah’ın bir fiili herhangi bir zamanda nehyedip daha sonra onu emretmesiyle bu fiilin, aynı anda hem kabîh hem de hasen olması gerekecekti. Bu ise hükümlerin değişmesine sebep olacak, sağır ve dilsiz gibi tam akıllı olsa bile emir ve nehyi idrak edemeyen, bununla birlikte emir ve nehiy araçlarını kaybetmiş olsa da hüsün ve kubuhu idrak eden kişiler olacaktı. Kâdî, bunu delillendirmek için şöyle demektedir:

Eğer bizim eylemlerimiz tamamıyla Allah’ın nehyinden dolayı kabih olsaydı, Allah’tan başka nehiylerin fiillere etkisi devam edecekti. Aynı zamanda insanların nehyettiği tüm fiiller kabih olacaktı. Böylece birisine emredilen ama başkasına yasaklanan fiillerin ya da Allah’ın nehyettiği fiilin kabîh, emrettiklerinin hasen olması gerekirdi. Bunun fasit olması, sebep olduğu şeyin de fasit olmasını gerektirir. Böylece hiç kimse diyemez ki onun her şeyin Rab’bi ve maliki olmasından dolayı nehiyleri tesir bırakacaktır. Ama insanların böyle bir durumu olmadığı için onların nehiyelerinin bir etkisi yoktur. Çünkü fiilin kubhuna tesir eden şey, onun mâlik ve rab olması değil, nehyidir.³⁵⁰

Kâdî, emir ve nehyin, fiillerin hüsün ve kubhunun illeti olduğunu söyleyen görüşüne dayanarak mübah, mendûp, vâcip, mahzûr ve haram gibi hüsün ve kubhun hükümlerini belirlemenin mümkün olmadığını söylemektedir. Çünkü bu hükümler, sadece emir ve nehiy ile bilinmez. Bu önemli delili şu şekilde açıklamaktadır: “Eğer emir ve nehyin ortadan kalkması, fiilimizin hüsnünü gerektirseydi, fiilin hüsnü, vacip olmasından; vacip olması da mendûp olmasından evla olmazdı. Çünkü emir ve nehiy, bu hususta bu bölümleri gerektirmesine tesir edemez.”³⁵¹

³⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.87-89.

³⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.102.

³⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.109.

Kâdî'ye göre nehiy, fiilin kubhuna değil, bu fiilin fâsit olduğuna delildir. Örneğin Allah'ın zulümden sakındırması, onun fâsit olduğuna delildir. Emri de adaletin hüsnüne delildir. Dolayısıyla emir ve nehiy, fiilin haline delildir. Delil, delalet ile bir şeyin olacağı şeyi değil, üzerinde olduğu durumu gösterir. Allah'tan gelen nehiy, Allah'ın "bu fiilin kabîh fiil olduğunu söylemesinin" yerine geçer. Emri de bu fiilin hasen olduğunu söylemesinin yerine geçer. Ayrıca bunu, mendûp ya da vâcip olarak da haber vermektedir. Kâdî, kendi görüşünü desteklemek için naklî delilleri insanlanarak Kur'an-ı Kerim'in bunu onayladığını söylemiştir. Ona göre "Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder" âyeti, adalet ve ihsanın, emirden önce hasen olduklarını ispat etmektedir. Aynı şekilde "Hayâsızlığı ve kötülüğü yasaklar." kısmı da nehiyden önce hayâsızlık ve kötülüğün kabîh olduğunu göstermektedir. Allah'ın kabîhleri nehyettiği ve hasenleri emrettiği açıktır.³⁵²

Kabîh, kendisi yüzünden fâilinin kınanma ve âhirette azabı hakettiği şeydir. Kâdî'ye göre bu, kubhunun vecihlerini bilmek, onu yapmaya güç yetirebilmek ve istemek şartıyla zorunlu olarak bilinir. Kâdî şöyle demektedir:

*"İçinde fayda olmayan ya da daha büyük bir zararı defetmeyen yalan; içinde fayda olmayan ya da hak edilmeyen ve bu durumun düşünülmediği, gücü yeten ve serbest fâilin, bir engelle karşılaşmadan yaptığı zaman kınanmayı hak ettiği zararı kabîh olarak tanımladık."*³⁵³

Kâdî sözlerine şöyle devam etmektedir:

*"Kabîh hakkında söylediklerimizin özeti şudur: Kabîh, herhangi bir engel olmadan onun meydana gelmesini bilen kişi, yapmakla yapmamak arasında serbest bırakılmış kişi hakkında ve onun tarafından gerçekleştiğinde kabîh olur. Bu, bütün kabîhler için geçerlidir."*³⁵⁴

Kubhun aklî ve şer'î olmak iki kısıma ayrıldığını belirten Kâdî'ye göre aklî kabîh, kendisine dönen bir sıfata sahip olmasından dolayı kabihlik özelliğini taşır.³⁵⁵ Bu da üç kısımdır: Birincisi; zulüm, yalan ve abes gibi ona has bir sıfattan dolayı kabîh olanlardır. Burada sıfat, bizzat fiile aittir. İkinci kısım, bozulma olmasından

³⁵² Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.113.

³⁵³ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.18.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.18.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.53.

dolayı kabîh olanlardır. Burada fiil, zarar içermesinden dolayı kabîhtir. Bu kısma şer'î kabîhler girmektedir. Çünkü bunlar ya bozulma ya da bozulmaya sebep olmalarından dolayı kabîh olurlar. Üçüncü kısım ise aklî ve şer'î vâcibi terk etmek ya da varlığını reddetmekten dolayı kabîh olanlardır.³⁵⁶ Şer'î kubuh ise “ kabîhe sebep olması ya da vacibi ortadan kaldırmasından dolayı kabîh olmaktadır. Buna göre kişinin, yapmamakla mükellef olduğu kabîhler, işaret ettiğimiz kısımların dışına çıkamaz.”³⁵⁷

Şüphesiz Kâdî'nin görüşleri, Mu'tezile içinde bu hususta önemli bir gelişmeyi temsil etmektedir. Kâdî, vardığı sonuç sayesinde hüsün ve kubhun zâtî ve mutlak sıfatlar olduğunu söyleyen Mu'tezile mezhebine karşı çıkanların, özellikle de Eş'arîlerin itirazlarına cevap vermeye odaklanmaktadır. Kâdî'nin hüsün ve kubuh konusundaki görüşleri ve Mu'tezile'yi savunması, mezhebin ılımlı bir şekilde formüle edilmesinde önemli sonuçlar doğurmuştur. İçerisindeki aşırıcılığın birçok yönünü ortadan kaldırması bakımından, Mu'tezile'nin ve diğer mezheplerden muhaliflerin görüşlerinin yakınlaşmasına da yardımcı olmuştur. Bu da bazı müteahhir Eş'arî âlimlerinin, hüsün ve kubuhla ilgili görüşlerinin bir kısmında Mu'tezile ile aynı fikirde olmalarına yol açmıştır. Örneğin Gazzâlî, bazı insanların akıl yoluyla hüsün ve kubhun gerçek mahiyetini idrak edebileceğini belirterek şöyle demektedir: “Hüsün ve kubuhu idrak etmede saf akla uymak, ancak Allah'ın hakkı gösterdiği Allah dostlarının (evliyalar) yapabileceği şeydir.”³⁵⁸ Gazzâlî'nin bu ifadelerinde zikrettiği saf akıldan maksat, şehvetten arınmış akıllardır. Bu akıllar, fiillerdeki hüsün ve kubuhu idrak edebilir.

Bazı araştırmacılar, Mu'tezile'nin aklî hüsün ve kubuh konusundaki görüşlerini, İslam toplumunda hayatın tarihsel gelişiminin bir sonucu olarak yabancı kültürlerden etkilenmeye bağlamaktadır. Diğer bir kısım araştırmacılar da bunu, tercüme ve fetihler yoluyla ya da Muhammed Ebû Rîde'ye göre Sasaniler ve Persler

³⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.53.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.531.

³⁵⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, thk. İnsâf Ramazan, 1. Baskı, Daru'l-Kuteybe, Beyrut-2003, s.122.

aracılığıyla Müslümanlar arasında ortaya çıkan Hint etkilerine bağlamaktadır.³⁵⁹ Bazıları ise Müslümanların Yunan felsefesi, özellikle de Sokrates ve Aristoteles felsefesinden etkilenmelerine bağlamaktadır.

Oryantalist Josef Horovitz ise Mu'tezile'nin bu konuda Stoacılardan etkilendiğini söylemiştir.³⁶⁰ Ancak Sâmi en-Neşâr, Mu'tezile 'nin ortaya çıkışını dış sebeplere bağlayan bütün iddiaları reddetmiştir. Ona göre Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve İslam düşüncesine katkıları, İslam toplumundaki nesnel sebeplere ve iç kaynaklara dayanmaktadır. Onların ortaya koyduğu teoriler de Müslüman toplum içinde kelâmî düşüncenin gelişiminin bir meyvesidir. Bu görüşüyle o, ister kelâm mezhepleri içinde Mu'tezile muhaliflerinden, ister bazı oryantalistlerden gelen ve Mu'tezile'nin ortaya çıkışını Müslüman toplumun dışındaki sebeplere bağlayan bütün görüşleri reddetmiştir. Hasan eş-Şâfi de aynı görüşte olup şöyle demektedir:

Kelâm tarihi bağlamında düşünecek olursak bu sorunu -husun ve kubuh- ilk ortaya atanlar Mu'tezile'dir. Bir yandan akıl ve hükümlerin etkileriyle, bir yandan da ilk prensiplerinden olan tevhid esasını tasdik etme hevesleri etkili olmuştur. Dolayısıyla Dr. Albert Nasri Nâdir'in dediği gibi Platon'dan söylemek için bir neden yoktur. Çünkü bu meseleyi ilk defa bizzat Vâsıl b. Atâ ortaya atmıştır.³⁶¹

2.1.6. Şer Meselesi

Dünyada kötülüğün varlığı apaçıktır ve bu konuda kayda değer bir ihtilafın olmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte konuyla ilgili olarak nazar ve istidlalin gerekliliği de inkâr edilemez. Bütün mezhep ve yönelimler, hatta metafiziğe inanmayanlar bile bu konuda farklı düşünmemektedir. Kötülük, her insanın başına gelen hastalıklar, yoksulluk, doğal afetler, ölümler ve acı çeşitlerinde kendini göstermektedir. Varlığı apaçık bir konu olsa da bu, kavramın sorun teşkil etmesine ve kavram ve mesele etrafında çeşitli ayrılıkların meydana gelmesine engel değildir. Öte yandan adı geçen özelliklere sahip olan bu husus, kelâmcıları da meşgul etmiş ve

³⁵⁹ Muhammed Abdülhadi Ebû Rîde, **İbrâhîm en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyye**, Mektebetü'l-Cenne, Kahire, 1946, s.168.

³⁶⁰ Ebû Rîde, **İbrâhîm en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyye**, s.168.

³⁶¹ Hasan Şâfiî, **el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye**, s.434.

doğal kötülük kavramı inanç, eğitim ve ahlakla ilişkilendirilmiştir. Kelâmcılar, takip ettikleri farklı yöntemlere göre meseleyi farklı şekillerde yorumlamışlardır. Mu‘tezile mezhebi de kelâm ilmi tarihinde erken sayılabilecek tarihlerde bu kavramı ve inceliklerini araştırmaya başlamıştır. Doğal kötülük meselesine yönelik Mu‘tezile içinde tek bir tavır ve açıklama yerine iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr’ın temsil ettiği ve Mu‘tezile’nin genelinin seçimi olan birinci eğilim, şerrin gerçek değil, mecazi olduğunu söylemektedir. Onlara göre acılar, hastalıklar, doğal afetler, görünüş itibarıyla kötülük olarak anlaşılsa da insanın idrak edemeyeceği pek çok hayır içerebilir.

İmam Eş'ari, Mu‘tezile'yi temsilen Ebû Ali el-Cübbâî’nin bu konudaki görüşünü aktarmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî, öncelikle Allah’ın hayır olduğunu, dolayısıyla yaptıklarının hayır olması gerektiğini belirterek şerri çok işleyene “şirrîr” (kötü) denildiğini söyler. Burada Ebû Ali el-Cübbâî’nin görüşüne yönelik şöyle bir soru sorulabilir: Dünyada var olan ve görünüşte Allah’tan başka fâili olmayan kötülükler hakkında ne denilecektir? Ebû Ali el-Cübbâî buna şu şekilde cevap vermiştir: “Bu kötülükler hakiki şer değil, mecazen şerdir.”³⁶² Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre kötülük, faydası olmayan veya abes olan şeydir. Bu kötülükler abes değildir. Çünkü Allah Teâlâ, abes fiil işlemeye ihtiyacı yoktur ve ondan münezzehtir. Bu fiillere Allah’tan başka fâil bulamadığımız sürece o, abes ve bozukluktan münezzehe olmalıdır. Bu nedenle bunlar, görünüşte kötü gibi görünse bile gerçekte şer değildir.

Şer meselesi, Mu‘tezile’nin ilahî adalet konusundaki tavrının bir uzantısı ve gelişmesidir. Mu‘tezile, Allah Teâlâ’nın insanı, ona fayda sağlamak için yarattığı konusunda neredeyse ittifak halindedir. İnsana verilen acılar, abes ve adaletsiz olmadığı gibi, Allah’ın hayvanlara ve çocuklara, herhangi bir ivaz olmadan acı vermesi de doğru değildir. Bu anlamda Mu‘tezile’nin nazarında acılar, hastalıklar ve tabii afetler şer olmadığı gibi, Allah’ın katından gelen musibet de kabîh değildir. Çünkü mükellefe bir maslahat ve fayda sağlamayı amaçlamaktadır. Acılar da tamamen şer ya da hayır değildir. Bilakis bazı şartların oluşması durumunda elemeler,

³⁶² el-Eş'ari, **Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn**, C:II, s.195.

hayır olacağı gibi, ilgili şartların ortadan kalkması durumunda hayrın aksi olan şer söz konusu olur.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın insanlarına verdiği bir ivaz karşılığında olduğunu söyleyerek tabiattaki kötülükleri meşrulaştırmaya çalışmıştır. Allah, insanlarına uğradıkları zarar, hastalık, fiziki veya psikolojik rahatsızlıkları ve acıları kıyâmet günü tazmin edecektir. Bu yüzden tüm kötülükler, şer sayılmaz. Çünkü onlar şerri “Zulüm veya abes olarak kabîh zarar” şeklinde tanımlamaktadırlar.³⁶³ Bu tanımdan hareketle bu elemelerin ivazsız kalmasını caiz görmemişlerdir. Çünkü bu elemeler ivazsız kalsaydı, yaradan insanuna bu tür acıları, rahatsızlıkları ve kötülükleri göndererek adaletsiz davranmış olurdu. Zulüm ve abes, Allah için imkânsız olduğu için insana, bu elemeler ve hastalıkları tazmin etmesi gerekir. Bu nedenle o, “şer” terimini, gerçek anlamıyla insanların başına gelen acı ve belaları ifade etmek için insanlanmamış, onları gerçekte var olmayan arızî şeyler olarak görmüş ve bunlara “arızî şer” adını vermiştir. Kâdî’ye göre arızî şer şu anlama gelmektedir: “Şerrin bu âlemde aslî bir varlığı yoktur. Çünkü şer, ya gerçek bir varlığı olmayan şeylere denilecektir ki bu, zarurî ya da yararlı ve mükemmel olanın ortadan kalkması olacak, ya da varlığı olan ancak gerçek olmayan, arızî ve geçici şeyler için insanlanılacaktır.”³⁶⁴

O halde Kâdî, âlemin afetler, yanardağlar, depremler ve ekinlerin yok olması gibi doğal şerlerle dolu olduğunu ve tüm bu şerlerin Allah'ın eseri olduğunu kabul etmekte; ancak Allah Teâlâ'nın, bunlarla ortaya çıkan şerle nitelendirilmesini reddetmektedir.

Bu görüş, başta mütekaddimun dönemi Mu'tezilîler olmak üzere Mu'tezile'nin görüşünü yansıtmaktadır. Ancak mezhep içinde bu görüşe karşı Abbâd b. Süleyman'ın temsil ettiği muhalif bir görüş bulunmaktadır.³⁶⁵ Abbâd, Allah'ın

³⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C:XIII, s.293.

³⁶⁴ Muhammed es-Sâdıkî, *eş-Şerr ve mevki'uhu dîmne't-teṭavvuri'l-mitâfîzîkî li'l-âlem 'inde İbn Sînâ*, Mecelletü Bayân, Sayı:217, 2016, s.107.

³⁶⁵ Ebû Sehl Abbâd b. Süleymân (Selmân) es-Saymerî (ö. 250/864) Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen kelâmcılarından. İbn Kılâb ile kelâmî meseleler hakkında tartışmalar ve konuşmalar yapmıştır. el-Malatî onun hakkında şöyle demektedir: Ardından çok sayıda kitap ve tartışma bırakmıştır. Hâkim, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.285. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, s.65.

hiçbir şekilde şer işlemediğine inanmaktadır. O, cehennem azabının gerçek veya mecazi olarak şer olduğunu da söylemez. Aynı şekilde hastalıklar ve rahatsızlıklar konusunda da Mu‘tezile'nin cumhûruna karşı çıkar şöyle der: “Eğer Yaradanın herhangi bir şekilde şer işlediğini söylerseniz, onun şirrîr olduğunu inkar edemezsiniz.”³⁶⁶

Onun bu sözünden, Allah'ın fiillerine herhangi bir şekilde şer isnad etmekten kaçınmak istediği anlaşılmaktadır. Çünkü o, mecazen de olsa Allah'a şer isnad etmenin, onu tenzih etmeye zıt olduğuna inanmaktadır.

İmam Eş‘arî'nin Ebû Ali el-Cübbâî'den yaptığı naklin, Mu‘tezile'nin şer meselesindeki görüşünü yansıttığını söyleyebiliriz. Hayyât'ın Kâsım ed-Dimaşkî'den mm³⁶⁷ naklettiği şu ifadeler de bunu teyit etmektedir:

*“Gerçekte fesat, günahlardır. Allah'ın kıtlık, gelgit ve ekinin helâk olması gibi şeyler, gerçekte değil, mecazen fesat ve şerdir. Bunlar, hakikatte salah ve hayırdır. Çünkü Allah Teâlâ, insanlarına bunları, elde edeceklerine karşılık sabredip cennette ebedi kalmayı hak etmeleri için yapmaktadır.”*³⁶⁸

Kâsım ed-Dimaşkî'nin konu hakkındaki görüşü de Mu‘tezile'nin genel görüşünü yansıtmaktadır. O da doğal felaketlerin gerçek şer olmadığını, bilakis gizli işler ve hükümlerden kaynaklanan ve sonuçta insanın maslahatı için olduğu görüşündedir. Aynı şekilde bu acıların ve hastalıkların gelmesinin, insanın daha sonra elde edeceği ivazlar ile alakalı olduğunu belirtmiştir. Kâdî ve Mu‘tezile'nin cumhûruna göre daha sonraki bir vakitte ivazın varlığı olmadan bu acılardan ve onları Allah'a isnad etmekten bahsetmek mümkün değildir.

2.1.7. Kâdî Abdülcebbâr'ın Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Mu‘tezile'nin mütekaddim âlimleri gibi Kâdîda başlangıç itibariyle ölüm, hastalıklar, âfetler, depremler ve yanardağlar gibi âlemdeki fizikî ve doğal şerlerin varlığını ve bunların, Allah'tan başka fâili olmadığını kabul ediyordu. Yani ona göre bütün bu şerlerin fâili Allah'tır. Bununla birlikte Allah'ı şirrîr, yani kötü ve zalim

³⁶⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, **Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn**, C:II, s.195.

³⁶⁷ Hayatı hakkında bilgiye ulaşamadık.

³⁶⁸ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, **Kitâbü'l-intişâr**, Mısır, bs., s.85.

olarak nitelemiyordu. Çünkü Allah, hakîmdir. Hakîmin fiilleri de abes, fesat ve gerçek şerden uzaktır. Şehristânî, bu görüşün Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından benimsendiğini belirterek şöyle demektedir: “Mu'tezile, hakîmin ancak bir sebep ve amaçla hareket ettiğini söylemiştir. Amaçsız fiil, abes ve sefehtir. Hakîm, ya kendisine ya da başkasına fayda sağlamak için işleyendir. Allah Teâlâ, kendisine fayda sağlamaktan münezzeh olduğu için bunu, başkalarına fayda sağlamak için yaptığı sabit olur. Onun bütün fiilleri doğrudur.”³⁶⁹ Onlara göre Allah'ın fiillerinden hayır olanlar zaten hayırdır. Şer olanlar ise bir amaca yöneliktir ve salâhı amaçlamaktadır. Bu yüzden sonuçta hayır olacaktır. Allah'ın fiilleri ne olursa olsun sonuç hayır olacaktır.

Kâdî, âlemde meydana gelen doğal şerleri açıklamak için Allah'ın fiillerindeki hikmet vecihlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre Allah'ın hikmeti, âlemin yalnızca insanın yararına olan bir amaç için yaratılmasını gerektirmektedir. Bu amaç, nasslarda yer almanın yanı sıra düşünmek isteyenler için açıktır. Kâdî şöyle demektedir: “Hayır, fayda ve hüsündür. Allah'ın imtihan dünyasındaki bütün fiilleri, hayırdır. Fesat, Allah'ın fiili olursa, şer değil, hikmettir.”³⁷⁰ Kâdî'ye göre Allah'ın deprem, yanardağ vb. şer görünen fiillerinin sonunu hayır ve salâh olarak açıklamak için onlarda hikmet aramak gerekir. Bu âlemdeki her şey âlemin salâhına yöneliktir. Âlemdeki salâhın en güçlü delillerden biri de zamanımızda algıladığımız uyumluluktur. Bilimin gelişmesi, insan ve yaşadığı dünya arasındaki uyumluluğu ortaya koymuştur. Allah'ın bu dünyada yarattığı her şeyin insan hayatına uygun olduğunu görüyoruz.

Ancak dünyayı kaplayan bu genel salâha, musibet, bela, afet, hastalık ve rahatsızlıklar gibi kötülükle dolu olduğu şeklinde bir itiraz gelebilir. Aslında ateistler bu tür karamsar itirazlar yapmışlardır. Kâdî, bu itirazı onlardan şu şekilde nakletmiştir: “Eğer bu âlemin hikmet sahibi bir yaratıcısı olsaydı kurt ve aslan gibi yırtıcılar ile yılan, akrep gibi zararlı hayvanları yaratmaması güzel olurdu.”³⁷¹ İbnü'r-Râvendî de şu şekilde bir itiraz yöneltmiştir: “İnsanlarını hasta eden ve onlara

³⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.390.

³⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtaşar fi uşûli'd-dîn*, s.241.

³⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, s.505.

rahatsızlık veren, onlara yaptıklarında hikmetli değildir. Aynı şekilde onları fakir kılan ve belalar ile sınavan da hikmet sahibi değildir.”³⁷²

Kâdî, onların bu itirazlarına şu şekilde cevap vermiştir: “Bu mahluklar, öncelikle hayvanlara, daha sonra da insanlara fayda sağlamak üzere hikmetli amaçlardan dolayı yaratılmışlardır. Hayvanlara olan fayda, onların yaratılması, diriltilmesi ve onlarda şehvetin yaratılması ile lütufta bulunmasıdır. İnsanlarına olan faydası ise bu hayvanlarda çeşitli ilaçların bulunmasıdır.”³⁷³ Allah, hastalık ve benzeri şerleri ise mahlûkatın menfaati için yapar. Bunlar dinde nimet; insan için sıhhat ve selamet olurlar. Çünkü dinin faydası, bu dünyanın faydasından daha büyüktür.”³⁷⁴ Kâdî, bu zararlı yaratıkların yaratılışı gibi şerleri, dünyada hâkim olan genel iyiliğin ışığında açıklamaktadır. Allah’ın insanlara verdiği hastalıklar ve acılar, onların yararınadır. Çünkü başlarına gelenlerden ibret alırlarsa, hastalıkların artmasından korktukları için ibadete daha yakın olurlar. Ayrıca Allah, âhirette onlara ivaz verir. Bunda ise büyük bir maslahat vardır. Kâdî, dünyada şerrin varlığını ve Allah’a isnad edilmesini inkar etmez. Ayrıca dünyanın ölüm, âfet, yanardağ, deprem ve ekinlerin yok olması gibi şerlerle dolu olduğunu kabul eder. O, bütün bu şerlerin Allah’ın eseri olduğunu, ancak O’nun şerrin fâili, isteyen ve takdir edeni olarak nitelendirilmemesi gerektiğini belirtmektedir.

Kâdî’ye göre bahsettiğimiz şerlerin hepsi, mâhiyet olarak gerçekte şer değildir. İnsanlar mecazen bunlara şer demektedirler. Bunların hakikati, insanlar için hayır ve salahtır. Allah, insanlarını, bunlara sabretmek suretiyle ibadete yaklaştırmak için imtihan eder. Kâdî’ye göre gerçek şer, insanların bilerek, iradeleri ve güçleriyle günah işlemelerinden meydana gelmektedir. O bu hususta şöyle demektedir:

Allah’ın zarar ve diğer şerler gibi yapmadığı sabit olduğunda, Allah’ın kötülük yaptığı söylenemez. Mü’minlerin başına bir hastalık, yoksulluk ve musibet geldiğinde, daha az anlayışlı olan insanlar bunun Cenab-ı Hakk’tan olduğunu zannettiler. Böylece şöyle denebilir; kötünün ve iyinin yaratılması ve bunların hepsinin bir menfaat ve maksat meselesi olduğu ve bu anlattıklarımıza karşı sabrın

³⁷² el-Hayyat, **Kitâbü’l-intişâr**, s.2.

³⁷³ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Uşûli’l-İmamse**, s.506.

³⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muhtaşar fi uşûli’d-dîn**, s.241.

mükâfatı olduğu anlaşılma bunun Allah'a yakışmadığını anladılar. Bu nitelemeyi, insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyenler yapabilirler.³⁷⁵

Burada Kâdî'nin görüşündeki orijinallığe ve tutumundaki değişime dikkat çekmek gerekir. Onun kastettiği şer, ahlâkî şer olup bu, Allah'ın fiillerinden değil, insanların fiillerindendir. Bunlar, haber verme ve yazma olarak Allah'ın takdiri ile meydana gelirler.³⁷⁶ Kısacası Kâdî, doğal kötülükleri Allah'ın fiillerinin insanın salahını ve faydasını hedeflediği görüşüne dayanarak değerlendirir. Kâdî, salahı fayda olarak tanımlar. Faydalı olarak bilinen her şeyin salah olduğu bilinir. Salahın hakikati, fayda ve zararın defedilmesidir. Faydanın imkânsız olduğu şeylerin salahı da mümkün değildir. Çünkü salah ve fayda, sadece onlardan faydalananlara olur. Dolayısıyla Allah'ın bütün fiilleri insanları için hayırlıdır.

Kâdî, doğal kötülüklerin, mükelleflerin menfaati için meydana geldiğine inanmaktadır. Allah'ın fiilleri olarak hayır ve şer eşittir. Mesela bir baba, çocuğunu terbiye ederken merhamet ve ciddi davranmaktan uygun olanı seçer. Bu konuda merhamet ve ciddi davranmak eşittir. Bununla birlikte merhamet, diğerine ihtiyaç bırakmaz. Eğer bu, insanın haline uygun olmayan bir eziyet olsaydı, baba bunu yapmazdı. Bunun gibi musibet, şerler ve acıların Allah Teâlâ'dan sâdır olması çirkindir. İşte nimetler ve cezalar, insanı ders ve ibret almaya çağırdığı için maslahattır. Ancak onlar, salah ve fesada zorlamazlar.³⁷⁷

Bu şekilde Kâdî, doğal şerlerin gerçek anlamda şer olmadığı sonucuna varmaktadır. Çünkü daha önce tanımlandığı gibi şer, kabîh zarar ve ona sebep olan şeydir. Buna göre zarar, kabîh veya abes olmadıkça ve kendisinden dolayı kabîh olması bir vecihle gerçekleşmezse şer olmaz. Eğer abes olursa arkasında bir maksat ve hikmet olmayacaktır. Kâdî şöyle demektedir:

Kevni ve tabîî şerler, zarar getiren şerlerdir, fakat bu zararlar, insanın menfaatine ve işlerinin hayrına ait olan maksat ve gayelerden muaf değildir. Ancak bu tür hikmetli maksatlar aklımızda bulunmayabilir, bu nedenle o fiiller faydasız bir

³⁷⁵ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.179.

³⁷⁶ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.179.

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XIII, s.103-109.

kötülük olarak nitelendirilir. Allah kötülüğü yapan ve kötülüğü isteyerek tasvir edebilir. Ancak Allah'ın eylemleri iki şey tarafından yönetilir. Birincisi: O hikmetlidir ve hikmetli amaçlar dışında hiçbir şey yapmaz. İkincisi: O adildir, zulmetmez ve adaletsiz değildir. Dolayısıyla bütün fiilleri hasen, doğru ve hikmet içindedir.³⁷⁸

Kâdî'nin doğal şerleri bu şekilde yorumlamasından tamamen insani ve ahlakî bir yargıya meylettiği anlaşılmaktadır. Onun bu yorumunun, insanın hayır arayışında bir azık olabileceğini söylemek mümkündür. Yani insan hem nimetlerle hem de belalarla imtihan edilmekte ve başına ister hayır ister şer gelsin sadece sâlih olmakla mükelleftir. Bu şekilde nimetler saptırmayacak, musibetler karşısında kaygılanmayacaktır. Şüphesiz Kâdî'nin bu yorumu, şer'in işaret ettiği anlam ile tam bir uyum içindedir. Şer', insanların başına gelen musibetleri şer olarak değil, imtihan, bela ve sıkıntı olarak isimlendirmiştir. Bunların bazen şer olarak adlandırılması, hakikat değil, mecazendir. Bazı Kur'ân ayetlerinde Allah Teâlâ'nın mü'mini bildiği bir hikmetle imtihan ettiği bildirilmektedir. Örneğin bir âyette şöyle demektedir: "İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, "İman ettik" demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Andolsun ki biz, onlardan öncekileri de sınamıştık. Allah, elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; kezâ O, yalancıları da mutlaka ortaya çıkaracaktır." Başka bir âyette de şöyle denilmiştir: "Denemek için sizi kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz." Bazı hadislerde de bu husus belirtilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edildiğine göre o, şöyle buyurmuştur: "Müminin başına gelen hiçbir musibet ve eziyet, hatta ona batan bir diken yoktur ki onda bir hayır olmasın."

Burada özel olarak Kâdî'nin ve genel anlamda Mu'tezile'nin doğal şer konusundaki duruşunu şu şekilde özetleyebiliriz: Acılar ve hastalıklar, Allah'ın eseridir. Bunlar, başkalarına isnad edilemez. Dolayısıyla bu şerler ya hayır ya da mecazen şer olacaktır. Bu sonuca da Allah'ın şer, abes ve fesat yapmadığı görüşü sebebiyle varılmaktadır. Ancak görünüşe göre onlar, bu konudaki problemi Allah'ın ıvaz vermesi gerektiğini belirterek çözmüşlerdir. Kâdî ıvazı, "ta'zim ve

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtaşar fi uşûli'd-dîn**, s.239-241.

yüceltme yolundan başka bir şekilde hak edilen her menfaat”³⁷⁹ olarak tanımlamaktadır. Bu ivaz da tavırlarını meşrulaştıran bir delil olmuştur. Çünkü acı aslında şerdir. İvaz bu şerrin varlığını meşrulaştırmak için verilmiştir. Abbâd b. Süleyman ise farklı bir tavır sergileyerek buna şöyle bir itiraz getirmiştir: “Allah, acıyı vermekte, daha sonra da onun yerine bir ivaz takdir. Bu durumda Allah, neden şer işleyip daha sonra ona karşılık ivaz vermektedir?” Allah, acıyı şer olduğu ve ona karşılık ivaz vereceği için yapmayabilir. Abbâd b. Süleyman'ın itirazı bize Mu'tezile'nin Allah'ın şer yaratmadığı varsayımından kaynaklanan bir iç çelişkiye ilişkin durumu ortaya koymaktadır. Buna göre Mu'tezile'nin dünyada bu şer ve günahların olduğunu görünce bunların dünyadaki varlığını meşrulaştırmak için ivaz fikrine başvurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Dolayısıyla Abbâd'ın bu tavrı, Mu'tezile içinde etkisiz değildi. Bilakis bu itirazı ve tavrı, onlar üzerinde bir etki bırakmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ortaya koyduğu ve Kâdî Abdülcebbâr'ın desteklediği gelişmelerden de anlaşıldığı gibi, bazı müteahhir Mu'tezilîler, doğal şer sorununa ilişkin olarak seleflerinin tutumunu değiştirmiştir. Böylece Kâdî ve ondan önce Ebû Hâşim'in tavrı, ibret ve ivazın birleşmesi şeklinde gerçekleşti. Buna göre acı ve hastalıklar, ivaz ve ibretten dolayı hüsündür. İvaz, şerri zulüm olmaktan, ibret de onu abes olmaktan çıkarır. Kâdî buna şu şekilde işaret etmiştir: “Bil ki Ebû Ali'nin mezhebi, acının sırf bir ivaz ile Allah'tan gelen bir hüsün olduğu şeklindedir. Ebû Hâşim de içinde başka bir amaç, yani ibret olması gerektiğini söylemiştir. Bu ise doğrudur.”³⁸⁰ Kâdî, burada, doğal şerle ilgili seleflerinden bir ayrılma olarak kabul edilen, Ebû Hâşim'in bu konudaki görüşünü benimsemiştir. Ona göre “mükellefin başına acılar inebilir. Mükellefe geldiyse ibret ve ivaz olmalıdır. İbret, onu abesiyetten, ivaz ise zulüm olmaktan çıkarmaktadır. Mükellef olmayanın başına gelenlerde ise zulüm olmaktan çıkması için karşılığında verilecek ivazlar olmalıdır. Ayrıca abes olmaması için, içlerinde mükelleflere lütuf ve ibret olmalıdır. Allah, sadece ivazdan dolayı hayvanların kesilmesine izin vermez. “Lütuf ve ibret, ivazla birlikte olmalıdır.”³⁸¹ Kâdî'ye göre bu anlam, acının hüsnü için gerekli bir şarttır. Kâdî, Allah'ın insanlarına yaptığı

³⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XIII, s.431.

³⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse**, s.493.

³⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XIII, s.431-457.

filinin hüsün olması için bu mânâ ile insanlarına verdiği acı çeşitlerini açıklamak istemiştir. Ona göre Allah'ın, içinde hikmet olmayan hiçbir fiili yoktur. Bu, ibret yönüdür. Ayrıca içinde adalet olmayan hiçbir fiili yoktur. Bu da ivaz yönüdür. Bu şekilde Kâdî, adalet ve ilahî hikmet kanusunu hayatın hem güzel hem de acı veren tüm yönlerine uygulayabilmiştir.

2.2. Fahreddin er-Râzî'de Hüsün ve Kubuh

Öncelikle Râzî'nin konuyu Mu'tezile'nin görüşlerini tartışırken ele aldığını ifade etmek gerekir. Bu da onun konuya yaklaşımının hangi saiklerle şekillendiğini göstermesi bakımından önemli bir noktadır. Daha önce Kâdî'nin görüşlerini değerlendirirken de ifade edildiği gibi Mu'tezile'ye göre konu ilahî adaletle ilgilidir. Buna göre hüsün ve kubuh, Mu'tezile'nin ikinci ilkesi olan adaletin kapsamına girer. Dolayısıyla öncelikle Râzî'de ilahî adalet kavramına işaret edip daha sonra hüsün ve kubhun detaylarına girmemiz gerekiyor. Çünkü Râzî, Mu'tezile mezhebinin ilahî adalet anlayışını ve üzerine kurdukları kelâmî meseleleri şiddetle eleştirmiştir. Râzî, onların ilahî adalet anlayışlarından ortaya çıkan problemleri tespit edip ortaya koyduktan sonra bu problemlerden kurtulmaya çalışmıştır. Bu yüzden Mu'tezile'nin ilahî adalet anlayışından farklı bir yaklaşımla meseleyi ortaya koyarak şöyle demiştir: “Âlimler, şöyle demişlerdir: Adil, istediğini yapabilen kimsedir.”³⁸²

2.2.1. İlahî Adalet Kavramı

Râzî'nin ve Eş'arîlerin adalet anlayışı, genel olarak ilahî kudret ve irade ile doğrudan bağlantılıdır. Onlar, Allah'ın seçtiği ve yaptığı her şeyin adalet olduğuna inanmaktadırlar. Yani ilahî irade, adaletin değerlendirilmesinde yegâne ölçüdür. Adalet, istediği ve yapabildiği şeydir. Râzî'nin ilahî adalet konusunda takındığı tavır, şeriatin bakış açısına göre irade ve kudret sıfatları ile hüsün ve kubuh meselesinde takındığı tavır ile aynıdır. Bu yüzden kudret-i ilahiye mutlak olup Mu'tezile'deki adalet, hikmet veya salah ve aslah gibi insanî kavramların kapsamına girmez. Râzî, ilahî adalet kavramını açıklarken tamamen Eş'arî mezhebinin görüşüne bağlı kalmış

³⁸² Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât*, thk. Muhammed Bedreddin, 1. Baskı, Matba'atü's-Sarkıyye, Mısır-1905, s.184.

ve bunun dışına çıkmamıştır. Mezhebin kurucusu İmam Eş‘arî, ilahî adalet konusunda Allah’ın bir fiil yapması durumunda akıllarımız, onun kabîh olmadığı sonucuna varacağını belirtmiştir. Sözlerinin doğruluğuna delil olarak şunları söylemektedir: “Çocuklar âhirette azap görebilir ve ateşe atılabilirler. Bu, onun adaletindendir.”³⁸³ Eş‘arî’nin bu görüşüne göre Allah’ın iradesi ve kudreti mutlak olduğu için insanlarına karşı herhangi bir fiil yapmak zorunda değildir. Çünkü istediğini yapan ve mülkünde istediği gibi hükmeden, yaptıklarından dolayı sorguya çekilmez. İnsanlarından birisi de adalet ve hikmet olarak gördüğü bir şeyi ona vacip kılamaz. Çünkü Eş‘arîler, daha önce işaret ettiğimiz gibi Allah’ın fiillerinin değerlendirilmesi bağlamında mükafat ve ceza gibi şeylerin ona vacip olduğuna inanmazlar. Keza Eş‘arîlik mezhebinin ilk müceddidi sayılan Bâkılânî, âlem-i şehadette gözlerimizin gördüğü çirkinliklerin, Allah’tan sadır olması durumunda adalet ve hikmet olacağını savunmuştur. Bâkılânî et-Temhîd’de şöyle demiştir: “Bir kimse, Allah’ın ivaz olmadan çocuklara elem vermesinin, insanlara faydası dokunmayacak şekilde havyanın kesilmesini ve elem verilmesini istemesinin, bazı hayvanları diğer bir kısmına musahhar kılmasının, sınırlı günahlar için daimî azap vermesinin, insanlarına güçlerinin yetmeyeceği şeyleri yüklemesinin ve onlara azap etme sebebi olacak bir şeyi yaratmasının caiz olup olmadığını sorsa ona evet denilir. Bunu yapması adaleti ve hikmetinde caizdir ve güzel görülür.”³⁸⁴ Bu sözlerinden onun, mezhebin kurucusu İmam Eş‘arî’nin yolundan gittiği ve Allah’tan sadır olan her şeyin adalet ve hikmet olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü mutlak olan ilahi irade ve kudrete dayanmaktadır.

Müteahhirin dönemi kelimcilerinden Cüveynî, Şehristanî, İbn Tumert, Gazalî gibi alimlerin görüşlerine bakıldığında Râzî’nin söz konusu Eş‘arî seleflerinin ilahi adalet konusundaki metotlarını takip ederek konuyu ele aldığı söylenebilir. Bu açıdan Râzî’nin konuya dair perspektifini daha iyi anlayabilmek için bu alimlerin ilahi adalet konusundaki yaklaşımlarını da ele almakta fayda vardır.

Müteahhirin dönemi kelimcilerinden olan Cüveynî, selefleri gibi, ilahî adalet konusunda Eş‘arîlerin yolundan ayrılmamış ve Allah’ın irade ettiklerinin ne olursa

³⁸³ el-Eş‘arî, **el-İbâne ‘an uşûlî’ d-diyâne**, thk Ebû Abdullah, 21. baskı, Riyad-2011, s.523.

³⁸⁴ el-Bâkılânî, **et-Temhîd**, s.341.

olsun lutuf ve adalet dairesinin dışına çıkmadığını söylemiştir. el-İrşâd adlı kitabında şöyle demiştir: “Âdil, yapması gerekeni yapandır.”³⁸⁵ Cüveynî'nin sözlerinden, adaletin Allah'ın emrettiği, insanlarından istediği ve kendisinin seçtiği şey olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilâhî adaletin tefsirinde dikkate alınan şey sadece şer'îdir. Allah mutlak irade ve kudret sahibi olduğu için, adaleti diğer şeylerden ayıracak olan O'dur. O, sadece adaleti seçer. Razi'nin bu husustaki düşüncesi de Cüveynî'yle mutabıktır.

Şehristânî, adaleti şu şekilde tanımlamıştır: “Adalet, bir şeyi yerine koymaktır. O, mülkte iradesinin gereğine göre tasarruf etmektir. Zulüm ise zıddıdır.”³⁸⁶ Yani onun bütün fiilleri adalettir. Çünkü mülkünde tasarruf etmektedir. Zulüm, ancak fiili başkalarının mülküne giren birisinden tasavvur edilebilir. Bu, Allah hakkında tasavvur edilmez. Ya da zulüm, bir emre tabi olup buna aykırı hareket eden birinden tasavvur edilebilir. Bir insanın, kendi mülkünde yaptığı her şeyde zâlim olması tasavvur edilemez. Ancak şer'în emrine muhalefet ettiği zaman bu anlamda zâlim olur. Başkasının mülkünde tasarruf etmesi veya başkasının emri altında olması tasavvur edilemeyen birisine, zulmün varlığının tasavvur edilememesinden değil, sahih şartın ortadan kalkmasından dolayı zulüm sıfatı izafe edilemez. Böylece zulüm, O'nda temelden yok olmuş olur.

İbn Fûrek de aynı görüştedir. Buna göre, Allah'ın bütün fiilleri adalettir ve ondan zulüm tasavvur edilemez. O şöyle demektedir: “Onun fiilleri adaletten başka bir şey değildir.”³⁸⁷

Gazzâlî de Eş'arî anlayışa göre ilahi adaleti tanımlamaktadır. Gazzâlî, Kavâ'idü'l-'ağâ'id adlı risalesinde Mu'tezile'ye ilahî fiiller konusunda cevap verirken şöyle demektedir: “O'ndan başka yaratıcı yoktur. Kendi fiillerini yaratır. Bu fiili, en güzel, en mükemmel, en kusursuz ve en adaletli şekliyle adaletinden taşar. O, fiillerinde hakîm; hükümlerinde âdildir. Onun adaleti, insanların adaletine kıyas edilmez. Başkalarının mülkünde tasarruf etmesiyle insandan, zulüm tasavvur

³⁸⁵ el-Cüveynî, **el-İrşâd**, s.64.

³⁸⁶ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihâl**, C:I, s.63.

³⁸⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, **Mücerredü Mağâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, Dâru'l-Meşrik, Beyrut-1987, s.143.

edilebilir. Halbuki Allah'tan zulüm tasavvur edilemez. Allah, başkasının mülküne girmez ki tasarrufu zulüm olsun. Mâsivâ olan insan, cinler, şeytan, melek, gök, yer, hayvan, bitki, cevher, araz, idrak edilebilir ve mahsûs olan her şey, O'nun kudretiyle yokluktan ve hiçbir şey değilken var ettiği hâdis şeylerdir. O, ezelde vardı ve başka hiçbir şey onunla değildi. Mahlûkâtı, ihtiyacı olduğundan değil, ezeldeki sözü ve iradesini gerçekleştirmek ve kudretini göstermek için yaratmıştır. Allah Teâlâ, zorunluluktan değil, yaratma, icat ve teklif ile lütufta bulunmuştur. Gereklilikten değil, nimet verme ve doğru olmasından dolayı lütufta bulunur. Övgü, lütuf, nimet ve minnet O'nadır. İnsanlarına her türlü azabı verip onları her türlü acı ve belaya uğratmaya gücü yeter.

Böyle yapması adalet olur, çirkin ve zulüm olmaz. Zorunluluktan değil, cömertlik ve vaatten dolayı itaat eden insanların mükâfatlandırır. Çünkü hiçbir fiil ona vacip değildir. Ondan zulüm tasavvur edilmez. Hiç kimsenin, O'nun üzerinde hakkı yoktur.³⁸⁸

Gazzâlî, Allah'ın zulüm ve adalet seçimiyle karşı karşıya olmadığını, bilakis seçtiği şeyin adalet olduğu ve bütün fiillerinin âdil olduğu görüşündedir. O'ndan ancak adalet sadır olur. İnsanlarına yaptığı her şey, adalettir. Elçileri aracılığıyla indirdiği her şey, adaletten başka bir şey değildir. Adaletin tayin edilmesi, akıl yoluyla değil, vahiy yoluyla olur. Aklın adalet dairesinin dışında gördüğü şey, vahiy açısından âdil olabilir.

Gazzâlî, Mu'tezile'nin, Allah'ın fiillerinde adaletin vacip olduğuna dair görüşünün, kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Çünkü Allah, mutlak mülkiyet sahibidir. Bütün mahlûkât, Allah'ın mülküdür ve O, mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Sıfatı böyle olan, zulümle nitelenemez. Çünkü âdildir ve fiilleri, adaletin ölçüsüdür.

H. 6. asırda yaşamış olan İbn Tûmert de Mu'tezile mezhebinin, Eş'arîlerin adalet ve iradenin yorumuna ilişkin eleştirilerine cevap verirken, ilahî kelâmı var olan zulüm ve haksızlık kavramını, insanda var olan zulüm ve haksızlık kavramlarına

³⁸⁸Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **Mecmû'atü resâ'il (Kavâ'idü'l-'ağâ'id)**, thk. İbrahim Emîn, 21. baskı, Mektebetü't-Tevfikiyye, Mısır, s.176.

kıyas etmenin yanlış olduğunu belirtmiş ve buna, fiillerin kıyası demiştir. Kelâmcılar buna gâibin şahide kıyas edilmesi adını vermektedir. İbn Tûmert şöyle demektedir: “Allah Teâlâ’nın fiilleri zulüm ve haksızlıkla nitelenemez. Bu sıfatlar, sınırları belirlenmiş ve işleri tayin edilmiş olanlara verilebilir. Bu sınırları aşana haksız veya zâlim denilir. Allah Teâlâ’nın üstünde başka bir hâkim, O’ndan başka emreden ve nehyeden yoktur. Eğer bütün insanlarını cennete alsa, bu O’nun lûtfu olurdu. Eğer hepsini ateşe atsaydı, bu O’nun adaletinden olurdu. Mülkünde istediğini yapar ve mahlûkâtında istediği gibi hükmeder. O’nun emrini engelleyecek ve hükmünü bozacak kimse yoktur.”³⁸⁹

Bu şekilde ilâhî iradenin günahları ve şerleri kapsamı ile adaletin tecelli edip zulmün ve haksızlığın kaldırılması cem edilerek Allah’ın mutlak iradesinin olduğu sabit olur. Zira Allah’ın üzerinde hiçbir hak ve hüküm yoktur. Böylece Allah’a lûtf, salah, aslah ve peygamberlerin gönderilmesini vacip kılmak gibi Mu‘tezile’nin adalet başlığı altında iddia ettiği şeyler çürütülmüş olur. İbn Tûmert’in verdiği bu kanaatler, mezhebinin mütekaddim âlimlerinin söylediklerinden fazla değildir. Aynı şekilde Bağdâdî şu görüştedir: “Adalet, fâilinin yapabildiği şeydir.”³⁹⁰

Buradan Râzî’ye geçerek ilahi adalet konusundaki görüşlerini sunmak istiyoruz. Râzî, *Levâmi‘u’l-beyyinât* adlı eserinde, Allah’ın “adl” adını şu sözlerle açıklamıştır: “Arkadaşlarımız bu ismin iki tefsirinden bahsetmişlerdir. Birincisi, adaletin mutedil olmak anlamında olmasıdır. Bu ise mecazdır. Hakiki manâsı ise Allah Teâlâ’nın ifrat ve tefrit tarafı ile teşbîh ve ta’tîl tarafında meydana gelen her türlü eksiklikten münezze olmasıdır. Onun fiillerinde adl olması, zulmetmemesi ve haksızlık yapmaması anlamına gelir.”³⁹¹ Râzî’nin ilahî adaleti açıklarken söylemek istediği şey, Allah’ın mahlûkata karşı yaptığı her türlü fiilde zulüm ve haksızlığı nefyederek mutlak tenzîhtir. Tabi bu kısım, Râzî ile Mu‘tezile’den muhalifleri arasındaki ihtilaflı konu değildir. Râzî, Mu‘tezile’nin yorumunu eleştirirken öncelikle görüşlerini zikrederek şöyle demektedir: “Bil ki, Mu‘tezile, bu isimle ortalığı ayağa kaldırıp şöyle dediler: Eğer kâfirdeki küfrü yaratıp daha sonra bundan dolayı onu

³⁸⁹ Muhammed b. Abdillâh b. Tûmert, *Kitâbü E‘azzi mâ yuflab*, thk. Ammâr et-Tâlibî, 1. Baskı, Cezayir-2007, s.220.

³⁹⁰ el-Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, s.131.

³⁹¹ er-Râzî, *Levâmi‘u’l-beyyinât*, s.184.

ebedi bir azapla cezalandırsa adalet nasıl gerçekleşir? Bundan daha büyük bir haksızlık olabilir mi?”³⁹²

Râzî, bu itiraza Eş‘arîlerin Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin tefsirine dayanan ilahi adalet teorisine göre cevap vermekte ve şöyle demektedir: “Şeyhler dediler ki: Adil, istediğini yapabilen kimsedir.”³⁹³ Râzî, ilahi adaleti, kısıtlama olmaksızın veya hikmete ya da maksada bağlı olmaksızın kudret ve iradenin işlemesi şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca Allah'ın fiilleri ile gerekçelendirilmesi ve maslahatı hedeflemesi gereken mahlûkâtının fiilleri arasındaki benzerliği reddetmektedir. Çünkü o, gayeye veya hikmete riayet etmeyi, ilahî fiile dışarıdan bir anlam dayatılması olarak görmektedir. Bu ise hiçbir sebep ve gaye ile sınırlanmayan mutlak kudretin en belirgin vasıflarından biri olan rubûbiyet makamına eksiklik atfetmek demektir.

Mu‘tezile ise ilahî adaletin özelliklerinden birisine göre eğer insan itaat eder ve farzları yerine getirirse, Allah'ın onu bunun için ödüllendirmesi gerektiğine inanmaktadır. Ancak Râzî, bu sözün batıl olduğunu belirterek şöyle demiştir:

*“İçimizden bir mâlik, mülkünde tasarruf etse, ona bir şey vacip olmaz. Mecazi malik mülkünde tasarruf ettiğinde ona bir şey vacip olmuyorsa, hakiki mâlik olan Allah'a hiçbir şey vacip olamaz. Hatta evlâ usulüyle bu şekilde olması gerekir.”*³⁹⁴

Bazı çağdaş araştırmacılar, Allah'ın fiillerinin zulüm ile nitelenemeyeceğini savunan Eş‘arîlerin ilahi adalet teorisini eleştirmişlerdir. Eş‘arîler, günah işlemeyen insana azap edilebileceğini, çocukların ve hayvanların çektiği acının karşılıksız olarak Allah'tan geldiğini söylemektedirler. Bunu da Allah'ın adaletine aykırı görmemektedirler.³⁹⁵

³⁹² er-Râzî, *Levâmi‘u'l-beyyinât*, s.184.

³⁹³ er-Râzî, *Levâmi‘u'l-beyyinât*, s.184.

³⁹⁴ er-Râzî, *el-Mesâ'ilü'l-ḥamsûn fî uşûli'd-dîn*, thk. Ahmad Hicâzî es-Saka, 2. Baskı, Dâru'l-Cil, Beyrut-1990, s.92-63.

³⁹⁵ Celînîd, *Ḳaḍiyyetü'l-ḥayri ve's-ser*, s.206.

2.2.2. Allah'ın Zulme Muktedir Olması

Mu‘tezile ile Râzî arasındaki ihtilaf, ilk bakışta sadece şekilde gibi görünse de bundan daha derin boyutlara ulaştığını gösteren konulardan biri de Allah'ın kudretinin zulme taallukudur. Her ikisi de gerek başlangıçta Allah hakkında zulmün tasavvur edilemeyeceği gerek kabih sayıldığı için Allah'a zulüm isnadını nefyetmektedir. Râzî bununla kalmayarak Mu‘tezile'nin ilahi adalet anlayışlarını üzerine temellendirdikleri hususları yıkmaya çalışmıştır. Bu temellerin başında da Allah'ın fiilleri hakkında aklî olarak hüsün ve kubuh hükmü verme kaidesi gelmektedir. Râzî, bu kaideyi temelden reddetmektedir. Ona göre Allah, âdil ve zâlim olmaya muktedirdir. İkisi de mümkün olan şeyler arasında olmasından dolayı bunların onun iktidarı ve gücü dahilinde olduğu inkâr edilemez. Çünkü kudreti her şeyin üstündedir. Râzî “Bütün mümkünât Allah Teâlâ'nın kudretiyle olmuştur.” derken bu noktaya işaret etmektedir. nitekim bununla ilgili çeşitli deliller sunmaktadır:

*Birinci delil: Farz edilen her mümkün, sadece Allah'a ait yaratma ile ortaya çıkabilir. Eğer bu şeyin yaratılmasını gerektiren başka bir neden olduğunu varsayarsak, o zaman birbirinden bağımsız iki neden bu eser üzerinde toplanmış demektir. Bu ise muhaldir.*³⁹⁶

Kuşkusuz Râzî'nin bu sözleri Mu‘tezile'ye, Filozoflara ve Düalizme bir cevaptır. Çünkü daha önce işaret ettiğimiz gibi Mu‘tezile, zulmün yaratılmasını insana vermektedir. Filozoflar da yaratmayı vâcüb'l-vücûddan başkasına isnad etmektedirler. Onlara göre vâcüb'l-vücûd birdir ve birden ancak bir sâdır olabilir. Dolayısıyla zulüm fiilini başkası işlemektedir. Düalistler ise iyi olanın, zulme muktedir olmadığına inanmaktadırlar. Onlara göre kötülüğe muktedir olan, kötülük tanrısıdır. Bu şekilde iki tanrının varlığına inanmaktadırlar. Me‘âlimü uşûlî'd-dîn'in şârihi Abdullah b. Muhammed, düalizme şu sözlerle cevap vermektedir:

*“Üçüncü bir şeyi de kanıtlamaları gerekir. Âlem, saf iyilik olan melek ve saf kötülük olan şeytanı ihtiva etmektedir. Aynı şekilde hayır ve şerden oluşan insanlar da bu âlemde vardır. Bu yüzden üçüncüyü ispatlamalıdır.”*³⁹⁷

³⁹⁶ Abdullah b. Muhammed b. et-Tilimsânî, *Şerhu Me‘âlimü uşûlî'd-dîn*, thk. Nizâr el-Hammâdî, Dâru'l-Feth li'd-dirâsât, 2010, s.299-300

³⁹⁷ et-Tilimsânî, *Şerhu Me‘âlimü uşûlî'd-dîn*, s.300.

Râzî'nin bu sözleri, Şeyhi İmam Eş'arî'nin el-İbâne adlı kitabında Mu'tezile'yi Allah'tan başkasına kötülük isnad etmekle eleştirmesi sırasında söylediği sözlerden bağımsız değildir. Eş'arî şöyle demektedir: “Onlara denilir ki, Mecûsiler, Allah'ın yapamayacağı kötülüğe Şeytan'ın muktedir olduğunu söylediler mi? Onlar bu sözleriyle kâfir oldukları için cevap evet olmalıdır. Onlara denilir ki: Eğer kâfirlerin küfre Kâdir olduklarını ve Allah'ın buna gücünün yetmediğini iddia ediyorsanız, o zaman Mecûsîleri de aşmış olursunuz. Çünkü onlar gibi şeytanın kötülük yapabileceğini söylemeye ek olarak Allah'ın buna muktedir olmadığını söylüyorsunuz.”³⁹⁸ İmam Eş'arî'nin bu ifadesinin objektif olmadığını ve Mu'tezile'ye bunu isnad etmekte insafli davranmadığını söylemek gerekir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kâdî Abdülcebbar'ın naklettiği üzere Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ın zulüm ve diğer mümkün şeyleri yapmaya muktedir olduğunu söylemektedir.

Bu noktada Râzî'nin konuyla ilgili görüşlerini sunmak istiyoruz. Râzî'nin bu konudaki teorisi, ilahi gücü mutlak kabul ederek ve ötesinde bir güç görmeyerek yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Râzî, Allah'ın âdil olabildiği gibi zıddını da yapabileceğini söylemektedir. Çünkü zulüm, adaletin olmaması demektir. Dolayısıyla adalete ve zulme birlikte muktedirdir. Bu konuda şöyle demektedir:

*“Zulme muktedir kılmak, adalet ve taate muktedir kılmakla aynıdır. Eğer Allah, ona zulmetme imkânı vermeseydi, bu kimse hayır ve itaati de yapamazdı. Bu ise hakîme yakışmaz. Dolayısıyla zulüm ve adalete muktedir kılması aklen vacip olur. Ayrıca O, mazlûmun intikamını zalimden alır.”*³⁹⁹

Râzî, el-Me'tâlibü'l-âliye adlı eserinde Allah'ın, zulüm dahil olmak üzere bütün muhdes şeylerin yaratıcısı olduğunu söylemektedir. Bu anlamda, yaratma ve takdiri güzel bir şekilde yapması için bir şeyin yaratıcısının, ona güç yetiriyor olması gerekir. Buna şu sözleriyle işaret etmiştir: “Şüphesiz cebr ve kader bölümünde bütün muhdeslerin yaratıcısının Allah olduğuna dair kuvvetli delilleri ortaya koyacağız. Bu değerlendirmeye göre, Allah'tan sadır olan hiçbir şey, kabih olmamalıdır.”⁴⁰⁰ Râzî, Allah'ın, kendisinden zulmü nefyederek zâtını övdüğünü belirtmiştir. Ona göre eğer yapamayacak durumda olsaydı kendisini övmesi iyi bir şey olmayacaktı. Çünkü bir

³⁹⁸ el-Eş'arî, **el-Lüma'**, s.73.

³⁹⁹ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XVII, s.23.

⁴⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, **el-Me'tâlibü'l-âliye**, C:III, s.333.

şeyi âciz olanın, onu terk etmekle övülmesi güzel değildir. Ayrıca “Allah insanlarına zulmedici değildir.”⁴⁰¹ âyetinin tefsirinde bu âyetin, O'nun zulme muktedir olduğuna işaret ettiğini belirterek şöyle demektedir: “Eğer bunu söylemesi doğru olmasaydı, onun nefyiyle övünmenin bir manâsı olmazdı.”⁴⁰² Ancak Mu‘tezile “O’nun zulmetmesi muhaldir, demelerinden dolayı onunla övülmesi de mümkün değildir.” diyerek buna itiraz etmiştir. Râzî bu itiraza şu şekilde cevap vermiştir: “Bunun üzerinde iki vecihle konuşmak mümkündür: Allah “Ne uykusu gelir ne de uyur.” ve “O yedirir ama yedirilmeye ihtiyacı yoktur.” sözüyle övünmüştür. Bu, onun hakkında uyumayı ve yemek yemeyi gerektirmez. İkinci vecih ise şudur: Eğer azabı hak etmeyen birini cezalandırıyorsa, bizzat zulüm olmasa da zulüm suretindedir. Birbirine benzeyen iki şeyden birinin adı, diğerine verilebilir. Mesela âyetle “Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür.” denilmiştir. Kur’an’da bunun benzerleri çoktur.”⁴⁰³

Râzî, Kitâbü’l-Erba‘în’de konuyu imkân açısından açıklar. Ona göre zulüm, mümkün olma açısından adalet ile aynı olduğu için her ikisi de mukadderatın içinde olmalıdırlar. O şöyle demektedir:

*Mukadder olmanın illeti, imkândır. İmkân ise mümkün olan varlıklar arasında ortak bir hükümdür. Bunda sebep ortak ise hüküm aynıdır. Yani her mümkün kuralı kendi varlığında ortaktır. Böylece Allah’ın takdiri ile olması doğru olacaktır. Kâdir olmasının gereği, O’nun zâtıdır. Zâtın bütüne nispeti eşittir. Zât, Allah’ın bazılarına Kadir olmasını gerektirdiğinde, O’nun her şeye Kadir olduğunu icap ettirmelidir. Böylece Allah’ın bütün mümkün şeylere Kâdir olduğu sâbit olur.*⁴⁰⁴

“Râzî ve zikredilen diğer Eş‘arîlerin sözlerinden, hepsinin, Allah’ın adalete muktedir olduğu gibi zulme de muktedir olduğu kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Onlara göre bütün mümkün varlıklar, onun kudreti ve iktidarının altına girer. Onun kudreti diğer sıfatları gibi mutlak olup varlıklardan hiçbir şey onun kudreti ve iktidarından çıkamaz. Mu‘tezile’nin çoğunluğu da Eş‘arîler gibi Allah’ın zulme ve adalete muktedir olduğunda hem fıkirdirler. Aradaki fark, onların zulmü, mahiyetini ve sınırlarını açıklamalarında ortaya çıkmaktadır. Her halükarda hepsi, Allah’ın aynı anda hem adaleti hem de zulmü yapabileceğini, Allah’ın birinciyi seçip ikinciyi terk ettiğini söylemektedirler.

⁴⁰¹ Âl-i İmân 182.

⁴⁰² Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü’l-kebîr**, C:XV, s.185.

⁴⁰³ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü’l-kebîr**, C:VIII, s.240.

⁴⁰⁴ Fahreddin Râzî, **Kitâbü’l-Erba‘în fi uşûli’d-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Saka, Matba’atü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, Kahire-1986, C:I, 333.

2.2.3. Hüsün ve Kubuh

Daha önce belirttiğimiz gibi, mütekaddimun dönemi Eş‘arî kelâmcılar, hüsün ve kubhu bilmede aklın herhangi bir rolünü dışlamış olsalar da Cüveynî'nin mezhepte meydana getirdiği değişim, müteahhirîn için bir başlangıç noktası oldu. Özellikle de Râzî buna dayanmış ve onu geliştirmek için çalışmıştır. Râzî'de gördüğümüz bu eğilimin giderek büyüyerek mezhebin bir özelliği haline geldiğini söylemek abartılı olmayacaktır. Bu noktada Râzî'nin konu hakkındaki görüşlerini ve Eş‘arî mezhebinde meydana getirdiği değişim ve gelişmeyi, özellikle de hüsün ve kubuh meselesi ve aklın onları ortaya çıkarmadaki rolü konusundaki değişimi ortaya koymak istiyoruz.

Cüveynî'nin hüsün ve kubuh meselesinde Eş‘arîlerin tavrında meydana getirdiği değişimden sonra Râzî, son eserlerinde Eş‘arîlere muhalif ve Mu‘tezile'ye muvafık olarak aklî hüsün ve kubhu açıkça kabul ederek bu değişimi zirveye çıkarmıştır. Tabi ki bu değişim, çeşitli aşamalardan geçerek son şeklini almıştır. Bununla birlikte Râzî'nin ilk başlarda hüsün ve kubhun belirlenmesinde aklın rolü konusunda tamamen Eş‘arî çizgide olduğunu burada bir kez daha hatırlamakta yarar var. Ancak daha sonra Eş‘arîler ve Mu‘tezile arasında arabuluculuk yapmaya yönelmesi de manidardır. Ömrünün sonlarında da üçüncü yolu benimseyen Râzî'nin geçirdiği aşamaları üç kısma ayırmak mümkündür. Şimdi bunları ayrıntılı olarak sunmaya çalışalım:

2.2.3.1. Birinci Aşama

Râzî, *el-İşâra fî ilmi'l-kelâm* adlı ilk eserlerinde açıkça görüldüğü gibi ⁴⁰⁵ başlangıçta diğer Eş‘arîlerle birlikte fiilin, onu hasen veya kabih yapan sabit bir sıfatı olmadığı kanaatindeydi. Râzî şöyle demektedir:

⁴⁰⁵ Eşref Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışmada Râzî'nin bu eserinin telif tarihi olarak, bulunan tek nüshadaki ferağ kaydından hareketle 10 Cemâziyelâhir 582 tarihini vermektedir. Bkz. Eşref Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer-Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul-2013, s. 116.

“Hak ehlinin mezhebine göre eğer vahiy, bir fiilin yapılmasını emrediyorsa, buna hasen denilir. Eğer yasaklıyorsa buna kabih denilir. Sapık fırkaların çoğunluğunun görüşüne göre fiillerin hüsün ve kubuhları, onlarda sabit olan sıfatlardan kaynaklanır.”⁴⁰⁶

Râzî, hüsünün bu tanımını kabul etmekle birlikte hüsünü, şer‘in izin verdiği şey olarak tanımlayanların görüşlerini de reddetmiştir. Ona göre bu tanım, Allah'ın fiillerini hüsün dairesinden çıkardığı için yanlıştır. Bu anlamıyla hüsün ne Allah'ın fiillerini ne de uyuyan ve dalgın olanların fiillerini kapsar. el-Maḥşûl adlı kitabında şöyle demektedir: “Onun -yani seçilen tanımın- içine Allah'ın fiillerinin yanı sıra insanların farz, mendûp ve mübah fiilleri, dalgın ve uyuyan kişilerle hayvanların fiilleri girer. Bu ise "hüsün, şeran izin verilen şey” olduğu görüşünden daha iyidir. Çünkü bu tanım, Allah'ın fiillerinin hasen olmamasını gerektirir. Eğer “hüsün, fâilinin şeran yasak olmadığını bilerek yaptığı şeydir” dersin, Allah'ın fiilleri buna dahil olacak ancak uyuyan ve unutan kişiler ile hayvanların fiilleri tanımın dışında kalacaktır.”⁴⁰⁷ Râzî, fiillerde hüsün ve kubhun, fiillerde sabit olan sıfatlardan kaynaklandığını söyleyenleri sert bir şekilde eleştirmiştir. Hayatının sonuna kadar bu görüşe saldırmaya devam etmiş ve eserlerinin çoğunda bu görüşün eksikliklerine dikkat çekmiştir. Râzî şöyle demektedir:

Hasen ve kabih, eşyada sabit olan bir sıfat olsaydı, o zaman mevsûf, kendisinden dolayı nitelendiği bir şeye ihtiyaç duyardı, aksi takdirde onunla vasıflanmak, başkası tarafından tarif edilmekten daha uygun olmazdı. Bu husus da ya fiilden veya fâilden dolayı olsa ihtimali bulunsaydı da fiilden olması caiz değildir. Çünkü bu şey ya fiilin kendisine ya lâzımına ya da lazımı olmayan bir şeye râci olabilir. Aynı fiil için olması da mümkün değildir. Çünkü gerçekte birbirine benzeyen iki şey, hüsün ve kubuhta farklılık gösterebilir. Tek bir secde gibi, niyeti Allah Teâlâ'ya ibadet etmekse güzel, aynı secde de puta tapma niyetiyle olursa kabih olur. Hüsün ve kubhun illetinin, zâtın lâzımı bir sıfata râci olması da caiz değildir. Çünkü bu durumda küfür sözünün, bir kimse tarafından inanarak veya naklederek söylenmesi arasında bir fark olmaması gerekir. Aynı şekilde hüsün ve kubuh sıfatını, fiilin lâzımı olmayan bir şeye yüklemek de caiz değildir. Eğer o şey, onunla varsa, anlamın anlam ile var olması demek olur ki bu imkansızdır. Eğer onunla var değilse, ona bir hüküm gerektirmesi de imkânsız olur. Zira ona bir hükmü gerekli kılsaydı, diğer bütün fiillerde de hüsün ve kubuh hükmünü gerekli kıları. Bu ise bâtıldır. Bundan dolayı hüsün ve kubhun, fiilin kendisine veya onun lâzımını ya da lazımı olmayan bir şeye râci olmadığı sabit oldu.”⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, **el-Maḥşûl**, C:I, s.108.

⁴⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, **el-Maḥşûl**, C:I, s.108.

⁴⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, **el-İşâra fî ilmi'l-keîâm**, s.34.

Râzî, her halükârda hüsün ve kubhun fiillerde zâtî sıfatlar olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Aksine hüsün ve kubuh, fiilin her şeyden önce şer'an yasaklanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Râzî, hüsün ve kubhun kaynağının, emir ve nehiy değil, fâilin sıfatları olduğu görüşünü de kabul etmemektedir. Emir ve nehyin dışındaki sıfatlar, hüsün ve kubhun tayininde itibara alınmaz. Râzî bu hususa şu sözlerle işaret etmektedir:

Hüsün ve kubhun fiilden kaynaklanan bir şey olmadığı, fâilin sıfatlarının bir tanesi olduğu ispatlanmıştır. Çünkü ilim, malûma tâbidir ve ona tesir edemez. Aynı şekilde fâilin Kâdîr olma sıfatı da olamaz. Çünkü bu sıfat, sadece fiilin yaratılmasına tesir eder. Bu, hüsün ve kubuh'tan veya mürid olmasından farklı değildir. Çünkü cinayetin, adaletsizliğin, zarar verici yalanın, ivazsız veya sebepsiz elem vermek ve suç, hasen olurdu. Geriye sadece fâilin sıfatlarının emir ve nehiy olması kalmaktadır. Bu da Cüveynî gibi bazı âlimlerin görüşüdür.⁴⁰⁹

Râzî, şâriin emir ve nehyinin, eşyada hüsün ve kubuh sıfatlarını sabit kıldığını söyleyenlerin sözlerini de kabul etmemektedir. Gazzâlî bunların arasındadır. Râzî şöyle demektedir: “Bazı arkadaşlar, Allah'ın emir ve nehyinin, fiilde bir sıfat gerektirdiğini ve bu yüzden hasen ve kabih olduğunu zannetmişlerdir. Bu da bâtıldır.”⁴¹⁰ Râzî, daha önce kendisinin eşyanın hüsün ve kubhunun ancak şer' ile sabit olabileceği görüşüne dayanarak, şeriat gelmeden önce hiçbir şeyin hükmü olmadığını söylemiştir. Yani, eşya hüsün, kubuh, vücûp, haram veya ibaha gibi sıfatlarla nitelenemez. Aynı şekilde şeriat gelmeden önce Allah'ı bilmenin veya nimet verene şükretmenin gerekmediğini belirtmiştir. Râzî bu hususta şöyle demektedir: “Daha önce izah ettiğimiz gibi eşyanın hüsnü, kubhu, haramlığı ve ibahası ancak şeriat ile sabit olur. Dolayısıyla şeriat gelmeden önce fiillerin bu hükümlerle nitelenemeyeceği apaçıktır. Mazmûnundan da şeriat gelmeden önce Allah'ı bilmenin ve nimet verene şükretmenin gerekmediği ortaya çıkmaktadır.”⁴¹¹

⁴⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, **el-İşâra fî ilmi'l-keîâm**, s.234.

⁴¹⁰ Fahreddin er-Râzî, **el-İşâra fî ilmi'l-keîâm**, s.235.

⁴¹¹ Fahreddin er-Râzî, **el-İşâra fî ilmi'l-keîâm**, s.239.

2.2.3.2. İkinci Aşama

Hüsün ve kubhun üç itibarla verildiğini düşünen Râzî, burada hüsün ve kubuh kavramını birbirinden farklı itibarlara göre taksim etmektedir. Bu itibarlar, aklî itibarlar, tab'a göre itibarlar ve şer'î itibarlar şeklinde sıralanmaktadır. Her biri bir şekilde hüsün ve kubuh ile ilgilidir. Râzî, el-Erba'în'de şöyle demektedir: “Bu konudaki en önemli husus, tartışmanın konusunu belirlemektir. Akıllarımızla bazı şeylerin tabiatımıza uygun, bazılarının ise uygun olmadığını bildiğimiz konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Lezzet ve ona götüren şey, (tabiatımıza) uygundur. Elem ve ona sebep olan şey ise iticidir ve uygun değildir. Bu uygunluk ve uygunsuzluğu bilmede şeriata ihtiyaç yoktur.”⁴¹² Râzî, bu tür hüsün ve kubhu bilmenin yolunun, insanların tabiatları olduğuna inanmasından ötürü onları bilmek için başka bir şeye gerek bulunmamaktadır. Aksine birbirimizden farklı olmamıza rağmen onları tabiatımızla biliriz. İşte bu, Râzî'nin üçlü taksimine göre hüsün ve kubhun birinci kısmıdır.

Râzî ikinci kısım hakkında “Akıllarımızla ilmin kemâl sıfatı; cehaletin de noksanlık sıfatı olduğunu biliriz.” demektedir.⁴¹³ Râzî, bu iki kısmın aklî olduğuna ve bunları bilmek için şeriata gerek olmadığı görüşündedir. Bilakis bunları bilmek için aklî bilgi yeterlidir. Râzî buna “İlk iki kısma gelince, bunların akılla bilindiğinde şüphe yoktur.” diyerek işaret eder.⁴¹⁴ Râzî, bu iki kısım hüsün ve kubuh konusunda Mu'tezile ile arasında fark olmadığını düşünmektedir. Bilakis ihtilafın, şu sözlerle üçüncü kısımdan kaynaklandığına işaret etmektedir: “İhtilaf, bazı fiillerin bu dünyada kınanma ve âhirette ceza ile bazılarının ise bu dünyada övgü ve âhirette mükafat ile ilgili olmasıdır. Bunun sebebi, fiile ait bir sıfat mıdır? Yoksa tamamen şer'in hükmü mü geçerlidir? Ya da bilenlerin hükmüyle midir?”⁴¹⁵ Râzî ile Mu'tezile arasındaki ihtilaf ve tartışma konusu, bu kısımdır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Mu'tezile, bu tür şeyler hakkında verilen hükmün, onda bulunan sıfatlardan, yani kendisinden dolayı hasen veya kabih olarak hüküm verdiğimiz zâtî sebeplerden kaynaklandığını düşünmektedir. Ancak Râzî, aksini düşünmekte ve şöyle

⁴¹² Fahreddin Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûlî'd-dîn*, C:I, s.246.

⁴¹³ Fahreddin Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûlî'd-dîn*, C:I, s.246.

⁴¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'uqûl fî dirâyeti'l-uşûl*, thk. Saîd Fûde, 1. Baskı, Dâru'z-Zehâir, Beyrut-2015, C:III, s.247.

⁴¹⁵ Fahreddin Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûlî'd-dîn*, C:I, s.246.

demektedir: “Bu anlamda hüsün ve kubuh, fiile ilişkin iki sıfat olamaz. Fiile ait vecihlerden dolayı da olamaz.”⁴¹⁶ Râzî, bu tür fiiller hakkında hüküm vermenin ölçüsünün, sadece şeriat olduğuna inanmakta ve “Mezhebimiz, sadece şeriatin hükmüdür.” demektedir.⁴¹⁷ Râzî, bu tür hüsün ve kubhun hakikatini ortaya çıkarmak için şeriat dışında başka bir yol görmez. Ona göre akıl bu kısmın hakikatini ortaya çıkaramaz ve mâhiyetine ulaşamaz. Bu yüzden hüsün ve kubuh bu anlamda şer’îdir.

Bazı Eş’arî kelâmcılar, birinci kısımdan bahsetseler de Râzî’de gördüğümüz noktaya değinmemişlerdir. Örneğin Cüveynî ve Gazzâlî, hüsün ve kubhun birinci kısmına değinmişlerdir. Ancak Râzî’den önce Eş’arîlerden hiç kimsenin özellikle de hüsün ve kubhu, ikinci kısım olan kemâl ve noksanlık açısından bu kadar detaylı ele aldığını bilmiyoruz. Salih ez-Zerkân bu hususa şu sözlerle işaret etmiştir:

“Bunu ilk defa söyleyenin Râzî olduğunu düşünüyorum. Çünkü mütekaddimun dönemi Eş’arîlerden birinin böyle dediğine rastlamadım. İbn Teymiyye bu görüşe meyletmiş olabilir. Çünkü onun, şöyle dediğini gördüm: “Bir kısım insanlar, hüsün ve kubhun üçüncü bir kategorisi bulunduğunu ve üzerinde icmâ olduğunu iddia etmektedir. O da fiilde bir kemal veya noksanlık sıfatı olmasıdır. Mütekaddimun dönemi kelâmcılarının geneli, bu meselede bu kısmı zikretmemişlerdir. Sadece Râzî gibi bazı kelâmcılar bunu zikretmiştir.”⁴¹⁸

Râzî, bu görüşünün delillerini şu şekilde sıralamıştır: “Eğer kabih şeyler, sadece kendilerine ait olan vecihler sebebiyle kötü olsaydı, Allah onların fâili olmazdı. Ancak Allah, fiillerin yaratılması bahsinde geçtiği gibi onların fâilidir. Dolayısıyla kubhu, kendisine ait olan vecihlerden dolayı değildir.”⁴¹⁹ Râzî bu delile ek olarak şöyle demektedir: “Fiil, hakîmin işlemesine mani olan bir taraf içerdiğinden dolayı bunun Allah’a engel olması gerekirdi.”⁴²⁰

Eğer hüsün ve kubuh, iki sabit sıfat olsaydı, mevsûfun madûm olması imkânsız olurdu. İkincisi bâtıl olduğuna göre yüklem de yanlışır.”⁴²¹ Râzî bu sözlerini şu şekilde açıklamaktadır: “Çünkü salt nehyin, salt olumlama ile

⁴¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘uqûl fî dirâyeti’l-uşûl*, C:III, sayfa 247.

⁴¹⁷ Fahreddin Râzî, *Kitâbü’l-Erba’în fî uşûli’d-dîn*, C:I, s.246.

⁴¹⁸ Sâlih ez-Zerkân, *er-Râzî ve arâuhu’l-kelâmiyye*, s.515.

⁴¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘uqûl fî dirâyeti’l-uşûl*, s.248.

⁴²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘uqûl fî dirâyeti’l-uşûl*, sayfa 248.

⁴²¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘uqûl fî dirâyeti’l-uşûl*, C:III, s.248.

nitelenmesi açık bir şekilde bâtıldır.”⁴²² Mesela bir fiili zulüm olarak nitelemek, onda adaletin olmadığına hükmetmek anlamına gelir. Bu ise nefiydir. Hüsün ve kubhun fiillerde sabit sıfatlar olduğunu söylemek ise olumlama değildir. Dolayısıyla sonuç, nefyin olumlama ile nitelenmesi olacaktır ki Râzî, bunu bâtil olarak görmektedir.

“Eğer fiilin hüsünü veya kubhu, fiile ait bir illet dolayısıyla olsaydı, sonuç sebepten önce gelirdi. Lâzım muhaldir. Dolayısıyla melzûm da onun gibidir.”⁴²³ Râzî sözlerine şu şekilde devam etmektedir: “Zulüm fiilinin kubhu, zulmün varlığından önce meydana gelmiştir. Eğer kubhu, kendisi veya ona ait olan bir şeyden dolayı olsaydı, hüküm müessirin varlığından önce gerçekleşmiş olurdu.”⁴²⁴ Çünkü zaman olarak bir şeyden önce gelen, o şey yokken de vardır. Böyle olan, o şeye muhtaç değildir. Bu durumda o şey, muhtaç olmayanın illeti olamaz.

Bir zâlim, birisine "Yarın seni öldüreceğim." dese burada hüsün, onu öldürmesi olur ki bu, kesinlikle bâtıldır. Ya da onu öldürmezse, bu durumda onu yarın öldüreceği sözü yalan olur. Eğer yalan söylemek kabih olsaydı, yalanı terk etmek kabihi gerektirir ve kabihi gerektiren şey de kötüdür, bu yüzden kötüyü terk etmek kötü olmalıdır ve bu bâtil olduğuna göre yalanın kabih olduğuna asla hükmedemeyeceğimizi öğrendik.⁴²⁵

İşte Râzî'nin kabul edilen görüşü budur ve onun bakış açısını tasvir etmektedir. İkinci aşama, Râzî'nin tam bir Eş'arî olduğu ilk aşaması ile müteahhirin Mu'tezilîlerin görüşlerini kabul ettiği son aşaması arasında bir ara aşamayı temsil etmektedir.

2.2.3.3. Üçüncü Aşama

Bu aşama, Râzî'nin düşünce hayatında vardığı ve hayatının sonuna kadar koruduğu aşamadır. Râzî, bu aşamada hüsün ve kubuh meselesini önceki iki aşamadan daha ayrıntılı olarak ele almakta ve şariat gelmeden önce bile aklî bilginin gerekliliğine inanmakta ve kendinden önceki Eş'arîlerden farklı düşünmektedir.

⁴²² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl*, C:III, s.249.

⁴²³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl*, C:III, s.249.

⁴²⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl*, C:III, s.249.

⁴²⁵ Fahreddin Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn*, C:I, s.249.

Râzî, “Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.” âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Âyette iki kavil vardır. Birincisi, âyeti zâhirine göre anlamamız ve aklın Allah'ın mahlukata elçisi olduğunu söylememizdir. Akıl, aslî elçidir. Buna göre âyetin anlamı “biz akıl elçisini göndermedikçe azap edici değiliz.” olacaktır. İkincisi ise âyetin umumiyetini tahsis ederek muradın “Ancak şariat ile farz olduğu bilinen amellerde azap edici değiliz.” olduğunu söyleriz... Daha önce aklı zorunluluğu inkar ettiğimizde, şer‘î zorunluluğu da inkar etmek gerektiğinin delilini göstermiştik. Allah daha iyi bilir.”⁴²⁶ Râzî, bu teoriye dayanarak, hüsün ve kubhun belirlenmesi konusunda mezhebini yeniden formüle etmiştir. Râzî, başlangıçta aklı hüsün ve kubhun nazariyesinin altına girebilecek fiiller ile akli hüsün ve kubhun altına girmeyen Allah'ın fiillerini birbirinden ayırmıştır. Mefâtîhu'l-gayb tefsirinde şöyle demektedir:

Bil ki, kabul ettiğimiz ve benimsediğimiz görüş, salt aklın, fayda sağlayıcı yapıp zararlı olanını bırakmamız için bir neden olduğudur. Ancak salt akıl, Allah'a bir şeyin vacip olduğuna delâlet etmez. Bunun nedeni biz, fayda aramaya ve zarara karşı korunmaya mecbur olmamızdır. Şüphesiz sadece akıl, hakkımızda zorunluluk hususunda tek başına yeterlidir. Allah ise, menfaati aramaktan ve zarardan kaçmaktan münezzehtir, bu yüzden akli bir işi yapmak veya terk etmek zarureti ile yargılamak mümkün değildir ve en iyisini Allah bilir.⁴²⁷

Râzî, bu taksimde Mu‘tezile ile aynı fikirde değildir. Ancak âlem-i şehadette hüsün ve kubhun aklı olduğunda Mu‘tezile ile aynı görüştedir. Râzî, el-Me‘âlibü'l-‘âliye’de buna şu sözlerle işaret etmektedir:

*“Mu‘tezile ve Kerrâmîler, hüsün ve kubhun aklı olduğu görüşündedir. Filozoflar ve Cebriye ise bunu inkar etmişlerdir. Bize göre doğrusu, insanlar için akli hüsün ve kubhun geçerli olması; Allah için geçersiz olmasıdır.”*⁴²⁸

Râzî, görüşünün doğru olduğuna dair bazı deliller zikretmiştir. Bu delilleri kısaca aktarmak istiyoruz:

⁴²⁶ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XX, s.174-175.

⁴²⁷ Fahreddin er-Râzî, **el-Me‘âlibü'l-‘âliye**, C:III, s.289.

⁴²⁸ Fahreddin er-Râzî, **el-Me‘âlibü'l-‘âliye**, C:III, s.289.

Birinci delil: Akıllı kimselerin, şeriat ve peygamberleri bilmeden önce, iyilik yapanı övmenin ve kötülük yapanı kınamanın güzel olduğunu söylemede ittifak ettiklerini görüyoruz. Kim bir muhtaca iyilik yaparsa, muhtaç kimse, akıyla açık bir şekilde bunu yapanı övmenin güzel olduğunu bilir ve onu iyilikle anar. Eğer bir kişi, ona kötülük yaparsa, akıyla açık bir şekilde onu kınamayı güzel görecektir. Bu hüküm, ister o kişi, peygamberlere inanan biri olsun ister olmasın geçerlidir. Böylece bu iyiliğin onların zihinlerinde var olduğu ortaya çıkmış oldu."⁴²⁹

İkinci delil: İnsanların fiilleri hakkında şer'î kubhun anlamsız olmasıdır. Ancak şeriat ona "Sen şu fiili işlersen, bunun için cezalandırılacaksın." der. Akli da ona "Cezadan sakınmamız gerektiğine mi hükmedelim, yoksa gerekmediğine mi hükmedelim?" der. Eğer gerektiğine hükmederse, hüsun ve kubhun akli olduğu sabit olmuş olur. Eğer gerektiğine hükmetmezse, o zaman şer'in, ona cezadan korunmasını zorunlu kılmasına ihtiyaç duyar. Bu durumda ilk sözdeki gibi olur ki teselsül gerekir. Bu ise muhaldir."⁴³⁰

Üçüncü delil: " Hiç şüphe yok ki, istediğimiz ve nefret ettiğimiz şeyler vardır. Her istediğimiz veya nefret ettiğimiz şeyin, başka bir şey için istendiğini veya başka bir şeyden dolayı istenmediğini söylemek caiz değildir. Aksi takdirde, teselsül veya devir olur. Bu yüzden bizzat kendisi için istenen veya bizzat kendisinden dolayı istenmeyen bir şeyin olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca tefekkür ettiğimizde, lezzet ve mutluluğun bizzat istendiğini; acı ve ıstırapın bizzat istenmediğini biliriz. Bu hüküm, şeriat olsun ya da olmasın, salt akıllarda sabittir. Söylediklerimizden aklın, eşyanın hüsun ve kubhuna hükmettiği sabit olur. Bu vecihler, insanlar hakkında akla göre hüsun ve kubhun muteber olduğunu göstermektedir."⁴³¹

Râzî, söylediklerinin doğru olduğuna dair delillerini zikrettikten sonra, müteahhir Mu'tezilî âlimlerin hüsun ve kubuhla ilgili vecihler teorisine değinerek onu desteklemiştir. Râzî ayrıca selefi olan Eş'arîleri tenkit etmiş ve onları Mu'tezile'nin bu konudaki sözlerini anlamamakla suçlarken şöyle demektedir: "Mu'tezile'nin yoluna gelince, onlar "hasenin, ona ait vecihlerden dolayı hasen olduğu; kabihin de ona ait vecihlerden dolayı kabih olduğu delille sabittir." dediler."⁴³²

Râzî Mu'tezile'nin görüşünü detaylı olarak incelemeye gayret eder. O, sözü edilen vecihlerle neyin kastedildiğini anlamak için sirke örneğine yer verir. Kuşkusuz insan, sirke içmekten belli oranda da olsa lezzet alabilir. Ancak mezkur lezzetin gerçekleşmesi için sadece sirkenin varlığı ve o lezzete sahip olması yeterli değildir.

⁴²⁹ Fahreddin er-Râzî, **el-Me'tâlibü'l-âliye**, C:III, s.289.

⁴³⁰ Fahreddin er-Râzî, **el-Me'tâlibü'l-âliye**, C:III, s.290.

⁴³¹ Fahreddin er-Râzî, **el-Me'tâlibü'l-âliye**, C:III, s.285.

⁴³² Fahreddin er-Râzî, **el-Me'tâlibü'l-âliye**, C:III, s.285.

Zira öncesinde midenin yağlı yemeklerle dolu olması ve sirke içmeye müsait olması da önemli bir unsurdur. Bu nokta Mu'tezile, öldürme fiilinin çirkin olmasının sadece öldürme fiilinden kaynaklanmadığını iddia eder. Bu durum hüsün ve kubuhla ilgili olan bütün fiilleri çin geçerlidir. Buradan hareketle Râzî, Mu'tezile'nin görüşlerinin tam olarak bilinmediğini ve iddiaların gerçek anlamda anlaşılmadığını savunur.⁴³³

Ancak araştırmacılar, bu sözlere katılmamaktadır. Çünkü Eş'ariler, Mu'tezile'yi, mütekaddim Mu'tezilîlerin görüşü olan zâtî hüsün ve kubuh görüşlerinden dolayı eleştirmişlerdir. Hüsün ve kubuhta vecihler görüşü ise Kâdî gibi müteahhir Mu'tezilîlerin görüşüdür. Bu yüzden Râzî'nin, selefi olan Eş'arileri, Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhla ilgili görüşlerini anlamamakla suçlamasının yerinde olmadığını düşünüyoruz. Her ne olursa olsun Râzî, ömrünün son döneminde hüsün ve kubuh konusunda söylediği ve benimsediği görüşlerin sıhhati için yukarıda zikredilen bir takım aklî deliller insanlanmıştır.

2.2.4. Allah Teâlâ Hakkında Aklen İyi ve Kötü Olanın Belirlenmesi Meselesi

Râzî, Allah hakkında bunun sabit olduğu görüşünün birçok açıdan muhal olduğunu belirterek bu yönleri sıralamaktadır.

Birinci delil: Hüsün mânâsından anladığımız şey, onun faydalı veya faydaya vesile olmasıdır. Kubuh mânâsından anladığımız şey, onun zararlı olması veya zarara sebep olmasıdır. Faydayı arzu etme ve zarardan korkmanın, hakkında fayda ve zararın doğru olacağı kişi hakkında gerçekleşmesi tasavvur edilir. Bu, Allah hakkında muhal olduğu için, Allah hakkında hüsün ve kubuhun sabit olduğunu söylemek de muhaldır.”⁴³⁴ Mu'tezile, buna "Bir şeyin hasen veya kabih olması, bir fayda ve zarar kaynağı olmasından farklı bir meseledir." diyerek itiraz etmiştir. Bunun delili de şudur: Yararlı olan şey, kabih; zararlı da hasen olabilir. Faydalı olan şeyin kabih olmasına örnek, zulmün, çirkin de olsa zalime faydalı olmasıdır. Zina,

⁴³³ Fahreddin er-Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, C:III, s.339.

⁴³⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, C:III, s.290.

kabih olmakla birlikte faili açısından o an için faydalı bir olay olarak görülebilir. Zararlı olan şeyin hayır olmasına örnek, ibadet ve taatta nefsi yormanın, hasen de olsa zararlı olmasıdır.”⁴³⁵ Râzî bu itiraza şu şekilde cevap vermiştir: “Zulüm, o zalime faydalı olsa da yine de dünya için büyük bir zarardır. Çünkü zulmün, iyi olduğuna hükmetsek her şey karmakarışık olur. İbadetler ise onları yapmanın âhirette büyük fayda sağlamasından dolayı hasendir. Büyük fayda elde etmek için az bir çaba sarfetmek, maslahatın genel kuralıdır. Dolayısıyla hüsün ve kubuhan, ancak yararlı ve zararlıyı anladığımız sabit olur.”⁴³⁶ Râzî sözlerine şöyle devam etmektedir: “Hüsün ve kubhu, faydalı ve zararlı olarak açıkladığımızda Allah hakkında hüsün ve kubhu ispat edemezler.”⁴³⁷ Râzî’ye göre Allah hakkında aklî hüsün ve kubuh hükmü verilebileceğini söylemek, Allah’ın insanlarına yönelik fiillerinde abes davranacağını söylemeyi gerektirmektedir. Bu konuda şöyle demektedir:

Aklen hüsün ve kubuh hükmü verilebileceğini söylemek doğru ise, Allah’ın kullarını O’nu tanımaya, O’na hamdetmeye ve nimetlerine şükretmeye vasiyet etmesi doğru olur, Bu ise bâtıldır. Dolayısıyla diğer hükümler de bâtıldır. Çünkü bilgi edinmek bir insan için zor bir iştir. Ondan, ne şükredene, ne de şükredilene bir fayda sağlanır. Aklî hüsün ve kubha göre bu da kabihtir.”⁴³⁸

Râzî, bu sözleriyle, Allah’ın fiillerinde herhangi bir fayda ve zarar olma ihtimalini, dolayısıyla O’nun fiillerine ilişkin herhangi bir illet olma durumu olamayacağını söylemektedir. Çünkü O’nun yaptıklarının ve seçtiklerinin illetini tespit etmek, insan aklının işi değildir. Bu nedenle, O’nun fiillerini hüsün ve kubuh dairesine dahil etmek bâtıldır.

Râzî’nin burada söylediği şey, Cüveynî’nin el-Bûrhân’da benimsediği görüştür. Buna göre şahid (görünen âlem) ve gâib (görünmeyen âlem) birbirinden farklıdır. Hüsün ve kubuh hükmü, gâipte değil, şahitte mümkündür. Akıllı kimseler, eşya hakkında fayda ve zarar açısından hüsün ya da kubuh hükmü vermektedirler. Bu ise insanlar için geçerlidir. Allah Teâlâ için ise ne zarar ne de fayda vardır.

⁴³⁵ Fahreddin er-Râzî, **el-Meṭâlibü’l-‘âliye**, C:III, s.291.

⁴³⁶ Fahreddin er-Râzî, **el-Meṭâlibü’l-‘âliye**, C:III, s.291.

⁴³⁷ Fahreddin er-Râzî, **el-Meṭâlibü’l-‘âliye**, C:III, s.291.

⁴³⁸ Fahreddin er-Râzî, **el-Meṭâlibü’l-‘âliye**, C:II, s.298.

Dolayısıyla O'nun için fiiller eşittir. O'nun hakkında aklen hiçbir şey güzel ya da çirkin olamaz. Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki ihtilaflarda bu ayrıntı yoktur. Bunu sadece Râzî'de görebiliyoruz. Hüsün ve kubhun, eşyanın zâtî sıfatlarından olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye verdiği cevapta, nefsin sıfatlarının, benzerlerinden ayrılamayacağını söyler. Örneğin ikinci defa öldürmek, ilk defa öldürmek gibidir. Bir şeyin mâhiyeti, benzeri olan bir şeyin, kendisinden önce olmasıyla değişmez.

Râzî, muhaliflerine cevap verirken, hüsün ve kubhun şer'î olduğunu belirterek hasenin, yapılmasıyla sevabın; kubhun yapılması ile cezanın gerçekleştiği şey olduğunu söyleyen Eş'arîleri de eleştirmiştir. Râzî onlara şu soruları yöneltmiştir: “Aklın, zorunlu olarak cezadan sakınmayı gerektirdiğini kabul ediyor musunuz? Yoksa bu zorunluluğun, sadece şariat ile sabit olduğunu mu söylüyorsunuz? Eğer birincisini söylüyorsanız, görünen âlemde hüsün ve kubhun aklen sabit olduğunu kabul etmiş olursunuz. Eğer ikincisini söylüyorsanız, o zaman bu cezadan, ancak başka bir zorunluluk ile kaçınmak gerekir. Bu zorunluluk da akli gerektirir. Bu ise bu cezaların meydana gelişinde teselsülü gerektirir ki bu bâtıldır. Böylece aklın görünen âlemde hüsün ve kubuh hükmü verdiği sabit olur.”⁴³⁹ Râzî, şahit ile gâip arasındaki bu ayrımla, selefi Eş'arîlere muhalefet etmiş ve aklın, gâipte hüsün ve kubuh hükmü veremese de görünen âlemde yapabileceğini söylemiştir. Râzî, hüsün ve kubuh hükmü vermenin, menfaati celb ve zararı defetmekten başka bir anlamı olmadığını belirtmiştir.⁴⁴⁰ Bu tanımla, Allah hakkında hüsün ve kubuh hükmü verilebileceğini söyleyen Mu'tezile mezhebini çürütmek istemiştir. Râzî, bu tanım üzerine yorum yaparken şöyle demektedir: “Muhelif, hüsün ve kubuh hükmü vermek ile menfaati celb ve zararı defetmekten başka bir şey kast ediyorsa bunun Allah Teâlâ hakkında sabit olup olmayacağına bakmamız için bunu açıklamalıdır. İşin aslını ortaya koyan nokta budur.”⁴⁴¹

Râzî, kelâmcıların insan fiilleriyle ilgili olarak dile getirdikleri hüsün ve kubuh anlamlarının Allah'a uygulanamayacağı görüşündedir. Çünkü Allah bundan yücedir. Râzî, kabih fiilin, onu yapanı kınamayı gerektiren bir hal anlamına geldiğini

⁴³⁹ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlimü uşûli'd-dîn**, s.93.

⁴⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlimü uşûli'd-dîn**, s.93.

⁴⁴¹ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlimü uşûli'd-dîn**, s.93.

ve bunun Allah hakkında muhal olduğunu belirtmektedir. Çünkü kınama, kınanan kişinin bu sebepten kalbinde elem duyması olup bundan başka bir anlamı yoktur. Dolayısıyla, kınama Allah hakkında muhaldir. Kınamanın mahiyetinin gerçekleşmesi de bütün eksikliklerden münezzeh olan ulûhiyetin mahiyeti ile bağdaşmaz. O halde kınamanın mânâsının, bir fiili yapması veya yapmamasından dolayı değil, ilah olmasından dolayı Allah hakkında gerçekleşmesi muhaldir. İşte O'nun kabih yapmamasının anlamı budur."⁴⁴² Râzî'nin burada Mu'tezile'ye söylemek istediği şey, aklın, Yüce Allah'ın seçimlerine yönelik hüsün ve kubuh hükmü verme imkanı olmadığıdır. Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn* adlı eserinde şöyle demektedir: "Hüsün ve kubhun menfaat celp etmek ve zararı defetmekten başka bir anlamı olmadığı sabit olduğuna göre, bu hakkında menfaat ve zararın mümkün olduğu kişi için sabit olabilir. Allah bundan yüce olduğuna göre hakkında hüsün ve kubuh hükmü vermek imkansız hale gelir."⁴⁴³ Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Râzî, aklî hüsün ve kubhun, ancak görünen âlemde, yani insan fiillerinde geçerli olduğunu düşünmektedir. Allah Teâlâ'nın fiilleri, aklî hüsün ve kubuh kanununa tabi olmaktan münezzehtir. Bunun, selefi Eş'arîlerin görüşü olduğunda şüphe yoktur. Ancak o, Allah'ın fiilleri ile insanların fiilleri arasında ayrım yaparak, Eş'arî mezhebinde seleflerinden bir adım uzaklaşmış ve aynı zamanda Mu'tezile'ye, özellikle de Kâdî gibi hüsün ve kubuhta vecih ve itibarlar görüşünü savunanlara bir adım yaklaşmıştır.

Râzî, bu görüşünü bazı aklî delillerle desteklemiştir. Bunların bir kısmını nakletmek istiyoruz.

Birinci delil: Allah'tan sadır olan fiilin, O'na göre varlığı veya yokluğu ya eşit olur veya olmaz. Eğer eşit ise hüsün ve kubuh bâtil olur. Eğer değilse zâtîa ait bir eksiklik olarak değerlendirilerek bu fiille tamamlanıyor olması gerekir. Bu ise Allah hakkında muhaldir."⁴⁴⁴ Onun bu sözlerinden, hüsün ve kubhun, fiilin tercih edilip edilmeyeceğine veya terk edilip edilmeyeceğine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Üstünlük ise eşitliğe zıttır. Eşitlikle ne hüsün vardır ne de kubuh.

⁴⁴² Fahreddin er-Râzî, *el-Me'âlibü'l-âliye*, C:III, s.333.

⁴⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s.93.

⁴⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s.94.

İkinci delil: Âlem, şüphesiz hâdis olup var olması belirli bir zamanla tahsis edilmiştir. Eğer o zaman, diğer zamanlara her bakımdan eşitse, Allah'ın fiilinin hüsün ve kubha bağlı kılınması bâtil olur. Eğer bu zaman kendisinden kaynaklanan bir özellikle özel olursa yaratma başka bir vakitte değil de bunda gerçekleşir. Bu özellik, Allah'ın o zamanı ona tahsisıyla meydana geliyorsa ilk durumla aynı olur. Eğer bu zamanâ bu hususiyetin tahsis edilmesi zâtı ve kendisi gereği olursa bu durumda muayyen zaman, mahsus bir hâdisin meydana gelmesi için sebep olabilir. Bu caiz olursa, müeessirin zamanlar olması ihtimali nedeniyle, sâniin hâdis şeyleri yarattığı çıkarımı bâtil olur.

Üçüncü delil: Allah, kâfirlerin ve fâsıkların inkar edeceklerini ve fıska düşeceklerini bildi. Dolayısıyla onlardan imân ve taatın sâdir olması muhal idi. Sonra da onlara imânı ve taatı emretti. Onlar için bu, ancak azabı haketmelerine yarayacak bir emirdir. Böylece Allah Teâlâ'nın fiillerini ve hükümlerini hüsün ve kubha bağlamanın bâtil olduğu sabit oldu.⁴⁴⁵

Dördüncü delil: Allah, fiillerinde şehvetten, öfkeden ve boş sözden münezzehtir. Bundan O'nun her şeyin yaratıcısı olduğu sabit olur. O halde hiçbir fiilinin kabih olmaması lâzımdır. Çünkü eğer herhangi bir fiili kabih olsaydı, o halde Allah'ın o fiili yaratmaması gerekirdi.⁴⁴⁶

Her halükarda Râzî, akıl ile nakil ilişkisini belirttiği küllî kanuna uygun olarak hüsün ve kubuh konusundaki son tavrını inşa etmiştir. Râzî şöyle demektedir: “Aklî ve naklî deliller çatışırsa, ikisini birden tasdik etmek veya inkar etmek câiz değildir. Çünkü o takdirde nefiy ve ispatı inkar etmek veya tasdik etmek gerekir ki bu imkânsızdır. Aklî delilleri inkar ederek naklî delilleri tasdik etmek câiz değildir. Çünkü naklî delillerin tashihi, aklî delilin sıhhatine bağlıdır. Eğer sâniin varlığı ve sıfatları ile peygamberlerin doğruluğu, katî ve aklî deliller ile ispat edilmezse naklî delille ispat edilemez. Eğer biz, naklin zâhirini kabul etmek için aklî delilleri yalanlarsak, fer' olanla asıl olanı yalanlamış oluruz ki bu, fer'in bâtil olmasını daha fazla gerektirir. Bu da akıl ve naklin yalanlanmasına götürür ki bu, muhaldir.

⁴⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlimü uşûlî'd-dîn**, s.93.

⁴⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, **el-Mesâ'ilü'l-ḥamsûn**, s.61.

Dolayısıyla geriye aklî delilleri tasdik etmek ve Allah'ın, âyetlerin zâhiri ile kast ettiği şeylerin, aklî delillere muvafık olan şeyler olduğuna inanmak kalır.”⁴⁴⁷

Akıl ve nakille ilgili bu küllî kanunun doğru olması için şöyle demiştir: “Naklî deliller müşterek lafızlar, mecaz, izmâr, nakil, takdim ve te'hir, şahıslara ve zamanlara tahsis, nesih ve aklî karşıt olmadan dilin, Nahiv ve Sarfin nakillerine dayandığı için yakîn ifade etmez. Eğer aklî karşıt olsaydı, ona tercih edilirdi. Çünkü naklin, akla tercih edilmesi, akli yermeyi gerektirir ki bu da akla muhtaç olan naklin yerilmesini gerektirir. Eğer sonuç veren şey zannî ise sonuç hakkında ne düşünürsün?”⁴⁴⁸

Dolayısıyla Râzî, aklın nakilden önce geldiğini ve bir çelişki olduğu zannedildiği zaman nakli tevil etmenin veya manâsını Allah'a havale etmenin gerekli olduğunu tercih etmiştir. Buna göre de aklın, insanların fiillerinde hüsün ve kubuh hükmü vermede muteber olduğunu belirtmiştir. Bu şekilde Kâdî eliyle Mu'tezile'nin müteahhir dönemde kabul ettiği vecihler teorisiyle aynı fikirde olmuştur.

2.2.5. Râzî'ye Göre Şer Kavramı

Eş'arîler ve Râzî, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğinde ve şerrin ezelî kazanın dışına çıkmadığı hususunda icmâ etmişlerdir. Eğer şer, ezelî kaza dairesinin dışında olsaydı, bu, Allah'ın âciz ve mülkünde şerrin varlığını engelleyemediği anlamına gelirdi. Bununla birlikte meselenin ayrıntıları ve Allah'tan şerrin nasıl sâdır olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bu konuda mütekaddim Eş'arîlerin kabul ettiği görüşün yanında Gazzâlî'nin temsil ettiği görüş ile Râzî tarafından temsil edilen üçüncü bir görüş bulunmaktadır. Burada bu hususu ayrıntılı olarak açıklamak istiyoruz.

Âlemde şerrin varlığı meselesi, Râzî'nin kitaplarında büyük bir yer tutar. Mütekaddim Eş'arîlerde bunu görmek pek mümkün değildir. Râzî'nin bu konudaki tavrı, İmam Eş'arî'nin bu konudaki tavrını değiştirmede bir dönüm noktası olarak

⁴⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, **el-Mesâ'ilü'l-hamsûn**, s.39.

⁴⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, **Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn**, 1. Baskı, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, s.51.

değerlendirilmektedir. Râzî, konunun, mütekaddim Eş‘arîlerin açıkladığı gibi mutlak irade teorisiyle ilgili olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle, Râzî’nin görüşlerini aktarmaya başlamadan önce, onun tavrını daha kolay anlayabilmemiz için mütekaddim Eş‘arîlerin görüşlerini kısaca aktarmak istiyoruz.

Birinci tavır: Mütekaddim Eş‘arîler, âlemdaki şerrin varlığını, herhangi bir sınırla sınırlandırılmayan ve herhangi bir engelin işlemesine mani olamadığı mutlak ilahî kudrete göre açıklamışlardır. Eğer ilahî kudret, şerrin fâili olmasaydı veya şer onun kudretinin dışında olsaydı bu, Allah’ın mülkünde meydana gelen çoğu şeyin, O’nun iradesinin ve kudretinin dışında olduğu anlamına gelirdi. Bu açıklamaya çoğu Eş‘arî kelâmcıda rastlayabiliyoruz. Örneğin İmam Eş‘arî, *el-İbâne ‘an uşûli’ d-diyâne* adlı eserinde şöyle demektedir: “Eğer çirkinlikler, Allah tarafından murad edilmiyor ve istese de istemese de meydana geliyor ise bu, O’nun acz ve zaafının en açık delilidir. Allah Teâlâ bunun ötesindedir ve yücedir.”⁴⁴⁹ İmam Eş‘arî’ye göre şer ve çirkinlikler, her ne şekilde olursa olsun, Allah’ın mutlak kudret ve iradesine tabi olmalıdır. Kötülük ancak o istediğinde olabilir. İmam Eş‘arî, Allah’ın kudreti altına girdiklerinden ve fâili tek olduğundan dolayı şer türlerini birbirinden ayırmamıştır. O, şerri Allah’a isnat etmekten, bunların fâilinin ve isteyeninin Allah olduğunu söylemekten çekinmemiştir.

Cüveynî de şeyhinin yolundan gitmiş, şerri Allah’a isnad etmekten çekinmemiş ve şerlerin O’nun iradesi ve kudreti ile meydana geldiğini söylemiştir. Cüveynî *Lüma‘u’l-edille* adlı kitabında “Faydalı, zararlı, hayırlı ve şerli bütün olaylar, Allah’ın iradesiyle meydana gelmektedir.” demektedir.⁴⁵⁰ Cüveynî, Allah’ı şerden tenzih etmenin, O’nu acizlik ve zayıflıkla nitelemeye sebep olacağını söylemektedir. Çünkü O’nun tam bir kudret sahibi olması, türü ne olursa olsun şerri işleme gücüne ve iradesine sahip olması demektir. Şer meydana gelen şeylere dahil olduğu sürece, onun da Allah’ın takdiri ve iradesi ile gerçekleşmesi gerekir. Cüveynî şöyle demektedir: “Akıllar, iradenin olmayışı ve istenilen şeyin gerçekleşmemesinin, noksanlık, acizlik ve kusur vasıflarına işaret eden en doğru alametler olduğuna

⁴⁴⁹ Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an uşûli’ d-diyâne*, s.62.

⁴⁵⁰ Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Lüma‘u’l-edille*, thk. Fevkiye Hüseyin, 2. Baskı, Âlamü’l-Kütüb, Beyrut, 1987, s.110.

hükmetmiştir.”⁴⁵¹ İşte Cüveynî ve diğer Eş‘arîler, şerrin Allah’ın irade ve kudret dairesinden çıkamayacağını, çıkmasının ilahî kudretin âcizliği anlamına geldiğini ifade etmek isterler. Bu noktadan hareketle Allah’ın, şerrin yaratıcısı ve irade edeni olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü O, her şeyin yaratıcısıdır ve yaptığından dolayı sorgulanamaz. İnsanların günahları ve şerleri, Allah’ın dilemesi ve takdiri iledir. Bunları yaratan ve bunlardan dolayı âhirette azap edecek olan da O’dur. Eş‘arîler, bunu adalete ve hikmete aykırı görmemektedirler. Çünkü adalet ve hikmet, O’nun emrettiği; kabih ise O’nun yasakladığı şeydir. Şerrin bu manâda kazadan sâdır olması, Allah’ın zorlaması veya dayatması anlamına gelmemektedir. Bu yüzden Allah hem hayrı hem de şerri kendi mutlak iradesi ve dilemesiyle yaratır. Eş‘arîlerin tabîî, doğal ve fiziksel şer arasında ayırım yapmamaları dikkat çekmektedir. Çünkü insan, tabîî ve fiziksel şerden değil, ahlakî şerden sorumludur. Bu ikisinin fâili Allah Teâlâ’dır. Bu eğilim, genel olarak Eş‘arî mezhebinde baskındır.

İkinci tavır: Gazzâlî’nin temsil ettiği bu görüş, kevnî şerrin yorumunda Mu‘tezile’ye yakın bir tavır izlemiştir. Gazzâlî şu görüştedir: “Âlemdeki şerrin varlığı, sadece görünüşteki ârizî bir varoluştur. Şer, birinci derecede veya bizzat amaçlanmamıştır. Bilakis murat, hikmetin zorunlu gördüğü içindeki hayırdır. Çünkü onun yokluğu, bir çok kötülüğü meydana getirir. Eğer gerçekten baksak, kötülük göremeyiz. İnsanların sıkıntı ve bela olarak gördüğü şeylerin amacı, elem çeken kişiye acı vermek değildir. Bu durum, iğne batmasından yakının ya da hacamat ağrısından şikayet eden hastanın durumu gibidir. Bu hasta, bunda bir maslahat olduğunu görebilir. Akıllı kimse, kan vermekten veya hacamattan kaynaklanan hafif ağrının, içerdiği büyük faydalardan dolayı hayır olduğunu görür. Varlıkta hiçbir şer yoktur ki içinde ondan daha çok hayır olmasın. Eğer o küçük şer yok edilseydi, içinde olan çok hayır da onunla birlikte yok olurdu.”⁴⁵² Gazzâlî başka bir açıdan şerri, âlemin kemâl sıfatlarından biri olarak görür. Ona göre kemâl ve noksan, onlardan etkilenenlere göredir. Meselâ yakmak, ateşin kemâli olup onun için hayırlıdır. Diğer taraftan yanma, sadece yanana şer olup ona gelir.”⁴⁵³ Gazzâlî’nin bu

⁴⁵¹ el-Cüveynî, **Lüma’ u’l-edille**, s.110.

⁴⁵² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **el-Mağşadü’l-esnâ**, thk. Bessâm el-Cenâbî, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut-2003, s.64.

⁴⁵³ Celînîd, **Ḳaḍiyyetü’l-ḥayri ve’ş-şer**, s.367.

konudaki sözleri özetle bu şekildedir. O, Allah'ın her şeyin fâili ve her türlü şerrin gerçek yaratıcısı olduğuna inanır. Şerrin fâili hakkındaki açıklamasında her şeyi Allah'ın mutlak iradesine bağlayan mütekaddimun dönemi Eş'arîlerin öğretisini takip eder.

Üçüncü tavır: Bu tavrın temsilcisi Râzî'dir. O, el-Metâlibü'l-âliye adlı kitabında şerrin tanımını yaparken şöyle demektedir:

*“Şer ve fesat lafızlarının ister kendisi için ister başka bir şey için meydana gelmesi kerih görülen şeylerin hepsini içerir. Bu, üzerinde durdurulması gereken muteber bir temeldir.”*⁴⁵⁴

el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye adlı kitabında Râzî, şerri ademî ve vücûdî şer olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ademî şer de doğası gereği üç kısma ayrılır: Birincisi, hayatın olmaması gibi bir şeyin var olması için gerekli olan şeylerin yokluğudur. İkincisi, körlük gibi gerekli olmasa da gerekli olana yakın faydalı şeylerin eksikliğidir. Üçüncüsü ise bir şeyin varlığında zaruri veya zarurete yakın olan faydalı şey değil, daha ziyade felsefe ve hendese bilmek gibi fazilet olan şeylerin eksikliğidir.⁴⁵⁵

Böylece üç tür ademî şer kabul edilmektedir. Burada şer, gerekli olsun ya da olmasın, yararlı bir şeyin olmaması anlamındadır.

İkinci kısım şer ise vücûdî şerdir. Râzî, bu şerri şu şekilde tanımlamaktadır: “Şer olduğu söylenen vücûdî meseleler, uzvun bağlantısını koparan ısı gibidir.”⁴⁵⁶ Bu, parçaların bağlantısını koparan ısı gibi zararlı bir şeyin varlığından dolayı şer sıfatı alan veya onu üreten şeydir. Şer, hayatın olmaması veya göze nispetle görmenin olmaması gibi bir şeyin zorunlu faydalarının olmaması gibi şeyin zorunluluklarının yokluğudur. Hayatın ve görmenin yokluğunun hakikati yoktur. Ancak bir şey için gerekli veya faydalı olan şeylerin yokluğudur. Onlar da bu açıdan şerdir. Bunun dışında onları şer olarak kabul edeceğimiz başka bir yön yoktur. Aynı şekilde felsefe eksikliği gibi bir insanı tamamlayan erdemlerin eksikliği, zâtî şer değildir.

⁴⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, C:III, s.22.

⁴⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye**, C:II, s.519

⁴⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye**, C:II, s.519.

Râzî, bu sözlerini delillendirmek için şöyle demektedir:

“Şer olduğu söylenen fiillerin hepsi, fâiline göre kemâl olan şeylerdir. Onun kötülüğü, kıyas iledir. Örneğin zulüm, galebe gücünden çıkar. Bu ise kuvve-i gadabiyedir. Galip gelmek, onun mükemmelliği ve yaratılışının amacıdır. Bu fiil, ona kıyasla hayırdır. Eğer ondan zayıfsa, ona kıyasla şer olur. Mazlum için malının çıkmasından dolayı şerdir. Kemâli, bu kuvveyi ele geçirmek olan nefs-i nâtika, kuvve-i gadabiyenin gitmesi durumunda ele geçirmeyi kaybedecektir ki bu, onun için şerdir. Aynı şekilde eğer ateş yakılırsa, yakmak onun için kemâldir. Ancak bu, onun yüzünden selameti kaybolan kimse için şerdir. İnsan boynunu kesmek için bir alet insanlanmak demek olan öldürme de böyledir. Alet insanlanacak kadar güçlü olmak, insan için kötü değil, aksine hayırdır. Boynun kesilebilmesi de hayırdır. Bununla birlikte hayatın ortadan kalkmasını içerdiğinden dolayı öldürmenin şer olduğunu söylüyorum. Bu şekilde vücûdî işlerin, bizzat şer değil, arızî oldukları sabit olur.”⁴⁵⁷

Râzî'nin *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye*'deki tavrı bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde şerrin başka bir açıklamasını görüyoruz. Buna göre bütün şerrin, vücûdî olduğunu söylemeye meyletmiştir. Hayır ise vücûdî veya ademî olabilir. O, bu konuda şöyle demektedir:

Bil ki insanlar, genel olarak şer kelimesiyle, elem ve ona yol açanlar dışında başka bir şeyi kast etmezler. Ayrıca zarûrî ilimden, elemin vücûdî bir mesele olduğu hâsıl olur. Bu konuda akıllı kimseler arasında ihtilaf yoktur. Aksine bazı insanlar, lezzetin elemin ortadan kalkmasından ibaret olduğunu iddia edip onu ademî kabul etmiştir. Ancak elemin, vücûdî bir mesele olduğu konusunda aralarında hiçbir ihtilaf yoktur. Eğer durum buysa, insanların şer lafzı ile kast ettikleri şeyin, vücûdî bir iş olduğu ortaya çıkar. Hayır ise, elemin olmaması denilebilir, bu yüzden güvenlikte olan bir kişiye hayırda olduğu söylenir Lezzete de elemin gitmesi denilebilir.⁴⁵⁸

Râzî'nin buradaki sözlerinden, onun hayrın, lezzet ve ona götüren şeyden başka bir manâsının olmadığına meyilli olduğu anlaşılmaktadır. Şerrin de elem ve ona yol açan şeyden başka bir anlamı yoktur. Bu şekilde bütün şerrin, vücûdî olduğuna kanaat getirmiştir. Onun varlığı, hakiki bir varlık olmayıp, tefsirinde belirttiği gibi ârizîdir: “Hayır bizzat istenir. Şerr ise ârizî olarak istenir. Rasûlullah'ın

⁴⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye*, C:II, s.520.

⁴⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Rıza, 1. Baskı, Matba'atü Tehran-2005, s.501.

(s.a.v.) yüce Rabbinden naklettiği bir rivayette Allah şöyle buyurmuştur: “Rahmetim gazabımı geçti.” Bu da hayır ve merhamet tarafının daha güçlü ve baskın olduğunu, ayrıca merhamet tarafının diğerlerinden daha güçlü olduğunu gösterir.”⁴⁵⁹

Râzî, kendi görüşüne bir delil daha ekleyerek “Allah sana bir zarar verecek olursa, onu O’ndan başka giderecek yoktur. O senin hakkında bir iyilik dilerse onun lutfunu engelleyebilecek de yoktur.”⁴⁶⁰ âyetinin tefsirinde şöyle der: Bu, Allah'ın zararlı şeyleri ortadan kaldırdığını gösterir. Çünkü nefyin istisnası, ispattır. Hayırdan söz ettiğinde, “onu def edecek yoktur” yerine “lutfunu engelleyebilecek de yoktur.” demiştir. Bu da hayrın bizzat, şerrin ise ârızî olarak istendiğini gösterir.”⁴⁶¹ Şer, ârızî olarak istense de âlemde varlığı, hayır ile iç içe olmasından dolayı zorunlu olarak gereklidir. Çünkü Allah, şerri ancak kendisinden daha büyük bir hayır için yaratmıştır. Dolayısıyla çok hayır için az şerrin yaratılması, O'nun hikmetinin cüziyyatındandır. Râzî şöyle demektedir: “Bu âlemdeki şeyleri incelediğimizde, Allah'ın her yönden şer olan hiçbir şeyi yaratmadığını görürüz. Ayrıca şer, bu şeyin içinde çoğunlukta veya eşit değildir. Bilakis Allah, tam hayır olanı veya hayrın şerden daha çok olduğu şeyi yaratır. Hastalıklar çok olsa da sağlık daha fazladır. Yanmak ve boğulmak, çok olsa da selamette olmak daha fazladır. Bir şeyde hayır çoğunluktaysa hikmet, onun varlığını zorunlu kılar. Çünkü az şerden sakınmak adına çok hayrın gitmesi, doğru ve hikmetli değildir. Örneğin ateşin sayılamayacak kadar çok faydası vardır ama yanıcı bir şeyle karşılaşırsa onu yakar. Onun faydaları yerine yakabileceği şeyleri göz önüne alsak, pek çok hayır yok olacaktır. Bu nedenle hikmet için bu daha gereklidir.”⁴⁶² Râzî sözlerine şöyle devam etmektedir:

Hayır ve şerrin bir arada olduğu bu şeyler, esasında ilk nedenlerin sonuçlarıdır. İlk nedenler ise tamamen hayırdır. Eğer içlerinde hayır ve şerrin birbirine karıştığı şeylerin yok olması,, akılda caiz olsa onları zorunlu kılan sebeplerinin olmaması da caiz olur. Halbuki bunlar tamamen hayırdır. Onların

⁴⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XVII, s.182.

⁴⁶⁰ Yunus 107.

⁴⁶¹ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XVII, s.182.

⁴⁶² Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye**, s.522.

olmayışı, mahza hayır olan ilk nedenlerin olmamasını gerektirir ki bu, saf kötülüktür. O halde hikmete göre hayır ve şerrin karıştığı şeyler olmalıdır.⁴⁶³

Yani daha önce de belirttiğimiz gibi Râzî, şerrin varlığını bu dünyada zaruret olarak görmektedir. Çünkü hikmette varlığı daha zorunludur.

Ancak Râzî'nin düşüncesi üzerinde çalışan araştırmacılar, bu yorumu filozoflardan almış olabileceği kanaatindedirler. Zira o, filozofların mezhebini ve âlemdeki şerrin varlığı teorisi hakkındaki açıklamalarını bilmektedir. Bu açıklamalar, Eş'arî mezhebinin ulûhiyet meselelerini ve kudretin sonuçlara nasıl taalluk ettiğini anlamadaki genel yaklaşımı ile uyuşmamaktadır. Eş'arîler, sebep ve sonuçların tertibinin gerekli olduğuna inanmazlar. Çünkü ilahî kudret, bu zorunluluğu kırmaya muktedirdir. Onlar, sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu değil, sadece iktiran ve âdet ile olduğu görüşündedirler. Râzî ise hayır ve şerrin zorunlu olarak bir arada olduğu eşyanın sudûrunu, sebeplerinin, yani dünyevî illetlerin varlığına bağlı kılmaktadır. Aksi takdirde bu, mahza hayır olan ilk sebeplerin olmamasına götürür.⁴⁶⁴

Râzî, bu sözleriyle fâil-i muhtâr görüşünde olan Eş'arî mezhebinin düşünce dairesinden uzaklaşmıştır. Mutlak irade teorisine dayanan Eş'arîler, Allah'ın hayır ve şerrin mutlak fâili olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık filozoflar, sebepler ile sonuçlar arasındaki ilişki olan mûcib illet teorisine dayanarak “fâil bi'z-zât” görüşünü savunmuşlardır. Filozoflar, neden-sonuç arasındaki bu ilişkiyi, yangından sonra yanmanın meydana gelmesi gibi bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Ancak Eş'arîler, ateşten sonra yanmanın âdet şeklinde cereyan ettiğine inanmışlardır. Onlara göre yakmayan ateş bulmak mümkündür. Çünkü Allah, dilediği zaman yanmayı yaratmayı seçer; dilemezse bu gerçekleşmez. Râzî ise bu konuda filozoflarla aynı görüşte olup şöyle demektedir: “Bir kimse, bütün bu hayır ve şerlerin, tıpkı ateşten sonra meydana gelen yanma gibi, ancak Allah'ın dilemesi ve iradesiyle var olduğunu, ateşin yanma için gerekli olmadığını, bilakis Allah'ın ateşle temastan sonra onu yaratmayı seçtiğini söyleyebilir. Yanma, Allah'ın dilemesi ve iradesiyle ateşle temastan sonra meydana geldiğine göre Allah, hayır olduğu zaman yanmayı

⁴⁶³ Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye**, s.522.

⁴⁶⁴ Celînîd, **Ḳaḍiyyetü'l-ḥayri ve's-şer**, s.365.

seçebilir; şer olduğu zaman da seçmeyebilir.” Râzî, şöyle demektedir: “Bu iddiadan, Allah'ın niyet ve seçme olmadan fâil olduğunu açıklamak dışında çıkış yoktur.”⁴⁶⁵

Muhammed Celînî'de göre, Râzî'nin bu görüşü, Eş'arî mezhebinden bir ayrılma, hatta Râzî'nin kendi düşüncesinde bile bir aykırılık olarak kabul edilebilir. Çünkü el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye'nin dışındaki kitaplarında fâil-i muhtâr görüşündedir. Belki de Râzî, bu kitabında bu konuda Eş'arîlerin değil, filozofların görüşlerini aktarmıştır.⁴⁶⁶ Kuşkusuz Râzî'nin bu görüşü onun bu konudaki nihai tavrını temsil etmemektedir. Çünkü bütün kitaplarında, özellikle de vefatından önce yazdığı son kitaplarından biri olan *el-Meâlibü'l-âliye*'deki tavrı, bundan farklıdır. Bu eserlerinde Râzî, Allah'ın zât ve mucîb nedensellik değil, tercih ve niyetle fâil olduğunu beyan etmekte ve şöyle demektedir: “İlmin tasavvur veya tasdik olduğunu bildin. O zaman şöyle deriz: Hakikatlerin ve mâhiyetlerin tasavvuru, Allah için hâsıl olur. Bunun delili, O'nun Kâdîr ve muhtâr olduğunun sâbit olmasıdır. Kâdîr ve muhtâr olan, icat ve yaratmayı kast etmekle olur. İcat ve yaratma kastı, bu hakikatlerin tasavvur edilmesine bağlıdır.”⁴⁶⁷ Bu sözlerinden, Râzî'nin en son Allah'ın fâil-i muhtar olarak sebep ve sonuçların arkasında olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Bu da hem mütekaddimun hem de müteahhirun dönemi Eş'arîlerin genelinin görüşüdür.

Râzî, daha sonra âlemde bulunan hayır ve şerrin oranı meselesine geçmektedir. Bu noktada biri filozoflara, diğeri kelâmcıların bakış açısına yakın iki paralel eğilim olduğu göze çarpmaktadır. Birincisi, filozoflardan ve özellikle İbn Sina'dan gelen iyimser eğilimdir. Buna göre var olanlar ya salt hayır ya da salt şer ya da hayır ile şer arasında bir konumdadır. Bu durumda şer, ya hayrından daha büyüktür veya hayır, şerrinden daha büyüktür veya şerri, hayrına denktir. Salt hayır, Allah, küllî akıl ve nefislerdir. Şer ile kemâl olan değil, zarûriyât ve faydalı olanların yokluğunu kast ediyorsak salt şer, şerri hayrından fazla olanlar ile şerrin hayra eşit olanlar, var olmayan şeyler olacaktır. Geriye hayrının, şerrinden fazla olduğu şeyler kalmaktadır ki bunların, var olması daha iyidir. Çünkü bunların yokluğunda, az şer

⁴⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye*, s.523.

⁴⁶⁶ Celînî, *Ḳaḍiyyetü'l-hayri ve's-şer*, s.366.

⁴⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Meâlibü'l-âliye*, C:III, s.177.

için çok hayrın heder olması söz konusudur. İçinde hayır ve şerrin karışık olduğu şeyler, ay feleğinin yörüngesindeki varlıklardan başka bir şey değildir.”⁴⁶⁸ Bu, onun el-Mebâhişü’l-Meşrikiyye’deki görüşüdür. Ayrıca Mefâtîhu’l-ğayb tefsirinde birçok yerde bu görüşünü zikretmektedir. Râzî şöyle demektedir:

*“Tümevarım, hayrın şerre gâlip geldiğini gösterir. Hastalar çok olsa da sağlam olanlar daha fazladır. Açlar çok olsa da tok olanlar daha fazladır. Körler çok olsa da görenler onlardan daha fazladır. Buna göre rahmet ve rahatın meydana geldiğini kabul etmenin gerektiği sabit olmuştur. Ayrıca hayrın şer, elem ve âfetten daha fazla olduğu da sabit olmuştur.”*⁴⁶⁹

Konuyla ilgili ikinci eğilim ise karamsar eğilimdir. Bu eğilime göre bu âlemde lezzet yoktur veya çok nadirdir. Aksine ya elem ya da elemin defî yaygındır. Dolayısıyla filozofların hayrın, dünyadaki baskın unsur olduğu şeklindeki sözleri doğru değildir. Râzî, *Şerhu’l-İşârât* ve *t-tenbîhât* adlı eserinde bu görüşü tartışmakta ve şöyle demektedir: “Şüphesiz mahlûkâtta galip olan, kötü ahlâktır. Bunun sebebi de cezadır. Dolayısıyla bir önceki bölümde belirttiğimiz gibi şer galiptir.”⁴⁷⁰ Râzî, “Hiç kuşkusuz biz insanı zahmetli bir hayat için yarattık.”⁴⁷¹ âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Bu hususta benim başka bir yorumum daha var. O da bu dünyada lezzetin hiçbir şekilde olmadığıdır.”⁴⁷² Râzî, tefsirini müstakil kitaplar şeklinde farklı zamanlarda telif etmiştir. Dolayısıyla farklı görüşlerin olması garip bir durum değildir.

Şüphesiz Râzî’nin bu eğilimi, bazı nedenlere dayalıdır. Bunlardan bir kısmını aktarmak istiyoruz: lezzet, elemin zevâlî üzerine zâid olan vücûdî bir niteliktir. Bu ise denizdeki bir damla, bir resim veya sesten lezzet almak gibi ancak çok nadir bir biçimdedir. Bu dünyadaki lezzetler geçici olup hızlı bir şekilde yok olmaktadır. İnsan, lezzet elde etmek isterken şiddetli meşakkat ve büyük ıstıraplar çeker. âfetlerden korunmak, elem veya eleme neden olan şeylerin olmaması dışında anlamsızdır. Sağlığın, vücudun elemden uzak kalması dışında hiçbir anlamı yoktur.

⁴⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, s.558.

⁴⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, C:XIII, s.154.

⁴⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, C:XXXI, s.182.

⁴⁷¹ Beled 4 .

⁴⁷² Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, s.557.

Elemler çok sayıda olmakla birlikte hastalıklar gibi bazı elemler oldukça güçlü bir şekilde kendini hissettirir. Bir kısmı da keder, endişe, korku, kaygı, utanç, öfke gibi insanın çoğu zaman yaşadıklarıyla, açlık ve susuzluktan kaynaklananlar; çalışmak ve zanaat ile meşgul olurken ortaya çıkanlar; kötü koku koklamak ve çirkin manzaraları görmekten oluşan elemler gibi insanın çoğu zaman kaçınmadığı çeşitli türleri bulunmaktadır. Bunların sayısı hayli fazla olduğundan hepsini saymak mümkün değildir.”⁴⁷³

Râzî, yazdığı son kitaplardan biri olan el-Meţâlibü’l-‘âliye’de değindiği gibi, hayrın daha fazla, şerrin ise daha az olduğu görüşünde karar kılmıştır. O şöyle demektedir: “Bu insan ya hayır, maslahat ve rahatlık için yaratılmıştır, ya da zarar ve bela için yaratılmıştır veya bu iki kategoriden birine girmez.”⁴⁷⁴

Râzî sözlerine şöyle devam etmektedir: “İkinci kısım, hayrın galip, şerrin mağlup olmasından dolayı uzaktır. Üçüncü kısım ise bâtıldır. Çünkü bu anlam aslî adem üzerinde kalınarak hâsıl olmuştur. Dolayısıyla geriye birinci kısmın hak olduğu kaldı. Bu ise cenneti, rahatlığı, hikmeti ve faydayı kazanmaktır.”⁴⁷⁵

⁴⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, s.554.

⁴⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Meţâlibü’l-‘âliye*, C:VII, s.126.

⁴⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Meţâlibü’l-‘âliye*, C:VII, s.126.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÜSÜN VE KUBUH MESELESİNDE KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR İLE FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

3.1. İlahî Adalet

Hüsün ve kubuh meselesindeki tartışmalar, her zaman, ilahî adaletin gerekçelendirilmesi olan Mu‘tezile kelâmının birinci ilkesine mahkumdur. Bu yüzden ilâhî adalet konusu ve ondan kaynaklanan meseleler, İslam mezheplerinin en çok ayrıldığı teolojik meseleler arasında yer almaktadır. Hatta Şehristânî, bunun İslam mezhepleri arasındaki farklılığın en önemli sebeplerinden biri olduğunu aktarır. İlahî adalet üzerindeki ihtilaflar, teorik bir tartışma gibi görünse de arkasında teklife dair birçok boyut vardır. Bu ilke, Mu‘tezile teorilerinde büyük önem verilen konuların da başında gelmektedir. Bunu, mütekaddimun ve müteahhirun dönemi Mu‘tezilî âlimlerde, özellikle Kâdî Abdülcebbar’ın eserlerinde ve teorilerinde görmek mümkündür. Kâdî Abdülcebbar, adalet meselesine ahlakî boyuttan bakıyordu. Ona göre adaletin, her şeyden önce soyut bir ahlakî anlamı vardır. Bu nedenle adaleti, fâile veya başka bir şeyin izafetinden soyutlayarak ya da hâlık veya mahlûka bir sıfat olarak düşünmeden tek başına ele almalıyız. Kâdî ve genel olarak Mu‘tezile mezhebi, bundan sebeple Allah’ın zâtına çirkin şeyler izafe etmekten kaçınmıştır. Kabih, kim yaparsa yapsın sonuçta çirkin olduğundan adalet kavramına aykırılık teşkil eder.

Kâdî, fâili âdil olarak nitelemenin, nitelemede mübalağa yapmak ve sıfatın zıddını tasavvur edememek yoluyla mümkün olduğunu düşünmektedir. O, bu konuda şöyle demektedir:

“Eğer fâil (adaletle) vasfedilirse, “oruçlunun orucu, razı olanın rızası ve münevverin nuru var” demek gibi mübalağa yoluyla olabilir. Biz, Kâdî olan Allah’ı adalet ve hikmet sahibi olarak nitelediğimizde, bundan maksat kabihi yapmaması, onu seçmemesi, kendisine vacip olanlardan taviz vermemesi ve fillerinin hasen olmasıdır.”⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-İhamse*, s.301.

Kâdî, el-Muğnî adlı kitabında da şöyle demektedir: “Bil ki bu bâbtan (adalet) maksat, Allah'ın hayırdan başka bir şey yapmadığını göstermektir.”⁴⁷⁷ Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse adlı kitabında da şöyle demektedir: “O, Allah'ı her türlü çirkin şeyden tenzih etme ve onun her fiilinin güzel olduğunu bilmektir.”⁴⁷⁸ Beş ilkeyi açıklarken ilahî adalet kavramını vurgulayarak şöyle demektedir: “Allah âdil olduğunu iddia etmekten murat, onun bütün fiillerinin güzel olması, çirkin iş yapmaması; kendisine vâcib olan şeyi terk etmemesidir.”⁴⁷⁹

Kâdî, ilahî adaletin daha geniş tanımını şu sözlerle açıklamıştır:

*Bunun açıklaması şudur: insanların zulüm ve haksızlık gibi bütün fiilleri, kendi yarattıklarından olmayabileceğini ve Allah'a bunu ilave edenin, ona haksızlık ve akılsızlık nisbet ettiğini böylece şu söz adil prensipine aykırıdır. bilirsin ki, Celil olan Allah, kâfirleri imânla mükellef kılmaz, ona buna güç de vermez ve kula kaldıramayacağı şeyi de yüklemes. Bilakis, kâfir, celil olan Allah'tan değil, kendi içinden küfrü seçti ve bilirsin ki, Yüce Allah, isyanı istemez, onu de tercih etmez ve tasvip etmez. Bilakis ondan nefret eder ve onu kızdırır, fakat itaâtlardan, razı olur, onu sever ve onu seçer.*⁴⁸⁰

Dolayısıyla ahlak; adalet ve onun gereklilikleri konusuna bağlı bir şey olarak değerlendirilmektedir. Kâdî, Allah'ın adaletini göstermeyi ve Allah'ın “sözlerinde yalan söylemediğini, hükmünde bunun caiz olmadığını, müşriklerin çocuklarına anne babalarının günahları yüzünden azap etmeyeceğini, yalancılara üzerinde mucizenin görünmeyeceğini, insanlara kaldıramayacakları ve bilemedikleri şeyleri yüklemeyeceğini, bir kimseyi bir şeyle mükellef kıldığında ve bu kişi bunu mükellef kıldığı şekilde yaptığında ona mükafat vereceğini ve Allah Teâlâ'nın acı çektirmesi ve hasta etmesinin sadece insanların kendi iyiliği ve menfaati için olduğunu” ispat etmeyi hedeflemektedir.⁴⁸¹ Bu, adaletin fâilin bir sıfatı olduğu durumdur. Kâdî, adaletin fiilin bir sıfatı olması durumunda farklı bir anlamı olacağını belirterek şöyle demektedir: “Fiil onunla nitelenmişse bizim için şöyle dememiz daha doğru olur:

⁴⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.3.

⁴⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse**, s.69.

⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse**, s.132.

⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, **el-Uşûlü'l-ğamse**, s.69.

⁴⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Uşûlü'l-ğamse**, s.133.

“Başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasında kendisine ait olan şeyi de ondan almaktır.”⁴⁸²

Kâdî, ilâhî adaletten söz ederken, bir taraftan fiillerinin hikmetini, diğer taraftan fiillerinin gâiliği ilkesini ispat etmek istemiştir. Bu iki ilke, ilâhî adalet açısından birbiriyle iç içe olduğu için ikisi birbirinden ayrılamaz. Ayrıca Allah'ın varlığının bir kanıtı olarak ilahî inayetin olduğu sonucuna götürür.

Kâdî'nin adalet kavramıyla ilgili sözlerinden, ahlakî açıdan insan ve Allah'ın eşit olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla adalet, fâil ister hâlık ister mahlûk olsun, zulüm ve haksızlığın zıddı anlamına gelmektedir. Adalet kavramının değişmez niteliği sebebiyle ahlakî değerler ona hükmeder, özelliklerini ve çizgilerini belirler. Kâdî Abdülcebâr'a göre ilahî adalet mutlak ahlaki bir anlama sahip olup hiçbir iddia veya teville çiğnenemez.

Râzî ise adalet ile Allah'ın bir sıfatı kastedildiğinde, Allah'ın sıfatları olan mutlak kudret ve adaletle göre fiil işlemesi anlamına geldiğini düşünmektedir. Çünkü Râzî ve Eş'arîler, genel olarak ilahî kudret ve iradenin adalet ilkelerini belirlediğini söylemişlerdir. Buna şu sözleriyle işaret etmiştir: “Adil, istediğini yapabilen kimsedir.”⁴⁸³ Allah'ın iradesi adalet kavramını yönetir. Adalet O'nun istediği ve yaptığı şeydir. Râzî burada adaleti insan açısından değil, ilahî bir bakış açısıyla açıklamaktadır. Buna karşılık Kâdî, adaleti önce beşerî ahlâk boyutundan ele almış, aynı şekilde ilahî adaleti de Mu'tezile'nin bu meseledeki anlayışına göre yorumlamıştır. Râzî'ye göre adalet kavramı, insanlanımına göre değişebilir. Örneğin adalet, insan fiillerini tarif etmek için insanlanılırsa, ilahî fiillerin bir sıfatı olarak adaletten tamamen farklı olacaktır. Çünkü insanın adaleti, insanın ahlaki çerçevesi içinde açıklanmaktadır. İlahî fiiller ise bu çerçevenin dışındadır. Râzî, bu hususta gâibi şahide kıyas etmenin doğru ve mantıklı olmadığını, doğru bir sonuç vermeyeceğini, hatta Zât-ı İlâhî'nin kudsiyetine hâlel getireceğini söylemektedir. Dolayısıyla bu, Allah'ın zâtında bir eksiklik olduğu sonucuna götürecektir. Buna karşılık Kâdî, âlemde gerek insanî gerek ilahî yönden mevcut olan hayır ve şerri

⁴⁸² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'-Uşûli'l-İhamse*, s.690.

⁴⁸³ Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât*, s.184.

anlamak için Allah'ın fiillerindeki hikmet yönlerini ve gâî illetlerini açıklayan ahlakî kanuna göre ilahî adaleti anlamayı hedeflemektedir. Çünkü hepsi, hikmetle dolu ve haksızlık yapmayan ilahî irade, kudret ve ilim ile yaratılan ve var edilen âlemin içindedir.

Dolayısıyla hüsün ve kubuh meselesi üzerindeki tartışma, Mu'tezile'nin çizdiği, ikinci en önemli ilke olarak kabul ettiği ve teorileştirdiği ilahî adalet kavramının açıklanmasından başlamalıdır. Mu'tezile, hüsün ve kubuh meselesi de dahil olmak üzere birçok kelâmî meseleyi bunun üzerine inşa etmiştir. Biz de bu noktadan hareketle Kâdî ve Râzî'ye göre ilahî adalet konusunu ele alamaya çalışacağız.

3.2. Ahlakî Değerlerin⁴⁸⁴ Kaynağı

Kelâmcılar, ahlakî hükümlerin kaynağından bahsederken akıl ve vahiy gibi birden fazla kaynak saymışlardır. Bu kaynaklar fırkadan fırkaya, hatta kelâmcıdan kelâmcıya farklılık göstermiştir. Bu kaynakların öncelik ve önem sırasına göre düzenlenmesi de kelâmcılar arasında tartışma konusudur. Kâdî ve Mu'tezile mezhebi, genel olarak bilgi teorisinde benimsedikleri ve insanlandıkları kaynaklar ile onların üzerine inşa ettikleri kelâmî ve felsefî meselelerde akla öncelik vermişlerdir. Kâdî, bilgi elde etmede aklın öneminden ve üstünlüğünden söz etmiş, hatta insanlandıkları diğer kaynaklar için bir ölçü olarak akli insanlanmıştır. *Fazlû'l-i 'tizâl ve Tabaqâtü'l-Mu'tezile* adlı eserinde aklın öneminden bahsederken şöyle demektedir: “Çünkü onunla hüsün ve kubuh temyiz edilir. Onunla Kitab, sünnet ve icmânın bir delil olduğu bilinir. Bazıları bu tertibe şaşırabilir ve aklın, bir şeylere delalet etse de (nakilden) sonra geldiğini zannedebilir. Halbuki durum böyle değildir. Çünkü Allah Teâlâ sadece akıl sahibi insanlara hitap etmiştir. Çünkü onunla Kitab, sünnet ve icmânın bir delil olduğu bilinir. O, bu konuda asıldır. Kitaba, akıllarda olana dair bir uyarı ve hükümlerin delillerini içermesi açısından asıl diyebiliriz. Akıl ile fiiller ve fâillerin hükümleri birbirinden temyiz edilir. O olmasaydı, yaptıkları ve

⁴⁸⁴ “Değer” kavramının kullanım alanı çok yaygın olmakla birlikte, genellikle bu kavram, “bir şeye karşılık gelen soyut ölçü, davranışın içeriğine tekabül eden nitelik” anlamına gelmektedir. Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul-1988, s. 74.

yapmadıklarından kimin sorumlu tutulacağını, kimin övüldüğünü ve kimin kınandığını bilemezdik. Bu nedenle akıllı olmayanlardan sorumluluk kaldırılmıştır. Akıl ile ulûhiyette tek ve hakîm olan bir ilahı bildiğimizde, kitabında deliller olduğunu biliriz. Onu peygamber gönderen ve mucizelerle yalancılardan ayıran olarak bildiğimizde peygamberin sözünün bir delil olduğunu biliriz. Rasûlullah (s.a.v.) "Ümmetim hata üzerine birleşmez. Cemaatten ayrılmayın." dediği için icmânın bir delil olduğunu biliriz."⁴⁸⁵

Yani meselenin aslı şudur; hüsn ve kubhun akıl ile mi yoksa vahiy ile mi bilinir? Mükellefin iyiyi yapma ve kötünden kaçınma konusunda aklen mi yoksa dinen mi gereklilik durumu vardır? Bu konudaki görüş ayrılığı, muhtemelen fiillerdeki hüsn ve kubhun idrak ve ispatında akıl ve Şer'î rollerine dair farklı yaklaşımlara dayanmaktadır.⁴⁸⁶

Kâdî'nin bu sözüne göre ahlakî değerlere ilişkin bilgimizin kaynağı akıldır. Dolayısıyla Kâdî, ahlâkî hükümlerin farz veya yasak olmasının şer'î emir ve yasaklarla bilindiğini ve aklın buna karışmadığını savunan Eş'arîlerden farklı düşünmektedir. Kâdî'nin ahlâkî değerlerin kaynağına ilişkin akılcı eğilimini şu şekilde açıklayabiliriz: Akıl, hüsn ve kubuh hükümlerini idrak edebiliyorsa, insanın düşünmeden inanması nahoş olur. Çünkü bu inanç, çoğu zaman cehaletten başka bir şey değildir. Dolayısıyla Kâdî, insana düşünmeyi ve çıkarım yapmayı vacip saymış, doğrudan inanmayı ve taklidi çirkin kabul etmiştir. O halde akıl, sadece fiillerin hüsn ve kubuh hükümlerini bilmede delil olarak insanlanılmaz. İnsan, düşünüp hüsn ve kubhu bilmeli; günahlardan dolayı kınama ve cezayı, itaatten dolayı da övgü ve mükafatı hak ettiğini öğrenmelidir. "Çünkü bu durumda insan, ibadeti seçmeye ve günahattan uzak durmaya daha yakın olur."⁴⁸⁷

Kâdî, nübüvvetten önce aklî yükümlülük konusunda şöyle demektedir: "Allah'ın ilk emrettiği şey, O'nu bilmeye götüren nazardır. Çünkü Allah, zorunlu olarak veya müşahade edilerek bilinmeyeceğinden O'nu, nazar ve tefekkürle

⁴⁸⁵ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.179.

⁴⁸⁶ Zübeyir Bulut, **Hüsn ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi**, Kelâm Araştırmaları Dergisi, C. XIII, S. 2, 2015, s. 636.

⁴⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse**, s.39.

bilmeliyiz.”⁴⁸⁸ Kâdî’ye göre şeriatler, ancak Allah’ın bilinmesinden sonra güzel olarak aklın hakkında bilgi sahibi olmasını gerektirir. “Allah’ı bilmek de ancak nazarla olur. O halde nazar, vaciplerin başında gelmelidir.”⁴⁸⁹ Kâdî’ye göre nazar, kendisi için değil, insanın doğruluğu ve iyiliğine şeyleri ortaya çıkarma vesilesidir. Kâdî’ye göre aklî delâletin önemi, bir yanda akıl ve onun bilgi tahsil etmesini, diğer yanda da insan ve onun salâhını birbirine bağlamasında yatmaktadır.

Râzî’nin ise düşüncelerindeki değişiklikler nedeniyle farklı görüşler taşıdığını görüyoruz. Örneğin kelâm ilmindeki ilk eserlerinden biri olan *el-İşâra fî ilmi’l-keîâm* adlı kitabında, bilginin tek kaynağının şeriat olduğunu söylemiştir. Râzî bu hususta şöyle demektedir: “Daha önce izah ettiğimiz gibi eşyanın hüsnü, kubhu, haramlığı ve ibahası ancak şeriat ile sabit olur. Dolayısıyla vahiy gelmeden önce fiillerin bu hükümlerle nitelenemeyeceği apaçıktır. Mazmûnundan da şeriat gelmeden önce Allah’ı bilmenin ve nimet verene şükretmenin gerekmediği ortaya çıkmaktadır.”⁴⁹⁰ Bu ise Kâdî Abdülcebbâr’ın “aklın, hayır ve şer bütün ahlaki değerleri ve bilgileri elde etmenin yolu olduğunu söylemesiyle” tamamen çelişmektedir. Râzî’nin bu sözlerinin, birinci derecede Eş’arî olduğu zamanlarda mezhebinin bir görüşü olduğuna şüphe yoktur. Râzî, o süreçte kitaplarını Eş’arî mezhebine uygun olarak yazmış ve görüşlerini bu çerçevede dile getirmiştir. Hayatının ilerleyen dönemlerinde yazdığı kitaplarında sözlerinin çarpıcı biçimde değiştiğini görüyoruz. Örneğin, *Nihâyetü’l-‘uqûl fî dirâyeti’l-uşûl* adlı eserinde şeriat gelmeden önce aklî nazarın gerekli olduğunu belirterek şöyle demektedir:

*“Allah’ı bilmek, ümmetin icmâsiyle vaciptir. Allah Teâlâ’yı bilmek ise ancak nazarla mümkündür. Vâcib-i mutlakın ancak kendisiyle bilindiği şey de vaciptir. Dolayısıyla nazar vaciptir.”*⁴⁹¹

Râzî’nin bu sözleri, Kâdî’nin nazarın vacip olduğu şeklindeki sözleriyle uyuyor görünmektedir. Râzî’nin sözlerinden, bilgi tahsilinde aklın önceliğe sahip olduğu ve akıl ile nakil arasında görünüşte bir çelişki olduğu zaman aklın, nakilden önce geldiği ortaya çıkmaktadır. Râzî, *Esâsü’t-takdîs* adlı kitabında şöyle demektedir:

⁴⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C:XII, s.489.

⁴⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C:XII, s.489.

⁴⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâra fî ilmi’l-keîâm*, s.239.

⁴⁹¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘uqûl fî dirâyeti’l-uşûl*, C:I, s.195.

Bil ki, aklî kesin delilleri, bir şeyin sübûtuna dayanıyorsa ve sonra zahir manâsıyla naklî delillerle çatıştığını gördüğümüzde şu dört şeyden biri olmalıdır:

Ya aklın ve naklin gereğine inanılacaktır, o zaman iki zıttı da inanmak gerekir ve bu imkânsızdır. Ya da onları geçersiz kılmak için iki zıddı inkar etmek gerekir ki bu da muhaldir. Ya da ikisi de iptal edilecektir. Bu durumda iki zıt şeyi yalanlamak gerekir ki bu da muhaldir. Bunların dışında aklın zahiri tasdik edilip naklin zahiri yalanlanacaktır. Bu da olmazsa naklin zahiri tasdik edilip aklın zahiri yalanlanacaktır. Bu ise bâtıldır. Çünkü sâniî, sıfatlarını, mucizelerin peygamberin sıdkına nasıl delalet ettiğini sadece aklî delillerle ispat ettiğimizde naklî delillerin sıhatini biliriz. Eğer kesin aklî delillerde yerilme olursa akıl, suçlanır ve sözü kabul edilmez hale gelir. Böyle olsaydı, bu kaynaklar hakkında bir şey söylemek kabul edilemezdi ve bu kaynaklar ispatlanmasaydı, naklî deliller faydalı olmazdı. Böylece naklin tashihi için aklın yerilmesi, akıl ve naklin birlikte yerilmesine sebep olur. Bu ise bâtıldır. İşte bu dört kısım geçersiz olunca, sadece kesin aklî delile göre hüküm vermekten başka bir seçenek kalmaz.⁴⁹²

Râzî, bununla aklın doğruyu yanlıştan ayırt eden bir ölçü ve ahlakî değerlerin birinci kaynağı olduğunu, hatta onunla naklî delilleri kabul veya reddettiğimizi belirtmektedir. Akıl, bilgiyi keşfetmenin yegâne aracı olup görünen âlemdeki hüsün ve kubhu bilmenin terazisidir. Böylece Râzî, naklî delille çatıştığı zaman akıl ile ilgili tavrını bu şekilde tasvir etmekte ve pek çok kitabında bu konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Çoğu kitabındaki tavırlarına baktığımızda nakli, ancak aklî itirazlar olmadığında insanlandığı görülmektedir. Kâdî ve Râzî'nin ahlakî bir zorunluluk kaynağı olarak aklın rolüne ilişkin sözlerinden, ikisinin de aynı sonuca vardığı anlaşılmaktadır. Onlara göre akıl, bilginin ve ahlakî değerlerin kaynağı olup akla hükmeden hiçbir şey yoktur. Hatta nakil, aklın gereklerine göre okunmalıdır. Akıl gerek nakille birlikte gerekse de öncesinde bir bilgi kaynağıdır. Akıl sahibi insan; araştırmalı, keşfetmeli ve sadece kendisinin sahip olduğu akli insanlanarak bilgi elde etmelidir. Çünkü akıl, teklifin kaynağı olup onunla nimet verene şükretmek, hayrı ve şerri bilmek gerekir.

⁴⁹² Fahreddin er-Râzî, **Esâsü te'sîsi't-ta'kidis**, thk. Ahmed Hicâzî es-Seka, 1. Baskı, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, s.220.

3.3. Hâtır

Kâdî, nübüvvetten önce aklî nazarın gerekliliğinden bahsedip nazarı ihmal edenin günahkâr olduğunu söylerken, nazarı terk edenleri ve ihmal edenleri, bunu terk etmenin çirkin olduğu hususunda uyarmanın gerekli olduğunu belirtmiştir. Kâdî, bu uyarıya hâtır adını vermektedir. Kâdî *el-Muhîr bi't-teklîf* adlı eserinde hâtırın varlığına inanmanın ve buna ihtiyaç duymanın zaruri olduğunu belirterek şöyle demiştir:

Onu ve ona duyulan ihtiyacı ispatlamanın yolu şudur: Mükellefî, ancak teklif şartları bir araya geldiğinde sorumlu tutmanın gerektiği takarrur etmiştir. Korkunun sebeplerinden birinin mükellefte olmasını görüyoruz ve bu ancak Yüce Allah'ın kendisine bildirmesiyle olur. Biz, onun yerini alacak bir şey olmadığında hâtıra olan ihtiyacı vacip görüyoruz. Akla göre hâtıra olan ihtiyacın vechi ise iyi olacak ölçüde teklifin meydana gelmesinin zorunlu olmasıdır. Dolayısıyla bu ancak korkutulduğu durumda olur.⁴⁹³

Korkutma ise sadece hâtır ya da onun yerini alacak bir şeyle meydana gelir. Kâdî, hâtırın söz niteliğinde olduğunu düşünmektedir. O, bu konuda şöyle demektedir: “Bunda ihtilafa düştüler. Bize göre o, söz kabilindendir. Ancak her söze böyle (hâtır) denmez. Söz, eğer bir tür görünmezlik içeriyorsa hâtır denir.⁴⁹⁴ Şeytanların vesveseleri de söz türündendir. Ancak düşünce ile karışacak kadar gizlenmediği sürece ona vesvese denilmez.”⁴⁹⁵

Kâdî'yi hâtır görüşüne sevk eden şey, nazarın vacip olduğunu iddia etmesidir. Tek başına nazar, ilim yerine şüpheye yol açabilir. Tersî de mümkündür. İkinci tür, akıl yürütende ilme dönüşmesi için bir karinenin varlığını gerektirir. Karine, peygamber ve davetçi gibi akıl yürütene göre dışarıda olanlar ile hâtır gibi içerideki bir şey olabilir. Çünkü Kâdî, akıl yürüten kişinin, sadece akıyla Sâniî bilmeye

⁴⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhîr bi't-teklîf*, C:III, s.247.

⁴⁹⁴ Orhan Şener KOLOĞLU, *Cübbâilerin kelâm sistemi*, Uludağ üniversitesi, doktora tezi, Bursa-2005, s.129.

⁴⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhîr bi't-teklîf*, C:III, s.248.

ayrıntılı olarak ulaşamayacağını, bilakis nazarla beraber akıl yürütmesi gerektiğini söylemektedir.

Kâdî, hâtırın keyfiyeti hakkında şöyle demektedir: “Yalnızca işitme ile manâsını anlayacak şekilde yapar. Belki de Allah'ın şeytanların vesveselerini sadrlara verdiği gibi sadrına ve kalp bölgelerine yakındır. Bahsettiğimiz sınıra ulaştığında, korkutma ise korku, teşvik ise arzu kaçınılmaz olarak gelir. Vesevse de bunun benzeri sabit olmuştur.”⁴⁹⁶ Kâdî, hâtırın söz veya inanç olduğu kanaatinde değildir. Çünkü inanç bilgi olmalıdır. Hâtır ise bilgi değildir. Hâtır zan da değildir. Çünkü insan, zanda tereddüt eder. Hâtırda ise böyle değildir. Kâdî bu hususta şöyle demektedir: “Hâtır, bize cevap verir. Bu konuda tereddüt etmeyiz.”⁴⁹⁷ Hâtırın meydana gelmesinin güzel olması için, kabul edilebilir bir nitelikte olmalıdır. Çünkü hâtır, akıl yürütmeyi terk etmemek hususunda korkutmak için gelir. Dolayısıyla akılda yerleşmiş olan bir emare ile onu korkutmalıdır. Bu korkutma da güzel bir şekilde olmalıdır. Örneğin bu kişiye, “sağlık, kuvvet ve akıl gibi nimetlerin eserlerini kendinde gördün. Bu sebepleri sana bahşeden birinin her zaman olacağından emin olma. Eğer onu bilmiyorsan, onun tarafından cezayı hak edersin.” denilir. Bu, korkutma biçimidir. Ancak aklında mevcut olup korkutma nedeni olacak bir emare olmalıdır. Eğer emare yoksa hükmü yoktur. İşte Kâdî'nin hâtır ve aklî bilgi edinmedeki rolü ile ilgili olarak görüşü budur.

Ancak Râzî, nübüvvetten önce aklen teklifin gerçekleşmesi için hâtırın olmasını gerekli görmemiştir. Ona göre akli insanlanmayı terk etmeme hususunda korkutmanın meydana gelmesi yeterlidir. Bu da Kâdî'nin akli insanlanmayı bırakmama hususunda korkutmanın gerçekleşmesi için hâtırın gerekli olduğu ve nübüvvetten önce teklifin güzel olduğu görüşünün tam tersidir. Râzî, “Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.” (İsrâ 15) âyetini tefsir ederken Eş'arîlerin görüşünü aktardıktan sonra ona şu şekilde cevap vermiştir: “Ashâbımız şöyle demişlerdir: Nimet verene şükretmek, akılla değil, vahiyle sabittir. Bunun delili, Yüce Allah'ın şu sözüdür: “Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.” (İsrâ 15) Âyetten hükmün çıkarılma şekli, terketmenin cezasının meydana gelmesiyle vücubun

⁴⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, C:III, s.248.

⁴⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, C:III, s.249.

mâhiyetinin takarrur etmesidir. Bu âyete göre şer‘den önce azap yoktur. Dolayısıyla şer‘den önce vücubun yerine gelmemesi vaciptir.”⁴⁹⁸ Râzî bu çıkarımı beğenmemiş ve şu şekilde itiraz etmiştir: “Bazı kimseler, bu çıkarımın zayıf olduğunu söyleyecektir. Çünkü aklî zorunluluk sabit olmazsa, şer‘î zorunluluk hiç sabit olmayacaktır. Bu yanlıştır, o zaman diğeri de yanlıştır.”⁴⁹⁹

Râzî, Eş‘arîlerin akıllı insanlanmanın gerekliliğine ilişkin iddialarının geçersiz olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Ehl-i sünnetin inancına göre, Allah’ın farzların yapılmamasından dolayı vereceği cezadan vazgeçmesi mümkündür. Durum böyle olunca, ceza vermeden de vücûbiyyetin mahiyeti ortaya çıkmış olur. Binâenaleyh, geriye ancak şöyle denilmesi kalır: “Vücûbun mahiyeti, ancak ikâbtan korkmanın söz konusu olması sebebiyle ortaya çıkar. Bu korku ise, sırf akıl ile gerçekleşir. Böylece, vücûbun mahiyetinin, ancak bu korku sebebiyle tahakkuk ettiği kesinlik kazanmış olur. Bu korkunun da sırf akıl ile tahakkuk ettiği sabit olur. O zaman da “Vücûb, sırf akıl ile tahakkuk eder” denilmesi gerekir.”⁵⁰⁰

Kâdî ve Râzî'nin bu sözlerinden, nübüvvetten önce akıl yürütmenin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Onlara göre uyaran peygamberin yokluğunda akıllı insanlanmaya itmek için insanı korkutmak gerekir. Kâdî, hâtırın gerekli olduğunu düşünürken, Râzî korkutmanın salt akıl ile gerçekleştiğine inanmaktadır. Râzî, hâtır kelimesini insanlanmamış olsa da Kâdî'nin hâtır görüşüne yakın başka kelime ve terimler insanlanmıştır. Örneğin Râzî, nefs-i levvâme terimini insanlanmaktadır. Râzî, böyle nefislerin, ibâdetleri terketme ve daha fazla ibadet etmede tembellikten dolayı bunları yapanı uyardığını ve kınadığını belirtir. Ya da bunlar, günah ve suç işleyenleri kınayan bir müessesedir.⁵⁰¹ Râzî, “kalbi olan kimse için bunda büyük ibret vardır.” âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Burada murad, şuur ile nitelenmiş bir kalptir, denilmiştir. Kelimenin nekra gelmesi, kemale işaret etmektedir.”⁵⁰² Yani kemâl ile nitelenmiş bir kalp. Böyle bir kalp, sahibine hatırlatır ve onu günah işlememesi ve görevi ihmal etmemesi için korkutur. Şuurlu bu kalbin öneminden

⁴⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XX, s.174-175.

⁴⁹⁹ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XX, s.174-175.

⁵⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XX, s.174.

⁵⁰¹ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XXX, s.216.

⁵⁰² Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XXVIII, s.182.

dolayı Râzî, onun insan nefsinin ıslahında birinci derecede öneme sahip olduğuna, hatta insanın salah ve fesadının üzerinde döndüğü temel olduğuna inanır. O, ahlaki yükümlülüğün en önemli kaynaklarından biridir. Çünkü o, zihinsel güçleri ne olursa olsun tüm insanlarda var olan ve doğuştan gelen bir güçtür. Bu nedenle Râzî, Kâdî gibi nübüvvetten önce akıl yürütmenin vacip olduğu görüşündedir. Sonuç olarak iki âlim, nübüvvetten önce bile akıl yürütmenin vücûbuna hükmetmişlerdir. Ancak Kâdî, teklifin gerçekleşmesi için hâtırın bulunmasını şart koşturmuştur. Râzî ise nübüvvetten önce akıl yürütmede hâtır yerine salt aklın varlığını şart koşturmuştur.

3.4. Hüsün ve Kubhu Bilmede Zorunluluk

Kâdî hüsün ve kubhu bilme konusunda bir zorunluluk iddiasında bulunmaktadır. Ona göre insan, hüsün ve kubhu bilmenin zorunluluğu aklın potansiyeli ve kabiyetiyle ilgilidir. Üstelik akıllar, bunu bilmek hususunda eşittirler.

Kâdî, hüsün ve kubhun tanımlarını yaparken bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: “Zorunlu olarak bilinmektedir ki içinde fayda olmayan ya da daha büyük bir zararı defetmeyen yalan; içinde fayda olmayan ya da hak edilmeyen ve bu durumun düşünülmediği, gücü yeten ve serbest fâilin, bir engelle karşılaşmadan yaptığı zaman kınanmayı hak ettiği zararı kabih olarak tanımladık.”⁵⁰³ Kâdî, tanımın başında “zorunlu bilgi” ifadesini insanlanarak, kabibihi bilmenin, akıl sahibinin vazgeçemeyeceği aklî zorunluluklar kısımlarından olduğunu teyit etmek istemiştir. Aslında, hüsün ve kubhun temellerinin idrak edilebileceğini söylemektedir. Ayrıntıları ise akıl yürütme ve istidlal ile bilinebilir. Bu aynı zamanda Cübbâîler, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve oinsanu ile el-Melâhimî gibi müteahhir Mu‘tezile imamlarının görüşüdür.⁵⁰⁴

Kâdî Abdülcebbâr, zorunlu bilgi ile delil olmaksızın aklın ulaştığı bilgiyi kat etmektedir. Bu bilgi, herhangi bir şekilde ortadan kalkmadığı için zorunlu olarak adlandırılmıştır. Yani zorunlu bilgi durumunda, onu istidlalle inkâr edemediğimiz gibi bilmeme gücümüz de yoktur. Burada aslolan, zorunlu bilginin, kazanılmış bilgi

⁵⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.18.

⁵⁰⁴ Mahmud b. Muhammad el-Melâhimî, **el-Mu‘temed fî usûli’ d-din**, thk. Martin McDermatt, 1. baskı, Daru’l-Hüda, Londra-1991, C:III, s.596. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VIII, s.83.

kadar insanın elinde olmadığı ve insanların -yalan söylemeleri dışında- bu bilgi üzerinde ihtilaf edemeyeceğidir. Bu nedenle zorunlu bilgi, diğer tüm ilimlerin üzerine inşa edildiği bilgidir. Bir şey zorunlu ile biliniyorsa, onu akıl ile bilme ihtiyacı kalmaz ve bunda şüphe caiz olmaz.

Onlar, hüsün ve kubhu bilmenin, diğer her türlü bilme gibi iki şeyi kapsadığını belirtmişlerdir: Genel bilgi ve ayrıntılı bilgi. Birincisi akıl gereği bilinebilenler ikincisi ise aklın insanlanılması ve istidlal yoluyla bilinebilenleri oluşturmaktadır. Buna göre kabihler, vacipler ve hasenlerin asıllarını bilmek zorunlu bilgi olduğu gibi bunlar, aynı zamanda aklın kemalinin bir parçasıdır.”⁵⁰⁵

Kâdî’ye göre eğer bu bilinmeseydi, bunun dışında bilinmesi asla mümkün olmazdı. Çünkü akıl yürütme ve istidlal, ancak akli kâmil olanlar tarafından yapılabilir. Bu durum ise bunların zorunluluğunu bilmesi halinde olur. Bu şekilde zulmün ve nimete nankörlüğün çirkin olduğunu; iyilik yapmak ve lütufta bulunmanın güzel olduğunu; nimet verene teşekkür etmenin vacip olduğunu; kabihi kınamanın ve haseni övmenin güzel olduğunu bilir.

Diğer taraftan Kâdî, kabibihi bilmenin zulüm mefhûmuna uygulamış ve şöyle demiştir: “Bil ki, her zarar daha önce anlattığımız şeyle ilgilidir. İçindeki gerekli işaretlerin meydana gelmesinden dolayı onun kubhunu bilmek, genel bilgi içindedir. Görmüyor musun ki durumu böyle olan bir şeyin, çirkin olduğu bilgisini kendimizden atamıyoruz. Aynı şekilde idrak edilen şeylerin bilgisini de kendimizden atamıyoruz.”⁵⁰⁶ Kâdî’nin yaptığı kabih tanımından hareketle zulmün hakikatini şu şekilde açıklamaktadır: “Zulmün hakikati, içinde fayda olmayan ya da daha büyük bir zararı defetmeyen; hakedilmeyen ve bu durumların düşünülmediği her türlü zarardır. Durumu böyle olduğunda, bu bizzat zulüm olur. Acı veya keder ya da onlara yol açması arasında hiçbir fark yoktur.”⁵⁰⁷

Aslında bu noktada Kâdî’nin mezhebiyle aynı çizgide olduğunu ortaya koyarak bağlı olduğu Mu’tezile’yi savunmak maksadıyla şöyle demektedir:

⁵⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:VIII, s.83.

⁵⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XIII, s.301.

⁵⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XII, s.398.

Adı geçen durumdan dolayı bu bilginin akılların başlangıcında olduğunu gösterir. Ayrıca çirkin şeylerin, akıllarda zorunlu bir şekilde var olan kökenlere sahip olması gerektiğini göstermektedir. Sonra da faydası olmayan ve zararı defetmeyen yalanın, zorunlu bir şekilde çirkin olduğunun bilinmesi gibi başka hususlar buna hamledilir. Daha sonra kendisi için fayda veya zararın definin doğru olduğu şeyler buna hamledilir. eğer bu dedikleri doğruysa, o zaman acının kötülüğü zorunlu temellere sahip olmalıdır. Biz, akıllı kimselerin, farklı durumlarına rağmen, sıfatı böyle olan bir şeyin çirkin olduğuna inandığını biliriz. Ayrıca onlar, düalizm ve tenasüh gibi farklı mezheplere rağmen bu inançta ittifak etmişlerdir.⁵⁰⁸

Bu sebeple Kâdî, akıl gücüne sahip olduğu müddetçe kişinin, nübüvvetten önce bile güzel ve çirkin fiilleri bilmekle sorumlu olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde Kâdî, hüsnün tanımını yaparken hüsnü bilmede zorunlu bilgi görüşünü tekrarlamaktadır. O bu hususta şöyle demektedir: “Bil ki, fâilinin, yaptığı zaman kınamayayı hakketmediğini bildiği bir fiilin bu vecih ile gerçekleşmesi durumunda onun, hüsn olarak nitelendiğini zorunlu olarak biliriz.”⁵⁰⁹

Burada Kâdî'ye göre hüsn ve kubuh meselesinde önemli bir noktaya temas etmek lazım gelir. Acaba fiillerdeki hüsn ve kubuh vecihlerinin akıllarda zorunlu asılları var mıdır? Genel olarak çirkinlikler veya güzellikler ile ilgili ilimler, aklın kemâlinden ise bu, onların zaruri ilimlerden olduğuna delâlet eder. Bu hususta akli başında bir kimsenin başka akli başında kimselerden ayrılması sahih olmaz. Çünkü teklif, genel olarak aklın kemâlinin bir parçası olan bu ilimleri elde etmeye taalluk ederse, o zaman bu, her mükellefin sahip olması gereken miktar niteliğinde olur.

Bu yaklaşıma göre zorunlu ilimler Allah'ın fiilidir. Çünkü insana bunu veren, aklının tam olması ve teklifin doğru olması için onu bu şekilde yaratan Allah'tır. Bu yüzden Mu'tezile, hüsn ve kubuh hükmü vermede aklın hâkimiyetini ilan ederlerken, Allah'ın hüküm sahibi olmasını ilan etmiş olurlar. Diğer yandan sözü edilen durumu akıl ve nakil arasında çatışma olmamasıyla açıklar. Çünkü bu, Allah katındandır. Öte yandan Kâdî, aklın hüsn ve kubuh hükmünü vermede bağımsız

⁵⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:XIII, s.302.

⁵⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.31.

olduğunu ispatlamaya çalışır. Çünkü akıllı kimse, zorunlu olarak bildiği şeyde vahye muhtaç değildir.

Kâdî zaman zaman vahiyden doğan naklî delillerin aklın delilleri ile hiçbir şekilde çelişmediğini belirtir. Bunun nedeni, vahiy ile gelen şeyin kesin bilgi olmasıdır. Çünkü onunla çelişmesi câiz olmadığı gibi, akılda olanlarla da çelişmesi câiz değildir. Çünkü vahiy ile gelen tekliftir. Aynı şekilde vahiyden önce akılla gelen de tekliftir. Aklın onları, zorunlu oluşlarını ve zorunluluk yolunu ortaya çıkarmasında ihtilaf yoktur. Bu yüzden Kâdî, vahiy delilleri ile aklın delilleri arasında bir ihtilaf olmadığını düşünmektedir. Çünkü bu delilleri kuran birdir. Ayrıca akli yaratarak ona bu donanımı veren Allah, onu vahye, vahyi de ona hazır hale getirmiştir. Kâdî, *el-Muğnî* adlı eserinde bu kavrama atıfta bulunarak şöyle demiştir:

*“Eğer aklın delili bir şeyi men etmişse, naklin zahiri bunu gerektirecek bir şekilde tevîl edilmelidir. Çünkü vahyin delilini getiren, aklın delilini de meydana getirendir. Dolayısıyla aralarında bir çelişki yoktur. Aynı şekilde akli terkip eden, akılların başlangıcında akıllıları eşit yapmıştır. Bu yüzden birbirleri arasında ihtilafa düşmeleri caiz değildir.”*⁵¹⁰

Aslında Kâdî bu sözleriyle, hüsün ve kubhu bilmede aklî zorunluluğu teyit etmektedir. Kâdî ve bazı Mu‘tezile âlimlerinin ortaya koyduğu bu iddianın Râzî’yi tatmin etmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple Râzî, bu iddiayı kabul etmemiş ve delilsiz bir iddia olduğunu söyleyerek buna itiraz etmiştir. Bu iddiayı çürütmek için *el-Meṭâlibü’l-‘âliye*’de, buna özel bir bölüm ayıran Râzî, bu itirazlara çeşitli yönlerden cevaplar vermiştir. Râzî, sözlerinin başında şöyle demektedir: “Bil ki, Mu‘tezile’nin bu konuda iki türlü sözü vardır:

Birincisi: Görünen âlemde hüsün ve kubhun zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşü sabit kıldıktan sonra, görünen âlemde bunun sabit olmasından sonra, gâipte de sabit olması gerektiğini iddia etmişlerdir.”⁵¹¹ Râzî, bu görüşe razı olmamış ve görünen âlemde hüsün ve kubhu bilmede zorunluluk iddiasının şahitte ve gâipte de sabit olduğu iddiasını kabul etmemiştir. Bu yüzden görüşteki problemleri ortaya koymaya ve dayandıkları delilleri çürütmeye çalışmıştır. Râzî bir görüşü veya

⁵¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, C:XIII, s.280.

⁵¹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü’l-‘âliye*, C:II, s.341.

bir mezhebi tartışırken, önce onların delillerini sunar. Daha sonra zayıflıklarına işaret ederek onlara cevap vermeye başlar. Burada da aynı yöntemi izlemiş ve hüsün ve kubhun zorunluluğu görüşüyle alakalı iddianın dayandığı delilleri ortaya koymuştur. Sonra şöyle demiştir:

Bu, çoğunluğun dayandığı görüştür. Açıklaması şu şekildedir: aklı başında olan herkesin, onun açık aklına göre, kendisine iyilik yapana teşekkür etmesi ve övmesi gerektiğine hükmeder. Kim de ona kötülük yapanı ve vuranı da, kınamasının güzel olacağını bilir, çünkü bu şartların iyiliği ve kötülüğü Allah'a ve ahiret gününe inanmayanların akıllarına yerleşmiştir. Eğer bu hüküm, şeriatlerden öğrenilmiş olsaydı, Dehriyye'ye ve Brahmanizm'e mensup olanların akıllarında bu hükümlerin oluşmaması gerekirdi. Bu hükümlerin tüm mahlûkatın zihninde var olması gerektiğini bildiğimiz için, bu hükümlerin şeriattan alınmadığını da biliyoruz.⁵¹²

Mu'tezile'nin hüsün ve kubhu bilmede zorunluluk görüşlerine ilişkin akıl yürütmesinin özeti bu şekildedir. Râzî bu istidlale şöyle cevap vermiştir: “Buna iki vecihle cevap vereceğiz:

1. Şüphesiz her tasdikten önce bir tasavvurun olması gerekir. Sizin “iyilik yapmak güzeldir” demenizden kasıt, eğer faydanın meydana gelmesine sebep olması açısından tabiat tarafından sevilmesi ve nefsin onu arzu etmesi ise bu, doğrudur. Bu yoruma göre onun hüsnünü bilmenin zorunlu olduğu hususunda sizinle tartışmayız. Eğer “zulüm kabihtir” demenizden kastınız, zulmün ıstırap, keder ve hüznülere sebep olmasından dolayı tabiatın ondan hoşlanmaması ise bu yoruma göre kabihi bilmenin zorunlu olduğu hususunda da bir ihtilaf yoktur. Ancak bu yoruma göre hüsün ve kubhu Allah hakkında ispat etmek mümkün değildir. Çünkü hüsün ve kubuh, fayda ve zarar, maslahat ve fesat şeklinde yorumlandı. Bu manâ ile hüsün ve kubuh, Allah Teâlâ hakkında ispat edilemez.”⁵¹³ Râzî, bu anlamıyla hüsün ve kubhun zorunlu olarak tasavvur edildiği görüşündedir. Bu da Kâdî Abdülcebâr'ın onları bilmenin akli gereklilik olduğu iddiasıyla uyumludur. Ancak Râzî, onları bu şekilde bilmenin gâipte değil, görünen âlemde olduğunu söylemektedir.

⁵¹² Fahreddin er-Râzî, **el-Meţâlibü'l-‘âliye**, C:III, s.342.

⁵¹³ Fahreddin er-Râzî, **el-Meţâlibü'l-‘âliye**, C:III, s.347.

2. Aynı şekilde aklın, hüsün ve kubuh kavramlarını sadece fayda elde etmek ve zararlı olanı defetmek şeklinde tasavvur ettiğini belirtmektedir. Râzî bu hususta şöyle demektedir: “Eğer iyilik yapmanın iyi olması ve zulmün çirkin olmasıyla, fayda ve zarardan başka bir şey kast ediyorsanız, inanmak veya onu tasdik etmenin bedihi olması şöyle dursun, bu tasavvur dahi edilemez.”⁵¹⁴

Onun bu sözlerinden, zorunlu olarak bildiğimiz şeylerin meselenin öncülleri olduğu anlaşılmaktadır. Yani lezzet ve mutluluk, bizzat talep edildiği gibi elem ve sıkıntıyı gidermek de aynı şekilde istenen hususlardır. Bizzat hoşlanılmayan şeyler elem ve gam ile lezzet ve mutluluğun gitmesidir. Râzî’ye göre aklen zorunlu olarak bildiğimiz öncüller, bunlardır. Bu anlamdaki hüsün ve kubuh ise sadece insanların fiillerinde olabilir. Çünkü fayda ve zarar kanunu sadece insan için geçerlidir. Allah ise fayda ve zarardan münezzehtir. Râzî, bu hususta sözlerini şöyle sonlandırmaktadır: “Bu apaçık ifadelerle Mu‘tezile’nin hüsün ve kubuh zannettiği şeyin doğru olduğu, ancak bunların, fayda sağlama ve zararı defetme arzusundan kaynaklandığı ispatlanmış oldu.”⁵¹⁵ Râzî sözlerine şöyle devam etmektedir: “Bu, Allah Teâlâ hakkında mümkün olmadığı için, O’nun fiillerinde ve hükümlerinde hüsün ve kubuh hükmü vermek de muhal ve bâtıldır. İşin aslını ortaya koyan nokta budur.”⁵¹⁶ Râzî, Nihâyetü’l-‘ukûl adlı kitabında da hüsün ve kubuh bilgisinin zorunlu olduğu görüşünü üç yönden çürütmeye çalışmıştır.

Birinci yön: Eğer bu, zorunlu olarak biliniyorsa, diğer zaruriyatta olduğu gibi, bütün akıllıların bunu bilmede ortak olmaları gerekir. Halbuki durum böyle değildir. Çünkü bizler, suçsuz bir kişiye, daha önce hak ettiği bir şey veya daha sonra verilecek bir ivaz olmadan suçlardan dolayı Allah tarafından elem verilmesinin güzel olduğunu iddia ediyoruz. Bu şekilde bunun zorunlu şeylerden olmadığını bildik.

İkinci yön: Akıllı bir kişiye, birin ikinin yarısı olduğunu söylesek ve akla bu işlerin hüsün ve kubhunu göstersek, aklın ilk konuda olduğu gibi ikinci konuda kesin hüküm vermediğini görürüz. Zorunlu ilimlerde farklılık caiz değildir.

⁵¹⁴ Fahreddin er-Râzî, **el-Me‘âlibü’l-‘âliye**, C:III, s.348.

⁵¹⁵ Fahreddin er-Râzî, **el-Me‘âlibü’l-‘âliye**, C:III, s.351.

⁵¹⁶ Fahreddin er-Râzî, **el-Me‘âlibü’l-‘âliye**, C:III, s.351.

Üçüncü yön: Eğer zulmün çirkin olduğu bilgisi zorunlu olsaydı, zulmün hakikatini bilmek de daha gerekli olurdu. Zulmün hakikatini bilmek zorunlu olmadığına göre, onun çirkinliğini bilmenin zorunlu olmaması daha uygun olur.”⁵¹⁷

Dolayısıyla Râzî, hüsün ve kubhu bilmenin zorunlu olduğu görüşünü reddetmektedir. Ona göre eğer bunları bilmek zorunlu olsaydı, akıllı kimseler bu konuda ihtilafa düşmezdi. Ancak bazı filozoflar ve çok sayıda kelâmcı bu görüşü reddetmektedir. Bu ise Kâdî ve Mu‘tezile’nin çoğunluğunun iddia ettiği gibi, hüsün ve kubuh bilgisinin apaçık olmadığına delilidir. Râzî’ye göre fiillerin hüsün ve kubhunu bilmek zorunlu olsaydı, fiillerin mahiyetini bilmek de bütün insanlar için zorunlu olurdu. Birincisi de ikincisi de aynı şekilde bâtıl olarak değerlendirilir.

Bu bilgilerden sonra her iki kavrama ilişkin meydana gelen ihtilafa bakmak yerinde olacaktır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* adlı kitabında, fiilin kendisinden dolayı iyi veya kötü olduğu vecihlerden bahsederken şöyle demektedir: “Failinin yapamadığı veya yapmaması gereken ya da güzel olmayan şey kabih olarak nitelendirilemez. Çünkü kabihin manâsı ve tanımı budur. Bir şeyi kendisiyle delillendirmek doğru değildir.”⁵¹⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de *el-Mu‘temed fî uşûlî'l-fîkh* adlı kitabında bu tanımı seçmiştir. Râzî ise bu tanımı beğenmemiş, onu kabihin tanımı ve hakikatini açıklamak için yeterli görmemiştir. Bu nedenle Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl adlı kitabında bu tanıma bazı itirazlar yönelterek şöyle demiştir: “Fâilinin yapamadığı şey” ifadesindeki lâm harfinden maksat, “Zeyd hanımından faydalanabilir. Amr ise faydalanamaz.” sözünde olduğu gibi izin ve yasaklama ise, yani Zeyd bu hususta iznlidir, Amr ise yasaklıdır, deniliyorsa buna göre çirkinlik aklî değil şer‘îdir. Bu ise onun mezhebine uymaz. Eğer lâm ile kastedilen “fâilinin yapmaması gereken şey” yani fiilin çirkin olması ise, bu durumda devr olur.”⁵¹⁹ Bu da bâtıldır.

⁵¹⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl*, C:III, s.276.

⁵¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C:VI, s.60.

⁵¹⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl*, C:III, s.238.

Râzî, önceki tanıma itirazlarını sürdürerek şöyle demektedir:

*“Vacipleri terk etmek, çirkin şeylerdendir. Bu ise bu tanıma dahil değildir. Çünkü bunun için “fâilin yapamayacağı şey” demek doğru değildir. Çünkü terk etme, âdem olup yapılamaz.”*⁵²⁰

Kâdî, hüsnü “Fâilin yapabildiği ve bundan dolayı kınamayı hak etmediği şey” olarak tanımlamaktadır.⁵²¹ Râzî, bu tanıma da itiraz ederek “haketmek” kelimesinin “hüsnün” tanımında insanlanılmasının uygun olmadığını ve hüsnün anlamını yeterince açıklamadığını belirterek şöyle demiştir: “Hak etmeye gelince, onu ancak hak ile açıklamak mümkündür. Çünkü ondan türemiştir. Dolayısıyla hak etmek, kaçınılmaz olarak hakk kelimesinin açıklamasının bir fer’i olacaktır.”⁵²² Râzî, bununla fikhî anlamıyla hak teriminin açıklamasını kastetmektedir. Kâdî da *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl* adlı kitabında hüsenden bahsederken buna işaret ederek hüsnün bazen şerî manâsıyla hak anlamında insanlanıldığını söylemektedir. Bu nedenle Râzî, Kâdî’nin hüsn tanımında insanlandığı “hak etmek” kelimesinin ancak şer’î anlamıyla “hak” olarak yorumlanabileceğini belirtmektedir. Bu ise doğru değildir. Râzî, bu konuda şöyle demektedir: “Hüsn tanımında zikredilen hak etmek kelimesi, ancak şer’î manâsıyla hak olarak açıklanabilir. Ayrıca o, hakkı hüsn olarak açıklamıştır. Dolayısıyla hüsnü, “hüsn” manâsındaki “hak” olarak; onu da “hak etmek” ile tanımlamak gerekir. Bu ise bir şeyi, kendisiyle defalarca tanımlamaktır.”⁵²³ Kâdî’nin sunduğu hüsn ve kubuh tanımına Râzî’nin getirdiği itirazlar bunlardır.

3.5. Hüsn ve Kubhun Taksimatı

Kâdî ve Râzî’nin eserlerinde ele aldığı konular ve bunlara dair değerlendirmelerinden hareketle varılan sonuca göre hem Kâdî’nin hem de Râzî’nin bazen akıl ve şer‘, bazen de fâil ve halleri açısından yaptıkları çeşitli hüsn ve kubuh tanımları olduğu görülmektedir. Bu iki tanıma ek olarak konunun yapısına göre üçüncü bir tanım da yapılmıştır. Bu tanımda, meselenin dışındaki herhangi bir unsur

⁵²⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘uqûl fî dirâyeti’l-uşûl*, C:III, s.239.

⁵²¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, s.326.

⁵²² Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘uqûl fî dirâyeti’l-uşûl*, C:III, s.239.

⁵²³ Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘uqûl fî dirâyeti’l-uşûl*, C:III, s.240.

dikkate alınmadan nesnel bir ayırım yapılmıştır. Örneğin Kâdî'ye göre kabih, yaratılıştta ve görünüşte veya fiilde olmak üzere ikiye ayrılır. Kâdî, görünüşün çirkinliği hakkında şöyle demektedir:

Görünüşe çirkin denilmesi, nefsin ona bakmasıyla iğrenmesi bakımındandır. Bu nedenle, bilgelerin, görüntü hakkında eşit bilgiye sahip olmalarına rağmen, bazılarının bunu güzel gördüklerini, bazılarının ise bundan nefret ettiğini görüyorsunuz. Bu ise güzel görenlerin nefsinde şehvet, çirkin görenlerin nefsinde tiksintinin oluşması sûretiyle olur. Ona dair bilgi değişmese de bunu çirkin görenler, başka bir vakitte onu güzel görebilir. Ancak akıllı kimselerin, yalan ve zulmü, o şekilde bilmeleri durumunda onlarla ilgili hali böyle değildir. Çünkü tiksintileri ayrı değildir ve failin kınamayı hak etmesidir. Çünkü tiksınme ve fâilinin kınanmayı hak ettiğini düşünmede ihtilafa göstermezler.⁵²⁴

Kâdî'nin sözlerinden, görünüşteki güzellik ve çirkinliğin, bizzat görünüşe veya üzerinde olduğu hale değil, kişiye ya da çirkin gören ile güzel görene ait olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, onun şehveti, iğrenmesi ve kişisel mizacıyla ilgilidirler.

Kişi belirli bir görünüş veya görüntüye bakmayı arzulayabilir veya ondan tiksinebilir. Bu, başka bir fâil için geçerli olmayabilir. Burada çirkin görmek, göreceli ve kişiseldir. Çünkü bizzat konuyla değil, bizim durumumuzla ilgilidir. Fiiller ise üzerinde olduğu hale göre çirkin ve güzel olabilir. Onlara ilişkin değer yargısı, bizim halimizle ilgili değildir. Görünüşün güzelliği ve çirkinliği hususunda bütün akıllarda eşit olan bir bilgi yoktur. Kâdî, bu çirkinlik türü üzerinde Kelâmîcılar arasında fiillerdeki gibi bir tartışma olmadığı için ayrıntılı bir şekilde üzerinde durmamıştır. Râzî ise bu tür hüsün ve kubhun aklî olduğunu düşünmektedir. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi o, *Muhasalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn* adlı eserinde bu hususta görüşünü şöyle aktarmaktadır: "Hüsün ve kubuh ile tabiatın uygunluğu ve tiksınmesi ve bir şeyin kemâl ve noksan sıfatı kast edilebilir. Hüsün ve kubuh, bu iki mânâ ile aklîdir."⁵²⁵ Râzî'nin tabiatın uygunluğu ve tiksınmesi ile kast ettiği şeyle Kâdî'nin görünüşün çirkinliği görüşünün birbirine benzediğini ifade

⁵²⁴ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C: VI, s.20.

⁵²⁵ Fahreddin er-Râzî, **Muhasalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn**, s.202.

etmek gerekir. Râzî, ilim ve cehalet gibi kemâl ve noksan sıfatlarını kastetmektedir. Akıllı kimseler, aralarındaki farklılıklara rağmen, bunların güzellik ve çirkinliğini anlayabilir. Çünkü aklî zorunluluk, bunlarda mevcut değildir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiillerde hüsün ve kubuh ikiye ayrılır. Birincisi aklî güzellikler ve çirkinliklerdir. Bunlar kendilerine dönen bir şeyden veya onlara ait bir sıfattan dolayı çirkin olan şeylerdir. Örneğin zulüm, yalan ve çirkin bir şeyi istemek, gücün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutmak ve nimete nankörlük çirkin şeylerdendir. Nimet verene şükretmek ve emaneti geri vermek ise güzel şeylerdendir. Kâdî Abdülcebbâr, aklî hüsnü de ikiye ayırmıştır. Birinci kısım, hüsnü üzerine zâid sıfatı olmayan şeydir. Buna mübah denilir. Fâili, onun yapılmasında veya yapılmamasında bir zarar olmadığını ve övgü hak etmediğini bilmektedir. İkinci kısım ise hüsnü üzerine zâid sıfatı olan şeydir. Fâili bundan dolayı övgüyü hak eder. Bu da iki çeşittir. Birinci kısım, iyilik yapmak ve lütufta bulunmak gibi kendisine ait bir sıfattan dolayı hüsün olanlardır. Çünkü tamamen hayır olup faydalı olan sınıfına girmesinden ötürü bunlar hüsün diye kabul edilir. Bu yüzden onu yapan kimseye hayırlı ve iyi denilmektedir. İkinci kısım ise farzlar ve nafileler gibi başka ibadetleri kolaylaştırdığı için hasen olan fiildir. Akıl açısından kötülükten sakındırmak da bu taksime girdiği için⁵²⁶ bunlar Kâdî'ye göre hüsnün kısımlarını oluşturur.

İkincisi ise şer'î güzellikler ve çirkinliklerdir. Bunlar, başka bir şeyden dolayı çirkindirler. Örneğin başka bir çirkinliğe davet etmek ve vacibi yasaklamak kubuhur. Başka bir güzelliğe sebep olmak veya vacibi emretmek hasen işlerdendir.”⁵²⁷ Dolayısıyla fiiller, teklifin dayanağını oluşturmaktadır. Bu nedenle bunların hakikati, akıl veya şeriat yoluyla ortaya çıkarılmalıdır. Çünkü Kâdî ve Mu'tezile'nin çoğuna göre insan, şeriat ve tebliğ gelmeden önce bile mükelleftir. Çünkü şeriat; sadece oruç, namaz ve diğer ibadetler gibi aklın ulaşamayacağı şeyleri açıklaması bakımından ayrı bir önemi haizdir.

Kâdî, hüsnünde olduğu gibi kubhun da aklî ve şer'î olarak ikiye ayrıldığını kabul etmektedir. Aklî olanı “kendisine ait olan bir şeyden dolayı çirkin olan şey”

⁵²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XIV, s.171.

⁵²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse**, s.326.

olarak tanımlamakta,⁵²⁸ Bunu da üçe ayırmaktadır. Birinci kısım, zulüm, yalan ve abes gibi ona ait bir sıfattan dolayı çirkin olanlardır. Burada sıfat, aynı fiile aittir. İkinci kısım ise başkalarını ifsat için çirkin olur. Dolayısıyla fiil, içerdiği zarardan dolayı çirkindir. Buna şer'î kabihler denebilir. Çünkü hepsi ya ifsat ya da ona yol açtıkları için bu tanımı hak etmektedir. Üçüncü kısım ise ister aklî ister şer'î vâcibi terk etmek ya da varlığını reddetmekten dolayı çirkin olanlardır.⁵²⁹

Şer'î çirkinlikler ise ya ifsat ya da maslahatın varlığına aykırı oldukları için kabihtirler. Bunun kabih olması, zarara yol açması bakımından yani zararlı olmasından kaynaklanmaktadır.⁵³⁰ Bu şeyler, tabiatlarında var olan veya neticede ortaya çıkan zarardan dolayı çirkindir.

Râzî ise hüsün ve kubhun, fiilin sâdır olduğu fâile göre ikiye ayrıldığını söylemiştir. Dolayısıyla Râzî'nin hareket noktası, konunun yapısı değil, fâildir. Râzî, el-Meţâlibü'l- 'âliye'de şöyle demektedir: “Aklın güzel ve çirkin görmesi, insanlara göre muteberdir. Ancak Allah'a göre bâtıldır.”⁵³¹ İlahî fiillerin aklın olumlu veya olumsuz hükümlerine tabi olmadığını savunan Râzî'ye göre Allah'ın fiilleri akıldan ve onun güçlerinden üstündür. Bu nedenle Râzî, ilahî fiillerin aklın hükümlerine tabi tutulmasını tartışma konusu yapmaz.

Râzî, “aklî” terimini, fâile göre hüsün ve kubuh için bir sıfat olarak insanlanmıştır. Bu sebeple şer'î hüsün ve kubuh, aklî hüsün ve kubhun karşısında olmalıdır, Râzî buna şu sözleriyle işaret etmektedir: “Lezzet ve mutluluk, bizzat istendiği gibi elem ve ıstıraptan tamamıyla hoşlanılmayacağı için bu hüküm salt akılda sabittir.”⁵³² Bu sözün mefhûm-u muhâlifî, şer'î hüsün ve kubhun sabit olduğu görüşüdür. Râzî, *Muhasalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn* adlı eserinde şöyle demektedir: “Hüsün ve kubuh ile fiilin, mükâfat ve cezayı, övülme ve

⁵²⁸ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.52.

⁵²⁹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:XIV, s.154.

⁵³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, C:XI, s.531.

⁵³¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Meţâlibü'l- 'âliye*, C:III, s.289.

⁵³² Fahreddin er-Râzî, *el-Meţâlibü'l- 'âliye*, C:III, s.290.

kınanmayı gerektirmesi kastedilmiş olabileceğinden bu manâ, şer'î kabul edilmelidir.”⁵³³

Özetle Râzî'nin hüsün ve kubuh ayrımı, Kâdî Abdülcebbâr'ın taksiminden farklıdır. Kâdî, eserlerinde bu konuya daha fazla yer ayırmıştır. Bu nedenle taksimatı daha geniş, detayları da kapsamlıdır. Ancak Râzî, kitaplarında da görüldüğü üzere bu konuyu derinlemesine incelemiş olsa da bu konudaki sözlerinde ayrım ve taksime pek dikkat etmemiştir.

3.6. Teklîf-i mâ lâ Yutâk (İnsanın Güç Yetiremeyeceği Bir Şeyle Yükümlü Tutulması)

Bu konu, Mu'tezile ile Eş'arîlerin özellikle de hüsün ve kubuh açısından ayrıldıkları konulardan bir başkasını oluşturur. Eş'arîler, bunun caiz olduğunu söylerken, bu hususta mezheplerin sahip olduğu kanaatleri netleştirmek açısından insanın gücünün yetmediği durumlar iki madde halinde incelenirler:

1. Bir insanın aynı anda iki yerde bulunması, iki zıddı bir araya getirmek gibi

hem aklen hem de âdeten yapılması imkansız olan şeyler.

2. Bir dağı kaldırmak veya araçsız havada uçmak gibi, aklen mümkün olan fakat âdeten imkansız olan şeyler.

Hatta Eş'arîler kendi aralarında bu tür teklîfin vaki olup olmadığı konusunda da ihtilaf etmişler, bazıları gerçekleştiğini söylerken “Râzî gibi”, bazıları da vaki olmadığını ifade etmişlerdir “Cüveyni gibi” el-*Burhan fi usulî'l-fık* eserinde.⁵³⁴

Mu'tezile caiz olmadığını belirtmiştir. Anlaşmazlık, “güç yetirilemeyen şeyin” anlamı etrafında dönmektedir. Acaba bu, iki zıddın bir araya gelmesi gibi adet olarak muhal olan bir şey midir? Yoksa imân etmeyecek olan kâfiri imânla mükellef tutmak gibi midir?

⁵³³ Fahreddin er-Râzî, *Muhasalü efkârî 'l-mütekaddimîn ve 'l-müte 'ahhirîn*, s.202.

⁵³⁴ Veysel KAYA, *Fahreddin Razi'nin Mâtürîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirileri*, Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans tezi, Bursa 2007, s. 55.

Mu‘tezile içindeki selefleri gibi teklîf-i mâ lâ yutâkı kabul etmeyen Kâdî, bunda cebir manâsı olduğunu düşünmektedir. O, kudretin makdûra bitişik olduğu görüşünü savunanlara cevap verirken şöyle demektedir: “Eğer kudret, makdûrla bitişik olsaydı, kâfiri imânla mükellef kılmak, teklîf-i mâ lâ yutâk olurdu. Çünkü eğer kâfir bunu yapabilseydi, ondan sorumluluk düşerdi. Düşmediğine göre buna gücünün yetmediği ortaya çıkar. Teklîf-i mâ lâ yutâk çirkindir. Allah ise çirkini yapmaz.”⁵³⁵ Kâdî, Allah’ın teklîf-i mâ lâ yutâkı yapmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Burada dayandığı delil de kudretin, iki zıt şeye uygun olması hususunda bir tartışma olmamasıdır. Eğer kudret, makdûrla bitişik olsaydı, o zaman iki zıddın birlikte var olması gerekirdi. Dolayısıyla kâfire yönelik küfür ve imânla mükellef olma aynı anda olurdu. Eğer kudret, iki zıt için geçerli olmasaydı, bu, kâfirin mükellef olması teklîf-i mâ lâ yutâk olurdu. Çünkü kâfir, ancak küfre güç yetirebilmiştir ve bunu yapmıştır. Râzî, bu söze cevap verirken Allah’ın kafirleri, inanmadıklarını söylemelerini haber vererek mükellef kıldığını düşünmektedir. Bu ise teklîf-i mâ lâ yutâkın gerçekleştiğinin delilidir. Râzî, bu konuda şöyle demektedir:

Allah Teâlâ, bazı milletlere hiç inanmadıklarını bildirmiştir. Eğer bu sabit olduysa diyoruz ki: Cenab-ı Hak, belli bir kişiye asla imân etmeyeceğini haber vermiştir. Eğer ondan iman gelseydi, o zaman Allah Teâlâ’nın sâdık olan haberini yalana dönüşmesi gerekirdi. Allah hakkında yalan imkansızdır ve imkansıza götüren şey imkansızdır. Dolayısıyla o kişiden imânın sadır olması muhaldir. Onu mükellef tutmak, muhali teklif etmektir.⁵³⁶

Ancak Râzî, Allah’ın onlardan haber vermesinin ilim suretinde olduğunu düşünmektedir. Allah, onların imân etmeyeceklerini bildiği zaman, onlardan imânın sadır olması, Allah’ın ilminin cahilliğe inkılap etmesini gerektirir. Muhali gerektiren şey de muhaldir. Dolayısıyla teklif de muhali tekliftir.

Kâdî ise imân etmeyeceği bilinen kişinin imânla mükellef kılınmasının, teklîf-i mâ lâ yutâk olmadığı kanaatindedir. Kâdî bunu şu şekilde delillendirmektedir: “İrade bâbında iradenin, bir şeyin meydana gelme yoluyla taalluk ettiğini ve mürid

⁵³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-İhamse*, s.296.

⁵³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye*, C:III, s.305.

katında meydana gelmesi doğru olan şeyi irade etmesinin doğru olduğunu beyan ettik.”⁵³⁷ Kâdî, meselenin ilme değil, iradeye taalluk ettiğini düşünmektedir. Çünkü o, ilmi “bir şeyi, olduğu gibi akletmek” olarak açıklamaktadır.⁵³⁸ Dolayısıyla irade, irade edileni zorunlu kılmaz ancak ilim taalluk ettiği zaman zorunlu kılar.

Kâdî sözlerine şöyle devam etmektedir: “Onun, muhakkak olması gereken bir şeye taalluk etmesi doğru olur. Yoksa cehalete inkılap eder.”⁵³⁹ Kâdî, Allah’ın inanmayacağını bildiği bir kişide imânın meydana gelmesi, Allah’ın ilmi ile değil, O’nun iradesi ile ilgili olduğunu düşünmekte ve şöyle demektedir: “İradenin durumu, ilmin durumu gibi değildir. Çünkü irade, bir şeyin meydana gelmesi ile ilgilenir. O şeyin hangi hal üzere olduğuna taalluk etmez.”⁵⁴⁰ O şeyin meydana gelmesi mümkün olduğu için Allah onu irade etmiştir. Kâdî, bunu delillendirmek için şöyle demektedir: “Allah Teâlâ, bazılarının isyan edeceğini ve kendilerinden istenileni yapmayacağını bilse de bütün mükelleflerden imân ve taatı istemiştir. Bütün bunlar, söylediklerimizin doğruluğunu kanıtlamaktadır.”⁵⁴¹

Râzî ise bu delile farklı bir şekilde cevap vermekte ve şöyle demektedir: “Allah Teâlâ, asla imân etmeyeceklerini haber verdiği kimseleri imân etmekle mükellef kılmıştır. İmanın içinde Allah’ın haber verdiği her şeye inanmak vardır. Haber verdiği şeylerin arasında onların asla inanmayacakları haberi de vardır. Onlar imân etmekle ve asla imân etmeyecekleri (haberiyle) mükellef kılınmışlardır. Bu şekilde nefiy ve ispatı bir araya getirmekle mükellef kılmaktır. Bu ise teklîf-i mâ lâ yutâktır.”⁵⁴² Özetle Kâdî, bu meseleye, Allah’ın hikmetine ve lütfuna aykırı olduğu şeklinde bakmıştır. Bu nedenle böyle bir şey hiçbir şekilde söylenemez. Çünkü bu, Allah’ın fiillerinin çirkin olduğunu söylemeyi gerektirir. Râzî ise bunun mümkün olduğunu ve Allah’ın iradesiyle ilgili olduğunu düşünmektedir. Ona göre Allah, dilediğini isteyeceği ve dilediği gibi hüküm vereceği için ondan gelen her zaman hüsün olarak görülmelidir. Bu bakımdan Allah, seçtiği ve istediği şeyde insanların

⁵³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.159.

⁵³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.159.

⁵³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.159.

⁵⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.159.

⁵⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.160.

⁵⁴² Fahreddin er-Râzî, **el-Meţâlibü’l-‘âliye**, C:III, s.306.

maslahatlarını gözetmek zorunda değildir. Bu nedenle Râzî, aralarında Kâdî'nin de bulunduğu Mu'tezile'nin ortaya koyduğu Allah'ın fiillerindeki hikmet ve ta'lil teorisini reddetmektedir. Râzî, teklîf-i mâ lâ yutâkın aynı anda hem mümkün hem de gerçek olduğunu belirtmekte ve bunu inkar edenin, Kur'an âyetlerini ve aklî delilleri inkar ettiğini söylemektedir. Râzî, bu konuda selefi Eş'arîlerin yolundan yürümüştür. Teklîf-i mâ lâ yutâk, mütekaddim ve müteahhir Eş'arîlerin benimsediği bir görüşüdür. Kâdî da Mu'tezile mezhebindeki şeyhlerinin yolundan gitmiştir. Kâdî, özellikle de hikmet ve Allah'ın fiillerin ta'lili teorisini benimsemiştir. Bu, tarih boyunca Mu'tezile mezhebinin delili olmuştur. Kâdî, bu konuda Eş'arî mezhebine şiddetle karşı çıkmış ve böyle bir teklifin doğru olmadığına çok ısrar etmiştir. Bu, Kâdî'nin teorisinin üzerine kurulduğu esasa aykırıdır. Ona göre teklif, icat etmek, muktedir kılmak, imkan vermek ve lütuf gibi şeylerle illeti ortadan kaldırmakla tam olur. Kâdî, şahidin gâibe kıyasını insanlanarak çıkarım yapmıştır. O, kör bir insanı Kuran'daki noktalarla veya oturanı yürümekle mükellef kılmanın doğru olmadığını zorunlu olarak bildiğimize inanmaktadır. Sonra bunun, teklîf-i mâ lâ yutâk olduğunu biliriz. Bu hüküm, fâillere göre farklılık göstermez. Görünen âlemde çirkinse, gâipte de çirkin olmalıdır.

Ancak Râzî, teklifin hikmetilerinden birinin de imtihan ve bela ile sınamak olduğunu düşünmektedir. O, buna uymayı mutluluk alameti, ortadan kalkmasının da şekavet alameti olduğunu söylemektedir. Durum böyle ise, insandan meydana gelmemesinin şekavet alameti olması için onu, gücü yetmeyeceği bir şeyle mükellef kılmakta bir mahzur yoktur. Me'âlimü usûli'd-dîn'in şârihi, teklîf-i mâ lâ yutâkın beş çeşit olduğunu ve sadece iki tanesinin insan için gerçekleşebileceğini söylemiştir.

Birincisi, insana emirler yöneltildiği zaman buna güç yetiremediği şeydir. Ancak sağlam bir kişinin bazı hareketleri yapması ve hareket etmemesi gibi emre uyma zamanında buna gücü olabilir.

İkincisi, nefsinin öldürerek tövbe etmek gibi büyük meşakkatle mümkün olan şeydir. Allah'ın şu sözüyle buna göre amel edilir: “Rabbimiz! Bizden öncekilere

yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme! Rabbimiz! Üstesinden gelemeyeceğimiz şeyleri boynumuza borç kılma.” Bu kısım, icmâ ile vâkidir.”⁵⁴³

Teklîf-i mâ lâ yutâkı reddetmek, Kâdî açısından Allah'ın adaletini, teklifin sıhhatini ve ondan çirkinlik sadır olmasının imkansızlığını ortaya koymak için dayandığı esaslar arasındadır. Allah insanlara bir kudret verip onu belirli imkanlar ve şartlarla sınırladığı sürece, teklifin bu kudretin hakikatiyle tutarlı olması ve koşullarını dikkate alması gerekir. Eğer bunlar teklifte sağlanmazsa insana kaldıramayacağı şey yüklenmiş olur. Bu ise Allah hakkında caiz değildir.

3.7. Vecihler ve İtibarlar

Eşya hakkında hüsün ve kubuh hükmü vermede vecihler ve itibarlar görüşü, Kâdî Abdülcebbâr'ın mezhebi olan Mu'tezile tarafından benimsenmektedir. Bu eğilimin detaylarını açıklamak, teyit etmek ve doğruluğunu birçok delille ortaya koymak maksadıyla Kâdî'nin büyük çaba sarf ettiğini teslim etmek gerekir. O, bu gayretiyle Eş'arîler'in, mütekaddim Mu'tezilîlerin zâtî ve mutlak hüsün ve kubuh görüşlerine yönelttiği itirazlara cevap verebilmiştir. Bu görüşünü el-Muğnî adlı kitabında ilan etmiş ve şöyle demiştir: “Hüsün, üzerinde gerçekleştiği vecihlerden dolayı güzel olur. Çirkin de bundan dolayı çirkin olur.”⁵⁴⁴ Kâdî, fiilin güzel vecihler üzere gerçekleştiği ve çirkin vecihler olmadığı zaman güzel olduğunu düşünmektedir. Örneğin bir kelam, faydasız olan kubuh vecihlerini taşımayacak bir şekilde gerçekleştiğinde güzel olur. Kâdî, aynı şekilde iradenin, hüsün ile ilgili olup çirkinlik yönleri ortadan kalktığında güzel olduğunu söylemektedir. Zarar, bir fayda meydana getirmesi, ondan daha büyük bir zararı defetmesi ya da hak edilen şeyin gerçekleşmesi yahut da diğer çirkinlik vecihlerinin ortadan kalkmasıyla güzel olur. Aynı durum, diğer fiiller için de geçerlidir.” Kâdî, bu meylinde Cübbâîlerin görüşüne dayanmıştır. Kâdî, bu konuda şöyle demektedir: “Şeyhimiz Ebû Abdullah (r.a.) bu sözleri zikretmiş ve hüsnün, içindeki güzellik vecihlerinden bir vechi dolayısıyla güzel olması durumunda, bu her gerçekleştiğinde güzel olmasını gerektiğini bildirmiştir. Çünkü onun güzel olmasını gerektiren şey, ancak o güzel iken

⁵⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, s.467.

⁵⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C:VI, s.70.

olabilir.”⁵⁴⁵ Bu yaklaşımıyla Kâdî, fiilde, onun hüsün ve kubhuna hüküm verecek zâtî bir değer olmadığı kanaatindedir. Ayrıca fiil hakkında hüküm vermek, fâil ister Allah olsun ister insan olsun, onun hali ile ilgili değildir. Aynı şekilde onu çirkin yapan şey ne emir ne de yasaktır. Bilakis fiiller hakkında hüküm vermek, kendilerinden dolayı fiilin güzel ya da çirkin olduğu vecihler yoluyla olur. Bunlar, bütün insanlarda var olan sabit aklî vecihlerdir. Ancak hüsün ve kubuh meselesinde bu yönelim, Râzî tarafından kabul görmemiştir. Râzî birçok yerde buna itiraz etmiştir. Örneğin Nihâyetü’l-‘ukûl adlı kitabında şöyle demektedir: “Mu‘tezile, hüsün, sadece ona ait vecihlerden dolayı güzel olduğunu iddia etmiştir. Kubuh da ancak kendisine ait vecihlerden dolayı çirkindir. Bu, doğruluk, ilim, adalet, şükretme ve iyilik etmenin güzel olması gibi tek başına aklın bildiği bir vecih olabildiği gibi yalan, zulüm, cehalet, abes ve teklîf-i mâ lâ yutâkın çirkin olması vechi de olabilir.”⁵⁴⁶ Aklın tek başına bildiği kısım, budur. Aklın ulaşamadığı ve mâhiyetini ortaya koyamadığı şey ise “şer‘î güzellikler ve çirkinliklerdir.”⁵⁴⁷ Râzî, Kâdî Abdülcebbar’ın bu görüşüne itiraz ederek bunun, sadece bir iddiadan ibaret olduğunu söylemiştir. İddia olarak nitelenen şeyin, ilmî değeri yoktur. Burada Râzî’nin bu konudaki itirazlarını maddeler halinde kısaca aktarmak istiyoruz.

“Eğer kabih şeyler, sadece kendilerine ait olan vecihler sebebiyle kabih olsaydı, Allah onların fâili olmazdı. Ancak Allah, fiillerin yaratılması bahsinde geçtiği gibi onların fâilidir. Dolayısıyla kubhu, ona ait vecihlerden dolayı değildir.”

Eğer hüsün ve kubuh, iki sabit sıfat olsaydı, mevsûfun madûm olması imkânsız olurdu. İkincisi bâtıl olduğuna göre yüklem de yanlışır.”

Eğer fiilin hüsnü veya kubhu, fiile ait bir illet dolayısıyla olsaydı, sonuç sebepten önce gelirdi. Lâzım muhal olduğundan melzûm da onun gibi imkansız olurdu”⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.59.

⁵⁴⁶ Fahrüddîn er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘ukûl fî dirâyeti’l-uşûl**, C:III, s.235.

⁵⁴⁷ Fahrüddîn er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘ukûl fî dirâyeti’l-uşûl**, C:III, s.235.

⁵⁴⁸ Fahrüddîn er-Râzî, **Nihâyetü’l-‘ukûl fî dirâyeti’l-uşûl**, C:III, s.248– 248.

Râzî'nin yönelttiği bu itirazlar, fiillerin yaratılması gibi Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki ihtilafî kelâmî meselelere dayanılarak yapılmıştır. Bu husus, Râzî'nin ilk itirazında açıkça görülmektedir. Ancak Mu'tezile, özellikle de Kâdî Abdülcebbar, fiillerinin yaratıcısının Allah değil, insan olduğunu söyleyerek bu ihtilafa son vermiştir. Dolayısıyla fiillerin sıfatları olarak sabit olan hüsün ve kubuh, O'ndan değildir. Sonuç olarak O'nun hakkında bir eksiklik söz konusu olmaz.

Râzî'nin hüsün ve kubhun eşyanın sabit sıfatları olmadığına dair ikinci itirazına karşı Kâdî, kubhun iki çeşit olduğunu söyleyerek cevap vermiştir:

Birincisi, başka bir şeye taalluk etmesinden dolayı değil, kendisine ait bir şeyden dolayı çirkin olanlardır. Zulmün zulüm, yalanın yalan olması, çirkinliği irade etmek ve onu emretmek, cehalet, teklîf-i mâ lâ yutâk ve nimete karşı nankörlük buna örnektir. İkincisi ise sebep olduğu şeye taalluk ettiğinden dolayı çirkin olanlardır. Şer'î kabihler bu kısımdadır.”⁵⁴⁹

Kâdî, zulüm ve yalan gibi kötü olarak bilinen şeylerin zulüm veya yalan vasıfları bizatihi o şeylerin çirkin olmasını gerektirdiği görüşündedir. Râzî ise Kâdî'nin söylediklerinin tam tersini söylemektedir. O, zulüm ve yalan gibi şeylerin kendilerine ait bir vecihten dolayı çirkin oldukları kanaatinde değildir. Râzî, bu konuda şöyle demektedir: “Yalan ise kendisine ait bir vecihten dolayı çirkin olamaz.”⁵⁵⁰ Zulüm hakkında da şöyle demektedir: “Onu zulüm olarak bilmek, zulüm olmasının kubhu gerektirmesinde bir etkisi olması durumunda zulmü gerektirir. Görmüyor musun ki biz, zulmetmenin kubuh ciheti olmadığını farz ettiğimizde, onu bilmek, kubhu gerektirmez.”⁵⁵¹

Râzî'ye göre hüsün ve kubuh hakiki sıfatlar değildir. Eğer hakiki sıfatlar olsalardı, hâlin ve terimlerin değişmesiyle değişmezdi. Halbuki değişmektedir. Bu durumda bunlar, hakiki sıfatlar değildir.”⁵⁵² Durum böyle olduğu için zulüm ve

⁵⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.58.

⁵⁵⁰ Fahrüddîn er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl**, C:III, s.253.

⁵⁵¹ Fahrüddîn er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl**, C:III, s.253.

⁵⁵² Fahrüddîn er-Râzî, **Nihâyetü'l-‘uqûl fî dirâyeti'l-uşûl**, C:III, s.260.

yalanın vb. şeylerin çirkin olduğu bilgisi zorunlu değildir. Çünkü akıllı insanlar, bunların çirkin olduğu bilgisini elde etmede ihtilaf etmektedirler.”⁵⁵³

Buna göre aklî hüsün ve kubhun sabit ve gerçek olduğu hususunda Kâdî ve Râzî aynı görüştedirler. Ancak aralarında fark vardır. Kâdî, şahid ve gâibin eşit olduğu vecihler ve itibarlar açısından sabit olduğunu ileri sürmüştür. Çirkin fiilin fâilinin insan veya ilah/mâlik ya da memlûk olması; fiilin yasaklanmış olması ile emredilmiş olması arasında fark yoktur. Bu kural, istisnasız hepsi için geçerlidir. Bu görüşe göre Allah'ın fiilleri de aklî hüsün ve kubuh kuralının kapsamındadır. Buna karşılık Râzî, aklî hüsün ve kubuh olsa da vecihler ve itibarlar açısından olmadığı görüşünü savunmaktadır. Râzî'ye göre hüsün ve kubuh, hakiki illetlerden kaynaklanan haller değildir. Bilakis hüsün ve kubuh, bir şeyin mümkün veya imkânsız/malûm veya makdûr ya damezkûr veya haber verilen olması gibi akli bir meseledir. Ona göre bunlar, sabit sıfatlar olmadığı için akıl, bu itibarla onlara dair hüküm veremez. Râzî, hüsün ve kubhun delillendirilmiş haller olmadığı için Allah'ın fiilleri, hüsün ve kubuh ölçülerine bağlı olmadığı görüşündedir. Sonuç olarak Râzî ile Eş'arîler arasındaki ihtilaf ne olursa olsun Râzî, hüsün ve kubuh meselesinde Kâdî ve Mu'tezile'ye daha yakındır.

3.8. Hayır ve Şer

Bilindiği gibi kelâm ilminin gayelerinden biri de diğer dinlerin mensuplarının İslam'a yönelik saldırılarına karşı koymaktır. Makâlât ve tarih kitapları, kelâmcıların Maniheizm, zındıklar, Brahmanlar ve doğu dinlerinin mensupları ile yaptıkları tartışmaları bize aktarmayı başarmıştır. Maniheistler iyilik ve kötülük tanrısı olmak üzere iki tanrıya inanıyorlardı. İkili tanrı düşüncesini benimseyen Maniheistlerin, dünyadaki kötülük sorununa sunduğu çözüm bu anlayışın sonucundan ibarettir. Kelâmcılar, bu dinlerin mensuplarıyla ve nübüvveti inkar eden diğer gruplarla yaptıkları tartışmalarda bir yandan da bu fırka ve dinlerin inançlarını öğrendiler. Bu tartışmaların başka bir faydası da kelâmcıların mesele ile ilgili görüşlerini netleştirmelerine ve böylece kelâm ilminin üsûlü, özellikle de tevhit ve ilahî adalet

⁵⁵³ Fahreddin er-Râzî, *el-Meʿâlibü'l-ʿâliye*, C:III, s.354.

çerçevesinde ona çözüm bulmalarına yardımcı oldu. Aslında hayır ve şer kavramları, başlangıçta kelâm düşüncesinde merkezi bir kavram veya temel bir problem değildi. Bu mesele, kabih kavramının bir fer'i olarak kabul ediliyordu. Kelâmcılara göre kabihin, şer, zulüm, zarar, fesat ve abes olmak üzere çeşitli tezahürleri vardır. Onlar bütün bu kavramları, hüsün ve kubuh adını verdikleri bâbın altında toplayarak onun hayır ve şer mânâsının aslî bir göstergesi olarak görmüşlerdir.

Hayır ve şer meselesi, hüsün ve kubuhla ilgili meselelerden birini oluşturması bakımından önemlidir. Kâdî ve Râzî ile onlardan önceki kelâmcılar, hüsün ve kubuh meselesini hayır ve şer açısından ele almışlar ve özellikle de dualizm ve diğer doğu dinlerinin inançlarına cevap verirken bu konuyu kelâm esaslarına göre tartışmışlardır. Kâdî, kitaplarında çeşitli yerlerde bu konuya işaret ederek kelâm ilmi açısından hayır ve şer kavramlarını sınırlandırmış, tanımlarını ve anlamlarını açıklamıştır. Konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Hayır, fayda ve güzel olan, şerr ise zararlı ve çirkin olandır.”⁵⁵⁴ Bu tanıma göre hayır ve şer, hüsün ve kubuhla farklıdır. Çünkü hüsün ve kubuh, daha kapsamlıdır. Bu da onların eş anlamlı olmadığını gösteren önemli bir ayrımdır. Bu nedenle Kâdî Abdülcebâr, bütün zararların, kabih; dolayısıyla sonuçta kötü olduğunu söyleyen Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi kelâmcıların hatasına işaret etmiştir. Kâdî, bütün zararlı şeylerin çirkin ve dolayısıyla kötü olmadığını belirterek herhangi bir fayda sağlamadan acı veya ıstıraba sebep olan veya ona yol açan şeyin çirkin olduğunu söylemiştir. Ancak buna uygun ertelenmiş bir fayda sağlıyorsa veya bunun karşılığını veriyorsa, faydalı bir hayır olacaktır. Bu tanımın öne çıkan tarafı, zarar kavramını daraltarak kapsamına girebileceği düşünülen ama ondan olmayan ya da bazı özelliklerde ortak olsa da bazılarında da farklı olan unsurları tanımın dışında bırakabilmesidir. Kâdî, bu tanıma dayanarak günahı fâiline bazı acil lezzetler sağlasa da “azaba sebep olması yönünden zararlar”⁵⁵⁵ olarak tanımlamıştır. Anlam açısından bir yakınlık olsa da bu, tanım ve mahiyet bakımından açık fark ortaya koymamaktadır. Örneğin bir fiile “hayır” demek için iki temel şartın gerçekleşmesi gerekir. Birincisi fiilin, sahibine fayda sağlamasıdır. Bu anlam, fâilin bu fiili yapma amacına yöneliktir. Fâile fayda

⁵⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:V, s.33.

⁵⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:XIV, s.41.

sağlanırsa, fiilin sonucu hayır kabul edilir. İkincisi ise fiilin çirkin olmayıp bizzat güzel olmasıdır. Bu anlam, aklın, fiilin çirkin değil, güzel olduğu hükmünden kaynaklanmaktadır.

Eğer fiil, yapana fayda sağlıyorsa ama bizzat güzel değilse, ona hayır denmez. Aynı şekilde fiil, güzel ise ve sahibine fayda sağlamıyorsa, Kâdî'ye göre hayır sayılmaz. Hayır ve şer arasındaki bu ayırmadan yola çıkan Kâdî, hayrın tanımında sadece fayda veya güzelliği insanlanmamış, aynı zamanda nisbî ve mutlak iki sıfat olan fayda ve güzelliği de eklemiştir. Bu ise herhangi bir fiil hakkında hayır ve şer hükmü vermenin, iki önemli hususu dikkate alması gerektiğini göstermektedir: Fiilin gaye ve sonuç tarafı faydalı olmalıdır. Adı geçen fayda, ahlakî bir değere sahip olacak şekilde doğru ahlakî çerçevede olmalıdır. Bu ise ancak fiilin bizzat güzel olması durumunda gerçekleşir.

Kâdî'nin bu görüşü, insan davranışının, gaye ve sonuç hedefleyen pratik yönünü dikkate aldığı için kapsamlı bir durum arz eder. Bu tanım, aynı zamanda ahlakî yönü de dikkate almış ve bu hedef gözetten davranış kalıplarının akıl mantığı çerçevesinde olmasını şart koşturmuştur.⁵⁵⁶

Kâdî, hayır ve şer konusunu tartışmaya başlarken, üç tür şer olduğunu belirtmiştir. Birincisi ahlakî şer olup insanın neden olduğu çirkin zararlardır. İkincisi, mahlûkâtta meydana gelen hastalık ve rahatsızlık türleri olan tabiî kötülüktür. Üçüncüsü ise âlemde meydana gelen felaketler, depremler ve volkanlar gibi kevnî şerlerdir.

Kâdî Abdülcebâr, salâh ve aslah görüşleriyle Allah'ın zâtına şerrin isnad edilmemesi gerektiğini belirterek insan fiillerindeki ahlâkî şer hariç hakiki şer olmadığını söylemiştir. Adalet görüşüne göre şer ancak mecaz olarak Allah hakkında insanlanılabilir. Kâdî, yaptığı hayır ve şer tanımından yola çıkarak herhangi bir şekilde Allah'ın zâtına şerrin nispet edilmesine karşı çıkar. Kâdî, *Ṭabaḳātü'l-Mu'tezile* adlı kitabında Allah'ın şer işlemediğini belirterek şöyle demiştir: “Güzel zarara şer denilmez. Bu nedenle, Allah'ın âhiretteki azabını, bu dünyada emrettiği

⁵⁵⁶ Celînîd, *Ḳaḍıyyetü'l-ḥayri ve's-şer* , s.41.

kınamayı ve hadlerin yerine getirilmesi gibi şeyleri şer olarak nitelendirmiyoruz. Bu veche göre Allah Teâlâ, güzel zararları çok yapsa da kötü olarak nitelenemez.”⁵⁵⁷ Kâdî, Allah'ın zâtına herhangi bir şerrin nispet edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre insanların görünüşte şer olarak gördüğü şeyler, aslında hayırdır. Kâdî, Allah'ın fiillerinin şer olarak nitelendirilmesine bir alan bırakmamıştır. Hatta Allah'ın fiillerini şer olarak nitelendirenleri tekfir etmiştir. Kâdî, bu konuda şöyle demektedir: “Allah kötü olarak nitelendirilemez. Kim onu böyle nitelendirirse veya O'nun kötülerden olduğunu söylerse kâfir olur.”⁵⁵⁸ Kâdî'nin bu ifadesine, şu şekilde itiraz edilmiştir: “Buna göre insanların fiillerinden olan hayırların, Allah'tan olduğunu söylememeleri gerekir.”⁵⁵⁹ Yani, Allah bizzat şer işlemediği ve insanların yaptığı şerler ona nispet edilemediği sürece insanların yaptığı hayırlar da O'na dayanmamalıdır. Kâdî bu itiraza şu şekilde cevap vermiştir: “Bunu emretmesi ve lütufta bulunması bakımından, hayırlar O'na nispet edilir. Bunun zıddı olan şerri ise Allah'a izafe etmek câiz değildir. Çünkü O'nun tarafından böyle bir fiil ve sebepleri meydana getirilmemiştir. Bilakis O'nun tarafından bir yasaklama gelmiştir. Bu durumda bunu O'na nispet etmek nasıl doğru olabilir?”⁵⁶⁰ Buna karşılık Kâdî, şerri ilahî takdire isnat etmeyi reddetmez. O, şöyle demiştir:

*“Şerrin, Allah'ın takdiri ile olduğunu söyleyen kimse, bununla hastalık ve fakirliği kastediyorsa isabet etmiştir. Ancak bunu mutlak şer olarak nitelendirirse hata yapmış olur.”*⁵⁶¹

Kâdî, hayır ve şer ile olan ilişkilerine göre güzel olan fayda, güzel olan zarar ve çirkin olan zarar olmak üzere üç tür fiil olduğunu söylemiştir: Musibetlerle imtihan etmek ve asileri cezalandırmak gibi tamamen hayır olan faydalı güzel şeyler, hakikatte hayır, mecazen şerdir. Sadece çirkin zarar, şer adını almaya layıktır.⁵⁶²

Birinci ve ikinci türler Allah tarafından yapılır. Bu, O'nun adalet ve ihsanının delilleridir. Üçüncü türü ise asla yapmaz. Bu üç türü birleştiren şey, onların Allah'ın canlı mahlûkâta, özellikle de insana muamelesiyle ilişkili olmalarıdır. Kâdî şerre,

⁵⁵⁷ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.179.

⁵⁵⁸ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.179.

⁵⁵⁹ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.179.

⁵⁶⁰ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.179.

⁵⁶¹ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.179.

⁵⁶² Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.179.

Allah'ı adaletsizlikten ve abesten tenzih etmeyi amaçlayan, temize çıkaran ahlakî bir yaklaşımla bakmaktadır Râzî ise dünyada meydana gelen bütün fiilleri Allah Teâlâ'ya nispet eder. Râzî'nin bakış açısı, Allah'ın kemâl sıfatlarını ispat etmeyi ve var olan her şeyin yegâne sahibi olarak her şeyi ona vermeyi amaçlayan takdis edici ve yüceltici bir yaklaşıma sahiptir. Râzî, tefsirinde bu bakış açısını tercih etmiş ve hayır ve şerrin Allah'ın kaza ve kaderinde olduğunu belirtmiştir. Ona göre bütün hayırlar, Allah'ın emriyledir. Dünyadaki bütün zararlar da O'nun takdiriyledir. Râzî şöyle demektedir: “Kaza, asıl olarak kastedilen, kader ise, ona tabî olan şey demektir. Bunu iyice anladıysan, bil ki, bütün hayırlar, O'nun kazası; bütün zararlar da kaderiyledir. Allah Teâlâ, insanu, şehvet ve gazap edecek şekilde yaratmış ve bu, bazı kimselerin zina ve cinayet işlemelerine sebep olmuştur. Bunlar Allah'ın kaderiyle de olsa O, bunları öldürme ve zina meydana gelsin diye yaratmamıştır.”⁵⁶³ Şerri ise şu şekilde de tanımlamıştır: “İster kendisi ister elem ve ıstırap gibi başka bir şeyden dolayı gerçekleşmesi istenmeyen her şeydir.”⁵⁶⁴ Dolayısıyla Râzî'ye göre hayır bizzat istenir, şer bizzat istenmez. Râzî ayrıca, hayrın aksine şerrin arızî olarak gerçekleştiği kanaatindedir. Râzî, “Allah sana bir zarar verecek olursa, onu O'ndan başka giderecek yoktur. O senin hakkında bir iyilik dilerse onun lutfunu engelleyebilecek de yoktur.” âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Bu, Allah'ın zararlı şeyleri ortadan kaldırdığını gösterir. Çünkü nefyin istisnası, ispattır. Hayırdan söz ettiğinde, “onu defedecek yoktur” yerine “lutfunu engelleyebilecek de yoktur.” demiştir. Bu da hayrın bizzat, şerrin ise ârizî olarak istendiğini gösterir.”⁵⁶⁵ Râzî'nin bu sözlerine göre musibetler ve elemeler, ancak mecazen şer olarak adlandırılabilir. Râzî şöyle demektedir: “Çünkü bizim için gizli olsa da bunlar her durumda, hikmetsiz değildir.”⁵⁶⁶

Kâdî'nin kevnî şer yorumuyla aynı olan bu durum ise Allah'ın kaza ve kaderine razı olmayı gerektirir. Râzî, “Allah'ın bizim için yazıp (takdir ettiğinden) başkası asla bize erişmez.” âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Bize isabet eden her türlü hayır ve şer, korku ve ümid, bolluk ve darlık, bizim için takdir edilmiş ve

⁵⁶³ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrû'l-kebîr**, C:XXV, s.139.

⁵⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, C:III, s.22.

⁵⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrû'l-kebîr**, C:XVII, s.139.

⁵⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrû'l-kebîr**, C:III2, s.173.

Allah katında yazılmıştır.”⁵⁶⁷ Ancak Kâdî ile Râzî arasında ahlakî kötülüğü Allah'a isnat etmede bir fark vardır. Kâdî, ahlakî kötülüğün Allah'a atfedilmesini kategorik olarak reddetmiştir. O, diğer Mu'tezilî âlimler gibi insanın hayır ve şer bütün fiillerini kendisi yarattığını söylemiştir. Hatta şeytanın yaptığı şerrin Allah'a isnad edilmesini reddetmiştir. Şeytan'ın oynadığı rolle ilgili olarak muhaliflerinin, kendisine yönelttiği itirazlara cevap verirken şöyle demiştir: “Allah'ın yarattığı şeytanın bedeni şer değil, bilakis hayırdır. Çünkü Allah, onu insana fayda sağlamak için yaratmıştır. Şer, ondan meydana gelen çirkin şeylerdir. Aynı durum eziyet veren bütün canlılar için geçerlidir.”⁵⁶⁸ Kâdî, şeytanın yaratılışını ve yaptığı şer türlerini ancak mecaz yönünden şer olarak niteler. O, yaratıldığı amacın dışına çıkmaktadır. Allah onu kötülük yapması ve isyan etmesi için yaratmamıştır. Râzî ise salah ve aslah görüşünü kabul etmemiştir. Bu yüzden âlemde şerrin varlığını kabul etmekten ve bütün olayları Allah'a ve iradesine nispet ettiği gibi şerleri de Allah'a nispet etmekten çekinmemiştir. O, her türlü şerrin, hatta insanların yaptığı ahlakî kötülüklerin bile Allah tarafından yaratıldığını söylemektedir. O, bu sözlerinde Allah Teâlâ hakkında bir kusur olduğunu değil, bilakis tersini düşünmekte ve şöyle demektedir: “Allah'ın şerleri ve hayırları yaratması, kudretinin tam olmasındandır. Bu yaratma, teklifle ilgilidir. O, insana, hayır adını verdiği sağlık, lezzet ve mutluluk gibi dünyanın nimetleriyle imtihan etmektedir. Aynı şekilde şer dediği fakirlik, acı ve mükelleflerin başına gelen diğer bütün dünyevî zararlarıyla imtihan etmektedir.”⁵⁶⁹ Dolayısıyla Râzî, hayır ve şerri icat ve yaratma açısından Allah'ın zâtına isnad etmiştir. Kâdî ise şerrin Allah'ın zâtına isnad edilmesini reddetmiştir.

4.9. Allah Teâlâ Hakkında İyi ve Kötü Olanın Belirlenmesi

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın bütün fiillerinin güzel olduğunu ve O'nun çirkin şey yapmadığını söylemektedir. Çünkü O, kabihin kubhunu bilir, ona muhtaç değildir ve ona muhtaç olmadığını da bilir. Dolayısıyla hiçbir şekilde çirkinini tercih etmez. Kâdî, el-Muğnî adlı kitabında söylediklerini detaylandırmakta ve şu şekilde delillendirmektedir: “Allah'ın, kabihin kubhunu bildiği ve ona muhtaç olmadığı sabit

⁵⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:IV, s.136.

⁵⁶⁸ Hâkim el-Cüşemî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.180.

⁵⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C:XXII, s.146.

oldu. Durumu böyle olan, herhangi bir şekilde çirkin bir şeyi seçmez.”⁵⁷⁰ Kâdî, bu sözlerinde şahidin gâibe kıyasını delil olarak insanlanarak şöyle demektedir: “Buna delil şudur: Birimiz, zulüm ve yalana muhtaç değilse, muhtaç olmadığını ve bunların kubhunu biliyorsa onu seçmesi caiz olmaz.”⁵⁷¹ Kâdî, görünen âlemde geçerli olan aklî kubuh kanununun, gâipte de geçerli olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle sözlerinin doğruluğunu bazı aklî vecihlerle delillendirmeye çalışmıştır:

“Bil ki bu deliller bazı şeyler üzerine bina edilmiştir. Birincisi: Allah, bütün çirkin şeylerin kubhunu bilir. Daha önce O’nun kendisini bildiğini delillendirmiştik. Dolayısıyla bilinmesi gereken her şeyi bilmelidir. Kabihlerin illetlerinin bilinmesi doğru olduğu için, Allah’ın onları bilmesi gerekir.

İkincisi: Allah bunları yapmaya muhtaç değildir. O’nun için muhtaç olmak imkânsızdır. Eğer O’nun için imkânsız ise onlara muhtaç olmaması gerekir.

*Üçüncüsü: O, bunlara muhtaç olmadığını bilmektedir. Birimiz, kabih fiil işlemeye muhtaç değilse ve bunların kubhunu biliyorsa onu hiçbir şekilde seçemez.”*⁵⁷²

Bunlara göre Allah kabih iş yapmaz ve onu seçmez. Çünkü muhtaç olmaması ve kubhunu bilmesi, fiillerinin çirkin olarak nitelendirilmesine engel olur. Kâdî Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse’de şöyle demektedir: “Bu delâlet, Allah Teâlâ’nın çirkin fiilin çirkinliğini bildiği, ondan müstağni olduğu ve ondan müstağnî olduğunu da bildiği esasına dayanır. Durumu bu şekilde olan da hiçbir şekilde çirkin olanı tercih etmeyecektir.”⁵⁷³ Muhalifler, istiğnâ ve bunu bilme deliline şöyle diyerek itiraz ettiler: “Niçin bilen ve müstağnî olmakla, kubhu seçmesin?”⁵⁷⁴

Kâdî, bu itirazın yerinde olmadığı ve kendi delilinin doğru olduğunu açıklarken şöyle demektedir: “Kabihin kubhu, yapılmamasına davet eder. Onu yapan, gerçekleşen bir ihtiyaçtan dolayı kubhuyla birlikte yapar. Allah’ın böyle olmadığını bildiğimizde O’nun bunu seçmemesi gerekir.”⁵⁷⁵ Yani Allah Teâlâ, müstağnîdir. Bu yüzden onu yapması mümkün değildir.

⁵⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.177.

⁵⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.177.

⁵⁷² Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.177– 178.

⁵⁷³ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse**, s.302.

⁵⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muhtaşar fi uşûli’d-dîn**, s.236.

⁵⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muhtaşar fi uşûli’d-dîn**, s.236.

Kâdî, gâibin şahide kıyasını delil olarak insanlanarak şöyle demektedir: “Bil ki birimiz, iki durumdan biriyle belirli bir şeyden müstağnî olabilir. Bu şeyin halinden, ondan fayda görülmeyeceği bilinir. Ya da bu fiilde bir menfaati olur ancak bizzat bu faydaya başka bir şeyle ulaşılabilir. Dolayısıyla başka bir şeyle o faydaya ulaşabilmesinden dolayı ona muhtaç olmaz. Bir faydaya ulaşabilmede doğruluk ve yalan eşit olduğunda, o faydaya doğruluk ile ulaşmasının mümkün olması açısından o kişinin yalandan müstağnî olacağını bildik. Dolayısıyla aslen içinde fayda olmayan yalan yerine ondan müstağnî olacaktır.”⁵⁷⁶ Bizden biri, sonuçta eşit olmaları halinde yalan yerine doğruluğu seçiyorsa, Allah Teâlâ’nın çirkinlikleri yapmaması ve seçmemesi evladır. Çünkü adalet ve zulüm, faydalanması açısından O’nun zâtına nispetle eşittirler. Bu yüzden zulmü seçmesi mümkün değildir. Kâdî şöyle demektedir: “Bir insan, içinde hiçbir şekilde fayda olmayan veya ayıp vb. bir zararı ortadan kaldırmayan bir fiilden müstağnî olabilir. Bizden birinin müstağnî olmasının doğru olması durumunda Allah’ın kabih fiil işlemeyeceğine olan delâletinin de doğru olması gerekir. Çünkü bizden birisi, muhtaç olduğu halde bunu yapmıyorsa, Kâdîm olan Allah’ın, kubhunu bildiği ve müstağnî olduğu fiili yapmaması evlâdır.”⁵⁷⁷

Râzî ise Allah’ın kabih olanı yapmadığını ve seçmediğini belirterek Allah hakkında hüsün ve kubuh hükmü vermenin kabul edilemez olduğunu söylemiştir. Râzî, bu konuda şöyle demektedir: “Aklın güzel ve çirkin görmesi, insanlara göre muteber olsa da Allah’a göre bâtil olmasında ötürü itibar edilmez”⁵⁷⁸ Râzî, el-Metâlibü’l-‘âliye ve Me‘âlimü usûlî’-d-dîn gibi kitaplarında “Aklın, Allah teâlânın fiilleri hakkında hüsün ve kubuh hükmü verememesi” başlığı ile konuyu ele alarak şöyle demiştir:

Bil ki, hüsün ve kubhun fayda getirmekten ve zararı kovmaktan başka bir anlamı olmadığı ispatlanmıştır. bu, hakkında fayda ve zararın tasavvur edilebilen kişi için doğru olacaktır. Allah teâlâ, bundan üstün olduğu için hakkında hüsün ve kubuh hükmü vermek imkansızdır. Muhalif, fayda sağlamak ve zararı kovmak dışında bir

⁵⁷⁶ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.181.

⁵⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.183.

⁵⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibü’l-‘âliye**, C:III, s.289.

şeyi kast ederse, bunun Allah Teâlâ hakkında sabit olup olmayacağına bakmamız için bunu açıklamalıdır. İşte bu konunun gerçeğini ortaya çıkaran nokta budur.⁵⁷⁹

Râzî'nin bu sözüne göre Allah'a zarar ve faydanın taalluk etmesinin imkânsız olması, başkasına nispetle fiillerine taalluk etmemesini gerektirmez. Çünkü hakiki manâda sadece Allah, fayda ve zarar verendir. Râzî, bunu şu şekilde delillendirmektedir: "Allah Teâlâ'dan sadır olan fiilin, varlığı ve yokluğu O'na göre eşittir veya değildir. Eğer değilse zâtının eksik olup bu fiille tamamlanıyor olması gerekir. Eğer eşitse fiilin hüsün ve kubhu bâtil olur. Bu ise Allah hakkında muhaldır."⁵⁸⁰ Râzî'nin bu sözüne şu şekilde itiraz edilmiştir: Allah'a nispetle fiilin varlığı ve yokluğu eşit olsa da Allah, faydanın insanuna ulaşması için bunu yapar. Ancak Râzî bu itiraza şöyle cevap vermiştir: "İnsana faydanın ulaştırılması ve ulaştırılmaması, eşit olursa hüsün ve kubuh bâtil olur. Eşit değilse zâtının eksik olup başka bir şeyle tamamlanması demektir. Bu ise muhaldır."⁵⁸¹ Bu ifadeler, Allah'ın fiillerinin, insana fayda sağlama veya insandan zararı defetmeye yönelik olduğunu iddia eden Mu'tezile'ye cevaptır. Râzî, bunu reddetmiş ve Allah'ın fiillerinde hikmet olsa da hikmet amacını taşımadığını söylemiştir. Râzî, görüşünün doğruluğu için ikinci bir delil daha zikretmiştir:

*"Allah Teâlâ, kâfirlerin ve fâsıkların, imân etmeyeceklerini, mü'minlerin de günah işleyeceklerini bilir. Dolayısıyla onlardan imân ve taatin sadır olması imkânsız olduğu halde daha sonra onlara imânı ve taatı emretti. Onlar için bu, ancak azabı hak etmelerine yarayacak bir emirdir. Böylece Allah Teâlâ'nın fiillerini ve hükümlerini hüsün ve kubha bağlamanın bâtil olduğu sabit oldu."*⁵⁸²

Buna göre Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın asla imân etmeyeceğini bildiği kâfiri mükellef kılmasında bir problem görmediği gibi bunu, hüsün fiiller arasında sayarak şöyle der: "Allah Teâlâ'nın, halinden inkar edeceğini bildiği bir kimseyi mükellef kılması, arkasından bir kötülük gelmediği ve diğer kubuh vecihleri ortadan kalktığı sürece hasendir. Allah'ın, o kişinin inkâr edeceğini bilmesi, onun kabihliğini gerektirmez. İman edeceğine dair bilgi, hüsnünün şartı değildir."⁵⁸³ Kâdî, Allah'ın

⁵⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlimü uşûlî'd-dîn**, s.93.

⁵⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlimü uşûlî'd-dîn**, s.94.

⁵⁸¹ Fahreddin er-Râzî, **Me'âlimü uşûlî'd-dîn**, s.94.

⁵⁸² Fahreddin er-Râzî, **Me'âlimü uşûlî'd-dîn**, s.95.

⁵⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.226.

fiilleri hakkında hüsün ve kubuh hükmü vermeye sebep olarak gördüğü vecihleri zikrettikten sonra hükmün sadece bu yönler çerçevesinde olması gerektiğini söylemiştir. Kâdî, el-Muğnî’de “Kâdîm olan Allah'ın bütün fiillerinin kendisinden dolayı hasen olduğu vecihler” başlığı altında bunları sıralamıştır. Bu bölümde şöyle demektedir:

Bil ki, Kâdîm olan Allah'ın bütün fiillerinin kendisinden dolayı hasen olduğu vecihler, sadece dördtür Birinci kısmı, kendisine fayda sağlamak için yaratmasının güzel olduğu şeydir. İkinci kısmı ondan faydalanmak için yaratmasının güzel olduğu şeydir. Üçüncü kısmı hak edene yapmak için yaratmasının güzel olduğu şeydir. Dördüncü kısmı ise zikrettiğimiz şeyi yaratmayı istediği için yapmasının güzel olduğu şeydir. Bu dört kısımların hepsinde kubuh vecihlerinin sakınılması gerekir. Çünkü kubuh vecihleri, kubhunun sebebi gibidir ve hüsün vecihleri, hayır tamamları gibidir. Kubuh vecihleri, ortadan kalktığı zaman kaçınılmaz olarak hasen olur.⁵⁸⁴

Bu, Allah'ın fiilleri hakkında Mutezile’nin aklî hüsün ve kubuh yaklaşımına karşılık Razi’nin verdiği cevaptır. Kâdî, kâfire imânın teklif edilmesi hususunda Râzî’nin iddialarına şu şekilde cevap vermektedir:

*“Bu teklifin, büyük bir menfaate teşvik olmasından dolayı hasen olduğuna inanıyoruz. Bir şeye teşvik, o şeyin hükmünü alır. Dolayısıyla Allah’ın bunu irade etmesinin doğru olduğunu açıklamamız gerekir. Çünkü bu menfaate teşvik etmektedir. Eğer bu menfaat olmasaydı, fayda için ona teşvik etmezdi.”*⁵⁸⁵

Kâdî’ye göre Allah'ın kâfirlere imân etmelerini emretmesi, onları ancak imânla elde edilebilecek faydaya teşvik etmek içindir. Bu yüzden inanmayacaklarını bildiği halde onlara inanmalarını emretmesi, çirkin değil, bilakis iyidir.

Râzî ise el-Metâlibü’l-‘âliye’de Allah hakkında aklî hüsün ve kubhun bâtıl olduğunu belirtirken başka bir delil zikrederek şöyle demektedir:

“Aklî kubuhtan söz etmek doğru olsaydı, Allah hiçbir insanuna iyilik etmezdi. Çünkü nimet, ancak ona muhtaç ve hazır olan için nimet olur. Böyle olmayan kimseye, o şeyin ulaştırılması bir nimet değildir. Dolayısıyla bu kişiye nimetin ulaştırılması, ancak ondan önce eşit bir zararın verilmesiyle mümkün olduğu sabit olur. Durum böyle olunca da meydana gelen mezkûr nimet, önceki

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:XI, s.84.

⁵⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:XI, s.163.

zararın sebebi olur. Bu değerlendirmeye göre söz konusu olan nimet değil, tamamen abes olan bir şeydir. Buna göre eğer Allah Teâlâ'nın fiilleri hakkında aklî kubuh muteber olsaydı, Allah'ın hiçbir insanuna nimet vermediğini kesin olarak söylemek gerekirdi. Hatta yarattığı ve yaptığı her şeyde abes iş yapan olması gerekirdi. Bütün kelâmcılar, O'nun hikmet sahibi olduğu ve insanlarına nimetler verdiği konusunda ittifak ettiklerinden dolayı, aklın Allah hakkında hüsün ve kubuh hükmü vermesinin bâtil olduğunu bildik."⁵⁸⁶

Râzî, Allah'ın fiilleri hakkında aklın hüsün ve kubuh hükmü vermesinin mümkün olmadığını belirtirken başka deliller de zikrederek şöyle demiştir:

Eğer aklın hükmü doğru olsaydı, Allah'ın tarafından kâfirlere ve günahkârlara edilecek eziyetler kabih olurdu. Bu bâtil olduğuna göre ilki de bâtildir. Çünkü o azaptan elde edilen menfaat ya Allah'a ya o azaba uğrayan insana ya da bir başkasına döner. Üç kısım da bâtildir. Çünkü âlemin ilahı fayda ve zarardan üstündür. İkincisi de bâtildir, çünkü saf azab faydasızdır. Üçüncüsü de bâtildir, çünkü başkalarına fayda sağlamak için bir kişiye eziyet etmek haksızlıktır.⁵⁸⁷

Râzî, faydadan hâli zararın zulüm dairesine girdiği ve aklî hüsün ve kubuh kuralına göre Allah'ın azap etmesinin fayda içermediği kanaatindedir. Kâdî ise Allah'ın kâfirlere ve fâsıklara âhirette azap etmesinin, sadece iki ihtimalden ibaret olduğunu belirtmektedir. Bunlar ise hak etmek veya ivazdır. Kâdî, bu konuda şöyle demektedir: "Bil ki Allah'tan gelen elem, sadece iki vecihle güzel olabilir. Birincisi, Allah'ın Cehennem ehline vereceği azap durumundan bildiğimiz gibi hak etmektir."⁵⁸⁸ Bu, Râzî'nin mezkûr deliline bir cevaptır. Kâdî, kâfirleri cehennemde azaba maruz bırakmanın menfaat için değil, hak etmek için olduğu kanaatindedir. Kâdî'ye göre eğer azap, bu dünyada olursa ivaz meselesi olur. Kâdî bu hususta şöyle demektedir: "İkinci vecih ise ivaz ve bedel ile ifade edilir. Allah'ın sadece dünyada bu çeşidi yapabilir."⁵⁸⁹

Kâdî'nin bu sözüne göre Allah'ın mahlûkatına bu dünyada ve âhirette azâp etmesi ya hak etmek ya da ivaz içindir. Birincisi âhirette, ikincisi ise dünyada olur. Bu nedenle Kâdî, Allah'ın kâfirlere azap etmesinin zulüm ve abes olmadığını

⁵⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, **el-Meţâlibü'l-âliye**, C:III, s.291.

⁵⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, **el-Meţâlibü'l-âliye**, C:III, s.325.

⁵⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muĥîţ bi't-teklîf**, C:III, s.42.

⁵⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muĥîţ bi't-teklîf**, C:III, s.42.

belirtmektedir. Ona göre abes, “Bu fiili yapmadan da ulaşabildiği bir amaçtan dolayı onu bilen birisinden sadır olan şeydir.”⁵⁹⁰ Zulmü de “karşılığında bir fayda olmayan veya bir zararı defetmeyen ya da ona maruz kalanın haketmediği zarar” olarak tanımlamıştır.⁵⁹¹ Allah'ın kafirlere ve âsilere âhirette azap etmesinde bu sıfatlar yoktur. Dolayısıyla hak etme yönüyle gerçekleşir. Bu yüzden akıllar açısından çirkin değildir. Ancak Râzî, aklî hüsün ve kubhun bâtil olduğuna, Allah'ın ilk yaratmasını delil getirerek şöyle demiştir:

*“Eğer Allah Teâlâ'nın fiillerinde ve hükümlerinde, aklî hüsün ve kubuh hükmü muteber olsaydı, yaratmasının çirkin olması gerekirdi. Bu bâtil olduğuna göre ilki de bâtildir. Çünkü yaratma ya fayda ve maslahat içindir ya da değildir. Birincisi bâtildir. Çünkü bu fayda ya Yaradan'a ya da yaratılana gider. Birincisi bâtildir. Çünkü Allah'ın muhtaç olmasını gerektirir ki bu, bâtildir. İkincisi de bâtildir. Çünkü ademde olan şeyin, bir şeye ihtiyacı yoktur ki yaratma ona bir ihsan olsun. Hatta bunun devir gerektirdiğini söylüyoruz. Çünkü mahlûkat, yaratıcının yaratması olmadan var olamaz. Yaratıcının yaratması ancak ihsan olarak gerçekleşebilir. Bu yaratmanın ihsan olması için mahlûkun var olması gerekir ki ona ihsan olsun. Böylece bunun devri gerektirdiği ve imkânsız olduğu sabit oldu.”*⁵⁹²

Râzî'nin bu sözüne göre yaratılışın başlangıcına aklî hüsün ve kubuh açısından baktığımızda onu çirkin olarak değerlendirmemiz gerekir. Çünkü bu, bizi ya abes olduğunu ya da Allah'ın ihtiyacı olduğu için yarattığını söylemeye götürür. Her ikisi de Allah hakkında bâtildir. Ancak Kâdî, meseleyi bu şekilde görmemekte ve Allah'ın abes için yaratmadığını söylemektedir. Çünkü abesin tanımı, daha önce belirtildiği gibi Allah için geçerli değildir. Onları ihtiyacı olduğu için de yaratmamıştır. Bilakis lütfundan dolayı ve onlara fayda sağlamak için yaratmıştır. Kâdî bu hususta şöyle demektedir:

“O'nun mahlûkâtı yaratmayı istemesi güzeldir. Çünkü bu, kendilerine fayda sağlayacak şeyi veya her ikisinin olduğu bir şeyi yaratma iradesidir. Onlara fayda sağlamak için yaratmasının çeşitli vecihleri olabilir. Birincisi, lütuf olarak fayda vermesidir. İkincisi, teklifi tazim etme yönünden hak edilmiş bir menfaati vermek istemesidir. Üçüncüsü ise onlara ivaz yoluyla hak edilmiş bir faydayı vermek istemesidir. Dolayısıyla onları yaratma iradesinin güzel olması gerekir. Çünkü bu, zikrettiğimiz vecihlerde yaratma iradesidir. Murada

⁵⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, C:III, s.29.

⁵⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muḥîṭ bi't-teklîf**, C:III, s.29.

⁵⁹² Fahreddin er-Râzî, **el-Meṭâlibü'l-âliye**, C:III, s.322.

*tesir eden her irade ve kendisinden dolayı bir hâl üzere olan murad, bundan dolayı güzeldir. Dolayısıyla güzel olması gerekir.*⁵⁹³

el-Hamsûn adlı kitabında da bu konuya değinen Râzî Allah'ın fiilleri hakkında hüsün ve kubuh hükmü vermenin bâtil olduğunu göstererek şöyle demiştir: “Fiillerinde kubuh yoktur. Fiillerinin kabih olarak nitelenmesi caiz değildir.”⁵⁹⁴ Râzî, bu sözünü bazı delillere dayandırmıştır. Bunlar şöyledir:

“Birinci delil: O, fiillerinde şehvet, öfke ve boş sözden münezzehtir. Dolayısıyla O'nun her şeyin yaratıcısı olduğu sabit olmuştur. Bu yüzden hiçbir fiilin kabih olmaması gerekir. Çünkü eğer onun fiillerinden herhangi biri çirkin olsaydı, o fiili yaratmaması gerekirdi.”⁵⁹⁵ Bu delil, Eş‘arîlerin cumhûrunun delilidir. Kâdî, eşya hakkında hüsün ve kubuh hükmü verirken fâilin halinden çıkarılan delilleri içerdiği için bu çıkarımı reddetmiştir. Bu, Kâdî ve Mu‘tezile’nin cumhûruna göre bâtildir. Kâdî el-Muğnî’de bu hususa şu şekilde değinmektedir: “Fiilin kubhunun sebebi, fâilin hali olamaz.”⁵⁹⁶ Fiilin durumu değişmezse, fâilin halleri buna tesir edemez. Bu sözün doğru olmadığını daha önce beyan etmiştik.”⁵⁹⁷

Kâdî’nin bu sözüne göre Eş‘arîler, tek bir fiilin peygamber ve bizden biri gibi farklı fâiller tarafından meydana gelmesine göre hem hüsün hem de kubuh olduğu kanaatindedirler. Râzî, mezkûr istidlâlin sıhhati konusunda başka bir görüş öne sürmekte ve şöyle demektedir: “Allah Teâlâ, mülkün mutlak sahibidir. Mülkün mutlak sahibi kim ise, mülkünde tasarruf eder. Mülkünde tasarruf edenin fiillerinde de kubuh yoktur.”⁵⁹⁸ Râzî, mülk sahibinin, mülkünde istediği gibi tasarruf etme hakkına ve iradesine mutlak olarak sahip olduğunu, bu nedenle hesaba çekilemeyeceğini, hakkında hüsün ve kubuh hükmü verilemeyeceğini belirtmektedir. Bu delil, mütekaddimin dönemi Eş‘arîler tarafından insanlanılmış olup onların bu konudaki en meşhur delillerinden biridir. Kâdî bu delili kabul etmemiş ve çeşitli yönlerden zayıf olduğunu ifade etmiştir. Kâdî, el-Muğnî’nin “Allah’ın rab, mâlik, emreden ve nehyeden olmasından dolayı fiillerinin güzel olduğu görüşünün iptali”

⁵⁹³ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:XI, s.127.

⁵⁹⁴ Fahreddin er-Râzî, **el-Mesâ’ilü’l-hamsûn fi uşûli’-d-dîn**, s.61.

⁵⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, **el-Mesâ’ilü’l-hamsûn fi uşûli’-d-dîn**, s.61.

⁵⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.87.

⁵⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C:VI, s.125.

⁵⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, **el-Mesâ’ilü’l-hamsûn fi uşûli’-d-dîn**, s.61.

bölümünde şöyle demiştir: “Bil ki fiilin, O’nun mâlik olmasından dolayı güzel olduğunu söylemeleriyle O’nun fiili yapma ve tasarruf etmeye Kâdîr olmasını kast etmişlerse, O’nun ve bizim Kâdîr olduğumuz her şeyin güzel olması gerekir. Bu ise bâtıldır. Çünkü çirkin şeyler, O’nun ve bizim, onları yapmaya Kâdîr olmamız açısından güzel işler gibidir. Allah ise bundan münezzehtir. Eğer “Allah Teâlâ, bize kabihi yapmayı haram kıldı. Artık onun sahibi biz değiliz.” derlerse, bu birkaç yönden bâtıldır: Allah’ın yasaklaması bizi Kâdîr ve mâlik olmaktan çıkarmaz. Allah’ın yasaklaması güzel değildir. Eğer yasaklama Allah tarafından sabit olur ve güzel olursa, çirkin olmaması gerekir. Çünkü bizden çıkan güzelin illeti mülktür. O da olduğu gibi bizde devam eder. Allah’ın bize yasaklaması ve kerih görmesi, bizde olduğu gibi O’na da kabih olması gerekir.”⁵⁹⁹ Çünkü nehyin, fiilin hakikati üzerinde bir etkisi yoktur. Bilakis Kâdî’ye göre sadece onu tasvir eder.

Kâdî, bu delillere karşı şöyle demektedir: “Eğer ‘Bu sözümle O’nun mâlik, Kâdîr ve yasaklanmamış olmasını kastediyorum’ dese, ‘yasaklanmamış’ sözüyle kubhundan veya nehyinden dolayı fiilden yasaklanmamış olmasını kastetmiştir. Eğer kubhundan dolayı dese, “güzel olduğu ve içinde kubuh olmadığı için fiili güzeldir” demiş gibi olur. Eğer nehyiden dolayı yasaklanmamış dese, delillendirmesi, ondan üstün nehyeden olmaması açısından fiilin güzel olmasından kaynaklanıyor olabilir. Fâilin halinin, fiile tesir edememesinden dolayı bunun fâsit olduğunu açıklamıştık. Eğer “mâlik olduğu için sözümle fiilin güzel olması veya yapabilmesi veya çirkin olmamasını kastediyorum” derse, ona, bu senin, bir şeyi kendisiyle açıklamandır ve bu uygun değildir, denilir. Eğer “sadece mâlik olduğu fiili güzel olur. Çünkü fiili çirkin iken bir şeye mâlik olması imkansızdır.” derlerse, ona “Bu, onu doğrulayacak bir delili olmayan bir iddiadır. Dolayısıyla düşmesi gerekir.” denilir.⁶⁰⁰ İşte Râzî’nin mâlikiyet deliline Kâdî’nin verdiği cevap özetle bu şekildedir. Sonuç olarak Kâdî ister görünen ister görünmeyen âlemde fiilin hüsün ve kubuh ile nitelendirilmesinin, fiillerin üzerinde gerçekleştiği sıfatlar ve vecihlere bağlı olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla hüsün ve kubuh, fiillerin nesnel özellikleri arasında olup bunların dışına çıkamaz. Bu güzel veya çirkin nitelemesi, fâilin hallerinden veya emir ve yasaktan

⁵⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.115.

⁶⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C:VI, s.115–116.

kaynaklanmaz. Bilakis bunlar, nesnel sıfatlar olup onların hakikatine ulaşmanın ve onları ortaya çıkarmanın yolu, akıl veya aklın ulaşamadığı konularda şer'î hükümlerdir.

Kâdî'nin bu konudaki sözlerinin çıkış noktası, aralarındaki yakın ilişkiden dolayı ilahî adalet teorisidir. Çünkü adalet, Allah'ın bir sıfatı olduğu gibi, kendi içindeki güzellikten dolayı bir kemâl sıfatıdır. Bu sıfat, insan için de böyledir. Bu sifata göre, Allah hakkında zulmü ve keyfiliği reddetmeli, onu çirkin veya kötü olarak nitelendirilen fiillerden tenzih etmeliyiz. Çünkü Allah hakîm ve âdildir. Fiilleri kasıt ve gaye olmadan hiçbir şeye yönelmez. Aynı şekilde hüsün ve kubhu temyiz eden aklın gerektirdiği şeylere de aykırı olamaz. Allah'ın kubhu işlemesi caiz değildir. Çünkü bu, insanlar açısından da çirkin görülmektedir. Allah'tan sadır olması nasıl caiz olabilir? Bu nedenle adalet, bu meselenin temeli ve çıkış noktasıdır. Bu meseleyi adalet teorisine ve gereklerine göre formüle etmek gerekir.

SONUÇ

Hem ontolojik hem epistemolojik boyutu olan hüsün-kubuh meselesi, Kelâm ilminin önemli konuları arasında yer almaktadır. Bu husus kelâmcıların gündemine daha çok iyilik ve kötülük anlamına gelen ahlâkî değerler açısından gelmektedir. Bu noktada her iki kavramın bağlı olduğu temel meseleyi dikkate alarak tahlil yapılması oldukça önemlidir.

Çalışmamızda meseleyle birliktelik kazanmış olan Mu'tezile mezhebine mensup olan Kâdî ile Mu'tezil'nin hüsün-kubuh anlayışına muhalefet etme noktasında en önemli karşıt sayılması gereken Eş'arî mezhebine mensup olan Râzî'nin görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Bunlardan Kâdî Abdülcebbâr, fiillerde zâti hüsün ve kubuh meselesini ele alırken mütekaddim Mu'tezile'nin yoluna bağlı kalmamış, meseleyi ele alırken yeni bir yol icat etmiştir. Bu çerçevede Kâdî, hüsün ve kubuh meselesinde şer'î nasları tevil etmiştir.

Hüsün ve kubuh meselesinin ele alınmasında Kâdî ve Râzî'de aklın büyük bir rolü vardır. İki âlime göre mesele, birinci dereceden aklîdir. Hüsün ve kubhun mâhiyetini keşfetme ve özellikle de insan ahlakı alanında güzel ve çirkin hükmüne ulaşabilmede Kâdî ve Râzî arasında büyük bir yakınlık bulunduğunu özellikle ifade etmek gerekir. Bu bağlamda Râzî'nin hüsün ve kubuhu bilmede mütekaddimün dönemi Eş'arîlerin takip ettiği yoldan farklılık arz ettiğini söylemek zorundayız. Bununla birlikte Râzî, özellikle ilahî fiiller konusunda mezhebinin görüşünü paylaşarak mezhebinin dışına tamamen çıkmadığını göstermiştir. Râzî, hüsün ve kubuh meselesini insanî ve ilahî düzey olmak üzere ikili kategoriye tabi tutmuştur. Ona göre akıl, insana ait fiillerde hüsün ve kubhun hakikatine ulaşabilir. Ancak ilahî fiiller söz konusu olduğunda buna gücü yetmez. Bu ayrımın Râzî'nin yöntemini Eş'arîlerin klasik yönteminden ayıran önemli noktaları arasında yer aldığını söylemek bu çalışmanın sonuçları açısından önemlidir.

Kâdî ile Râzî arasındaki tartışmalı hususlardan birisi de hüsün ve kubuh meselesiyle ilgili olarak insana ait fiiller ile ilahî fiillerin taksimidir. Kâdî, fâil insan

da olsa ilah da olsa konunun değişmediği kanaatindedir. Ona göre insan, fiilin hakikatini keşfedebilir ve hakkında hüsün ve kubuh hükmü verebilir. Bu hususta şahid ile gâip arasında bir fark yoktur. Buna karşılık Râzî, fiili fâile göre taksim etmektedir. Ona göre akıl, insana ait fiillerin hakikatini keşfedip hakkında hüküm verebilmektedir. Ancak ilahî fiille söz hakkında kubuh hükmü veremez.

Kâdî ile Râzî arasındaki tartışmalı noktalardan birisi de teklîf-i mâ lâ yutâk (İnsanın güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutulması) meselesidir. Kâdî ve Mu‘tezile’nin cumhûruna göre teklîf-i mâ lâ yutâk caiz değildir. Râzî ve Eş‘arîlerin geneli ise bunu caiz görmektedir. Başka bir ifadeyle net bir şekilde ayrıştıkları bir mesele olması bakımından zikre değer görülmektedir.

Meseleyle alakalı önemli başka bir husus da hüsün ve kubhun kaynağıdır. Buna göre Kâdî, hüsün ve kubhu aklî ve şer’î olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre fiile ait sıfatlar veya ona dönen bir şeyden dolayı aklî hüsün ve kubuh hükmü verilebilir. Şer’î hüsün ve kubuh ise vacibi yasaklamak veya başka bir kubhu davet gibi başka bir şeye râcidir. Kâdî’nin bu taksimdeki hareket noktası, bizzat konunun doğası gererği ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık Râzî, fâilin kim olduğundan hareket ederek bir taksim yapmıştır. Ona göre hüsün ve kubuh kanunu, insan hakkında muteber olsa da hüküm ve emir sahibi Allah hakkında muteber değildir.

Kâdî ve Râzî, hüsün ve kubuh meselesini hayır ve şer açısından tartışmışlardır. Kâdî, herhangi bir şerin Allah’a isnad edilmesini kabul etmemiş ve Allah’ın fiillerinin kötü olarak nitelendirilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Buna karşılık Râzî, bütün çeşitleriyle şerleri, hatta insanın işlediği ahlakî şerleri Allah’a isnad etmekte bir beis görmemiştir.

Kâdî, kelâmî yolculuğunun başında mütekaddim Mu‘tezile’nin, doğal ve kevnî şerin var olduğu ve bunun Allah’a isnad edilebileceği görüşünü benimsemiştir. Ancak hayatının daha sonraki dönemlerinde âlemde doğal ve kevnî şerrin hakiki olarak var olmadığını ve sadece insanın işlediği ahlakî şerrin olduğunu söylemiştir. Ona göre dünyada gördüğünüz doğal felaketler, volkanların patlaması ve diğer doğal

şerler, hakikatte şer değildir. Bunlara mecaz olarak şer deriz. Bu şekilde Kâdî Abdülcebâr, şerrin Allah’a isnad edilmesini kabul etmemiştir.

Hüsün ve kubhu zorunlu olarak bilme hususunda da Kâdî ile Râzî arasında ihtilaf vardır. Kâdî’ye göre hüsün ve kubhun asılları bedihiyattan olup herkes ister şahitte ister gâipte olsun bunları bilebilir. Buna karşılık Râzî, hüsün ve kubhun zorunlu olarak bilindiği görüşüne katılmamaktadır. Ona göre bu söz, görünen âlemde zayıf da olsa geçerli olabilir. Ancak gâip için buna inanmak mümkün değildir.

Kâdî ve Râzî, hüsün ve kubuh meselesinde mezheplerinin görüşlerini tamamen benimsemiş ve kabul etmiş değillerdir. Bu yüzden onların görüşlerini Mu‘tezile ve Eş’arî mezhebi içinde saymak mümkün değildir. Hem Kâdî hem de Râzî, önceki Mu‘tezilîlerin ve Eş’arîlerin söylemediği görüşleri ortaya koyarak kendilerine has birer yol izlediğini ifade etmek çalışmamız açısından fevkaalede mühim bir sonuç olarak kaydedilmelidir.

Kâdî ve Râzî, akıl-nakil tartışmasında akıllı naklin önüne geçirmiş ve aklın kurallarına göre naklin tevil edilmesi gerektiğini söylerken iki düşünürün birbirlerine yakın durdukları bir kez daha dikkatleri çekmektedir.

Kâdî ve Râzî’yi ortak paydada buluşturan konulardan birisi de Müslüman olmayan fırka ve mezheplerin görüşlerini tartışmaları ve onlara cevap vermeleridir. Onların bu konuları tartışmalarında, hüsün ve kubuh meselesinin arz ettiğimiz şekilde ortaya çıkmasında büyük bir rol oynadığını paylaşmak lazım gelir.

Öte yandan ilahî adalet hususunda Kâdî ve Râzî’nin farklı görüşler ortaya attıklarını dikkate almak gerekir. Kâdî’ye göre adalet, bir fâile sıfat olmak veya bir şahsa izafe edilmeden önce mücerred bir kavram olarak vardır ve anlamı, fâilin halinin değişmesiyle değişmez. İlahî adalet, insan adaletinin kendisine göre değerlendirildiği ölçülere tabidir. Adalet, adaletin vasfını taşıyandan bağımsızdır. Buna karşılık Râzî, adaletin, bu vasfı taşıyana göre değiştiği kanaatindedir. Ona göre ahlakî ölçüler, ilahî fiillerin değerlendirilmesinde herhangi role sahip değildir. Bilakis emir ve hüküm, Allah’a aittir. O, âdil ve haktır. Ancak insana ait fiiller, akıl ve vahyin ittifak ettiği ahlakî kanunlara tabidir.

Son olarak ifade etmek gerekirse, Kâdî de Râz de hüsün-kubuh meselesinde zaman zaman kendi mezheplerinin görüşlerini tekrarlasalarda yer yer özgün tavrı içinde de olmuşlardır. Bu bağlamda farklı iki kelâm ekolüne mensup olan bu iki kelamcının tamamen zıt noktalarda olduğu yerlerle birlikte bazı alt meselelerde birbirlerine hayli yakın fikirlere sahip olduklarını hatta az da olsa aynı görüşte olduklarını da zikretmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Ali, Muhammed Kürd, **El-İslâm Ve'l-Haçdara**, Birleşik Krallık, Müessesetü'l-Hindâvî, 2017.
- Altaş, Eşref, Fahreddin **Er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi, İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî**, Ed. Ömer-Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- Bulut, Zübeyir, **Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi**, Kelâm Araştırmaları Dergisi, C. XIII, S. 2, 2015.
- Celînîd, Muhammed Seyyid, **Kađiyyetü'l-Hayri Ve's-Şer**, Kahire, Dâru'l-Kubâ, 2006.
- Çetin, Serkan, **(Fahreddin Er-Râzî De Hüsün Kubuh Meselesi)** Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2019.
- De Boer, T.J., **Târihu'l-Felsefe Fi'l-İslâm**, Çev. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire, Lecnetü't-Te'lîfî Ve't-Tercemeti Ve'n-Neşr, 1975.
- Duğaym, Semih, **Felsefetü'l-Kader Fî Fikri'l-Mu'tezile**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1992.
- El-Âmidî, Seyfüddîn Alî B. Muhammed, **Ğayetü'l-Merâm Fî 'ilmi'l-Kelâm**, Thk. Ahmed Ferîd, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- El-Bağdâdî, Abdülkâhir B. Tâhir, **El-Farq Beyne'l-Fırağ**, Thk. Muhammed Osman, Kahire, Dâru İbn Sînâ, T.Y.
- El-Bağdâdî, Abdülkâhir B. Tâhir, **Uşûlü'd-Dîn**, İstanbul, 1928.

El-Bâkılânî, Muhammed

B. Tayyib, **El-İnşâf**, Kahire, El-Mektebetü'l-Mısriyye, 1950.

El-Bâkılânî, Muhammed

B. Tayyib, **Et-Temhîd**, Beyrut, El-Mektebetü'l-Meşrikiyye, T.Y.

El-Buhârî, Muhammed

B. İsmâîl, **El-Câmi'u's-Şahîh**, Thk. Heyet, Beyrut, Dâru Tûki'n-Necât, 2001.

El-Câhiz, Amr B. Bahr

B. Mahbûb, **Er-Resâilü'l-Kelâmiyye**, Kahire, Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

El-Cüşemî, Muhassin

B. Muhammed, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, Thk. Fûâd Es-Seyyid, Tunus, Dâru't-Tunûsiyye Li'n-Neşr, 1986.

El-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî

Abdülmelik B. Abdillâh, **Lüma'u'l-Edille**, Thk. Fevkiye Hüseyin, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1987.

El-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî

Abdülmelik B. Muhammed, **El-İrşâd İlâ Kavâti'i'l-Edilleti Fî Uşûli'l-İ'tikâd**, Thk Ahmed Abdurrahîm, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.

El-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn

Abdülmelik B.

Abdillâh B. Yûsuf, **El-Kâfiye Fî'l-Cedel**, Thk. Fevkiye Hüseyin, Kahire, 1979.

- El-Eş‘arî, Ebü’l-Hasan, **El-Lüma‘**, Thk. Hammûde El-Ğerâbe, Kahire, 1955.
- El-Eş‘arî, Ebü’l-Hasan, **Risâle İlâ Ehli’s-ŞEğr**, Thk. Abdullah Şâkir, Suudi Arabistan, Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî, , 1992.
- El-Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî B. İsmâîl, **El-İbâne ‘an Uşûli’d-Diyâne**, Thk. Ebû Abdullah, Riyad, 2011.
- El-Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî B. İsmâîl, **Mağâlâtü’l-İslâmiyyîn**, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, El-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1990.
- El-Ezherî, Muhammed B. Ahmed B. Ezher, **Tehzîbü’l-Luğa**, Thk. İvaz Mur’ib, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001.
- El-Fîrûzâbâdî, Muhammed B. Ya‘Kûb B. Muhammed, **El-Ğâmûsü’l-Muĥîṭ**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2005.
- El-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed B. Muhammed, **El-İktisâd Fi’l-İ’tikâd**, Thk. İnsâf Ramazan, Beyrut, Daru’l-Kuteybe, 2003.
- El-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed B. Muhammed, **El-Mağşadü’l-Esnâ**, Thk. Bessâm El-Cenâbî, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2003.
- El-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed B. Muhammed, **El-Mustaşfâ**, Thk. Muhammed Abdüsselam, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.

El-Gazzâlî, Ebû Hâmid

Muhammed B. Muhammed,

Mecmû'atü Resâ'il (Kavâ'idü'l-'ağâ'id), Thk. İbrahim Emîn, Kahire, Mektebetü't-Tevfikiyye, T.Y.

El-Hâdî, Yahya B. Hüseyin,

Mecmû'u'r-Resâil, Thk. Abdullah Eş-Şâzelî, Yemen, Müessesetü'l-İmâm Zeyd B. Ali, T.Y.

El-Hayyât, Ebü'l-Hüseyin

Abdürrahîm B. Muhammed,

Kitâbü'l-İntişâr, Kahire, T.Y.

El-Îcî, Adudüddîn

Abdurrahmân B. Ahmed,

Şerhu'l-Mevâkıf, Kahire, T.Y.

El-Kâdî Athar Mübârekfûrî

El-Hindî,

El-'Arab Ve'l-Hind Fi 'ahdi'r-Risâle, Çev. Abdulaziz İzzet, Kahire, El-Hey'etü'l-Mısriyye Li'l-Kitâb, 1973.

El-Kâdî, Abdülcebbar B. Ahmed,

El-Muğnî Fî Ebvâbi't-Tevhîd Ve'l-'adl, Kahire, T.Y.

El-Kâdî, Abdülcebbar B. Ahmed,

Elmuhtaşar Fî Uşûli'd-Dîn, Kahire, T.Y.

El-Kâdî, Abdülcebbar B. Ahmed,

Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse, Thk. Abdülkerîm Osman, Kahire, Mektebetü'l-Vehbe, 1996.

El-Kâdî, Abdülcebbar,

El-Muḥîṭ Bi't-Teklîf, Thk. Jan Peters, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1986.

El-Kıftî, Cemâlüddîn B. Ali,

Târîhu'l-Ĥükemâ', Thk. Julius Lippert, Paris, 1908.

El-Maarri, Ebü'l-Alâ',

Risâletü'l-Ġufrân, Thk. Aîşe Abdurrahman, Kahire, Dâru'l-Ma'rife, 1977.

El-Mağribî, Ali Abdülfettah,

Ebû Mansûr El-Mâtürîdî Ârâuhu'l-Kelâmiyye, Kahire, Mektebetü'l-Vehbe, 2009.

- El-Mağribî, Ali Abdülfettah, **El-Fikru'd-Dînî Eş-Şarkî El-Ḳadîm**, Kahire, Mektebetü'l-Vehbe, 1996.
- El-Makbilî, Sâlih B. Mehdi, **El-‘Alemü’ş-Şâmiḥ**, Mısır, 1919.
- El-Mâtürîdî, Muhammed B. Muhammed B. Mahmûd, **Kitâbü't-Tevḥîd**, Thk. Âsım El-Kiyâlî, Beyrut, 2006.
- El-Melâhimî, Mahmud B. Muhammad, **El-Mu‘temed Fî Usûli'd-Din**, Thk. Martin Mcdermatt, Londra, Dâru'l-Hüdâ, 1991.
- El-Melâhimî, Mahmûd B. Muhammed, **El-Fâ'ik Fî Uşûli'd-Dîn**, Thk. Faysal Avn, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 2010.
- El-Melâhimî, Mahmûd B. Muhammed, **El-Fâ'ik Fî Uşûli'd-Dîn**, Thk. Faysal Avn, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 2010.
- El-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed B. Muhammed, **Uşûlü'd-Dîn**, Thk. Hans Peter, Kahire, El-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.
- En-Neccâr, Abdülmecîd, **İbn Tûmert Ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye**, Y.Y, 1983.
- En-Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah B. Mahmûd, **El-İ'timâd Fî'l-İ'tikâd**, Thk. Abdullah Mahmud, Kahire, El-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2012.
- En-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah B. Ahmed, **‘Umdetü'l-‘aḳîde**, Kahire, T.Y.

En-Neseî, Ebü'l-Muîn

Meymûn B. Muhammed,

Et-Temhîd Li-Ḳavâ'idî't-Tevhîd, Thk. Habîbullah Hasan, Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, Y.Y,1986.

En-Neseî, Ebü'l-Muîn

Meymûn B. Muhammed,

Tebşîratü'l-Edille, Thk. Muhammed Enver, Kahire, El-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011.

En-Neşşâr, Ali Sâmî,

Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî Fî'l-İslâm, Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, T.Y.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

En-Nübüvvât Ve Mâ Yete'alleḳu Bihâ, Thk. Ahmed Hicâzî Es-Sekkâ, Kahire, Dâru'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, T.Y.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

Levâmi'u'l-Beyyinât, Thk. Muhammed Bedürddîn, Kahire, Matba'atü's-Şarkîyye, 1905.

Er-Râzî, Ebû Hâtîm Ahmed

B. Hamdân B. Ahmed,

A'lâmü'n-Nübüvve, Beyrut, Dâru's-Sâkî, 2003.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

El-Erba'în, Thk. Ahmed Hicâzî Es-Sekâ, Kahire, Matba'atü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1986.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

El-İşâra Fî İlmi'l-Kelâm, Thk. Hânî Muhammed, Kahire, El-Mektebetü'l-Ezheriyye, T.Y.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

El-Maḥşûl, Thk. Tâhâ Câbir El-'Ulvânî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, T.Y.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

El-Mesâ'ilü'l-Ḥamsûn, Thk. Ahmed Hicâzî Es-Sekâ, Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1990.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

El-Metâlibü'l-'âliye, Thk. Ahmed Hicâzî Es-Sekâ, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

Emuḥaşşalü Efkâri'l-Müteḳaddimîn Ve'l-Müte'aḥḥirîn Mine'l-'ulemâ' Ve'l-Ḥükemâ' Ve'l-Mütekelimîn, Kahire, Matba'atü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, T.Y.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

Esâsü Te'sîsi't-Taḳdîs, Thk. Ahmed Hicâzî Es-Sekâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, T.Y.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

Et-Tefsîrû'l-Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

Me'âlimü Uşûli'd-Dîn, Y.Y, 2004.

Er-Râzî, Fahreddin

Muhammed B. Ömer,

Nihâyetü'l-'uḳûl Fî Dirâyeti'l-Uşûl, Thk. Saîd Fûde, Beyrut, Dâru'z-Zehâir, 2015.

Er-Râzî, Fahreddin Muhammed

B. Ömer,

Şerhu'l-İşârât Ve't-Tenbîhât, Thk. Ali Rıza, İran, Matba'atü Tehran, 2005.

Es-Sâbûnî, Nûruddîn Ahmed

B. Mahmûd B. Ebî Bekr,

El-Bidâye Mine'l-Kifâye, Thk. Feth Halîf, Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, 1969.

Es-Sâdikî, Muhammed,

Eş-Şerr Ve Mevki'uhu Dîmne't-Teṭavvuri'l-Mitâfîzîkî Li'l-âlem 'inde İbn Sînâ, Mecelletü Bayân, No:217,Y.Y, 2016.

Es-Safedî, Salâhuddîn Halîl,

El-Vâfi Bi'l-Vefeyât, Thk. Ahmed El-Arnâût, Beyrut,Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.

Es-Sem'Ânî, Abdülkerîm

B. Muhammed,

Kitâbü'l-Ensâb, Thk. Abdurrahmen El-Yemânî, Haydarâbâd, Dâru'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1962.

Es-Seyyid, Muhammed Sâlih,

Eş-Şerr Ve'l-Ḥayr 'inde'l-Kâḍî Abdilcebbâr, Kahire, Dâru'l-Kubâ, 1998.

Es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn

Abdülvehhâb B. Alî B. Abdilkâfî,

Ṭabaḳâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife,T.Y.

Es-Süyûtî, Celâlüddîn

Abdurrahmân B. Ebî Bekr,

Ṭabaḳâtü'l-Müfessirîn, Thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetü'l-Vehbe, 1976.

Es-Süyûtî, Celâlüddîn

Abdurrahmân B. Ebî Bekr,

Târîhu'l-Ḥulefâ', Thk. Muhammed Muhyiddin, Mektebetü't-Ticâriyye, Khire, 1952.

Eş-Şâfiî, Hasan Mahmûd,

El-Âmidî Ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye, Kahire, Dâru's-Selâm, 1998.

- Eş-Şarkâvî, Hamdî Abdullah, **Mukâranatü'l-Edyân** 'İnde'l-Kâdî **Abdilcebbâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, T.Y.
- Eş-Şehristânî, Muhammed
B. Abdilkerîm, **Nihâyetü'l-İkdam Fî 'ilmi'l-Kelâm**, Thk. Alfred Guillaume, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Eş-Şehristânî, Muhammed
B. Abdilkerîm, **E L-Milel Ve'n-Nihâl**, Thk. Ahmed Fehmî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Eş-Şeybânî, Cemâlüddîn Alî
B. Yûsuf, **İhbârü'l-'ulemâ' Bi-Ahbabî'l-Hükemâ'**, Thk. İbrâhîm Şemsüddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Et-Teftâzânî, Sa'Düddîn Mes'ûd
B. Fahriddîn Ömer, **Şerhu'l-Makâşid**, Thk. Abdurrahman Amîre, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Et-Tehânevî, Muhammed A'Lâ
B. Alî B. Muhammed Hâmid, **Keşşâfü İştlâhâtî'l-Fünûn Ve'l-'ulûm**, Thk. Ali Dahrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Et-Tilimsânî, Abdullah
B. Muhammed, **Şerhu Me'âlimü Uşûli'd-Dîn**, Thk. Nizâr El-Hammâdî, Dâru'l-Feth Li'd-Dirâsât, Y.Y, 2010.
- Ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed
B. Ahmed B. Osmân, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'**, Thk. Şuayb El-Arnâût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.

- Ez-Zerkân, Muhammed Sâlih, **Fahrüddîn Er-Râzî Ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye Ve'l-Felsefiyye**, Dimaşk, Dâru'l-Fikr, T.Y.
- Ez-Zerkeşî, Bedrüddîn
- Muhammed B. Bahâdır, **El-Bahrü'l-Muḥîṭ Fî Uṣûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Küteybî, Y.Y, 1994.
- Ez-Ziriklî, Hayrüddîn B.
- Mahmûd B. Muhammed, **El-A'îlâm**, Beyrut, Dâru'l-'İlm Li'l-Melâyîn, 2002.
- Güngör, Erol, **Değerler Psikolojisi**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1988.
- Haşîm, Alî Fehmî,
- İbn Ebû Usaybia, Ahmed **El-Cübbâiyyân**, Libya, T.Y.
- B. El-Kâsım, **Uyûnü'l-Enbâ' Fî Tabakâti'l-Eṭṭibbâ**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1956.
- İbn Fûrek, Muhammed
- B. Hasan, **Mücerredü Maḳâlâti's-Şeyḥ Ebi'l-Ḥasan El-Eş'arî**, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân
- B. Muhammed, **El-Muḳaddime**, Thk. Muhammed Dervîş, Dimaşk, Dâru Ya'rûb, 2004.
- İbn Hallikân, Ahmed
- B. Muhammed, **Vefeyâtü'l-A'yân**, Thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru's-Sâdır, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed
- Alî B. Ahmed, **El-Faṣl Fî'l-Milel Ve'l-Ehvâ' Ve'n-Nihâl**, Dimaşk, Dâru'l-Fikr, T.Y.

- İbn Manzûr, Cemâlüddîn
Muhammed B. Muhammed, **Lisânü'l-‘Arab**, , Beyrut, Dâru's-Sâdır1993.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn
Ahmed B. Abdilhalîm, **Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye**, Thk. Heyet, Mecma'u Melik Fehd Li't-Tiba'â, Suudi Arabistan, 2005.
- İbn Tûmert, Muhammed
B. Abdillâh, **Kitâbü E'azzi Mâ Yuṭlab**, Thk. Ammâr Et-Tâlibî, Al-Cezayir, 2007.
- İbnü'l-Esîr, Alî B. Muhammed, **El-Kâmil Fi't-Târîḫ**, Thk. Ömer Et-Tirmizî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed
B. Yahyâ, **El-Münye Ve'l-Emel**, İskenderiye, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.
- Kâdî, Abdülcebbâr
B. Ahmed El-Mu'tezilî, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, Thk. Adnân Zarzûr, Kahire, 1996.
- Kâdî, Abdülcebbâr B. Ahmed, **El-Uşûli'l-Ḥamse**, Thk. Faysal Bedîr'ûn, Kuveyt, 1998.
- Kaya, Veysel, **Fahreddin Razi'nin Matüridilere Olan Tartışmaları Ve Eleştirileri**, Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2007.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, **Mu'cemü'l-Mü'ellifin**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, T.Y.
- Koloğlu, Orhan Şener, **Cübbâilerin Kelâm Sistemi**, Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, Bursa, 2005.

- Mecme‘u’l-Luġati’l-‘Arabiyye, **El-Mu‘cemü’l-Vesîf**, Kahire Dâru’-D-Da‘ve, , 2012.
- Nasrî, Albîr, **Felsefetü’l-Mu‘tezile**, İskenderiye, Dâru’n-Neşr, T.Y.
- Osman, Abdulkerim, **Ķâdi’l-Ķuđât ‘Abdülcebbâr El-Hemezânî**, Beyrut, Dâru’l-Arabiyye Li’n-Neşr, 1967.
- Salahaddin, Muhammed B. Şâkir, **Fevâtü’l-Vefeyât**, Thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru’s-Sâdır, 1974.
- Soyal Fikret, **Hicri İkinci Asırda Bağdat Mu‘tezile Ekolu Ve Tevellüd Nazariyesi, Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler**. Ed. Prof. Dr. Hidayet Aydar. İksad Uluslararası Yayınevi, Ankara, 2022.
- Soyal Fikret, Kader Ve **Sistematik Yaklaşımla Kelam Araştırmaları**, Ed, Ekrem Uysal, Mütercim Yayınları, Batman, 2019.
- Subhî, Ahmed Mahmud, **Fî ‘ilmi’l-Kelâm El-Eşâ‘îre**, Beyrut, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1985.

ÖZGEÇMİŞ

Saadoon AHMED 2007 yılında Erbil İmam hetib Lisesi mezunu olduktan sonra, Üniversite eğitimine 2011 yılında Salahaddin Üniversitesi / Erbil başlamış olup, 2011 de mezun olmuştur. Ardından Yüksek Lisansını Umdurman Üniversitesi / Sudan 2014’ de tamamladıktan sonra İslami ilimler Enstitüsü / Süleymaniye/ Irak 2014 – 2016 arasında öğretim görevlisi olarak, 2017 yılında Süleymaniye Üniversitesi / Irak öğretim görevlisi olarak çalışmakta ve akademik faaliyetlerine devam etmektedir.