

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KELÂM ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEFTÂZÂNÎ'DE HÜSÜN VE KUBUH

Melike SARIASLAN
2501191518

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR FİKRET SOYAL

İSTANBUL 2022

ÖZ

TEFTÂZÂNÎ'DE HÜSÜN VE KUBUH

MELİKE SARIASLAN

Hüsün-kubuh, insanoğlunun zihnini meşgul eden, ontolojik, epistemolojik ve teklif bakımından pek çok sorunu barındıran bir meseledir. Eş'arî bir âlim olan Teftâzânî de eserlerinde hüsün-kubuh problemine yer vermiş ve dayandığı görüşün doğrulunu ortaya koymak için çeşitli deliller dile getirmiştir. Bu çalışmanın öncelikli amacı, Teftâzânî'nin hüsün-kubuh görüşlerini tespit etmektir.

Bir giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın giriş bölümünde tezin konusu, önemi, tezde kullanılan yöntem ve kaynaklar belirtilmiştir. Birinci bölümde hüsün-kubuhun kavramsal çerçevesi izah edilmiş ve bunu müteakip bazı felsefî sistemlerde hüsün-kubuh tartışmalarına değinilmiştir. Daha sonra ise İslâm düşüncesinde mezkûr kavramların yaygın kullanılan anlamları ifade edilmiş ve mesele ile ilgili problemler dile getirilmiştir. Bunlara dair Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî paradigmanın izahlarına yer verilmiştir. Araştırmanın ikinci bölümünde Teftâzânî'nin hüsün-kubuh ile ilgili temel meseleler değerlendirilmiş, üçüncü bölümde ise hüsün-kubuhla dair görüşleri incelenmiştir. Hüsün-kubuh bakımından asıl olarak Teftâzânî'nin mensubu olduğu mezhebin görüşlerini devam ettirip ettirmediği ya da bu mezhebe ne kadar bağlı kaldığı ve Mu'tezile'nin argümanlarını neye dayanarak reddettiğini tespit etmektir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Eş'ari, Mâtürîdî, Hüsün-Kubuh, Teftâzânî

ABSTRACT

HUSN AND QUBH IN TAFTÂZÂNÎ

MELİKE SARIASLAN

Husn and qubh is an issue that contains many problematics the ontological, epistemological and propositional and occupies the minds of human beings. As a matter of fact, Tâftâzânî, an Ash'ari scholar, included the problem of husn-qubh in his work and expressed different evidences to reveal the correctness of his view. In this study, it is aimed to clarify Tâftâzânî's husn-qubh views.

The paper consists of an introduction, three main sections and a conclusion. In the introduction part of study, the subject of the thesis, its importance, purpose, the method used in the thesis and the plan and sources of the thesis are stated. In the chapter, the conceptual framework of the concept husn-qubh is explained and then the pre-Islamic husn-qubh discussions are mentioned. Then, the commonly used meanings of the aforementioned concepts in Islamic thought and the problems related to issue were expressed. The explanations of the Mu'tazila, Ash'ari and Maturidi paradigm regarding these problems have been expressed. In the second part of the research Tâftâzânî's views on the sıfah (verb) are stated. In the third chapter, Tâftâzânî's view on husn-qubha are examined. With this, it was aimed to determine whether the sect he belonged to continued his views or how much he adhered to these views and on what basis he rejected the arguments of Mu'tazila.

Key words: Kalam, Mu'tazila, Ash'ari, Maturidi, Husn-Qubh, Tâftâzânî

ÖN SÖZ

İnsanoğlu, var olduğu günden beri ahlâklı bir yaşamın arayıcısı olmuş ve bu yaşamın nasıl inşa edileceği üzerine hayli düşünmüş bir varlıktır. Bu nedenle ahlâk meselesinin uzantısı olan ve nesnelerdeki ahlâkî değeri ifade eden hüsün-kubuh konusu sürekli merak edilen bir problem haline gelmiştir. Eylemlerin zâtî olarak iyi ya da kötü bir vasma sahip olup olmadığı veya mezkûr değerlerin insanüstü bir varlığa dayanıp dayanmadığı zihinleri meşgul etmektedir. Ayrıca bu mesele ontolojik boyutunun yanında bilginin imkânı ile ilgili sorunlar da içermektedir. Belirtmek gerekir ki hüsün-kubuh teklif meselesi ile de ilişkisi bulunmakta olup sorumluluğun akla mı yoksa şeriata mı dayandığı diğer bir önemli sorunsalı ifade etmektedir.

Bu araştırmada hüsün-kubuh konusu, birçok eseri bulunan ve çok yönlü bir âlim olarak tanınan Teftâzânî özelinde ele alınacaktır. Teftâzânî kapsamlı bir kelâm eseri olan *Şerhu'l Makâsîd*'da ve şerh olarak kaleme aldığı *Telvîh'te hüsün-kubuh* meselesini inceleyerek hem tezini hem de antitezini dile getirmiştir. Buradan hareketle bu çalışmada Teftâzânî'nin eserlerine dayanarak mezkûr konu ile ilgili düşüncelerini ve delillerini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Bu çalışmayı hazırlama sürecinde ve hayatımın her anında merhametlerini üzerimden eksik etmeyen anne ve babama hürmetlerimi sunarım. Çalışmayı en başından itibaren okuyan ve tashih eden kıymetli arkadaşlarım Elif'e, Esma'ya ve Safiye'ye müteşekkirim. İlme olan iştîyâkımın artmasına vesile olan ve her daim kılavuzluğuna ihtiyaç duyduğum Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ MÜSLİM'e minnettarlığımı sunarım. Araştırmanın bilhassa birinci bölümünü şekillendirme noktasında, *Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin El-Âmidî Örneği* adlı yüksek lisans çalışmasından istifade ettiğim Tuğba DUMANGÖZ'e teşekkür ederim. Bu çalışmanın inşâsı noktasında fikirlerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT'a ve bünyelerinde bulunma fırsatını bize veren İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarıma şükranlarımı sunarım. Çalışma boyunca emeğini esirgemeyen, anlayışla, sabırla süreci ilerletmeme vesile olan ve çalışmanın her aşamasını kontrol eden kıymetli hocam Doç. Dr. Fikret SOYAL'a teşekkür ederim. Nihayetinde *Teftâzânî'de Hüsün ve Kubuh* isimli bu çalışmanın hitâmını müyesser

kılan Allah’a hamd ederim. Ayrıca bu çalışmanın bir nebze olsun akademik literatüre katkı sağlamasını temenni ederim.

Melike SARIASLAN

İSTANBUL, 2022



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT	III
ÖN SÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR LİSTESİ	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÜN-KUBUH MESELESİNİN TARİHÎ ZEMİNİNE VE MÂHİYETİNE GENEL BİR BAKIŞ

1. Hüsün-Kubuhun Sözlük Anlamı	6
2. İslâm Öncesi Bazı Felsefî Sistemler Bakımından Hüsün-Kubuh	8
3. İslâm Düşüncesinde Hüsün-Kubuh	12
3.1. İslâm Düşüncesinde Hüsün-Kubuhun İstılâhî Kullanımı	14
3.2. İslâm Düşüncesinde Hüsün-Kubuh Problemleri	16
3.2.1. Mutezîlilerin Hüsün-Kubuh Problemlerine Bakışı	17
3.3.2. Eş'arîlerin Hüsün-Kubuh Problemlerine Bakışı	26
3.3.3. Mâtürîdîlerin Hüsün-Kubuh Problemlerine Bakışı.....	36

İKİNCİ BÖLÜM

TEFTÂZÂNÎ'NİN HÜSÜN-KUBUH ANLAYIŞI İLE İLGİLİ

TEMEL MESELELER

1. Halk ve Kesb Meselesi	48
1.1. Aklî Deliller	53
1.2. Naklî Deliller	57
2. Kader ve Kazâ	60
3. Tevlîd Eleştirisi	62
4. İstitâat	66
5. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk.....	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TEFTÂZÂNÎ'DE HÜSÜN VE KUBUH

1. İlâhî Fiil Bağlamında Hüsün-Kubuh	75
2. Kulların Fiilleri Bağlamında Hüsün-Kubuh	80
2.1. Ontolojik Bakımdan Hüsün-Kubuh	81
2.2. Epistemolojik Bakımdan Hüsün-Kubuh	90
2.3. Şerîat Öncesi Teklîfin Durumu	98
SONUÇ	101
KAYNAKÇA	104



KISALTMALAR LİSTESİ

a. mlf. : Aynı Müellif

a.s. : Aleyhisselâm

bkz. : Bakınız

b.y. : Basım yok

çev. : Çeviren

ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

MÜİF : Marmara Üniversite İlahiyat Fakültesi

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm

r.a. : Radıyallahu Anh

sav. : Sallallahü Aleyhi Ve Sellem

thk. : Tahkik

t.y. : Tarih yok

vd. : ve diğerleri

y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. Tezin Konusu

Bu çalışma ahlâk meselesi ile ilintili olan ve fiillerin değerini ifade eden hüsün-kubuh hakkındadır. Mezkûr mesele çok yönlü bir âlim olan Teftâzânî'nin görüşleri bağlamında ele alınacaktır. Hüsün-kubuh, hem ilâhî fiiller hem de kulların fiilleri bakımından pek çok sorun barındırmaktadır. Ancak bilinmelidir ki hüsün-kubuh meselesi asıl olarak kulların fiilleri üzerine bina edilmiştir. Bu yüzden kelâm ilmi açısından dünyada övgüye ve yergiye; âhirette ise sevap ve cezaya sebep olacak davranışlar anlamında kullanılmakta, maddî bir anlamdan ziyade mânevî bir içeriğe sahiptir.

Hüsün-kubha dair temel sorunları ifade etmek gerekirse onlardan ilki ilâhî fiillerin hangi niteliği hâiz olduğu hakkındadır. Kulların fiilleri bağlamında ilk sorun ise hüsün-kubhun nesnelerde zâtî olarak mı yoksa izâfî olarak mı bulunduğuudur. Bu soru meselenin ontolojik yönünü ifade etmektedir. Bir diğer sorun da bilginin kaynağının akıl mı yoksa vahiy mi olduğuudur. Üçüncü sorun ise yükümlülüğün şeriatı müteallik mi yoksa zaruri ve nazari akılla elde edilen bilgiye bağlı olarak mı terettüp edeceğiidir. Nitekim âlimler belirtilen bu soruları mensubu oldukları ekollerin yöntemleri ve anlayışları doğrultusunda cevaplamışlardır. Problemleri çözümleme hususunda Teftâzânî'nin de mensubu olduğu ekolle uyum içerisinde olup olmadığı açıklanmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde öncelikle hüsün-kubuh kavramlarının lügat anlamları incelenecek sonra İslâmiyet öncesi iyi ve kötü meselesine dair temel bilgiler sunulacaktır. Böylece meselenin insanlığın var oluşundan beri merak edilen bir konu olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bilgileri müteakip hüsün-kubhun İslâmî ilimlere münhasır olan anlamları ifade edilecektir. Kavramların kullanımları belirtildikten sonra hüsün-kubuh meselesi ile ilgili temel sorunlar dile getirilecektir. Bu sorunlar bağlamında Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin tanım ve görüşleri izah edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde hüsün ve kubuhla ilişkili olduğu düşünülen temel meseleler incelenecektir. İlk olarak Teftâzânî'nin halk-kesb anlayışı aklî ve naklî delillerle birlikte izah edilecek ardından kazâ-kader anlayışı ifade edilecektir. Daha sonra fiil meselesinin bahislerinden olan tevlîd ve istitâat konusuna yer verilecektir. Ayrıca hüsün-kubuh meselesi ile ilgili olan tekîf-i mâ lâ yutak konusu ele alınacaktır. Bu bölümde fiil bahsine bağlı olan hüsün-kubuh anlayışının temeli atılmak istendiği için yorum ve eleştiriden ziyade Teftâzânî'nin iddia ve delilleri ifade edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın son bölümünde ise Teftâzânî özelinde hüsün-kubuh meselesi iki ana başlık altında incelenecektir. Öncelikle ilâhî fiil bağlamında Teftâzânî'nin hüsün-kubuh görüşleri ele alınacaktır. Daha sonra kulların fiilleri bakımından hüsün-kubuh kavramları temel bir problem olarak incelenecektir. Kavramsal analizden sonra Teftâzânî'nin hüsün-kubuhun mevcudiyetine dair görüş ve delilleri izah edilecek, böylece zâtîlik yerine izâfîliği seçmesinin sebepleri açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Bir diğer alt başlıkta Teftâzânî'ye göre hüsün-kubuh bilmenin yollarının neler olduğu vuzuha kavuşturulacaktır. Son başlıkta ise hüsün-kubuhla yükümlülüğün ne zaman gerçekleşeceği sorununa yer verilecektir. Bu bölümde salt çeviri verilmeksizin mesele harmanlanmış bir halde sunulmaya gayret edilecek ve yer yer mesele ile ilgili değerlendirmelerde bulunulmaya çalışılacaktır. Şimdiden ifade etmek gerekir ki Teftâzânî hüsün-kubuh konusunda Mu'tezile'yi muhatap almış ve onların görüşlerine eleştiriler sunmuştur. Bu yüzden bu bölüm Teftâzânî'nin ve Mu'tezile'nin hüsün-kubuhla dair görüşlerini kapsayacaktır.

Sonuç bölümünde ise Teftâzânî'nin meseleye dair nihaî bakış açısının ne olduğu ifade edilmeye çalışılacaktır.

II. Konunun Önemi

Her şeyden önce ifade edilmelidir ki, hüsün-kubuh meselesi ahlâklî bir yaşamın mâhiyetini anlamak isteyen insanlığın temel sorunlarından biridir. İnsanlık tarihi boyunca zihinleri meşgul eden hüsün-kubuh kavramları, hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadislerde farklı türevleriyle yer almaktadır. Kelâmcılar da, hüsün-kubuh sorununa eserlerinde yer vermişler ve meseleyi mensubu oldukları ekollerin anlayışları

doğrultusunda izah etmişlerdir. Teftâzânî de eserlerinde görüşünü delillerle desteklemiş ve mesele ile ilgili sorunları çözüme kavuşturmayı amaçlamıştır. Öyle ki Teftâzânî *Şerhu'l Makâsıd* adlı eserinde hüsün-kubha dair görüşlerini detaylı bir şekilde ifade ederken esasen Mu'tezile'nin anlayışını eleştirmiştir.

Teftâzânî ilâhî fiillerin niteliği hakkında aklın hüküm vermesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bu yüzden mezkûr konunun kulların fiillerinin üzerine bina edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Kulların fiilleri bakımından hüsün-kubhun ontolojisinin izâfî olduğunu ileri sürmüş ve bu iddiasını kanıtlamak için eserlerinde deliller zikretmiştir. Öyle ki nesnelerin özlerinde sabit bir vasfın olmadığını delillendirmek için dile getirdiği maglata (cezrî'î asam paradoksu) pek çok âlimin ilgisini çekmiş ve bu paradoks onları çözümü noktasında zora sokmuştur. Ayrıca Teftâzânî'nin, hüsün-kubhun izâfî olduğunu delillendirme noktasında öncülerinden faydalanmayı ihmal etmediğini dile getirmek gerekir. Böylece onun mensubu olduğu ekole ne kadar bağlı olup olmadığını anlamak mümkündür.

Teftâzânî hüsün-kubhun epistemolojisi noktasında ise Mu'tezile'nin tutunduğu dayanakları kapsamlı bir şekilde ifade etmiş ve bu argümanlara cevaplar sunmuştur. Böylece epistemolojik bakımdan Mu'tezile ve Eş'arîliğin ayrım noktalarını netleştirdiğini söylemek mümkündür. Öte yandan hüsün-kubhu bilmenin yolunun şeriat olduğunu dile getirirken mensubu olduğu mezhebin görüşünü yansıtmaktadır. O, bu görüşüyle fetret devrinde yaşayan ya da vahiy ulaşmayan bir toplumun teklifle yükümlü olmadığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla Teftâzânî'nin görüşlerinin izah edilmesi hem mensubu olduğu ekolü hem de Mu'tezile ile aralarındaki ayrımı anlamaya yardımcı olacaktır.

III. Tezin Yöntemi

Bu çalışmayı hazırlamak için öncelikle hüsün-kubhun lügat ve ıstılahî mânaları araştırılacaktır. Ardından mezkûr kavramlarla ilgili sorunların neler olduğu tespit edilecektir. Buna binaen İslâmîyet öncesi hüsün-kubhun durumu üzerine okumalar yapılacak ve bilgiler toplanacaktır. Daha sonra kelâm ekollerinin hüsün-kubuh anlayışları üzerine okuma yapılacak ve bilgiler bir araya getirilecektir. İkinci bölüm için Teftâzânî özelinde hüsün-kubhla ilintili olduğu düşünülen fiil bahsi çalışılacaktır.

Böylece Teftâzânî'nin meseleler arasındaki sistematîği vuzuha kavuşturulmaya gayret edilecektir. En son ise Teftâzânî'nin hüsün-kubuh ile ilgili görüşleri, delilleri ve itirazları incelenecektir. Böylece bu çalışma giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşturulacaktır. Giriş bölümünde araştırmanın mâhiyeti, önemi, yöntemi ve kaynakları ele alınacak olup çalışmaya dair temel bilgiler sunulacaktır. Fakat bu kısımda Teftâzânî'nin hayatına, hocalarına, öğrenci ve eserlerine yer verilmeyecektir. Çünkü Teftâzânî'nin biyografisi hem yazılan tez ve makalelerde hem de *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde kapsamlı bir şekilde kaleme alınmıştır. Birinci ve ikinci bölümde yorum katmadan bilgiler aktarılmaya çalışılacaktır. Üçüncü bölümde ise elde edilen mâlûmatlar harmanlanarak sunulacaktır.

IV. Tezin Kaynakları

Teftâzânî özelinde gerçekleşen bu çalışmanın birincil kaynaklarını; onun üç eseri oluşturmaktadır. Bunlardan biri Eş'arî ekolünün görüşlerini ifade ettiği ve hacimli bir kelâm eseri olan *Şerhu'l Makâsîd*'dir. Teftâzânî mezkûr eserinde hüsün-kubuh meselesini daha kapsamlı olarak incelemiştir. Bir diğeri ise Mâtürîdî kelâmcısı Sadrüşşerîa'nın *Tavdîh* adlı eserine yazdığı *Telvîh* şerhidir. Diğer bir temel kaynak ise Teftâzânî'nin *Akâid'ü-Nesefî*'ye üzerine yazdığı *Şerhu'l-Akâid*'dir. *Şerhu'l-Akâid* adlı eser için Süleyman Uludağ'ın hazırlamış olduğu *Kelâm İlmi ve İslâm Akâid –Şerhu'l-Akâid-* adlı tercümeden istifade edilecektir.

Bu çalışmada Mu'tezile'nin görüşlerine de yer verilmiştir. Bu yüzden Kâdî Abdülcebbar'ın kaleme aldığı *Şerhu'l Usûli'l Hamse*'ye ve Kâdî'ya nispet edilen *Muhtasar fî Usûli'd Din* isimli eserlere de başvurulacaktır. Yine Mu'tezile hakkında bilgi elde etmek için Şehristânî'nin, *Nihâyetü'l İkdâm fî İlmi'l Kelâm* ve *Milel ve Nihal* eserlerinden de faydalanılacaktır.

Eş'arî ekolünün görüşleri için ise Ebü'l Hasan Eş'arî'nin *İbâne an Usûli'd Diyâne*, *el-Lüma fî' red alâ ehli'z Zeyğ ve'l Bida*, *Makâla'tü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l Musallin* gibi eserler başta olmak üzere Bâkîllânî'nin, *et-Takrib ve'l İrşad fî Usûli'l Fıkh*, Cüveynî'nin, *İrşad ilâ Kavâtia'l Edilleti fî Usûli'l İtikad*, Gazzâlî'nin, *Mustasfa ve İktisad*'ı, Fahreddin Râzî'nin, *el-Mahsul fî Usûli'l Fıkh* ve *el-Muhassal*, Adudüddin İcî'nin, *Mevâkıf fî İlmi'l Kelâm*, Cürcânî'nin, *Şerhu'l Mevakıf*, Kâdî Beyzâvî'nin

Tavâli'u'l Envâr min Metâl'il-Enzâr isimli eserlerinden de istifade edilecektir. Mâtürîdî ekolünün görüşlerine ise Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't Tevhid ve Tevilâtü'l Kur'ân* isimli eserleri aracılığıyla ulaşılabacaktır.

Konunun daha iyi anlaşılması ve zikredilen çalışmalarda dile getirilmeyen hususları tespit etmek maksadıyla fiil meselesi ile ilgili olarak Yunus Emre Sağrılı'nın hazırlamış olduğu *Teftâzânî'de İnsan Fiilleri* isimli yüksek lisans tezine başvurulacaktır. Hüsün-kubuh meselesinin genel yapısını anlamak için ise Tuğba Dumangöz'ün kaleme aldığı *Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği* adlı yüksek lisans teziden ve Muzaffer Barlak'ın *Husün-Kubuh -İyilik Ve Kötülüğün Kaynağı-* adlı eserinden faydalanılacaktır. Ayrıca Fethi Kerim Kazanç'ın kaleme aldığı *Teftâzânî'de Ahlak Görüşü* isimli makaleden de istifade edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÜN-KUBUH MESELESİNİN TARİHİ ZEMİNİNE VE MÂHİYETİNE GENEL BİR BAKIŞ

Çalışmanın bu bölümünde ilk olarak hüsün-kubuh lügat bakımından kavramsal çerçevesi çizilecektir. Ardından da hüsün-kubuh meselesinin bazı felsefi sistemler bakımından ve İslâm'dan sonraki dönemde nasıl anlaşıldığına yer verilecektir. Bu minvalde hüsün-kubuh dair problemler ve ekollerin görüşleri genel hatlarıyla ifade edilecektir. Bütün bunlar yapılırken Teftâzânî'nin hüsün-kubuh hakkındaki görüş ve delillerinin daha anlaşılır hale gelmesi sağlanacaktır.

1. Hüsün-Kubuh Sözlük Anlamı

Hasüne fiilinden iştikak eden hüsün (حسن) kelimesi, “güzel olmak” mânasında mastar olup “güzellik, rağbet edilen, sevilen, noksanlık bulunmayan şey” anlamında isimdir, çoğulu mehâsindir (محاسن). Sözlüklerde hüsün kavramının pek çok türevinden bahsedilmektedir. Onlardan biri olan hasen, (حسن) hem şahıslar hem de olaylar bakımından güzel ve hoş olanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Hasene (حسنة) vasıf olarak güzeli, hüsnâ (حسنى) ise sadece olayların güzel yönünü ortaya koymaktadır.¹ Râgıp el-İsfahânî hüsün kelimesini hoşça giden şey olarak tanımlamakta, akıl, duyu ve duygulara bağlı olarak herhangi bir nesneye güzellik değerinin isnat edilebileceğini belirtmektedir. el-İsfahânî'ye göre hüsün kelimesi insanlar tarafından “yakışıklı adam ve güzel kadın” nitelemesinde olduğu gibi göze hoş görüneni belirtmek için kullanılmaktadır. Ancak aynı kelime, Kur'ân Kerîm'de çoğunlukla basîret yönünden güzel olanı ifade etmektedir. Bu durumda el-İsfahânî'ye göre halk lisanında maddî bir anlam ihtiva eden hüsün, Kur'ân dilinde ahlâkî bir mâna barındırmaktadır.²

¹ Cemâlüddin Ebi'l Ferec İbnü'l Cevzî, *Nüzhetü'l A'yûni-n Nevâzır fî İlmi'l Vücûh ve-n-Nezâir*, thk. Muhammed Abülkerîm, (Beyrut: Risale Yayınları, 1974), 209; İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, thk. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sadık, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l Arabî, 1995), 3/177, 178; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Yayına Hazırlayanlar Fazılhak Nergis-Aziz Ençakar, (İstanbul: Şifa Yayınları, 2012), 560; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâi, (Beyrut: Darû'l Kutubü'l İlmiyye), 1/53; İlyas Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 1 Nisan, 2021); Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 36.

² Râgıp el-İsfahânî, *Müfredat Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdulbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 284; Çelebi, “Hüsün-kubuh”.

Hüsün kelimesinin karşıtı olan kubuh (قبح) ise “çirkin olmak, çirkinlik ve nefret edilen şey” anlamında mastar isim olup çoğulu mekâbihtir (مقابع).³ el-İsfahânî’ye göre kubuh, gözün bakmaktan nefret ettiği ve nefsin tiksindiği durumları ifade etmektedir. Ancak hüsün kelimesinin zıddının kubuh olup olmadığı noktasında ihtilaf bulunmaktadır. Hüsün kavramının zıddının kubuh (قبح) olduğu⁴ ya da kötü hal ve hareket anlamına gelen seyyie (سعى) olduğu ileri sürülmüştür.⁵ Bu duruma açıklık getirmek için el-İsfahânî’nin ayırımına yer vermek gerekecektir. Ona göre kabih, maddi şeylerde insanı duygusal bakımdan rahatsız eden halleri; seyyie ise insanî ilişkilerde ahlâkî değerler bakımından olumsuzluğu ortaya koymak için kullanılmaktadır.⁶

Görüldüğü üzere hüsün-kubuh kelimeleri estetik açıdan güzel ve çirkinliği ifade etmektedir. Ancak bu kavramlar hem İslâmiyet öncesi pek çok düşünce sistemi hem de İslâmî ilimler bakımından maddî bir anlamdan ziyade mânevî bir mâna tazammun etmektedir. Pek çok felsefî sistem içerisinde hüsün-kubuh yerine iyi-kötü kelimeleri kullanılmaktadır. Fiillerin nitelikleri yani onların ahlâkî değerleri bu kelimelerle belirtilmektedir.⁷

İslâmî ilimler bakımından da ehemmiyet arz eden bu kelimeler öncelikle Kur’ân-Kerîm’de sonra hadislerde farklı türevlerde geçmekte olup usûl-i fıkıh, kelâm ve ahlâk felsefesinin ıstılahında da yer almaktadır. Hüsün-kubuh kelimeleri bu ilimler bakımından hem mânevî bir kullanımı hâiz hem de çözümlenmesi gereken bir sorunsalın varlığına işaret etmektedir. Bahsedilen ilim dallarına ait ıstılahî kullanımına yeri geldiğinde değinilecektir.

İslâmî ilimlerin birincil kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’de hüsün kavramları “güzel yapmak, iyilik yapmak, güzel davranmak ve Allah’a kulluk etmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Aynı zamanda Kur’ân’da hüsün kelimesine yakın olan

³ İbn Manzur, *Lisânü’l Arab*, 11/8; Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1076; Çelebi, “Hüsün-Kubuh”; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 136.

⁴ İbn Manzur, *Lisânü’l Arab*, 11/177; Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l Ayn*, 1/53.

⁵ İbnü’l Cevzi, *Nüzhâtü’l A’yûni-n*, 209.

⁶ el-İsfahânî, *Müfredat*, 284, 817.

⁷ Çelebi, “Hüsün-kubuh”.

ihsan, mâ'ruf, tayyibât ve adl kelimeleri de geçmektedir.⁸ Hadislerde ise hüsün kelimesi maddî güzelliği ve amellerin güzelliğini ifade etmektedir.⁹

Kubuh ise Kur'ân-ı Kerîm'de "Bu dünyada lânetini onların peşine taktık, kıyamet gününde bunlar kınanmış kimseler olacaktır."¹⁰ âyetinde geçmekte olup Firavun ve onunla birlikte olanların kıyamet gününde kötülen kimseler olacağını haber verilmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de kubuh yerine yakın anlamlı olduğu ifade edilen "sû" (سوء) veya "seyyie" (سيئ) kelimeleri de geçmektedir. Örneğin "İyilikler kötülükleri giderir."¹¹ âyetinde kubuh lafzı değil, seyeye kelimesinin çoğulu yer almaktadır. Hadislerde ise kubuh kelimesi sözlük anlamı doğrultusunda yer almaktadır.¹²

Hüsün-kubuh, sözlük anlamı bakımından maddî bir anlam taşımakta ancak pek çok felsefî sistem ve İslâmî ilimler açısından bu kavramlar olayların ahlâkî ve dini yönünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu yüzden hüsün-kubuh, felsefî ve İslâmî terminolojide "iyilik" ve "kötülük" ya da "manevî güzellik ve çirkinlik" yahut "dünya ve âhiret açısından fayda ve zarar veren söz, fiil ve davranışlar" olarak Türkçeye çevrilmektedir.¹³ Belirtmek gerekir ki hüsün-kubuh kavramları kullanıldıkları ilmin terminolojisine bağlı olarak anlam kazanmıştır. Bu yüzden burada sadece mezkûr kelimelerin sözlük anlamları incelenmiş olup kelâm ilmi bakımından kullanımına ise ilgili konu başlığında yer verilecektir.

2. İslâm Öncesi Bazı Felsefî Sistemler Bakımından Hüsün-Kubuh

Hüsün-kubuh bahsi ahlâkî değerler ve ahlâkî değerlerin kaynağı bakımından düşünce tarihinin önemli meselelerinden biri olmuştur. İlk Çağ'dan itibaren filozoflar eylemlerin herhangi bir niteliğe sahip olup olmadıklarını, fiillerin ahlâkî değeri nasıl kazandığını sorgulamışlar ve bu meseleyi iyi-kötü ya da güzel-çirkin kavramlarıyla

⁸ Muhammed Fuad Abdûlbakî, **Mu'cemü'l Müfehres Li-Elfazî'l Kur'ân**, (Kahire: Darü'l Kütübü'l Mısriyye, 1945) 1/ h-s-n maddesi.

⁹ Çelebi, "Hüsün-Kubuh".

¹⁰ **Kur'ân Yolu** (Erişim 23 Kasım 2021), Kasas 28/42.

¹¹ Hûd 11/114.

¹² Çelebi, "Hüsün-Kubuh".

¹³ Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 136; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", **Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi** 0/16-17 (1999), 61; Ebu Bekir Yalçın, "Ebü'l Muîn Nesefî'ye Göre Hüsün Kubuh Meselesinin Tahlili", **Diyanet İlmî Dergi** 56/2 (2020), 338.

ifade etmişlerdir. Bu minval üzere filozoflar iyi ve kötünün neliği; nesnelerde zâtî olarak bulunup bulunmadığı ve değişmez bir ahlâkın imkânı gibi hususlarda görüşlerini beyan etmişlerdir. Bu fasılda bazı filozofların iyi-kötü ile ilgili görüşleri ifade edilmeye çalışılacaktır.

İyi ve kötünün mâhiyeti hakkında ilk söylemler, zikredildiği gibi İlk Çağ'da Tabiatçı filozoflar tarafından dile getirilmiştir.¹⁴ Ancak sistematik bir şekilde sofistler tarafından incelenmiştir. Sofistler, bilginin görelî¹⁵ olduğunu, mutlak bir hakikatin olmadığını ve her şeyin değişime tâbi olduğunu iddia etmişlerdir. Öyle ki Sofistlerin öncüsü olan Protagoras bireyin her şeyin ölçüsü olduğunu öne sürmüştür.¹⁶ Sofistlere göre bireysel, toplumsal ve kültürel eğilimler; kişilerin algı ve anlayışlarına bağlı olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla onlara göre ahlâkî olarak nitelenecek değerler, kişilerin onları nasıl algıladığı ve anlamlandığıyla ilgili olmuştur.¹⁷ Ayrıca evren, insanlar ve toplum, daima bir oluş ve değişim içerisindeyken ahlâkî ilkelerin ve yasaların bir otoriteye dayanarak sabit kalması kabul edilmemiştir. Çünkü onlara göre her yerde genel geçer bir iyiden bahsedilemez. İyi bizâtihi var olmayıp sadece değişen içerikler olarak vardır.¹⁸ Dolayısıyla Sofistlere göre tek bir bilgidен, kültürden ve doğrudan bahsedilemediği için tek bir ahlâktan da (iyi-kötü) bahsedilemez demek yanlış olmaz. Onlar doğru-yanlış ya da iyi-kötünün, kişilere göre değişkenlik arz ettiğini yani rölâtif olduğunu savunmuşlardır. Bu durumda onlara göre iyi ve kötünün özsel bir var oluştan ziyade itibarî olarak bulunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insanlara göre değerlerin değişmesi, nesnel bir ahlâkî yasanın olmadığını göstergesidir.

Sofistlerin aksine, Sokrates, Platon ve Aristoteles, bireyleri aşan sabit bir normun bulunduğunu ve herkesi bağlayan tümel bir ahlâkın (iyi-kötü) var olduğunu

¹⁴ Bedia Akarsu, **Ahlâk Öğretileri I Mutluluk Ahlakı (Eudaimonizm)**, (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1970), 4.

¹⁵ Felsefî literatürde görelî kavramı izâfî hakikat ya da nisbî hakikat anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi -Kavramlar Ve Akımlar-**, (Remzi Kitabevi), 2/244.

¹⁶ Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi -Thales'ten Baudrillard'a-**, (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 70.

¹⁷ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, 70; Osman Elmalı-H. Ömer Özden, **İlkçağ Felsefesi -Tarihi Metinlerle-**, (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2016), 87.

¹⁸ Akarsu, **Ahlâk Öğretileri**, 4; Ayrıca bkz. Muzaffer Barlak, **Husûn-Kubuh -İyilik Ve Kötülüğün Kaynağı-** (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 20.

iddia etmişlerdir.¹⁹ Sokrates, insanın iyi ve kötüyü kendi çabalarıyla keşfedebileceğini, bu sayede evrensel ve nesnel bir ahlâka ulaşabileceğini savunmuştur.²⁰ Örneğin ona göre dindarlık mahza Tanrı tarafından beğenildiği için iyi değildir, aksine bizâtihi iyi olduğu için Tanrı tarafından beğenilmiştir.²¹ Nitekim Sokrates’in görüşleri, Platon ve Aristoteles tarafından aklî iyilik kuramı (rasyonel iyilik düşüncesi²²) olarak geliştirilmiştir.²³

Platon, sofistlerin rölatif anlayışlarına karşı mutlak yasalara (ahlâka) ulaşma gayreti içerisinde olmuştur.²⁴ Öyle ki o, insanların bizzat iyi ve kötüyü bileceğini ileri sürmüş, bu durumu bilmenin yolunu iki farklı teze dayandırmıştır. Bu tezlerin ilki, insanlara iyi ve kötünün Tanrı tarafından öğretilmesidir. Diğeri ise nesnelerin bizâtihi iyi ya da kötü olmasıdır.²⁵ Bu sebeple Platon “euthypron” şeklinde kavramlaştırdığı ve ahlâkın nedensel kökenlerini sorgulayan paradoksu çözmeye çalışmıştır. Eutypron problemi mâna itibariyle fiillerin, Tanrı buyurduğu için mi yoksa zâtî olarak mı iyi ya da kötü olduğu üzerine şekillenen bir ikilemdir.²⁶ Bu durumda Platon’un herkes için geçerli ahlâkî değerlere ulaşmaya çalıştığı ancak bu tezini neye dayandıracağı hususunda çıkmaz yaşadığı görülmektedir. Binaenaleyh Sokrates, Platon ve Aristoteles’e göre iyi ve kötünün nesnelerin özünde bulunduğunu söylemek mümkündür.

Platon ve Aristoteles’in felsefesinden sonra Epiküros ve Stoa filozoflarının düşüncelerinin etkin olduğu Helenistik dönem başlamıştır. Epikürosçuluk okulunun kurucusu Epiküros’un mezkûr konu hakkında müstakil bir görüşü tespit edilememiştir. Ancak Epiküros insanın dingin ve mutlu bir yaşam sürmesinden bahsetmiştir. Bu yaşam haz üzerine inşa edilmeli yani haz artırılmalı buna mukabil acıdan kaçınılmalıdır. Ona göre en temel erdem bilgeliktir. İnsan bu bilgelik haliyle hazlarını

¹⁹ Akarsu, **Ahlâk Öğretileri**, 24.

²⁰ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, 76.

²¹ İlyas Çelebi, “Hüsün-Kubuh”; Ayrıca bkz. George F. Hourani, “İslâm’ın ilk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, çev. Fethi Kerim Kazanç, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8, (1996), 272.

²² Çelebi, “Hüsün-Kubuh”.

²³ Hourani, “İslâm’ın ilk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, 272.

²⁴ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, 100.

²⁵ Barlak, **Hüsün-Kubuh**, 26, 27; Ayrıntı için bkz. Mikhael Bruce-Steven Barbone, **Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele**, çev. Mustafa Topal, (Ankara: İletişim Yayınları, 2015), 80.

²⁶ Barlak, **Hüsün-Kubuh**, 24.

dengelemelidir.²⁷ Böylece Epiküros'a göre bu evrende erdemli bir yaşam sürmenin yolu acıdan uzaklaşarak hazzıya yönelmek ve bu hazzı bilgelikle terbiye etmektir.

Helenistik dönemin diğer bir önemli düşünce sistemi ise Stoa felsefesidir. Stoa filozofları teleolojik yaklaşımlara bağlı olarak dünyayı belli bir amaç doğrultusunda rasyonel bir sistem olarak kabul etmişler ve içindeki tüm varlıkları iyiliğe katkı sağlayan bir bütün olarak açıklamışlardır. Bu anlayışa göre insan bütünüün amacına uygun yaşamalıdır. Çünkü insan ancak evrenin yasalarına uygun yaşadığında erdeme ulaşır. Erdem biricik iyidir, çünkü doğaya uygundur.²⁸ Rasyonel olarak düzenlenen evren Stoacılar göre insanlara bir takım ödevler yükleyerek onları ahlâkî olanı seçmeye zorlar. Doğru eylemi seçmek erdeme; seçmemek ise erdemsizliğe götürür.²⁹ Nihayetinde Antik Yunan düşüncesinde özellikle ahlâkî değerlerin bireylere göre değişip değişmediği yani değerlerin eylem ve olaylarda öznel olarak mı yoksa nesnel olarak mı bulunduğu gibi tartışmalar göze çarpmaktadır.

Bahsi geçen bu mesele eski İran'da Zervânîler³⁰ ve Maniheiztler³¹ arasında da tartışma konusu olmuştur. Onlara göre iyilik, iyilik Tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda'dan; kötülük ise kötülük Tanrısı olarak kabul ettikleri Ehrimen'den neş'et etmiştir. Buna binaen Zervânîler, iyilik ve kötülüğün Tanrı tarafından belirleneceği görüşünü benimsemişlerdir. Maniheiztler ise, iyilik ve kötülüğe insanın güç yetirebileceğini ifade etmişlerdir.³²

Hint düşüncesinde de mezkûr mesele tartışılmıştır. Mâlûm konu Hint geleneğinde iyi-kötü kavramıyla değil iyi ve güzel kavramları ile izah edilmiştir. Hinduizm inancına göre, iyi ve güzel birbirinden farklıdır. İyi ve güzel insanı harekete geçiren iki ayrı etkidir, ancak bunları amaç edinenlerin ulaştıkları hedefler farklıdır. İyiyi seçen kimseler kutsaldırlar; güzeli seçenler ise hakikatten sapmışlardır.

²⁷ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, 143, 145, 146.

²⁸ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, (İstanbul: Remzi Kitapevi) 105, 106; Barlak, **Hüsün-Kubuh**, 151.

²⁹ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 107; Barlak, **Hüsün-Kubuh**, 152.

³⁰ İran'da çoktanrıcılıktan tek tancılığa geçiş sürecinde Zerdüş'tün kurmuş olduğu din olup Zerdüşçülük olarak da bilinir. İran ve çevresinde yaşayan halkların bağlandığı eski ikinci bir dindir. İyi ve kötü arasındaki kavga kozmolojiye de yansıtılmış ve ışıkla karanlık arasında savaş sembolize edilmiştir. Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, (İstanbul: Paradigma Yayınları,) Zerdüşlük maddesi.

³¹ III. y.y İran'da Manî tarafından kurulmuş olup günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir dindir. Maniheizm, evren ve insanın varlığını, iyilikle kötülüğün ve savaş ile barışın alanı olarak görmüştür. Bkz. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Maniheizm maddesi.

³² Çelebi, "Hüsün-Kubuh"; a.mlf, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 57.

İnsan hayatı boyunca iyi ya da güzel ile karşılaşır ve bu ikisini birbirinden ayırt edip iyiyi seçen kimse bilge olurken bedeni tutkuların karşılığı olan güzeli seçen kimse ise, ahmak olur.³³ Hint düşüncesinde iyi ve kötü farklılaşarak iyi ve güzel hüviyeti kazanmış olup iyi, insanı hakikate yaklaştırırken; güzel, hakikatten uzaklaştırmaktadır.

Böylece İlk Çağ filozoflarından sonra iyi-kötü meselesini sistematik bir şekilde işleyen Sofistlerin mezkûr meselede ontolojik bakımdan nisbî bir bakış açısını tercih etmiş oldukları bununla birlikte İlk Çağ filozofları arasında yer alan Sokrates, Platon ve Aristoteles'in ise ontolojik bakımdan zâtî bir anlayışa ulaştıkları oldukları görülmüştür. Helenistik dönemde ise haz eksenli iyi-kötü anlayışı ortaya çıkmış olsa da Stoa felsefecilerinin zâtî bir anlayışa sahip oldukları tespit edilmiştir. Dolayısıyla Antik Yunan'da iyi-kötü ontolojik bakımdan yani nesnelerde var olup olmamaları doğrultusunda ele alınmıştır. Antik Yunan dışında mezkûr konu İran'da Zervânîler ve Maniheiztler arasında da tartışma konusu olmuş, ayrıca Hint geleneğinde de bu meseleyle cevap aranmıştır. İnsanların ahlâkî değerlerden uzak olması pekte mümkün olmadığı için iyi-kötü sorununun çözülmesi önem arz etmiştir. Pek çok felsefî sisteme ve geleneğe konu olan bu mesele İslâm düşüncesini de meşgul etmiştir. Kelâmî ekoller iyi ve kötüye dair pek çok görüş serdetmişlerdir. Bundan sonraki kısımda konunun İslâm düşüncesindeki seyrine yer verilecektir.

3. İslâm Düşüncesinde Hüsün-Kubuh

İnsanoğlu varlık sahnesine çıktıktan sonra iyi-kötü anlamında birtakım ahlâkî değerlerle karşılaşmıştır. Öyle ki insanın yaşam serüveni devam ettiği müddetçe de birtakım değerlerin ve ahlâkî ilkelerin ortaya çıkması mümkündür. Bahsedildiği üzere hüsün-kubuh konusu İslâm öncesinde birçok medeniyete ve düşünceye konu olmuş olsa da İslâm düşünce tarihinin de önemli ve tartışmalı meselelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda hüsün-kubuhun İslâm düşüncesinin kendisine has bir sorunu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü bir meselenin anlaşılabilmesi için

³³ Mehmet Ali Işım, **Upanişadlar Tanrı'nın Soluğu**, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 22, 23; Barlak, **Hüsün-Kubuh**, 36, 37.

oluştugu, beslendiği ve anlam kazandığı topluluk, düşünce ve din gibi etmenler göz ardı edilmemelidir.³⁴

Hüsün-kubuh meselesinin İslâm toplumunun gündemini meşgul etmesi pek çok sebebe dayandırılmıştır. Bunlardan ilki Müslümanlar arasında gerçekleşen savaş ve iç çekişmelerdir. İslâmiyet'in ilk dönemlerinde meydana gelen Cemel ve Sıffîn olayları, pek çok dinî sorunsalın ortaya çıkışında etkili olmuştur. Aynı şekilde Emevî Hanedanı'nın kaderci anlayışı da sorunların ortaya çıkışında önemli bir etken olarak kabul edilmiştir. Zira onlara göre kullar, fiillerinde özgür olmayıp Allah'ın takdirine ve tayinine göre eylemlerini gerçekleştirmişlerdir. Bu durumda yapılan zulüm ya da kötü olarak nitelendirilecek şeyler Allah'a dayandırılmıştır. Emevî Hanedanı'nın bu görüşüne karşı çıkan Kaderiyye ise Allah'ın kötü olanı irâde etmeyeceğini ve onu yaratmayacağını ileri sürerek insanın bizzat fiilleri ile bağını temellendirmeyi hedeflemiştir. Onlara göre kulların teklife muhatap olabilmeleri için fiillerini özgür bir şekilde meydana getirmektedirler.³⁵ Bütün bunlardan dolayı ilâhî adalet, ef'âlü'llah ve ef'âlü'l-ibâd'la birlikte bu meselelere bağlı olan hüsün-kubuh, İslâm toplumunun tartıştığı konuların başında gelmiştir. Her ne kadar hüsün-kubuh meselesinin ortaya çıkışında siyasî nedenler etkili olmuş olsa da diğer dinler ve yabancı kültürlerle temas, felsefî tartışmalar ve ekollerin meselelere bakışı da hem konunun ortaya çıkışında hem de şekillenmesinde önemli paya sahip olmuştur.³⁶

Pek çok etkene bağlı olarak ortaya çıkan hüsün-kubuh, hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan sorunlar barındırmakta ve eylemlerin ahlâkî değerini ifade etmektedir. Öyle ki hüsün-kubuh, İslâm ilimlerden bilhassa amelî hayata dair bilgi sunan fıkıh ve imân esaslarını aklî-naklî deliller çerçevesinde inceleyen kelâmın önemli meselelerindendir. Hâkim ve şer'î hükümler gibi kavramlara açıklık getirmesi bakımından fıkıhın; ilahî fiillerin ve kulların fiillerinin iyilik ve kötülükle ilişkisi gibi hususlar bakımından ise kelâm ilminin konusu olması bu durumun en büyük

³⁴ Bkz. Tahsin Görgün, Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Tasviri Veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma” **İslam Araştırmaları Dergisi**, 5, (2001), 6, 69.

³⁵ Ahmet Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı**, (Ankara, OTTO Yayınları, 2016), 231, 235; Ayrıca Bkz. Hulusi Arslan, **Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi**, (İstanbul, Endülüs Yayınları, t.y.), 27, 28, 29.

³⁶ Barlak, **Hüsün-Kubuh**, 77, 78.

göstergesidir.³⁷ Bu bağlamda her iki ilim dalının mezkûr meseleyi kendi bakış açıları doğrultusunda ele aldığını söylemek iktizâ eder. Nitekim Hanefî fakihî ve kelâm âlimi olan Sadrüşşerîa (ö.747/1346) hüsün-kubuh meselesinin menkul ve ma'kûlun önemli konularından olduğunu ifade etmiştir. Sadrüşşerîa'nın *et-Telvîh* eserine şerh yazan ve çok yönlü bir âlim olan Teftâzânî (ö.723/1390) menkûlât ile usulü'l fikhın; ma'kûlât ile de usulü'd dinin kastedildiği belirtmiştir.³⁸ Ayrıca hüsün ve kubuh kelimeleri “fazilet-rezîlet” gibi anlamlarda tazammun ettiği için ahlâk felsefesinin de çalışma alanına girmiştir.³⁹

Mezkûr kelimeler fıkıh, kelâm ve ahlâk felsefesi ile ilişkili olup bu ilimlerle kurdukları münasebet doğrultusunda mâna kazanmışlardır. Bu çalışmada meselenin kelâmî yönü ele alınıp izah edilmeye çalışılacaktır. Kelâm ilmi bakımından hüsün-kubuh önemli bir problemi teşkil etmektedir. Bu yüzden öncelikle hüsün-kubuh kelimelerinin usûlû'd dinde hangi anlamlarda kullanıldığı ve tartışmanın hangi mâna üzerine bina edildiğini belirginleştirilecektir.

3.1. İslâm Düşüncesinde Hüsün-Kubhun İstılâhî Kullanımı

Kelâm ilminin tartışmaları ve problemleri, hüsün-kubhun ıstılâhî kullanımını doğrudan şekillendirdiği için mezkûr kavramlarla ilgili çeşitli tanımlar yapılmıştır. Âlimler bu tariflerin bir kısmında ihtilaf etmezken bir tanımda çeşitli problemler sebebiyle tartışmışlar ve fikrî ayrılıklar yaşamışlardır.

a) Hüsün, tatlı ya da mutluluk gibi fâilin tabiatına uygun olan; kubuh ise acı gibi fâilin tabiatına aykırı olan şeydir. Hüsün-kubha dair bu kullanım Eş'arî kelâmcısı olan Bâkîllânî'de (ö.403/1013) görülmektedir.⁴⁰ Gazzâlî (ö.505/1111) ise hüsün-kubhun bu kullanımını amaca uygun olan ve olmayan şeklinde ifade etmektedir. O, amaca uygun olana hüsün; amaca uygun olmayana kubuh demiştir. Ayrıca ne amaca uygun ne de uygun olmayan fiiller için abes kelimesini kullanmıştır. Gazzâlî'nin bu tasarrufunu bir misalle açıklamak yerinde olacaktır. Örneğin Zeyd'in öldürülmesi

³⁷ Çelebi, “Hüsün-Kubuh”; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 136.

³⁸ Sa'düddîn Teftâzânî, **Şerhu't Telvîh 'ale't Tavdîh li-metn't Tenkîh fî Usûli'l Fıkh**, nşr, Şeyh Zekariyya Umeyrât, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2013), 1/325.

³⁹ Çelebi, “Hüsün-kubuh”.

⁴⁰ Bâkîllânî, **et-Takrib ve'l İrşad fî Usûli'l Fıkh**, ed. Muhammed Said Osman, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2012), 150, 151; Cüveynî, **el-İrşad ilâ Kavâtu'l Edilleti fî Usûli'l İtikad**, nşr. Zekariyya Umeyrat, (Beyrut, Dar'ul Kutbu'l İlmiye, 2016), 110.

düşmanlarının amacına uygunken dostları için bu durum mefsedettir. Buradaki durum fâillere göre değiştiği için itibarîlik içermektedir.⁴¹

b) Hüsün bir şeydeki olgunluğu yani kemali ifade etmektedir. Örneğin ilim, kendisiyle vasıflanan kimseyi yetkin hale getirmektedir. Kubuh ise bir şeydeki noksanlığı ifade etmektedir. Meselâ cehâlet ile nitelenen kimse noksanlıkla vasıflanmış olmaktadır.⁴²

c) Hüsün fâiline dünyada övgü; âhirette sevap kazandıran düşünce, inanç ve davranıştır. Kubuh ise fâilinin dünyada yerilmesine; âhirette ise cezalandırılmasına sebep olan düşünce, inanç ve fiillerdir.⁴³ Kelâm ilmi bakımından tartışmanın özünü bu tanımın oluşturduğunu kaydetmek gerekir. Nitekim âlimler Allah'ın emrettiklerinin güzel; yasakladıklarının kötü olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak onlar hüsün ve kubhun fiillerde bulunuşu (zâtî/itibarî) ve kaynağı (şeriat/akıl) hakkında tartışmışlardır. Bilhassa mütekaddimûn ve müteahhirûn Mu'tezilî âlimler, mezkûr tanıma dayanan problemler sebebiyle hem diğer mezheplerle hem kendi aralarında fikrî ayrılıklar yaşamışlar ve ahlâkî telakkilerini akıl üzerine binâ etmişlerdir. Eş'arî âlimler arasında bu tanım bakımından ihtilafın bulunmadığı ve mezhep içerisinde genel mânada ittifakın bulunduğu görülmüş, öyle ki mezkûr âlimler ilâhî irâdeyi merkeze alan bir ahlâk tasavvuru oluşturmuşlardır. Mâtürîdî âlimler ise ahlâk tasavvurunda vahyi bilgiye yer açmakla birlikte akla da aktif bir işlev kazandırmışlardır. Bu yüzden onların, Mu'tezilî ve Eş'arî paradigma karşısında itidalî temsil eden bir anlayışa sahip oldukları görülmüştür.⁴⁴ Kısacası bu tanıma bağlı olarak İslâm düşünce tarihinde hüsün-kubuh ile ilgili cevaplanması gereken pek çok soru ortaya çıkmıştır.

⁴¹Tehânevî, **Keşşâfü Istılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm**, nşr. Ali Dahrûc, (Lübnan: Mektebetü Lübnân 1996), 1/666; Cürcanî, **Kitâbü't Tarîfât**, 252; Gazzâlî, **İtikada Orta Yol**, nşr-çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 137; a.mlf. **Mustasfa -İslâm Hukukunun Kaynakları-**, çev. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 129.

⁴²Şehristani, **Nihâyetü'l İkdâm fi İlmi'l Kelâm**, thk. Ahmed Ferid Mezidi-Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiye, 2004), 208; Cürcanî, **Kitâbü't Tarîfât**, thk. Muhammed Abdurrahman, (Beyrut: Dâr'an Nafaes, 2020), 151, 252; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 136; Fahreddin Râzî, **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe -el- Muhassal-**, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 180.

⁴³Tehaevi, **Keşşâfü Istılâhât**, 1/666; Çelebi, "Hüsün-Kubuh".

⁴⁴bkz. Barlak, **Hüsün-Kubuh**, 102.

3.2. İslâm Düşüncesinde Hüsün-Kubuh Problemleri

Kelâm ilminin önemli sorunlarından biri olan hüsün-kubuh, hem Allah'ın hem de kulların fiilleriyle bağlantılıdır. Âlimler ilâhî fiillerin hüsün-kubuh bakımından nasıl değerlendirileceğini tartışmışlardır. Ancak asıl olarak hüsün-kubuh, kulların fiilleri bağlamında önemli bir problemi teşkil etmektedir. Kulların fiilleri bakımından hüsün-kubuhun kaynağının ne olduğu; fiillerde hüsün-kubuhun nasıl mevcut olduğu ve hüsün-kubuh açısından yükümlülüğün neye dayandığı gibi sorular meseleyle ilgili önemli problemlerin varlığını ortaya koymaktır.⁴⁵

a) Allah, sadece hüsün nitelikli fiilleri mi yaratır yoksa O'nun kudreti kubuh nitelikli fiillere de taalluk eder mi?

Aslında hüsün-kubuh meselesi kulların fiilleri bağlamında ele alınan ve tartışılan bir problemidir. Tartışmasının bina edildiği tanım bakımından hüsün kubuh, kulların dünyada övgü ya da yergi; âhirette ise sevap ya da ceza kazanmasına sebep olacak söz, fiil ve davranışlardır. Bu yüzden asıl problemi kulların fiilleri oluşturmaktadır.

b) Hüsün-kubuh, nesnelerde zâtî/nesnel olarak mı, yoksa itibarî/özel olarak mı bulunmaktadır? Bir şey zâtında mı iyi ya da kötü yoksa fiiller içinde bulundukları duruma göre mi nitelik kazanmaktadırlar? Bu sorular hüsün-kubuhun fiillerde nasıl var olduğu hakkındadır.

c) Bir fiilin hüsün ya da kubuh oluşunu tespit etmenin ve belirlemenin ölçüsü nedir? Bir şeyin hüsün ya da kubuh olduğunu belirleyen kıstas akıl mı yoksa vahiy midir? Akıl bu konudaki yetkisi ve sınırı nedir? Bu gibi sorular ise konunun epistemolojik yönünü ifade etmekte olup meseleyle ilgili problemin varlığını ortaya koymaktır.

d) Eğer hüsün ve kubuh nesnelerde zâtî/nesnel olarak bulunuyor ve bunu bilmekle birlikte tespit etmenin yolu akıl ise, şariat vârit olmadan önce insanlar hüsün ve kubuh bilmek ve buna uygun davranmakla mükellef midirler? Şayet hüsün-kubuh

⁴⁵ Ramazan Altıntaş "Hüsün-Kubuh" **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 451.

Allah'ın emri ve nehyi ile biliniyor ise insanlar şeriatın vârit olmasına bağlı olarak mı sorumlulardır? Bu soru ise teklîf meselesiyle doğrudan bağlantılıdır.⁴⁶

Bu araştırmada Teftâzânî özelinde mezkûr sorulara cevap aranacak olsa da konunun daha iyi anlaşılması için Mu'tezile, Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye ekollerine mensup olan ve ilk ve son dönem bakımından öne çıkan âlimlerin mesele ile ilgili tanımları ve görüşleri ifade edilecektir. Böylece hüsün-kubuh konusunda Teftâzânî öncesinde ve Teftâzânî'nin dönemine kadar ortaya çıkan görüşler serdedilmiş olacaktır. Bundan sonra gelen bölümde önce Mu'tezilî sonra da Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin bu problemlere karşı tutumları incelenmeye çalışılacaktır.

3.2.1. Mutezîlilerin Hüsün-Kubuh Problemlerine Bakışı

Ashâbü'l adl ve't tevhid ya da kaderiyye gibi isimlerle mâ'ruf olan Mu'tezile, hicrî II. asrın başlarında Basra'da ortaya çıkmış bir düşünce sistemidir. Mu'tezilî âlimler, İslâm akaid esaslarını; aklî ilkeler doğrultusunda ya da tevhid, adalet, va'd vaîd, menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l mâ'ruf gibi usûlü hamsenin tazammun ettiği prensiplere bağlı olarak yorumlamışlardır.⁴⁷ Hüsün-kubuh meselesini de adalet prensibi içerisinde ele alıp izah etmişlerdir.

Hüsün-kubuh probleminin temelini ilâhî fiiller ve kulların fiillerinin oluşturduğu ifade edilmişti. Mu'tezilî âlimler ilâhî fiillerin ve kulların fiillerinin hangi niteliği hâiz olması gerektiğini değerlendirmişler ve bu noktada ekoller bakımından ana çizgiyi oluşturacak görüş ve argümanlar ileri sürmüşlerdir. Öncelikle burada mezkûr ekol açısından Allah'ın fiillerinin hangi vasfı hâiz olması gerektiği üzerinde durulacak ve bu yönde Mu'tezilî âlimlerin görüşleri belirtilecek sonra ise kulların fiilleri bakımından âlimlerin hüsün-kubuh tanımları incelenecek böylece mezkûr paradigmanın hüsün-kubuh problemlerine dair görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁴⁶ Çelebi, "Hüsün-Kubuh"; Altıntaş "Hüsün-Kubuh" 451,552; Benzer sorular için bkz. Tuğba Dumangöz, "Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin El-Âmidî Örneği", (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 16.

⁴⁷ Zühdfî Carullah, **Mu'tezile**, (Mektebetü'l Ezheriyyetü'l li-turas, 2002); Çelebi, "*Mu'tezile*", **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**, (Erişim 22 Mayıs 2021).

Mu'tezile'ye göre Allah hakkında uygun olan sıfatlardan ilki kâdirdir. Bu âlem üzerinden bir akıl yürütme yapıldığında bütün fiillerin kâdir tarafından meydana getirildiği anlaşılabacaktır. Ayrıca Allah bütün varlıkların tamamına sınırsız bir şekilde kâdir olmakla birlikte kudreti türler ya da cinsler bakımından sınırlandırılmaz. O'nun acz ya da zaafiyet gibi bir sebepten dolayı bu nitelikten mahrum kalması da mümkün değildir.⁴⁸ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah'ın kudreti her şeye taalluk eden bir konumdadır. Kullar ise bizâtihî kâdir değiller, ancak kendilerine verilen kudrete, bilgiye ve kasta bağlı olarak fiillerini meydana getirirler. Bir insan yazı yazmak istediğinde ya da bir bina yapmaya karar verdiğinde bütün bunları kudreti, bilgisi ve kastı doğrultusunda yapıp eder. Bu durumda onlara göre Allah mutlak yaratıcı ancak kullarına irâdeli fiillerini belli zaman ve mekân içerisinde yapıp etme imkânı tanımaktadır. Allah'ın bu imkânı vermesinin sebeplerinden biri kötülüklerden tenzihtir. Kullar fiillerini yapıp ettiklerinde meydana getirdikleri kötülükler, bizzat kendilerine nispet edilir, bu sayede Allah'tan kubuh nitelikli fiiller tenzih edilmiş olur.⁴⁹

Allah'ın kudretiyle bağlantılı olması hasebiyle Mu'tezile'nin adl anlayışından bahsetmek yerinde olacaktır. Mu'tezile'nin prensiplerinden biri olan adl, Allah'tan her türlü çirkin, faydasız ve kubuh nitelikli fiilleri tenzih etmek ve O'nun eylemlerinin hikmete uygun gerçekleştiğini ortaya koymak amacıyla kullanılmaktadır.⁵⁰ Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiilleri adl ile vasıflandığı için O, sadece hüsn nitelikli fiiller yaratır, bu yüzden kötü olanı irâde etmez ve meydana getirmez. Yani Allah'tan kubuh nitelikli fiiller sâdır olmadığı gibi O'nun bu tür fiillere herhangi bir tesiri bulunmamaktadır. Bu yüzden O'ndan kötülüğün tenzih edilmesi gerekmektedir. Bu paradigmanın kurucu mütefekkeri Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ve mezhebin diğer mensupları Allah'ın hâkim ve adil olduğunu dolayısıyla zulüm ve şerrin ona nispet

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l Usûl'il Hamse**, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/250; Kâdî Abdülcebbar, **Mu'tezile'de Din Usûlü (el Muhtasar fi Usûli'd Din)**, çev. Murat Memiş, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 42, 43.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l Usûl'il Hamse**, 1/ 254; Şehristânî, **Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi**, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 60, 61; bkz. Çağfer Karadaş, "İnsan Fiilleri", **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara, Grafiker Yayınları, 2016), 405.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l Usûl'il Hamse**, 2/ 8, 10; bkz. Ramazan Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler Ve Ana eserler, **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara, Grafiker Yayınları, 2016), 88.

edilmeyeceğini dile getirmişlerdir. Onlara göre Allah kötülüğü irâde etmez ve ondan razı olmaz. Yaratıcının fiilleri ilâhî hikmete uygun tecelli etmeli ve kullara yönelik maslahatlar barındırmalıdır. Bu yüzden Allah’a iyi nitelikli fiiller yapmak ve kötü nitelikli fiillerden kaçınmak vâciptir.⁵¹

Allah’ın fiillerinin niteliğini etkileyen bir diğer sebep ise O’nun âlim olmasıdır. Mu’tezile’ye göre Allah âlim olduğu için O’ndan daima muhkem⁵² yani yerli yerince fiiller sâdır olması gerekir. Allah’ın canlıları yaratması, felekleri kontrolü altında tutması ve rüzgârları emrinin altında bulundurması gibi pek çok durum O’nun muhkem fiillerine örnektir. Bu durumda onlar Allah’ın kudretinin her şeye taalluk edeceğini kabul etmiş, ancak âlim sıfatından dolayı sadece hikmetli fiillerin Allah’a nispet edilmesi gerektiği ileri sürmüşlerdir.⁵³ Ayrıca Mu’tezile’ye göre Allah emrettiği fiillerin kulları tarafından yapılmasını ister; yasakladığı fiillerin ise kullarından sâdır olmasını istemez ve bu durumdan hoşnut olmaz. Cebriyye mezhebi “Allah’ın kâfir olacağını bildiği kimseler için küfrü; mümin olacağını bildiği kimseler için ise imanı irâde ettiğini” ifade etmiştir. Ancak Mu’tezilî ekol bu iddiayı kabul etmemiştir. Çünkü onlara göre Allah kötülüğü istemez ve ondan razı olmaz.⁵⁴ Bu minval üzere Mu’tezile’ye göre Allah’a kubuh nitelikli fiillerin nispet edilmesi doğru değildir. Çünkü onlar Allah’ın zulüm ve zorbalığa gücü yettiği halde bunları yapmayacağını dile getirmişlerdir.

Mu’tezile mezhebinin usûlünü ortaya koymakla birlikte itikâdî bir ekol olmasını sağlayan ve Basra ekolünün kurucusu olarak addedilen Ebü’l- Huzeyl Allâf’a (ö.235-849-50) göre Allah’ın kötülük yapması imkânsızdır. Çünkü bu nitelikteki bir fiil noksanlık sebebiyle meydana gelir. Allah’a noksanlığın nispet edilmesi mümkün olmadığı için O’ndan kubuh nitelikli fiiller sâdır olmaz.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l Usûl’il Hamse*, 2/8; Kâdî Abdülcebbar, *Mu’tezile’de Din Usûlü*, 84; Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 60, 61; Ayrıca Bkz. Yunus Cengiz “Kâdî Abdülcebbar’da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı” *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*, ed.Eşref Altaş-Mervener Yılmaz, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 1; İbrahim Özdemir, “Mu’tezile’de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta’lil”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/11,(2019), 11, 13.

⁵² Kâdî Abdülcebbar, muhkem kelimesini fâilden başka kimsenin yapmayacağı tarzda meydana gelen fiil olarak tanımlamıştır. Bkz. *Şerhu’l Usûl’il Hamse*, 1/ 252.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l Usûl’il Hamse*, 1/ 252, 254.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Mu’tezile’de Din Usûlü*, 112.

Basra ekolüne bağı olan Muhammed b. Şebîb'e (ö.3. ya da 4.yy.), Allah'ın zulmetmeye kâdir olduğunu, ancak zulmün kendinde eksiklik bulunan kimseden sâdır olduğunu belirtmiştir. Allah'ta eksiklik bulunmadığı için ona göre bu sorunun bir anlamı yoktur.

Bağdat Mu'tezile ekolünün kurucusu Bişr b. Mu'temir'den ders alan Ebû Musâ el-Murdar da (ö.221/841) Allah'ın zulüm içerikli fiiller yaratmasının çirkin olduğunu söylemiştir. Şayet Allah zulüm barındıran fiiller meydana getirseydi, zulmü yaptığına dair de deliller getirirdi. Ancak Allah zulmetmeyeceğine dair pek çok delil serdetmiştir.

Bağdat Mu'tezile'sinden olan ve Mu'tezile ekolünün yedinci tabakası âlimleri arasında addedilen Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö.240/854)⁵⁵ Allah'ın zulüm yapmaya kâdir olduğunu ancak cisimlerin ve kendisinde akıl bulunan kimselerin O'nun zulüm işlemeyeceğine dair delil olduğunu belirtmiştir.⁵⁶

Görüldüğü üzere pek çok Mu'tezilî âlim Allah'ın zulme kâdir olduğunu ancak kendisinde noksanlık bulunmadığı için zulmü meydana getirmeyeceğini belirtmişlerdir. Çünkü onlar kötülüğü meydana getirmeyi ulûhiyet bakımından eksiklik olarak kabul etmişlerdir. Bu yüzden onlara göre Allah, kubuh nitelikli fiiller meydana getirmez, O'nun fiilleri sadece hüsun niteliklidir.

İlâhî fiillerin kubhla nitelenmeyeceğini ifade eden Mu'tezilî âlimler, kulların fiil ve davranışlarını hüsun-kubuh boyutunda incelemişlerdir. Öyle ki kullar tarafından meydana getirilen fiillerde hüsun-kubhun nasıl mevcut olduğu, mezkûr vasıfları bilmenin yollarının neler olduğu ve hüsun-kubhla yükümlülüğün ne zaman gerçekleşeceği hakkında görüşler beyan etmişlerdir. Bu fasılda Mu'tezilî âlimler açısından bu sorulara cevap aranacaktır. Bunun için Mu'tezilî âlimlerin hüsun ve kubha dair tanım ve görüşleri ifade edilecektir. Belirtmek gerekir ki ilk dönem ve son

⁵⁵ İsa Doğan, "İskâfî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Erişim 1 Mayıs 2021).

⁵⁶ Mu'tezilî âlimlerin bu husustaki görüşlerini el-Eş'arî nakletmiştir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâla'tü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l Musallin (İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi)**, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 272, 273.

dönem Mu'tezilî âlimler hüsün-kubhun ontolojisi bakımından fikrî ayrılıklar yaşamışlar, bu yüzden âlimlerin görüşleri dâhil oldukları dönemde ifade edilecektir.

Cehmiyye, Şîa, Kerrâmiye ve Mu'tezile'ye göre hüsün-kubuh eylemlerin özlerindedir. Hüsün-kubhun zâtî olduğu görüşünü ilk ortaya atan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olup Mu'tezile bu görüşü ondan alıp geliştirmiştir. Onlara göre iyi ve kötü fiillerin mâhiyetine yerleşmiştir. Dolayısıyla fiillerin taşıdığı vasıflar tagayyüre uğramazlar ve akıl vasıtasıyla bilinirler. Örneğin doğruluk mâhiyet olarak iyidir; yalan ise mâhiyet olarak kötüdür. Bu durumda vahiy vârit olmadan zaruri akıl vasıtasıyla iyiliğin zâtî olarak hüsün; yalanın zâtî olarak kubuh olduğu anlaşılır. Ancak akıl, bu hususta mahza kaynak olmayıp vahye ihtiyaç vardır.⁵⁷ İlk dönem Mu'tezilî âlimlerin bu konudaki tanımları incelendiğinde hüsün-kubhun hakikiliğini ve mezkûr kavramları bilmenin yolunun akıl olduğu görülecektir.

İlk dönemin Mutezilî âlimlerinden olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf vahiy gelmeden önce iyinin iyi oluşunun; kötünün de kötü oluşunun akıl aracılığıyla bilineceğini ve doğruya yönelip zulüm ya da yalan gibi şeylerden kaçınmanın gerekli olduğunu ayrıca kulun vahiy gelmeden önce apaçık bir delille Allah'ı bilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁵⁸ Bu ifadeler doğrultusunda el-Allâf'a göre hüsün-kubhun zâtî olduğunu, mezkûr niteliklerin akıl vasıtasıyla bilindiğini ve sorumluluğun akla dayandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla el-Allâf'ın hüsün-kubhun mevcûdiyeti, bilinme imkânı ve teklifi bakımından mensubu olduğu ekolün genel tavrını ortaya koymuş olduğu görülmektedir.

Mu'tezile mezhebinin Nazzâmiyye kolunu kuran Nazzâm'a göre (ö.231/845) "Allah'ın, nehyinden dolayı kabih olan her günahı emretmesi câiz; zâtından dolayı kabih olan günahları mubah kılması ise câiz değildir. Allah'ın emretmesi câiz olan her şey, emrinden dolayı hasendir. Allah'ın emretmemesi câiz olmayan her şey zâtından dolayı hasendir"⁵⁹ Buradan anlaşılacağı üzere Nazzâm'a göre bazı fiiller mutlak iyi ya da kötü olup her durumda aynı vasfi taşırlar. İyiliğin ve kötülüğün var oluşu haricî bir etken sebebiyle değildir. Bazı fiiller ise Allah'ın emri ve nehyine bağlı olarak iyi ya

⁵⁷ Çelebi, "Hüsün-kubuh"; a.mlf, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", **Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi** 0/16-17 (1999), 67, 68.

⁵⁸ Şehristânî, **Milel ve'n Nihal**, 65.

⁵⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâla'tü'l-İslâmiyyin**, 272, 273.

da kötüdür. Bu tür fiiller yapıları itibariyle tagayyüre açık olup Allah'ın emretmesiyle iyi; yasaklamasıyla kötüdür. Nazzâm'ın yaptığı bu ayrıma göre insan yetki alanına giren eylemlerin hüsün-kubuh oluşlarını bilir, ancak yetki alanına girmeyenlerin durumuna vâkıf olamaz.⁶⁰ Nazzâm'ın hüsün-kubuh görüşü hakkında Şehristânî'den gelen nakle göre ise akıllı ve düşünebilecek seviyede olan kullar, şariat gelmeden önce Allah'ı bilmek zorundadırlar. Çünkü akıl iyi ve kötüyü idrak eder.⁶¹ Bu nakilden de Nazzâm'ın zâtîliği benimsemiş olduğu ve mezkûr niteliklerin akılla bilineceğini ileri sürdüğü görülmektedir. Nazzâm'ın hüsün-kubuh meselesinde zâtîliği benimsemiş olduğu ancak Allah'ın emri ve nehyine alan açtığı anlaşılmaktadır. Bu minval üzere Nazzâm'ın hüsün-kubuh bilme yolunu sadece akla hasretmediği ayrıca vahye de alan açtığı söylenebilir.

Bağdat Mu'tezile'sinin önde gelen şahsiyetlerinden Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve Ebû Musâ el-Murdar vahiy gelmeden önce akıl vasıtasıyla iyinin veya kötünün yahut Allah'ın sıfatlarının bilinmesinin mümkün olduğu ifade etmişlerdir.⁶² Ayrıca Ebû Musâ el-Murdar, vahiy gelmeden önce kişinin Allah'ı bilmemesine ve O'na karşı kusur işlemesine mukabil Allah'ın onu sürekli bir azaba uğratacağını iddia etmiştir.⁶³ Yine Bağdat Mu'tezile'sinden olan Ebû Ca'fer el-İskâfî de taatlerin zâtî olarak iyi; günahların da zâtî olarak kötü olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁴

Hüsün-kubuh ile ilgili belirtilen Mu'tezilî âlimlerin ontolojik bakımdan hüsün-kubuhun zâtîliğini savundukları görülmektedir. Bu yüzden onlara göre akıl, vahiy gelmeden önce eylemlerin hüsün-kubuh bilgisine vâkıf olabilecek bir konumdur. Ayrıca akıl sahipleri vahiy gelmeden önce Allah'ı bilmek zorundadır. Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre sorumluluğun vahye değil akla dayandığını söylemek yanlış olmazsa gerekir. Yani akla dayanan bir ahlâkî tasavvur oluşturdukları görülmektedir.

Son dönem Mu'tezile kelâmının temsilcilerinden olan ve Bağdat Mutezilesinin Kâ'biyye ekolünü kuran Ebü'l-Kâsım el-Belhi, (ö.319/931) hüsün-kubuh bakımından

⁶⁰ Cengiz "Kâdî Abdülcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı" 2.

⁶¹ Şehristânî, **Milel ve'n Nihal**, 69.

⁶² Şehristânî, **Milel ve'n Nihal**, 77,78; Ayrıca bkz. Tuğba Dumangöz, "Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller", 20,21.

⁶³ Şehristânî, **Milel ve'n Nihal**, 77; Ayrıca bkz. Tuğba Dumangöz, "Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller", 19,20.

⁶⁴ Eş'arî, **Makâlatü'l-İslâmiyyin**, 273.

ilk dönem âlimlerinin zâtîlik anlayışına yaklaşmıştır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın (ö.415/1025) el-Belhî'nin görüşünü ilk dönem Mutezilî anlayışa hamlettiği ifade edilmiştir.⁶⁵ Bu yüzden diğer müteahhirûn âlimlerinden önce onun görüşünü ifade etmek yerinde olacaktır. Onun hüsün-kubuh anlayışına göre bir eylem taşıdığı nitelik ya da zâtı gereği hasen ya da kabihtir. Yani eylemin değeri haricî bir etken sebebiyle değil bizzat kendisinden veya özündeki nitelikten kaynaklanmaktadır.⁶⁶ Dolayısıyla el-Belhî'nin ilk dönem Mu'tezilî âlimlerin hüsün-kubuh anlayışını kabul etmekle birlikte tanımına 'nitelik' kavramını eklediği görülmektedir.

Son dönem Basra Mu'tezile'sinden Ebû Ali el-Cübbâî, (ö. 303/916) Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbar'ın benimsediği görüşe göre her fiil iyi ve kötü olmaya müsait bir haldedir. Çünkü mezkûr âlimlere göre fiiller, zâtî olarak iyi ya da kötü olmayıp zaman ve durum gibi unsurlara bağlı olarak değer kazanmaktadır. Müteahhirûn dönem âlimlerinin ileri sürdüğü bu anlayış vücûh (yönler) teorisi olarak isimlendirilmiştir. Bu dönem âlimlerinin din ve akıl arasındaki dengeyi sağlamak için ilk dönem Mu'tezilî âlimlerinin ileri sürdüğü zâtîlik görüşünden ayrıldıkları belirtilmiştir.⁶⁷

Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre kötünün birtakım vecihlere bağlı olarak zuhur etmesi; iyinin de bir takım vecihlere bağlı olarak ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.⁶⁸ Yani el-Cübbâî'ye göre iyi ve kötü eylemlerin özünde değildir. Bir takım faktörlere bağlı olarak mezkûr vasıflar ortaya çıkmaktadır. el-Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî de hüsün-kubuh konusunda babasının mezkûr görüşünü tevarüs etmiştir. Nitekim Ebû Hâşim'e göre hüsün, kendisinde kubuh bir yön bulunmayan ve iyi bir yön üzere gerçekleşendir. Bu durumda ona göre bir fiil özü itibarıyla iyi olmayıp yönlerle bağlı olarak mezkûr vasıfları kazanmaktadır.⁶⁹

⁶⁵ İbrahim Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl", 16.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûl'il Hamse*, 2/22; Çelebi, "Hüsün-Kubuh"; Cengiz "Kâdî Abdülcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı", 15.

⁶⁷ Çelebi, "Hüsün-Kubuh".

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbî't Tevhid ve'l adl: et-Ta'dîl ve't-tecvir*, nşr. Muhâmmmed Kasım, (Kahire: t.y), VI/I-70; Ayrıca bkz. Dumangöz, Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller", 21.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I-71; Cengiz "Kâdî Abdülcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı", 4; Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl", 16.

Ebû Hâşim'in yön kavramına Kâdî Abdülcebbar daha da açmıştır. Ona göre yön, bir eyleme hüsün ya da kubuh vasfını kazandıran nedendir. Haksız, kötü ya da abes fiile kubuh; adalet ya da maslahata uygun olan fiile hüsün değerini kazandıran yönlerdir. Fiiller bizâtihi iyi ya da kötü vasfını taşımazlar. Muhtelif etkenler ve bu etkenlerin değişmesine bağlı olarak nitelik kazanırlar. Bu durumda itibarlardan soyutlanmış iyi ya da kötüden bahsedilemez.⁷⁰

Kâdî Abdülcebbar'nın görüşleri örneklerle izah edildiğinde daha açık hale gelecektir. Örneğin Zeyd'in Amr'ın evine girmesi izin dâhilinde gerçekleşirse hasen; izin almadan gerçekleşir ise kabih bir değer kazanmaktadır. Aynı şekilde secde için alnı yere koymakla; Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmak için alnı yere koymak farklı değerler tazammun etmektedir. Dolayısıyla Kâdî'ya göre fiillere değer kazandıran şey yönlerdir. İfade edilen bu örnekler aracılığıyla Kâdî'nın, ilk dönem Mu'tezilî âlimlerin benimsediği zâtîlik görüşünü reddettiği anlaşılmaktadır. Yukarı da ifade edildiği üzere Kâdî, Belhî'nin benimsediği nitelik görüşünü de reddetmekte, çünkü bir eylem bazen vukuu bulduğu yönüyle kabih olurken; bazen de bu vechin zıttına gerçekleştiğinde kabih olmaması mümkündür.⁷¹ Görüldüğü üzere son dönemin öne çıkan âlimleri hüsün-kubhun zâtî olmadığını fiillerin etkenlere bağlı olarak değer kazandığını ileri sürmüşlerdir.

Nihayetinde pek çok Mu'tezilî âlimin hüsün-kubha dair tanımları incelenmiş oldu. Bu tanımlar üzerinden hüsün-kubuh meselesine dair problemlerin çözümünü topluca ifade etmek yerinde olacaktır. Bu problemlerden ilki hüsün-kubhun eylemlerde nasıl bulunduğu. Mu'tezilî âlimlerin tanımlarından anlaşılabileceği üzere bu problem bakımından üç görüş öne çıkmıştır. Mütakaddimûn dönemi âlimler, iyi ve kötünün zâtî/özel olarak bulunduğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezile'nin son dönem âlimlerinden olan el-Belhî ise özel niteliği dile getirmiş, ancak onun görüşü ilk dönem âlimlerin zâtîlik görüşüne hamledilmiştir. Diğer müteahhir dönem âlimleri ise her eylemin kendine has bir duruma bağlı olarak değer kazandığını öne sürmüşler ve bunu vücûh (yönler) teorisi olarak ifade etmişlerdir.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûl'il Hamse*, 2/10; Cengiz "Kâdî Abdülcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı", 4-17; Konuyla ilgili bir değerlendirmeyi görmek üzere ayrıca bkz. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi" 67.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûl'il Hamse*, 2/24.

Diğer bir problem hüsün-kubhun nasıl bilineceğidir. Mu'tezilî âlimlerin bazı tanımlarında akıl ve vahiy kelimeleri geçmiş olsa da net bir bilgi bulunmamaktaydı, bu yüzden bu kısmı açmak yerinde olacaktır. Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubhu bilmenin yolu üçtür. Bunlardan ilk ikisi bedihî (zarûretü'l akl) ve nazarî akıldır (nazaru'l akl).⁷² Örneğin nimeti verene şükretmenin gerekliliği ya da zulmün kötü oluşu bedihî akıl aracılığıyla bilinmektedir. Masum bir insanı kurtarmak için söylenen yalanın hüsün oluşu ise nazarî akıl vasıtasıyla anlaşılmaktadır.⁷³

Hüsün-kubhu bilmenin bir diğer yolu ise vahiydir. Mükellef her ne kadar akıl aracılığıyla birtakım bilgilere ulaşsa bile bazı meselelerin tafsilatına hâkim olmaz. Bu ayrıntıları öğrenmek için vahyi bilgiye ihtiyaç duyar. Örneğin kötülüğün zarar getireceği ve düzen bozacağı akılda bedihî olarak sabittir. Ancak içkinin sebep olacağı zarar ya da namazın aşırılıklardan ve kötülükten alıkoyması gibi pek çok durum akıl ile bilinmemekte, bu yüzden bazı durumların iyi ya da kötü oluşlarını bilmek için vahye ihtiyaç bulunmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre hüsün-kubhu bilmenin yolları bedihî, nazarî akıl ve vahiydir.

Hüsün-kubuhla ilgili diğer bir problem ise yükümlülüğün ne zaman gerçekleşeceği hakkındaydı. Mu'tezile'ye göre akıl aracılığıyla pek çok mâlûmata ulaşan insan bu bilgilere uygun yaşamalıdır. Çünkü kullar, peygamber gelmeden önce akıl vasıtasıyla hüsün ve kubhu bilmekteler ve bilgilerine muvâfık davranmaları gerekmektedir.⁷⁵

3.3.2. Eş'arîlerin Hüsün-Kubuh Problemlerine Bakışı

Mu'tezile, mihne olayı başta olmak üzere, siyasî ve dinî pek çok nedene bağlı olarak güç kaybetmiştir. Sünnî kelâm ise hicrî III. asırda oluşmaya başlamıştır. İbn Küllâb (ö. 240/854) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 234/857) bu oluşumun öncü isimleri olsa da Eş'arî (ö.324/935) İslâm inanç esaslarını kelâmî birikim ve tecrübesine bağlı olarak

⁷² Çelebi, "Mu'tezile".

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't Teklif*, thk. Ömer es Seyyid Azmî, (Kahire, y.y., 1965), 235; Şehristânî, *Nihâyetü'l İkdâm*, 207, 208.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, 128.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, 1/340.

yorumlamış ve yeni bir kelâm anlayışının öncü ismi olarak kabul edilmiştir. Böylece Ehl-i sünnetin ana çizgilerinden biri olan Eş'ariyye ortaya çıkmıştır.⁷⁶

Hüsün-kubuh problemi mezkûr ekolün önem verdiği konulardan biridir. Nitekim Eş'arî âlimlerin ana çizgiyi oluşturacak görüşler serdetmeleri bunun bir göstergesidir. İfade edildiği üzere ilâhî fiillerin hangi niteliği hâiz olduğu hüsün-kubuh sorunsallarından birini oluşturmaktadır. Ancak Teftâzânî başta olmak üzere pek çok Eş'arî âlime göre Allah'ın otoritesi her şeyi kuşattığı için O'nun fiillerini iyi ya da kötü olarak nitelendirmek mümkün değildir. Bu yüzden hüsün-kubuh meselesinin ilâhî fiiller üzerine binâ edilmeyeceği, sadece kulların eylemlerinin ahlâkî tenkite tâbî tutulacağı ifade edilmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla bu fasılda öncelikle Eş'arîlere göre hüsün-kubuhun neden ilâhî fiiller üzerine binâ edilemeyeceği araştırılıp bu hususta bazı Eş'arî âlimlerin görüşleri nakledilecektir. Ancak asıl olarak Eş'arî âlimlerin kulların fiilleri bakımından hüsün-kubuh tanımlarına yer verilecek böylece onların hem hüsün-kubha dair görüşlerine hem de problemlere getirdikleri çözümlere ulaşılmaya çalışılacaktır. Teftâzânî'nin görüşlerine sonraki bölümlerde yer verilecektir.

Eş'arî âlimler Allah'ın fiillerini herhangi bir nitelik ile sınırlandırmamışlardır. Çünkü onlara göre Allah'ın kudreti, ilmî ve irâdesi her şeye taalluk etmektedir. Ayrıca Allah'ın üzerinde herhangi bir zorlayıcı bulunmamakta, bu yüzden onun fiilleri bir maslahata ya da mefsedete binaen meydana gelmemektedir. Bu minval üzere Allah'ın fiillerini hüsün ya da kubhla sınırlandırmak Eş'arîler açısından pek de mümkün değildir.

Eş'arîlere göre kudret ve ilim Allah'ın zâtî sıfatlarından olup âlemin muhkem, tertipli ve sağlam bir yapı üzere olması O'nun bu sıfatlara sahip olduğunun bir göstergesidir. Allah, bütün mümkünleri varlığa çıkarmaya kâdir ve bunları meydana getirme hususunda tektir. Aynı zamanda Allah'ın ilmi her şeyi çevrelemiş olup O'nun bazı şeyleri bilip bazılarını bilmemesi ya da bazı şeylere güç yetirip bazılarına güç yetirmemesi mümkün değildir. Şayet bu mümkün olsaydı Allah'ta noksanlığın

⁷⁶Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Erişim 5 Eylül 2021); Çağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", **Kelâm El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 111.

⁷⁷ Sa'düddin Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, thk. İbrahim Şemseddin, (Lübnan: Dâr'ül Kütübü'l İlmiyye, 2011), 3/3/207-221; a.mlf, **Şerhu't Telvîh**, 1/326; Barlak, **Hüsün-Kubuh**, 100.

bulunduğu kabul edilmiş olurdu. Ancak âyetlerde Allah'ın kudretinin ve ilminin her şeyi kuşattığı haber verilmektedir. Allah, her şeyin ilmine sahip ve her şeyi yaratmaya kâdirdir.⁷⁸

Mezkûr ekole göre Allah mutlak hâlik⁷⁹ olup cevherin, cismin, arazın, iyi ve kötünün, hayrın ve şerrin, imânın ve küfrün yani dilediği her şeyin bizzat yaratıcısıdır. Allah, kulların irâdeli fiillerini de bizzat yaratmakta olup onlar kesb⁸⁰ ile yani hâdis güç ile fiillerini meydana getirmektedirler. Allah dışında fiillerin hakikati üzerine var olmasını sağlayan bir fâil yoktur. Allah bir fiili kesb olarak var etmedikçe insan onu yapamaz. Bu durumda Allah, kullarının hem hüsn hem de kubuh nitelikli fiillerini meydana getirmektedir. İmam Eş'arî'ye göre Allah'ın kötü fiilleri yaratması O'nun bizzat kötü olmasını gerektirmez, zira Allah zulmü kim için yarattıysa zâlim odur. Allah zulmü, fiske, küfrü ya da bu tarz fiilleri kulları istediği için yaratmaktadır. Çünkü Allah onların küfre ya da fiske düşeceğini bilmektedir.⁸¹

Nitekim Eş'arîlere göre Allah ezelden beri irâdeye sahip olup bu irâde ile mürîddir. Allah'ın irâdesi tek olup bu irâde hayır-şer ve iyi-kötü fark etmeksizin her şeye taalluk etmektedir. İmam Eş'arî'ye göre Allah'ın irâdesi üzerinde herhangi bir zorlayıcı, emredici ya da kural koyucu bulunmamakta bu yüzden O, dilediği her şeyi meydana getirmektedir. Bu durumda Allah'a, kullar için faydalı şeyler yaratmak vâcip değildir. Eğer Allah, bir kimseye bir şey ihsan ederse o fazlındandır; cezalandırırsa bu da O'nun adâletindendir. Örneğin Allah'ın küçük bir çocuğa acı çekirtmesi mümkün

⁷⁸ Eş'arî, **Lüma'**, 19 ;Gazzâlî, **İtikatta Orta Yol**, 79; Fahreddin Râzî, **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe -el- Muhassal-**, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 180; Sa'düddin Teftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 131.

⁷⁹ Halk (الخلق): "Allah'ın, ezeldaki takdirine uygun olarak var etmesi" olup İslâmî literatürde yaratma anlamında sıkça kullanılmaktadır. Hâlik kelimesi halk kelimesinden türemiş ism-i fâildir. Bkz. Mustafa Çağrı, "Yaratma", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Erişim 10 Temmuz 2021); Topaloğlu ve Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 111.

⁸⁰ Kesb (الكسب): Yapmak, gerçekleştirmek gibi anlamlara gelmekte olup kelâm terimi olarak "kulun ihtiyarî fiillerinin üzerindeki etkisini" ifade etmek için istimal edilmektedir. Bkz. Yusuf Şevkî Yavuz, "Kesb" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Erişim 13 Temmuz 2021); Topaloğlu ve Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 184, 185.

⁸¹ Eş'arî, **İbâne an Usûlîd Diyâne**, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Omar, (Beyrut: Dar'ul Kutubü'l İlmiyye, 2017), 63; Eş'arî, **el-Lüma fi' red alâ ehli'z Zeyğ ve'l Bida**, nşr. Muhammed Emin Dennâvî, (Beyrut: Daru'l Kütübül İlmiyye, 2012), 43, 45; İbn Fûrek, **Makalatü's Şeyh Ebi'l Hasan Eş'arî**, ed. Ahmed Abdurrahman, (Kahire, Mektebetü Şafak Dınaye, 2018) 93; Cüveynî, **İrşad ilâ Kavâta'l Edilletü fi Usûli'l İtikad**, nşr. Zekariyya Omeyrat, (Beyrut, Dar'ul Kutbu'l İlmiye, 2016), 79; Cüveynî, **Luma'u'l Edille**, çev. Murat Serdar, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 71; Sa'düddin Teftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, 162; Şehristan, **Nihâyetü'l İkdâm**, 222; Karadaş, "İnsan Fiilleri", 407.

ve böyle bir şey yapması âdildir. Aynı zamanda Allah'ın sınırlı bir suça sınırsız bir şekilde azap etmesi ya da insanların bir kısmına nimet verip bir kısmını bu nimetlerden mahrum bırakması da mümkündür. Çünkü Allah'ın irâdesi kimsenin mülkü, emri ya da yasağı altında değildir. Dolayısıyla O'nun yaptığı hiçbir şey kabih olarak da nitelenemez.⁸² Ayrıca Allah'ın fiilleri herhangi bir garaz ya da bir illet sonucunda meydana gelmez. Şayet Allah'ın fiilleri herhangi bir maslahatı elde etme ya da bir mefsedeti giderme maksadıyla meydana gelmiş olsaydı bu durum noksanlığın varlığına işaret olurdu.⁸³ Eş'arî âlimlerin ilâhî fiiller bakımından görüşlerini nakletmek meseleyi daha açık hale getirecektir.

Eş'arî bir âlim olan İbn Fûrek (ö.406/1015) Allah'ın fiilleri hakkında şunları nakletmiştir: “Allah'ın bütün eylemleri âdil, hikmetli, hakiki, doğru ve güzeldir, Allah'ın fiillerinde kötü, abes, çirkin ya da zulüm yoktur. Muhaliflerimize göre Allah'ın bütün fiilleri illete yani sebebe dayalı olarak hikmetlidir. Ancak bize göre ilâhî fiiller hangi niteliğe sahip olursa olsun hepsi kendinden dolayı hikmetli ve iyidir.”⁸⁴

Felsefî kelâm sürecini başlattığı kabul edilen Fahreddin Râzî, (ö.606/1210) Allah'ın fiillerine yön veren herhangi bir gayenin bulunmadığını ve hikmetin bizzat Allah'ın fiillerinde ortaya çıktığını dile getirmiştir. Eğer Allah'ın fiili herhangi bir gaye sebebiyle meydana gelseydi bu gaye ya kadim ya da hâdis olurdu. Şayet kadim olursa fiilin kadim olması gerekir ki bu da teaddüd-i kudemaya sebep olurdu. Hâdis olması ise onun başka bir gaye için var olduğunu gösterirdi, ancak bu durum teselsülü gerektirirdi. Ancak hem teaddüd-i kudema hem de teselsül muhaldir.⁸⁵ Fahreddin Râzî başka bir eserinde aklın, ilâhî fiillerin hüsün-kubuh oluşuna hükmedemeyeceğini hatta bunun imkânsız olduğunu dile getirmiştir.⁸⁶

⁸² Eş'arî, **Lüma'**, 31, 74; Râzî, **Muhassal**, 146; Teftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, 197.

⁸³ Fahreddin Râzî, **el-Muhassal**, 182; Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsid**, 3/321; Seyyîd Şerif Cürcânî, **Şerhu'l Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/348.

⁸⁴ İbn Fûrek, **Makalatü's Şeyh Ebi'l Hasan Eş'arî**, 141-142

⁸⁵ Fahreddin Râzî, **el-Metâlibü'l Aliyye Mine'l-İlâhî**, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l Arabiyye, 1987), 3/332.

⁸⁶ Fahreddin Râzî, **Me'âlimü Usûli'd-Din Kelam İlminin Esasları**, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2019), 168.

Eş'arî kelâmcı olan Kâdî Beyzâvî (ö.691/1286) bu hususta şunları söylemiştir: Allah'a nispetle kötü hiçbir şey yoktur. O mutlak bir şekilde her şeyin sahibidir. O'nun yaratmasında bir sebep ya da gaye yoktur. Hüsün ve kubuh ancak Allah'ın emri ve nehyi sebebiyledir.⁸⁷

Çok yönlü bir âlim olan Cürcânî ise (ö.816/1413) *Mevâkıf* şerhinde Allah'ın fiillerinin eksiklerden münezzehe olduğunu ve O'nun fiillerinin icmâ ile güzel olduğunu dile getirmiştir.⁸⁸

Eş'arîlere göre Allah'ın kudret ve irâdesi umumî olduğu yani iyi ve kötü fark etmeksizin her şeye taalluk ettiği ve ilâhî fiiller belli bir gayeye bağlı olarak meydana gelmediği için Allah'ın fiillerinin hüsün ya da kubuh oluşundan bahsetmek mümkün değildir. Eş'arî âlimler dünyada övgü ve yergiye; âhirette ise sevap ve cezaya sebep olacak kulların fiilleri bakımından hüsün-kubuh problemlerini ele almışlardır. Öyle ki mezkûr ekole mensup olan âlimler, hüsün-kubuh fiillerde nasıl var olduğunu, bu vasıfların nasıl bilineceğini ve şeriat öncesi teklifin durumunun ne olacağını tartışmışlardır. Burada hem mütekaddimûn hem de müteahhirûn dönemi Eş'arî âlimlerin görüşleri incelenecektir.

Mütekaddimûn dönemi âlimleri arasında yer alan Eş'arî, Bağdâdî, Bâkılillânî ve Cüveynî'ye göre vahiy vârit olmadan önce eylemler ontolojik bakımdan nötr haldedir. İyi ve kötü gibi değerlere sahip olmayan fiiller Allah'ın emir ve yasaklarını müteakip hüsün-kubuh değeri kazanmaktadır. Epistemolojik bakımdan ise mükellef hüsün ve kubuh bilgisine şeriat vasıtasıyla ulaşmaktadır. Bu minval üzere denilebilir ki mezkûr âlimler Mu'tezile'nin zâtîlik ile vücûh teorisini ve meselenin akıl vasıtasıyla bilineceği yönündeki iddiasını reddetmişler ve din ile temellendirilen hüsün-kubuh anlayışını benimsemişlerdir.⁸⁹

Ekolün kurucu ismi olan Ebü'l Hasan Eş'arî'ye göre kulların fiilleri Allah'ın emir ve yasaklarına bağlı olarak değer kazanmaktadır. Allah'ın yapılmasına izin verdiği ve emrettiği fiiller ontolojik bakımdan hüsün; yapılmasını yasakladığı fiiller

⁸⁷ Kâdî Beyzâvî, **Tavâli'u'l Envâr min Metâl'il-Enzâr (Kelâm Metafizîgi)**, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 212.

⁸⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/310.

⁸⁹ Çelebi, "Hüsün-Kubuh"; Barlak, Hüsün-Kubuh, 90.

ise kubuh vasfını hâizdirler. Örneğin Eş'arî'ye göre yalan, Allah'ın kötü saymasından dolayı kabihtir. Şayet Allah yalanı hüsün olarak nitelendirseydi ve onun yapılmasını emretseydi, kimse O'na bu hususta itiraz edemezdi.⁹⁰ Dolayısıyla Eş'arî'ye göre fiillerin şariat gelmeden önce nötr halde olduğu ve değerlerin itibarını söylemek mümkündür.⁹¹

Ontolojik bakımdan Allah'ın emretmesi ve yasaklamasına bağlı olan hüsün-kubuh, epistemolojik bakımdan da ilâhî otoriteye bağlı olarak bilinmektedir. Çünkü Eş'arî, şariat gelmeden önce hiçbir şeyin hükmünün bilinemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu sebeple Allah'ı bilmeyi ve Allah'ı bilmenin vâcpliğini birbirinden ayırmıştır. Ona göre marûfların çoğu akıl ile bilirse de vücûbiyet şariata bağlıdır. Bu sebeple akıl herhangi bir şeyin vâcpliğine hükmedemez ve hüsün-kubuh emri veremez. Kendilerine peygamber ulaşmayan kimselerin fiilleri hakkında ise susmak lâzım gelir. Çünkü onların fiilleri taat-ceza veya hüsün-kubuh bakımından değerlendirilemez.⁹² Bu pasajdan anlaşılacağı üzere Eş'arî, vahyî bilgi ile aklî bilginin arasını ayırmaktadır. O'na göre vahyî bilgi kullar için hükmün kaynağı olup teklif için sebeptir. Ancak akıl hüküm koyucu değildir. Dolayısıyla Eş'arî'ye göre hükmün kaynağı şariat olup ahlâkî değerler ancak din vasıtasıyla öğrenilmektedir.⁹³ Eş'arî, hüsün-kubuh hakkında ekolün çerçevesini çizen önemli bilgiler ortaya koymuştur. Pek çok Eş'arî kelâmcı, İmam Eş'arî'den gelen müktesebat üzerine meseleyi detaylandırmışlardır.

Eş'arî kelâmını aklî ilkelerle yoğurarak daha metodik bir hale getiren ve Kâdî olarak tanınan Bâkılânî (ö.403/1013)⁹⁴, Eş'arî'nin hüsün-kubha dair kanaatlerini genel mânada kabul etmiş ve temellendirmiştir. Bâkılânî, mükellefe emredilen bütün fiillerin hüsün; yasaklanan fiillerin ise kubuh olduğunu belirtmiştir. O, bu niteliklerin zâtî olarak fiillerde bulunmadığını aksine Allah'ın dilediği mâna doğrultusunda

⁹⁰ Eş'arî, **Lüma'**, 74.

⁹¹ Eş'arî, **Risâle ilâ Ehli's-Seğr**, thk. Muhammed Seyyid el-Celyend, (Kahire, y.y., 1987), 78; Şehristani, **Nihâyetü'l İkdâm**, 208; Değerlendirme için bkz. Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlakî Önergelerin Kaynağı Sorunu", **İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı**, ed. Eşref Altaş ve Mervenur Yılmaz, (İstanbul, Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 50,51.

⁹² Şehristani, **Nihâyetü'l İkdâm**, 208, 209, 210.

⁹³ Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlakî Önergelerin Kaynağı Sorunu", 65.

⁹⁴ Çağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", 121.

fiillerin vasıf kazandığını ileri sürmüştür.⁹⁵ Bâkıllânî ilim ve adalet gibi şeylerin zatları itibariyle hasen olduğunu; cehalet ve küfür gibi şeylerin ise zatlarından dolayı kabih olduğunu ve bunların bedihî ya da nazari akıl ile bilineceğini iddia eden Mu'tezile'ye karşı çıkmış ve eleştirmiştir.⁹⁶ Zira ona göre fiiller zatlarında hasen ya da kabih değer taşımazlar ve nitelikler akıl vasıtasıyla bilinemez. Çünkü Bâkıllânî'ye göre fiillerin hüsün ya da kubuh ile vasıflanması Allah'ın hükmü iledir. Öyle ki akıl bir şeyin hüsün ya da kubuh oluşunu belirleme yetkisine sahip değildir.⁹⁷

Bâkıllânî ifade ettiği bu bilgilerin yanı sıra hüsün-kubuh kavramlarının istimal edildiği bir başka anlamı da dile getirmiştir. Bâkıllânî'ye göre hüsün-kubuh kavramları şer'î anlam hâricinde insan tabiatına uygun olan ve uygun olmayan kullanımını hâiz olup bu kullanımın kaynağı duyulardır. İnsanın tabiatına hoş gelen ve haz veren eylemler hüsün; tabiatına aykırı olan ve acı veren eylemler ise kubuh niteliğine sahiptir.⁹⁸ Ancak insan tabiatının eğilimleri karmaşaya yol açabilir. Çünkü insan nefesine bugün hoş gelen başka bir zaman nahoş gelebilir.⁹⁹

Eş'arî âlim olan Abdülkâhir Bağdâdî'nin (ö.429/1037) müstakil olarak hüsün-kubuh tanımı tespit edilememiştir. Ancak o meselenin hem epistemolojik yönüyle hem de teklif boyutuyla ilgili bilgiler vermiştir. Ona göre fiillerin vâcip kılınması ya da yasaklanması ancak şeriat yoluyla. Kimseye resûl ya da hitap gelmeden bir şey vâcip ya da haram değildir. Bağdâdî'ye göre şeriat vârit olmasaydı, Allah kullarına hiçbir şeyi emretmez, yasaklamaz ve kullarını herhangi bir şeyle de sorumlu tutmazdı.¹⁰⁰

Eş'arî ve Bâkıllânî'nin hüsün-kubuh çizgisini genel mânada devam ettiren Ebü'l Meâlî Cüveynî'ye göre (ö.478/1085) hüsün, fâiline şeriat tarafından övgü kazandıran; kubuh ise fâlinin şeriat tarafından kınanmasına sebep olan fiildir. Hüsün ve kubuhun ontolojik bakımdan kaynağı Allah'tır. Cüveynî ilk dönem Mu'tezilî

⁹⁵ Bâkıllânî, **et-Takrib ve'l İrşad fî Usûli'l Fıkh**, ed. Muhammed Said Osman, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2012), 147.

⁹⁶ Bâkıllânî, **et-Takrib**, 147.

⁹⁷ Bâkıllânî, **et-Takrib**, 147,148.

⁹⁸ Bâkıllânî, **et-Takrib**, 150,151.

⁹⁹ Şerafettin Gölcük, **Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri**, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 269, 270.

¹⁰⁰ Bağdâdî, **Ehli Sünnet Akâidi –Kitâbu Usulî'd Din**, çev. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 50, 181, 240.

âlimlerin nesnelerin özüne nakşedilmiş hüsün-kubuh anlayışını reddetmiştir.¹⁰¹ Çünkü bir şey kendisi, türü ya da ayrılmaz niteliği itibarıyla hüsün ya da kubuh vasfına sahip değildir. Ayrıca son dönem Mu'tezilî âlimlerinin dile getirdiği vücûh (yönler) teorisini de reddetmekte; iyi ve kötünün fiilde husule gelen hal ya da sıfat olmadığını, ancak şeriatın kaynaklığına bağlı olarak iyi ve kötünün var olduğunu öne sürmüştür.¹⁰² Cüveynî'ye göre akıl, hüküm bakımından bir şeyin iyi ya da kötü oluşuna delalet edemez. Bir şeyin hüsün ya da kubuh oluşu ancak şer'î kaynaklar aracılığıyla bilinir. Nitekim Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin meseleye aklî yaklaşmasının sebebi dinleri ve peygamberleri reddedenleri ikna etme çabasıdır. Çünkü mâlûm kimseler, bir dinin mensubu ya da bir peygamberin takipçisi olmadan şükrün iyi ya da nankörlüğün kötü oluşuna bedihî olarak vâkıf olduklarını iddia etmişlerdir.¹⁰³

Cüveynî'ye göre de akıl aracılığıyla tab'a uygun olan ve olmayan hüsün-kubuh hakkında bilgi sahibi olunması mümkündür. Ona göre akıl, bireyi zarara götürecek şeylerden alıkoymalı ve menfaatler elde edeceği şeyleri tercih etmelidir. Örneğin boğulmak ya da helâk olmak üzere olan bir kimseyi kurtarmak nefsin meyil göstereceği bir şeydir; aksi ise bunun tersidir.¹⁰⁴ Mütেকaddimûn dönemi Eş'arî kelamcılarının olan Eş'arî, Bâkılânî, Bağdâdî ve Cüveynî'ye göre insan, kısıtlı imkân ve gücüyle mutlak ahlâkî değeri belirleyecek bir konuma sahip değildir. Bu durumda onlara göre hüsün-kubuh; ontolojik, epistemolojik ve teklif bakımından kaynağı Allah'tır.

Müteahhirûn dönemi bazı Eş'arî kelamcılarına göre de sevap ve tazim kazandıracak fiiller hüsün; ceza ve yergiye sebep olacak fiiller ise kubhtur. Onlara göre bu kullanımda hüsün-kubuh hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan ilâhî bildirimlere dayanmaktadır. Bu yüzden onlar Mu'tezile'nin ileri sürmüş olduğu zatîlik ve vücûh teorisini aynı zamanda hüsün-kubuh bilmenin kaynağının akıl olduğu iddiasını reddetmişlerdir. Ayrıca şeriat vârit olmadan fiillerin hükümlerinin bilinemeyeceğini dile getirmişlerdir. Bu dönem âlimleri hüsün-kubuh tab'a uygun

¹⁰¹ Cüveynî, **el-İrşâd**, 107; a.mlf., **el-Burhan fî Usûl'il Fıkh**, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dib, (Şam: Külliyyatu Şeriatun, t.y) 1/87.

¹⁰² Cüveynî, **el-İrşâd**, 107,108; a.mlf., **Luma'u'l Edille**, 75; a.mlf., **el-Burhan**, 1/87.

¹⁰³ Cüveynî, **el-İrşâd**, 107,108; a.mlf., **el-Burhan**, 1/87.

¹⁰⁴ Cüveynî, **el-İrşâd**, 110; a.mlf., **el-Burhan**, 1/91.

fiillerin hükümleri bilinemez.¹⁰⁹ Gazzâlî halka ait olan hüsün-kubuh kullanımı hakkında da bilgi vermiştir. Fâilin amacına uygun olan fiiller yani onun hoşuna giden, tabiatını ve suretini beğendiği şeyler hüsündür. Örneğin zina yapan kimse için bu durum güzel ve amacına uygundur. Fâilin amacına uygun olmayan şeyler ise kubhtur. Zina yapan kimse için bu durumun duyulması kabihtir. Fâilin ne amacına uygun ne de aykırı olan yani herhangi bir amaca hizmet etmeyen fiiller ise abestir.¹¹⁰

Eş'arîyye kelâm sistemini müdafaa eden Fahreddin Râzî'ye göre hüsün kavramı övgü ve sevabı; kubuh kavramı ise yergi ve cezayı ifade etmekte olup bu anlam şer'îdir.¹¹¹ Dolayısıyla Râzî'ye göre kullar şeriatın izin verdiği fiilleri yaptıklarında övgü ve sevap; kubuh olarak nitelenmiş eylemleri meydana getirdiklerinde ise yergi ve ceza kazanırlar. Bu durumda ona göre de hüsün-kubhun varlığı, bilgisi ve hükmü şeriata dayanmaktadır.¹¹² Râzî kendisinden önceki Eş'arî âlimler gibi hüsün-kubhun kullanım alanı olan tab'a uygunluğu ve aykırılığı kabul etmiştir. Ayrıca hüsün-kubhun bazen bir şeyde yetkinlik ve noksanlığı ifade etmek için istimal edildiğini dile getirmiştir. O bu kullanımların akıl ile bilineceğini belirtmiş, bu sebeple mezkûr anlamlar hususunda Mu'tezilî âlimler ile tartışmadıklarını beyan etmiştir.¹¹³

Müteahhirun Eş'arî kelimcilerinden olan Seyfüddin Âmidî (ö.631/1233), Kâdî Beyzâvî ve Adudüddin Îcî (756/1355) hüsün-kubuh konusunda genel olarak hem mütekaddimûn hem de müteahhirûn dönemi Eş'arî âlimlerin takipçileri olmuşlardır. Özellikle Âmidî eserlerinde hem Eş'arî hem de Mu'tezilî ekolün hüsün-kubuh hakkındaki görüşlerini geniş çaplı olarak aktarmıştır. Zikredilen âlimlere göre de hüsün şer'an emredilen; kubuh ise şer'an yasaklanandır.¹¹⁴ Akılda eylemlerin güzelliği ve çirkinliği bakımından herhangi bir hüküm yoktur. Şeriat, hüsün-kubhun hem tespit

¹⁰⁹ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 161; a.mlf., *Mustasfa*, 143,144.

¹¹⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, 130; a.mlf., *İtikatta Orta Yol*, 140.

¹¹¹ Fahreddin Râzî, *el-Erbain fî Usûlid Dîn*, nşr. Muhammed İbrahim el-İmam el-Ramazan, (Kahire: Mektebetü'l Ezheriyye, 1986), 346; a.mlf., *el-Muhassal*, 180.

¹¹² Yusuf Şevkî Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 20 Nisan 2021).

¹¹³ Fahreddin Râzî, *Erbain*, 347; a.mlf., *el-Muhassal*, 180; a.mlf., *Me'âlimü Usûlî'd-Din*, 164,166.

¹¹⁴ Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l Efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l Vesâiki'l-Kavmiyye, t.y.), 2/118,119; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l Envâr*, 212; Adudüddin Îcî, *Mevâkıf fî İlmi'l Kelâm*, nşr. Abdurrahman b. Ahmed, (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, t.y.), 323; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/312.

edicisi hem de açıklayıcısıdır. Eylemlerin hükmü vahiy aracılığıyla bilindiği için sorumluluk akla değil nakle dayanmaktadır.¹¹⁵ Bu âlimlere göre de hüsün-kubuh, tab‘a uygunluk ve aykırılıkla birlikte yetkinlik ve noksanlık mânalarına sahiptir. Öyle ki bu kullanımları bilmenin yolu ise akıldır.¹¹⁶ Görüldüğü üzere isimleri belirtilen Eş‘arî kelâmcılarına göre de şer‘î anlamda kullanılan hüsün-kubhun; ontolojik, epistemolojik ve teklif bakımından kaynağı dinî bildirimlerdir. Ancak akla da bir alan tanımakta oldukları göz ardı edilmemelidir.

Buraya kadar pek çok Eş‘arî âlimlerin tanım ve görüşleri genel olarak ifade edilmiştir. Bütün bu bilgilerden yol çıkarak onların hüsün-kubuh problemlerine getirdikleri çözümleri toplu bir halde zikretmek yerinde olacaktır. Onların hüsün-kubuh sorununa itibarî bir çözüm sundukları görülmüştür. Hüsün-kubhun şer‘î kullanımı bakımından Allah‘ın bir eylemi emretmesi onun hüsün oluşunun; bir davranışı yasaklaması ise onun kubuh oluşunun sebebidir. Hüsün-kubhun diğer kullanım alanları olan tab‘a uygunluk-aykırılık ve yetkinlik-noksanlık, insanların amaç, algı ve anlayışlarına göre değişmekte olup bunlarda itibarî bir şekilde eylemlerde bulunmaktadır.

Hüsün-kubuh problemlerinden bir diğeri mezkûr kavramların bilgisine nasıl ulaşılabileceğidir. Eş‘arî âlimlere göre şer‘î bir kullanıma sahip olan hüsün-kubuh ancak şeriatın vârit olmasıyla bilinmektedir. Diğer kullanımların bilgisine ise duyular ve akıl aracılığıyla ulaşılmaktadır. Mezkûr mesele bakımından ehemmiyet arz eden bir diğer problem ise hüsün-kubha dair hükmün ve yükümlülüğün ne zaman gerçekleşeceğidir. Eş‘arî âlimler fiillerin hem hükümlerini hem de bu hükümlerle yükümlülüğü şeriata dayandırmaktadırlar.

3.3.3. Mâtürîdîlerin Hüsün-Kubuh Problemlerine Bakışı

Ehl-i sünnetin diğer bir kolunu teşkil eden Mâtürîdiyye fikrî oluşum bakımından Ebû Hanîfe‘ye (ö. 150/767) kadar dayandırılmıştır. Çünkü ekolün öncü ismi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî‘nin, (ö. 333/944) onun fikirlerini benimsemiş olduğu ve ondan aktarılan geleneğe mutabık olarak nakille aklın arasını uzlaştıran bir

¹¹⁵ Âmidî, *Ebkâr*, 146; Îcî, *Mevâkıf*, 323; Cürcânî, *Şerhu‘l Mevâkıf*, 3/310.

¹¹⁶ Âmidî, *Ebkâr*, 120; Îcî, *Mevâkıf*, 323, 324; Beyzâvî, *Tavâli‘u‘l Envar*, 212.

yöntem takip ettiği görülmüştür. Öyle ki Mâtürîdî bu minval üzere İslâm inanç esaslarını yorumlamış ve böylece yeni bir kelâm ekolünün öncü ismi kabul edilmiştir.¹¹⁷ Mâtürîdî ve öncülüğünü yaptığı ekolün, hüsün-kubuh meselesine uzlaştırıcı bir bakış açısıyla yaklaştığı tespit edilmiştir.¹¹⁸

Bu fasılda da öncelikle Mâtürîdî ekol bakımından ilâhî fiillerin herhangi bir niteliği hâiz olup olmadığı araştırılacaktır. Öyle ki mezkûr ekol bakımından ilâhî fiillerin hikmet bağlamında değerlendirildiği görülmüştür. İlâhî fiillerin niteliğinden sonra kulların fiilleri bağlamında daha önce ifade edilen sorunlara mütekaddimûn ve müteahhirûn döneminde öne çıkan Mâtürîdî âlimler özelinde cevap aranacak olup pek çok Mâtürîdî âlimin görüşü ifade edilmeye çalışılacaktır. Aslında hüsün-kubuh meselesi bakımından Mâtürîdî âlimlerin bir teoriden ziyade Mu'tezilî ve Eş'arî geleneğin görüşlerini uzlaştıran bir tavır sergilediklerini söylemek mümkündür.

Mâtürîdiyye ekolüne göre Allah kemâl sıfatlarla vasıflanmış olup eksiklik ve acz ifade eden nitelemelerden münezzehtir. Onlara göre ilâhî fiillerle ilgili olan sıfatlar bilhassa ilim, kudret, irâde ve tekvîndir. Dolayısıyla Allah, her şeye hakkını veren ve her şeyi kuşatan bir ilimle âlimdir. Bu yüzden O'nun bilgisizlikle nitelenmesi mümkün değildir. Aynı şekilde Allah hakikî bir kudretle kâdir olup O'nun kudreti mecazî değildir.¹¹⁹ Hayır-şer olması fark etmeksizin her şey, Allah'ın irâde, kazâ ve kaderiyle meydana gelmektedir.¹²⁰ Allah, her şeyin yaratıcısı olup mahlûkatı yaratmadan önce de yaratıcıdır. Mâtürîdiyye ekolüne göre Allah, bütün işlerini hikmete¹²¹ ve adâlete uygun olarak meydana getirmektedir. İnsanlar Allah'ın

¹¹⁷ Yusuf Şevkî Yavuz, "Mâtürîdiyye" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Erişim 23 Ocak 2022).

¹¹⁸ Çelebî, "Hüsün-Kubuh".

¹¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't Tevhîd**, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 125; Ebû'l Kâsım el-Hakim es-Semerikandî, **Sevâdü'l A'zam Tercümesi**, Çev. Hüsamettin Vanlıoğlu vd., (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017), 158,159; Nûreddin es-Sâbûnî, **el-Bidâye fî Usûli'd Din**, thk.-çvr. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017), 26, 27.

¹²⁰ Mâtürîdî, **Kitâbü't Tevhîd**, 549; es-Semerikandî, **Sevâdü'l A'zam**, 50,166; es-Sâbûnî, **el-Bidâye**, 70.

¹²¹ Hikmet: Hükm masterından isim olup "yerli yerince koyma, tam isabet" demektir. Terim olarak ise "Allah'ın bizzat fiillerinde gözetmiş olduğu maksatlar ya da illetler" demektir. Hikmet kelimesinin zıt anlamlısının sefeh ya da abes olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, 129.

işlerindeki hikmeti anlasalar da anlamasalar da O'nun meydana getirdiği hiçbir şeyde zulüm ya da sefeh bulunmamaktadır.¹²²

Mâtürîdî âlimler Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade etmekle birlikte O'nun fiillerinin hikmete binaen meydana geldiğini vurgulamışlardır. Bu yüzden ilâhî fiiller bağlamında hikmet meselesini açmak yerinde olacaktır. Ekolün önderi olan Mâtürîdî'ye göre hikmetin mânası “tam uygunluk” yani isabettir. “Her şeyi yerli yerine koyma” anlamına gelen bu kelime, adl kelimesinin mânasını da oluşturmaktadır. Hikmet kelimesinin zıddı ise sefeh olup bu kelime bir şeydeki çirkinliği ve zulmü ifade etmektedir.¹²³

Mâtürîdî'ye göre Allah'tan hikmete aykırı fiiller meydana gelmez, çünkü O bu tarz fiillerden münezzehtir. Allah'ı hakkıyla tanıyan, O'nun acziyetten münezzehtir olduğunu bilen aynı zamanda hükümlerinin, yaratmanın ve emretmenin O'na ait olduğunu ifade eden kimse, O'nun fiillerinin hikmet dairesinin dışına çıkmayacağını da bilir. Çünkü Allah zâtı itibarıyla gânî, âlim ve hâkimdir. Mâtürîdî, Allah'ın fiillerinin zulüm ya da sefeh ile nitelenmesinin iki ölçüt bakımından imkânsız olduğunu söylemiştir. İlk ölçüte göre ilâhî fiillerin sefeh ile nitelenmesi istidlâlî açıdan mümkün değildir. Çünkü bir şey araştırılıp incelendiğinde onda bulunduğu düşünülen çirkinlik anlamını yitirip güzellik ortaya çıkabilir. İkinci ölçüte göre ise sefeh ya da zulme sevk eden şey; bilgisizlik ve ihtiyaçtır.¹²⁴ Ancak Allah, bilgisizlik ve ihtiyaçtan münezzehtir için O'nun fiillerinin hikmetten yoksun olmayacağı sabittir. Öyle ki tabiatla görülen her şeyde, akli hayran bırakacak hikmet ve yaratıcının varlığına işaret bulunmaktadır. Dolayısıyla yaratılan her şeyin bir gayesi ve hikmeti vardır. Evrenin hikmet dışı yani isabetsiz bir esas üzerine binâ edilmesi söz konusu değildir.¹²⁵

Allah'ın bütün fiilleri, O'nun hikmetinin ve adâletinin gereğidir.¹²⁶ Fakat insan his ve tefekkürleriyle ilâhî fiillerdeki hikmeti anlamakta zorlanabilir. Çünkü bir durum

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 423; es-Semerkandî, *Sevâdü'l A'zam*, 166.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 212, 425; Nureddin es-Sabûnî, *el-Kifâye fi'l Hidaye*, çev. Ramazan Biçer, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019)174; bkz. Sönmez Kutlu, “Bilinen Ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî”, *İmâm Mâtürîdî Ve Mâturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 59.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 116,427; Çelebi. “İmâm Mâtürîdî'nin Kitâbü't Tevhîd'inde Varlık, Bilgi Ve Hikmet”, 41.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 51, 52, 87.

¹²⁶ Semerkandî, *Sevâdü'l A'zam*, 166.

ya da nesne herhangi bir konum itibariyle hikmet; başka bir konum itibariyle sefeh olabilir. Bu yüzden bazı yiyecek ve içecekleri tüketmek, bazı nesneleri kaldırmak bazılarını muhafaza etmek bir bakıma hikmet bir bakıma da sefeh olabilir.¹²⁷ Örneğin hayatiyet arz eden su, kişinin ölümüne sebep olabilir. Bu durumda insan bir nesne hakkında mutlak anlamda iyi ya da kötü değerlendirmesinde bulunamaz.¹²⁸

Mâtürîdî, Allah'ın fiilleri gibi emir ve yasaklarının da hikmet tazammun ettiğini dile getirmiştir. Allah, insanı öğrenme ve istidlâl yeteneğine sahip aynı zamanda faydayı ve zararı birbirinden ayırabilen bir varlık olarak yaratmaktadır. Buna rağmen insanın bilgiye ilgi göstermemesi ya da cehâleti tercih etmesi mümkündür. Bir de Allah, insana yaratılış aşamasında pek çok nimet vermektedir. Akıl bu nimetleri bilip O'na şükretmelidir. Allah, emir ve yasaklarıyla insanın teşekkür etmesini istemekte ayrıca kendisinin yüceltilmesini hatırlatmakta ve varlığının hafife alınmasından da insanları sakındırmaktadır.¹²⁹

Mâtürîdî'ye göre Allah, varlıkları iki vasıf üzere yaratmış ve böylece var olan her şeyi hem elem hem de hazza uygun hale getirmiştir. İnsan, yılan ve benzeri zarar veren şeylerin hikmetini idrak etmekten âciz kalsa da aklın kavradığı hikmetler de bulunmaktadır. Ona göre zarar veren nesnelerle insanları ikaz etme; faydalı nesnelerle ise sakındırma ve özendirme amaçlanmıştır. Öyle ki insan zararlı ve faydalı nesnelerle imtihan edildiğinde cezanın acısını ve sevabın lezzetini hissetmektedir.¹³⁰

Mu'tezilî âlimlere göre Allah'ın çirkin, zulüm ya da noksanlık barındıran fiiller yaratmayacağı ve O'nun fiillerinin iyi niteliğini hâiz olduğu yönündeki görüşleri daha önce dile getirilmişti. Aynı şekilde Eş'arî âlimlere göre de Allah'ın kudret ve irâdesinin iyi-kötü fark etmeksizin her şeye taalluk ettiği, bu yüzden Allah'ın fiillerinin hüsün ya da kubuh oluşundan bahsetmenin mümkün olmadığı da ifade edilmişti. Görüldüğü üzere Mâtürîdî'ye ekolünün önderi olan Ebû Mansur el-Mâtürîdî ise ilâhî fiillerin, emir ve yasakların ayrıca faydalı/zararlı yaratılan bütün nesnelerin bir

¹²⁷ Mâtürîdî, **Kitâbü't Tevhîd**, 423, 424, 425; bkz. İlyas Çelebi. "İmam Mâtürîdî'nin Kitâbü't Tevhîd'inde Varlık, Bilgi Ve Hikmet" **İmam Mâtürîdî Ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin**, ed. Hülya Alper (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2018), 40.

¹²⁸ Mâtürîdî, **Kitâbü't Tevhîd**, 232.

¹²⁹ Mâtürîdî, **Kitâbü't Tevhîd**, 216, 218.

¹³⁰ Mâtürîdî, **Kitâbü't Tevhîd**, 350.

hikmete binaen meydana geldiğini ifade etmiştir. Böylece Mâtürîdî hüsün ya da kubuh nitelemesinin ötesinde ilâhî fiillerin hikmet tazammun ettiğini ve iyi-kötü fark etmeksizin yaratılan her şeyde hikmetin bulunduğunu dile getirmiştir. Mâtürîdî'nin öncülüğünü yaptığı bu yolda onun takipçisi olan pek çok âlim de ilâhî fiillerin hikmet tazammun ettiğini belirtmişlerdir.

Erken dönem Mâtürîdî âlimlerinden olan Semerkandî'ye göre (ö.342/953) Allah'ın bütün fiilleri O'nun hikmetinin ve adaletinin gereğidir. İnsan aklı, Allah'ın işlerinde bulunan hikmeti idrak etse de etmese de bu durum O'nun fiillerinde var olan maksadı ortadan kaldırmaz.¹³¹

Yine ilk dönem Mâtürîdî âlimi olarak tanınan Ebü'l-Yüsr Pezdevî'ye göre de (ö.493/1100) Allah hâkim olup dilediğini yaratmakta ve irâde ettiği şeylere de hükmetmektedir. Pezdevî'ye göre hâkim kelimesinin mânası kendisi için ya da başkaları için faydalı fiiller yaratan değildir. Hâkim, yarattıklarına hükmedendir.¹³²

Mâtürîdîliğin sistemleşmesi bakımından önemli bir isim olan Ebü'l-Muîn Neseî'ye göre (ö.508/1114) hikmet, Allah'ın ezelî ve kemâl içeren sıfatlarındandır. Zıttı olan sefeh ise noksanlık ifade etmektedir. Hikmetin ilimde, fiilde ve amelde olması fark etmeksizin Allah ezelden beri mezkûr sıfatla mevsûftur ki bu durum kat'î nasslarla sabittir.¹³³ Allah'ın hüsün ya da kubuh nitelikli fiilleri yaratması O'nun kudretinin kemâlliğine ve meşîetinin kuvvetine işarettir.¹³⁴

Çok yönlü bir âlim olan Ömer en-Neseî (ö.537/1142) Akâidü'n Neseî olarak tanınan eserinde Allah'ın peygamber gönderme eyleminin hikmetten ötürü olduğunu ifade etmiştir. Bu eseri şerh eden Teftâzânî hikmetin maslahat ve iyi neticeye karşılık geldiğini ayrıca bu ifadenin peygamber göndermenin vâcipliğine işaret olduğunu belirtmiştir. Ancak buradaki vâcip olma durumu vücûb alellah değildir. Mâtürîdîlere göre Allah'ın peygamber göndermesi lütfu ve hikmetindendir. Bu durum mert ve

¹³¹ Semerkandî, *Sevâdü'l A'zam*, 166.

¹³² Ebü'l Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd Dîn*, thk. Hans Peter Lins, (Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li-türab, 2003), 134.

¹³³ Ebü'l- Muîn Neseî, *Tebsiratü'l-Edille fi Usûli'd Dîn*, thk. Muhammed el Envâr Hâmid İsâ, (Kahire: y.y., 2011) 1/ 586-587.

¹³⁴ Neseî, *Tebsiratül-Edille*, 2/923.

cömert olan bir adamın her şeye muktedir olduğu halde kötülük yerine daima iyi olanı yapması gibidir.¹³⁵

Nûreddin es-Sâbûnî de (ö.580/1184) Mâtürîdî'de olduğu gibi hikmet kavramının “bir işi yerli yerince koymak, sağlamca yapmak” anlamına geldiğini ifade etmiş ve mezkûr kelimenin zıddının sefeh olduğunu belirtmiştir. Sâbûnî hikmetin kemâl bir nitelik olduğunu ve övgü içerdiğini; sefelin ise noksanlığa işaret ettiğini ve yergi tazammun ettiğini söylemiştir. Bu yüzden ona göre Allah'ın fiilleri hikmetle mevsuf olup sefehten münezzehtir.¹³⁶ Buraya kadar bazı Mâtürîdî âlimlerin ilâhî fiillerinin niteliği hakkındaki görüşleri izah edilmeye çalışılmıştır. Bu minval üzere onların ilâhî fiilleri hikmet doğrultusunda değerlendirdikleri görülmüştür.

Mâtürîdî âlimler de diğer kelâmcılar gibi kulların fiilleriyle ilgili olan hüsün-kubuh problemlerini ele almışlardır. Öyle ki mezkûr ekole mensup olan âlimler, hüsün-kubhun fiillerde bulunuşunu, vasıfların nasıl bilineceğini ve şeriat öncesi teklifi yani aklî vâcibin imkânını değerlendirmişlerdir. Ancak Mâtürîdî âlimlerin, Mu'tezilî ve Eş'arî âlimler gibi bir teori ortaya koymadıkları aksine itidalli bir tavır takındıkları görülmüştür.

İlk dönem bakımından öne çıkan bazı Mâtürîdî âlimlere göre niteliklerin fiillerde bulunuşu iki çeşit olup bazı fiiller li-zâtîhi olarak bazıları ise li-gayrihi olarak hüsün ya da kubhtur. Bu durumda hüsün-kubhun bir kısmının Allah tarafından tespit edildiği bir kısmının ise Allah tarafından tayin edildiğini söylemek mümkündür. Onlara göre hüsün-kubhun bilinmesinde hem akıl hem de şer'î kaynaklar etkindir. Ayrıca Mâtürîdî âlimler şeriat gelmeden önce akıl vasıtasıyla Allah'ın varlığını bilme ve nimete şükretme hususunda insanların yükümlü olup olmadıklarını tartışmışlardır. Çünkü onlar akıllı, bilgi kaynağı olarak kabul etmişler, ancak sorumluluğun akla mı yoksa nakle mi dayanacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹³⁷

İmam Mâtürîdî, kelâm ilmi bakımından önem arz eden *Kitabü't Tevhid* isimli eserinde hüsün-kubuh ile ilgili müstakil bir başlık açmamıştır. Ancak o bu mesele ile

¹³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 235.

¹³⁶ Sabûnî, *el-Kifâye fi'l Hidaye*, 174,175,256; a.mlf, *el-Bidâye fi Usûli'd Din*, 61, 62.

¹³⁷ Çelebi, “Hüsün-Kubuh”; Barlak, *Hüsün-Kubuh*, 107; bkz. Hülya Alper, “İmam Mâtürîdî Ve Sonrasında Teklif İlişkisi Bakımından Hüsün-Kubuh İlişkisi”, *İmam Mâtürîdî Ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2018).

ilgili görüşlerine nübüvvet gibi temel bir başlık altında yer vermiştir. Nitekim ona göre nesne ve olaylarda hüsün-kubhun bulunuşu iki hal üzeredir. Bunlardan ilki li-zâtîhî olarak hüsün olan ve bütün karşıtları çirkin olandır. Bu durumda Mâtürîdî'ye göre bir takım nesne ve olayların kat'î nasslar gelmeden önce de özlerinde değerler taşımakta olduklarını söylemek mümkündür. Aynı zamanda Mâtürîdî'ye göre hüsün-kubhun bir diğer türü ise bir şeyin kendisi ve zıttının ihtiyaca veya ortaya çıkacak sonuçlara bağlı olarak hüsün olmasıdır. Burada ifade edilen iyi ve kötü hakkında aklın yanılması imkân dâhilindedir. Bu yüzden insanlar bu bağlamdaki hüsün-kubhu ancak peygamberler aracılığıyla öğrenirler. Örneğin hayvanlar sadece intikam almak için boğazlanmamaktadır. Bu işlem hayvanın ıstırabını gidermek ya da yaşayanlar bakımından daha iyi bir sonuç elde etmek için de gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kesim işlemi zâtî olarak hüsün ya da kubuh değildir.¹³⁸ O halde Mâtürîdî, ifade ettiği ikinci kısım ile bazı nesne ve olayların hüsün ya da kubuh oluşuna dair aklî bilginin yeterli olmayacağını, hüsün-kubhun itibarî bir yönünün var olduğunu ve bu yüzden Allah'ın emir ve yasaklarının bilinmesi gerektiğini temellendirmiştir.¹³⁹

Mâtürîdî'ye göre din, akıl ve nakil vasıtasıyla öğrenilmektedir.¹⁴⁰ Allah, akla doğruluk ve adaleti hüsün; zulmü ve yalanı ise çirkin olarak göstermiştir. Akıl, hüsün olarak nitelenenleri yapma yönünde kubuh olanları ise yapmama yönünde istikamet almıştır.¹⁴¹ Ancak Mâtürîdî aklın her şeyi kavrayamayacağını bu yüzden vahyî bilgiye olan ihtiyacı dile getirmiştir. Çünkü insan tabiatında bulunan nefsânî duygular, şeytanlar tarafından câzip gösterilebilir. Bu durumda ise akıl Allah'ın verdiği nimetleri tam olarak kavrayamaz. Dolayısıyla akla yardımcı olacak ve onun doğru yolda kalmasını kolaylaştıracak bir peygambere yani Allah'ın kendilerine nesnelerin mâhiyetini bildirdiği kimselere ihtiyaç vardır.¹⁴²

Hüsün-kubhla ilgili diğer bir problem ise sorumluluğun akla mı yoksa nakle mi dayandığıdır. Bu problemin çözümünü anlamak için Mâtürîdî'nin din ve şariat anlayışından bahsetmek yerinde olacaktır. Mâtürîdî bakımından din, “itaat etme”,

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 391.

¹³⁹ Alper, “İmam Mâtürîdî Ve Sonrasında Teklif İlişkisi Bakımından Hüsün-Kubuh İlişkisi”, 342

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 51.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 351.

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 362.

“Allah’a inanma” ve “boyun eğme” gibi zihnî bir fiil olarak anlam kazanırken şeriat “kural koyma”, “yöneltme” ve “doğruyu gösterme” gibi anlamlara tekâbül etmekte olup işin pratik ve tatbîkî yönü için kullanılmaktadır.¹⁴³ Bu minvalde Mâtürîdî’nin imanı itikatla; şeriatı ise vahiy ile özdeşleştirdiği görülmüştür.¹⁴⁴ Yani Allah’ın varlığı, O’na inanma ve din ile ilgili temel hususların sorumluluğu akla dayanmakta olup aklî vâcip mümkündür.¹⁴⁵ Ancak Mâtürîdî’ye göre ibadetler ve bunların hükümleri vahiy aracılığıyla bilinmektedir. Dolayısıyla sorumluluk şeriatın gelmesini müteakip terettüp etmektedir.¹⁴⁶ Mâtürîdî hüsün-kubhun nesnelerde bulunuşunun zâtî ve itibarî olduğunu bu yüzden hem aklî hem de vahiy bilgiye ihtiyaç olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla o, kulların fiilleri bakımından ifade edilen hüsün-kubuh problemleri bakımından eklektik bir tavır sergilemiştir.

İmam Mâtürîdî’nin çağdaşı ve erken dönem Mâtürîdî âlimlerinden olan Hakîm es-Semerkândî, iyi ve kötünün Allah’ın takdirine bağlı olarak var olduğunu ve bu meselede orta yol tutmak gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁷ Aslında Semerkândî, hüsün-kubhla ilgili çok fazla bilgi sunmamaktadır. Ancak onun orta yol ifadesini Mâtürîdî’nin eklektik tavrıyla özdeşleştirmek yanlış olmasa gerekir.

Erken dönemin önemli isimlerinden bir diğeri olan Ebû'l-Yûsr Pezdevî’ye göre akıl, hüsün-kubhu bilmekten yoksun değildir. Bu durumda ona göre de hüsün-kubhun bazı eylemlerde zâtî olarak bulunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü akıl, zâtî olarak bulunan hüsün-kubhu tanımaktadır. Fakat herkes hüsün-kubhu tanıma hususunda aynı seviyede değildir. Bu yüzden Pezdevî’ye göre Allah, peygamberler vasıtasıyla nesne ve olayların hüsün-kubuh oluşları hakkında bilgi vermiştir. Örneğin

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, 2/266, 267; 4/245, 246; Mâtürîdî, *Kitâbü’t Tevhîd*, 52, 53; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Dinî Çoğulculuk*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017) 54, 55.

¹⁴⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, thk Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Darûl Mizan Yayınevi, 2005) 6/404.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t Tevhîd*, 351; bkz. Alper, “İmam Mâtürîdî Ve Sonrasında Teklif İlişkisi Bakımından Hüsün-Kubuh İlişkisi”, 347.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, 4/112.

¹⁴⁷ Semerkandî, *Sevâdü’l A’zam*, 50,51.

hayvanın boğazlanması Allah'ın bu husustaki izni ve emrine bağlı olarak hüsün kabul edilmiştir.¹⁴⁸

Ebü'l-Yüsr Pezdevî, hüsün-kubuh meselesi ile ilgili temel sorunlardan biri olan yükümlüğün akla mı yoksa nakle mi dayandığını değerlendirmiş ve aklî vâcib ile ilgili görüşünü belirtmeden önce ekollerin dayandıkları görüşleri dile getirmiştir. Mu'tezile'ye göre hitap gelmeden önce Allah'a iman ve O'na şükretmek gereklidir. İmam Mâtürîdî, Semerkant ve Irak ulemasına göre de Allah'ı bilmek ve O'na şükretmek gereklidir. Bu yüzden Mu'tezilî ve Mâtürîdîlere göre fetret devrinde yaşayan ancak iman etmeyenler, ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Eş'arîlere göre ise yükümlülük, Allah'ın hitabının gelmesinden sonra terettüp etmektedir. Bu yüzden onlara göre fetret devrinde yaşayıp iman etmeyenler ebedî olarak cehennemde kalmayacaktır. Pezdevî'ye göre sâdık bir habercinin gelmesini müteakip sevap, azap ve yükümlülük geçerlidir. Dolayısıyla vücûbiyet ancak bir peygamberin gelişinden sonradır.¹⁴⁹

Bu fasılda ilk dönem âlimlerinden olan İmam Mâtürîdî, Hâkim es-Semerkândî ve Ebü'l Yüsr Pezdevî'nin hüsün-kubuh sorunlarına dair görüşleri genel hatlarıyla ifade edilmiştir. Bu dönem âlimleri ontolojik bakımdan nesne ve olayların bir kısmının zâtî; bir kısmının itibarî olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca mezkûr nitelikleri bilme hususunda hem akla hem vahye ihtiyaç olduğunu belirtmişlerdir. Aklî vâcib konusunda ilk dönem âlimlerinin ihtilaf ettiği görülmüştür.

Hüsün-kubuh sorunsalları hususunda son dönem âlimlerinden öne çıkan isimlerin, ilk dönem âlimlerine muhalefet eden bir tavır takınmadıkları görülmüştür. İlk dönem âlimlerinde olduğu gibi son dönem âlimleri de hüsün-kubuh meselesini nübüvvet bahsi içerisinde ele almışlardır. Öyle ki bir kısım nesne ve olayların özünde değer taşıdığını, bir kısmının ise dinî bildirimlere bağlı olarak değer kazandığını ileri sürmüşlerdir. Değerlerin anlaşılması ve bilinmesi hususunda hem aklın hem de vahyin yol göstericiliğine olan ihtiyacı dile getirmişlerdir. Dolayısıyla akıl vasıtasıyla Allah'ı

¹⁴⁸ Pezdevî, *Usûlü'd Dîn*, 96, 97; Pezdevî'nin hüsün-kubuh görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sümeyye Ülger, *Erken Dönem Mâtürîdî Kelâmında Hüsün-Kubuh Meselesi: Ebü'l Yüsr el-Pezdevî Örneği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁴⁹ Pezdevî, *Usûlü'd Dîn*, 214, 215, 216; Ayrıca bkz. Alper, "İmam Mâtürîdî Ve Sonrasında Teklifle İlişkisi Bakımından Hüsün-Kubuh İlişkisi", 351,352.

tanıma, O'na inanma, nimete şükrün güzel oluşu ve nankörlüğün kötü oluşu gibi temel hususların bilineceğini ve bunlar bakımından aklî vâcibin imkân dâhilinde olduğunu belirtmişlerdir. Ancak aklın sınırlı oluşu sebebiyle vahye olan gereksinimi dile getirmişlerdir.

Son dönemin önemli isimlerinden biri olan Ebü'l Muîn Neseî, hüsün-kubuh kelimelerinin anlamını izah etmiştir. Neseî'ye göre sonucunda övgü kazanılan eylemler hüsün; sonucunda övgü bulunmayan eylemler ise kubuh. O, hüsün kavramını hikmet; kubuh kavramını ise sefeh ile ifade etmiş ve bu kelimeleri eş anlamlı olarak kullanmıştır.¹⁵⁰ Neseî'ye göre aklın doğasında iyi olana meyil ve kötülüklerden kaçınma vardır. Dolayısıyla ona göre de nankörlük ve inkâr zâtı sebebiyle kubuh; nimet verene şükretmek ise zâtı sebebiyle hüsündür. Akıl bunları küllî olarak bilmekte olup tek tek vâkıf değildir.¹⁵¹ Bir kısım hüsün-kubuh ise vahiy aracılığıyla öğrenilmektedir. Kullar Kur'ân'da hüsün olarak nitelenenleri yaptıklarında sevap; kubuh olarak nitelenenleri yaptıklarında ise ceza kazanmaktadırlar.¹⁵²

Ebü'l-Muîn Neseî, hüsün-kubuh meselesinin bir diğer sorunu olan aklî vâcibin imkânı hakkında da görüşünü ifade etmiştir. Ona göre kendisine vahiy ulaşmayan akıllı kimse, mazur olarak kabul edilemez. Bu kimse istidlâl yaparak âlemin yaratıcısını bilmelidir. Neseî bu hususta insanların kehf ashabı ve İbrahim peygamber gibi tefekkürde bulunmaları gerektiğini ifade etmiştir.¹⁵³ Ancak ona göre akıl, nimetlere tek tek şükretmeye vâkıf değildir. Bütün nimetlere şükür ancak Allah'ın yardımı ve kolaylaştırmasıyla.¹⁵⁴

Son dönem Mâtürîdî âlimlerinden olan Necmüddîn Ömer en-Neseî ise hüsün-kubuh konusunda fazla bir bilgi sunmamıştır. Sadece kulların fiillerini iyi ve kötü olarak ayırmıştır. İyi nitelikli fiillerin Allah'ın rızasına uygun; kötü nitelikli fiillerin ise uygun olmadığını belirtmiştir. Ömer en-Neseî diğer Mâtürîdî âlimler gibi akıllı, bilgi

¹⁵⁰ Neseî, **Tebsiratü'l-Edille**, 2/922. Ayrıca bkz. Yalçın, “Ebü'l Muîn Neseî'ye Göre Hüsün Kubuh Meselesinin Tahlili”, 343.

¹⁵¹ Neseî, **Tebsiratü'l Edille**, 2/675, 676.

¹⁵² Ebü'l-Muîn Neseî, **Bahrü'l Kelâm**, thk. Seyid Yusuf Ahmed, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye 2005), 94, 95.

¹⁵³ Neseî, **Bahrü'l Kelâm**, 29.

¹⁵⁴ Neseî, **Tebsiratü'l Edille**, 276.

kaynağı olarak kabul etmiştir. Ancak o, Allah'ın insanlara ihtiyaç duydukları mâlûmatları öğretmeleri için peygamber gönderdiği belirtmiştir.¹⁵⁵

Son dönem âlimlerinden biri olan Nûreddin Sâbûnî'ye göre Allah, akla kötü olanlardan nefret etmeyi, güzel olanlara ise meyil etmeyi ve nimet verene şükretmenin gerekliliğini yerleştirmiştir. Ancak akıl Allah'ın yarattığı faydalı ve zararlı nesnelerin özelliklerini tanımadığı için nasıl şükredeceğini bilmemektedir. Aynı zamanda akıl mükâfata ulaşmanın ve cezadan kurtulmanın inceliklerini de bilemez. Peygamber insanlara aklın idrak etmekten aciz kaldığı bilgileri getirmektedir. İbadetlere dair ayrıntılara, nimete nasıl şükredileceğine, gıdalardan faydalı ve zararlı olanların bilgisine şariat ile ulaşılmaktadır.¹⁵⁶ Aynı zamanda peygamberler hacda say yapmak amacıyla iki tepe arasında gidip gelme ya da şeytan taşlamak gibi pek çok davranış hakkında da bilgi getirmektedir.¹⁵⁷ Bütün bunları akıl aracılığıyla bilmek derin düşünmeyi ve uzun tefekkürleri gerektirir. Ancak bütün bu meşakkatin isabetle sonuçlanacağı da belirsiz olduğu için Allah vahiy yoluyla bu bilgilere ulaşmayı kolaylaştırır.¹⁵⁸

Bu ifadelere dayanarak Sâbûnî'ye göre insanların akıl aracılığıyla peygamber gelmeden önce bazı değer yargılarına dair fikir yürütebildikleri açıktır. Aslında bu durum nesnelerin özünde birtakım nitelikler taşıdığının delildir. Çünkü aklın güzel olanları tanınması ve kötü olanlardan sakınması için nesnelerin özünde bir takım niteliklerin mevcut olması gerekir. Dolayısıyla Sâbûnî'ye göre mezkûr meselenin bir yönüyle zâtî ve aklî olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak akıl her şeyi idrak edemeyeceği için peygamberlere ihtiyaç vardır.¹⁵⁹

Görüldüğü üzere son dönemin önde gelen Mâtürîdî kelâmcılarına göre hüsün-kubhun ontolojik bakımından bir kısmının zâtî olduğunu söylemek mümkündür. Ancak insan aklının sınırlarını aşan detaylar ise şariat vasıtasıyla öğrenilmektedir. Bu

¹⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 168, 169, 236.

¹⁵⁶ Sabûnî, *el-Kifâye fi'l Hidaye*, 128,129,130; a.mlf., *el-Bidâye fi Usûli'd Din*, 46, 47.

¹⁵⁷ Sabûnî, *el-Kifâye fi'l Hidaye*,128.

¹⁵⁸ Sabûnî, *el-Kifâye fi'l Hidaye*, 130, 131.

¹⁵⁹ Sabûnî, *el-Kifâye fi'l Hidaye*, 130.

bağlamdaki hüsün-kubhu ise Allah tayin etmekte ve peygamberler göndererek insanlara emir ve yasaklarını öğretmektedir.

İlk ve son dönem Mâtürîdî âlimlerin tanım ve görüşleri genel olarak ifade edilmiştir. Bütün bu bilgilerden yol çıkarak onların hüsün-kubuh problemlerine getirdikleri çözümleri toplu bir halde zikretmek yerinde olacaktır. Nitekim kulların fiillerinde hüsün-kubhun nasıl mevcut olduğu tartışılan problemlerden biridir. Mâtürîdî âlimlerin tanım ve görüşleri incelendiğinde onların bu soruna hem zâtî hem de itibarî bir çözüm sundukları görülmüştür. Dolayısıyla hüsün-kubhun ontolojisi bakımından Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar arasında yer almışlardır. Hüsün-kubuh problemlerinden bir diğeri mezkûr kavramların bilgisine nasıl ulaşılacağıdır. Görüldüğü üzere Mâtürîdî âlimler vahiy gelmeden önce zaruri ya da nazarî akıl vasıtasıyla temel bilgilere ulaşılacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak aklın bütün tafsilâta hâkim olamayacağını bu yüzden vahye olan gereksinimi ifade etmişlerdir. Bir diğer sorun ise hüsün-kubha dair hükmün ve yükümlülüğün ne zaman gerçekleşeceğidir. Mâtürîdî âlimler bu sorunu aklî vâcibin imkânı açısından değerlendirmişlerdir. Yükümlülüğün bir kısmını akla bir kısmını ise şeriatın vârit olmasına dayandırmışlardır.

Sonuç olarak bu bölümde İslâm düşüncesini ifade eden kelâm ilmi bakımından hüsün-kubhun mânaları belirtildi ve mesele ile ilgili temel sorunların neler olduğu ortaya konuldu. Teftâzânî öncesi mütekaddimûn dönem ve Teftâzânî'nin dönemine denk gelen Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin hüsün-kubha dair ortaya koydukları tanımlar, görüşler ve anlayışlar incelenmiş oldu.

İKİNCİ BÖLÜM

TEFTÂZÂNÎ'NİN HÜSÜN-KUBUH ANLAYIŞI İLE İLGİLİ

TEMEL MESELELER

Birinci bölümde hüsün-kubuh probleminin İslâmiyet öncesi bazı felsefî sistemler bakımından ve İslâmîyet içerisindeki mâhiyetine ve seyrine yer verilmiş olup ekollerin mesele ile ilgili görüşleri açıklanmaya çalışılmıştı. Bu bölümde ise hüsün-kubuh ile ilişkili temel meseleler işlenecektir. Teftâzânî *Şerhu'l Makâsıd ve Şerhu'l Akâid* adlı eserlerinde hüsün-kubuh meselesinden önce fiil konusu ile ilgili bazı bahisler ele almış ve hüsün-kubuh konusunu fiil bahsinin alt başlıklarından biri olarak incelemiştir. Bu yüzden bu bölümde halk-kesb, kader-kazâ, istitâat, tevîd konuları ve bunlara ek olarak hüsün-kubuh meselesi ile ilgili olan teklif-i mâ lâ yutâk konusu ele alınacaktır. Dolayısıyla bu bölümde Teftâzânî bağlamında hüsün-kubuh ile ilgili temel meselelere yer verilecektir.

1. Halk ve Kesb Meselesi

Kelâm ilminde, Allah'ın ve kulların kudretlerinin fiillere etkisi halk ve kesb kavramlarıyla ifade edilmektedir. Halk (الخلق) “Allah'ın ezeldeki takdirine uygun olarak var etmesi” olup İslâmî literatürde yaratma anlamında kullanılmaktadır.¹⁶⁰ Kesb (الكسب) kavramı ise “yapmak, gerçekleştirmek” gibi anlamlara gelmekte olup kelâmî bir terimi olarak “kulun ihtiyarî fiilleri üzerindeki etkisini” ortaya koymaktadır.¹⁶¹ Ekoller, kulların kudretlerinin ihtiyarî fiillere tesiri hususunda görüş ayrılığı yaşamışlardır. Cebriyye ekolü irâdeli fiillerin meydana gelişinde kulların tesiri olmadığını ileri sürmüştür.¹⁶² Mu'tezile ekolü ise insanın bizzat fiilleriyle olan ilişkisini temellendirmek için ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulların etkin bir konuma sahip olduğunu belirtmiştir.¹⁶³ Eş'arîyye ekolüne göre kesb “kulların ihtiyarî

¹⁶⁰ Mustafa Çağrı, “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 10 Temmuz 2021); Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 111.

¹⁶¹ Yusuf Şevkî Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 13 Temmuz 2021) Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri sözlüğü*, 184, 185.

¹⁶² İrfan Abdulhamid Fettâh, “Cebriyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 3 Nisan 2022).

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûl'il Hamse*, 2/8; a.mlf., *Mu'tezile'de Din Usûlü (el Muhtasar fî Usûli'd Din)*, 84, 88; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 60, 61.

fiillerine etki eden hâdis kudrettir”.¹⁶⁴ Mâtürîdîyye ekolüne göre ise kesb “kullar ihtiyarî fiile yöneldiği esnada Allah’ın onlara vermiş olduğu irâde ve güçtür”.¹⁶⁵ Bu başlıkta Teftâzânî’nin halk ve kesb hakkındaki görüşüne ve delillerine yer ver verilecektir. Ancak Teftâzânî *Şerhu’l Makâsıd* adlı eserinde mensup olduğu ekolden bazı Eş’arî kelamcılarının halk ve kesbe dair tanım ve düşüncelerini belirtmiştir. Bu yüzden mezkûr ekol bakımından halk ve kesb ile ilgili genel tavra vâkıf olmak için onların görüşlerini nakletmek gerekecektir.

Teftâzânî, ekolün kurucu ismi olan Ebü’l Hasan Eş’arî’nin halk ve kesb hususundaki görüşlerini nakletmemiş olsa da burada onun görüşünü belirtmek yerinde olacaktır. Eş’arî’ye göre fiillerin hakikat üzere var olmaları ancak fâil aracılığıyla. Allah’tan başka kimse fiilleri hakikati üzerine halk edemez. Allah yokluktan varlığa çıkarandır. O’nun yaratması halk (خلق), feale (فعل), ehde (احث) gibi fiillerle ifade edilmektedir. Eş’arî’ye göre kesb ise, kulların fiillerine etki eden muhdes güçtür. Kulların kesbi Allah’ın fiilidir. İnsan hakikati üzere iyi-kötü ve iman-küfür gibi fiilleri kesb edemez. Her şeyi hakikati üzere var eden Allah’tır.¹⁶⁶

Teftâzânî, seleflerinden ilk olarak Ebû İshak İsferâyînî’nin (ö. 418/1027) halk ve kesbe dair görüşüne yer vermiştir. İsferâyînî’ye göre iki kudretin yani halk ve kesbin birlikte taalluk etmesini müteakip fiiller meydana gelmektedir. Ona göre iki müessirin bir fiil üzerinde birleşmesi mümkündür.¹⁶⁷

Teftâzânî’nin görüşünü naklettiği Kâdî Bâkılânî’ye göre Allah’ın kudreti fiillerin aslına yani yaratma boyutuna etki etmekte; kulların kudretleri ise Allah’ın eylemlerinin vasıflanmayacağı niteliklere taalluk etmektedir. Kısacası Bâkılânî’ye göre kulların kudretleri taat ya da mâsiyet gibi fiillerin nitelik boyutuna taalluk etmektedir.¹⁶⁸ Örneğin eğitmek ya da acı vermek amacıyla yetime atılan tokat bizâtihi Allah’ın kudretiyle var olmaktadır. Ancak verilen örneğin birinci durumda itaat ikinci durumda isyan oluşu kulların kesbine bağlıdır.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Karadaş, “İnsan Fiilleri”, 407.

¹⁶⁵ Sâbûnî, *el-Hidâye fi’l Kifâye*, 188; Nesefî, *Bahrû’l Kelâm*, 76, 77.

¹⁶⁶ Eş’arî, *Lûma*, 44, 45, 46; İbn Fûrek, *Makalatü’s Şeyh Ebi’l Hasan Eş’arî*, 93.

¹⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsıd*, 3/164; İcî, *Mevâkıf*, 311; Cürçânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, 3/244.

¹⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsıd*, 3/164; İcî, *Mevâkıf*, 311; Cürçânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, 3/244; bkz. Şerafettin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, 61, 123

¹⁶⁹ Cürçânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, 3/244.

Teftâzânî'nin halk ve kesb hususunda görüşünü naklettiği bir diğer âlim ise el-Cüveynî'dir. O, *el-İrşâd* ve *Lûma'u'l edille* gibi eserlerinde Allah'ın mahlûkatı yaratmakta tek olduğunu ve başka yaratıcının olmadığını ifade etmiştir. Cüveynî'ye göre hâdis varlıkların tamamı Allah'ın kudretine bağlı olarak meydana gelmektedir. Bu minval üzere kulların kudretinin taalluk ettiği şey ile Allah'ın kudretinin taalluk ettiği şey arasında hakikatte fark bulunmamaktadır. Çünkü her makdûrun bir kâdiri vardır; Allah kâdirin de kâdiridir yani o ilk var edicidir. Dolayısıyla Cüveynî kulların kendi fiillerinin bizzat yaratıcısı olduğunu iddia eden Mu'tezile'yi tenkit etmiş ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁰ Teftâzânî onu böyle değerlendirse de onun ilk eserlerinde kulun kudretinin fiil üzerindeki etkisi ile son eserindeki görüşü arasında fark bulunmaktadır. Cüveynî son telif ettiği *Akîdetün Nizâmiyye* adlı eserinde kulların kudretlerinin makdûra tesir ettiğini ve kulların fiillerinin bizzat kendi tercihleri ve kudretleri doğrultusunda meydana geldiğini belirtmiştir.¹⁷¹

Teftâzânî'nin görüşünü naklettiği Fahreddin Râzî'ye göre ise kulların kudretleriyle meydana gelen fiiller, aslında Allah'ın kudreti dâhilinde meydana gelmektedir. Örneğin hem namaz hem de öldürme fiilleri birer harekettir ve bu hareketleri birbirinden ayıran şey ise vasıfları olup biri itaat diğeri mâsiyet niteliğine sahiptir. Hareketler Allah'ın kudretiyle meydana gelirken bunların vasıfları kulların kudretine müteallik gerçekleşir ki bu da kesb olarak isimlendirilir.¹⁷² Aslında Râzî'nin kesb bakımından Bâkılânî'nin anlayışına yaklaştığı ve her ikisinin de kesbi, fiillerin vasıflarına taalluk eden yön olarak tarif ettikleri görülmektedir.

Teftâzânî Gazzâlî'nin de mezkûr mesele bakımından görüşünü nakletmiştir. Ona göre de makdûr Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir. Kul ise fiili kesb etmektedir. Ancak kulun makdûrunda kesb etme gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır. Kesb fiilin var olmasının zorunlu sebebi olmayıp sadece fâilin makdûrula vasıflanmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla hareket kula nispet edildiğinde kesb olarak

¹⁷⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 79; a.mlf, *Luma'u'l Edille*, 7; Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/165.

¹⁷¹ Cüveynî, *Akîdetü'n Nizâmiyye*, nşr. Muhammed Zâhid Kevserî, (Kahire, Mektebetü'l Ezheriyye li't-Turas, 1948), 2/1149; bkz. Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19, (2008).

¹⁷² Râzî, *el- Muhassal*, 178; a.mlf, *Me'âlimü Usûlî'd-Din*, 154; Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/166.

isimlendirilir; Allah’a nispet edildiğinde ise halk olarak isimlendirilir.¹⁷³ Teftâzânî’nin hocası Adudüddin İcî’ye göre ise fiil, yalnızca Allah’ın kudretiyle meydana gelmektedir.¹⁷⁴

Teftâzânî kendinden önceki Eş’arî âlimlerin görüşlerini herhangi bir tercihte bulunmadan nakletmiştir. Zikredilen Eş’arî âlimlerine göre mutlak var edici, yoktan varlığa çıkarıcı ve halk eden Allah’tır. Çünkü onlar kâdir-i mutlak bir tanrı anlayışına sahiptirler. Her ne kadar çoğu Eş’arî âlim fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ifade etse de kulların kendi fiilleri üzerinde bizzat etkilerinin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Böylece onlar, insanın teklif bağlamında varlığını göz ardı etmemişler ve kesb kavramından da söz ederek kulların sorumluluğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla kulların fiilleri hususunda zorunluluk üzere olduğunu iddia eden Cebriyye’nin ve kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia eden Mu’tazile’nin görüşünden ayrılmışlardır.

Teftâzânî, halk kavramını Allah’ın bir şeyi yaratması; kesb kavramını ise insanın irâde ve kudretini bir fiili yapmak için kullanması olarak tarif etmiştir. Ancak ortaklık¹⁷⁵ ifade ettiği ileri sürülerek bu tanıma itiraz edilmiştir. Teftâzânî bir makdûr üzerinde iki kudretin tesirinin bulunmasının ortaklık ifade etmediğini belirtmiştir. Ona göre ortaklık iki müessirin bizzat kendilerine ait olan ve bir diğerinde olmayan bir şey için bir araya gelmeleri olduğunu belirtmiştir. Ancak bir makdûra iki kudretin tesirinden kasıt bu değildir. Bu tanımda fiilin yokluktan varlığa çıkarılmasının Allah’a, kesb edilmesinin ise kula ait olduğu ifade edilmek istenmiştir. Yani iki kudretin makdûra tesir ettiği yönler farklıdır. Örneğin toprak parçası yaratma yönünden Allah’a aittir. O toprak parçası üzerinde kulların meydana getirdiği tasarruflar ise kesb olup kullara aittir.¹⁷⁶ Teftâzânî, kullara ait ihtiyarî fiillerin Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiğini söylemiştir. Buna göre kalkma, oturma, yeme ve içme gibi tüm ihtiyarî fiiller Allah’ın yaratması kapsamındadır, ancak kulun bu fiillere irâdesinin ve kudretinin tesiri olmadığı ileri sürülemez. Çünkü kulların irâde ve güçleri fiillerin hakikatte

¹⁷³ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 137; Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsîd*, 3/166, 168.

¹⁷⁴ İcî, *Mevâkıf*, 312; Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsîd*, 3/164.

¹⁷⁵ Mu’tazile, bir makdûra iki kudretin tesirini yaratmada “ortaklık” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 167.

¹⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 165, 167.

kendilerine nispet edilmesini mümkün kılmaktadır.¹⁷⁷ Örneğin Amr'ın koşma fiilini Allah yaratmış olsa da fiilin nispet edildiği fâil Amr'dır. Yaratılma bakımından kulların fiilleri Allah'ın kudreti dâhilindedir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin de kendinden önceki Eş'arî âlimler gibi kulların sorumluluğunu yani teklif meselesini kesb teorisiyle temellendirmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ayrıca Teftâzânî'nin bu meseleye dair bakış açısını diğer Eş'arî âlimlerde olduğu gibi kâdir-i mutlak tanrı anlayışının şekillendirdiği görülmektedir.

Teftâzânî halk ve kesb hususunda ifade edilen bir itirazı daha değerlendirmiştir. Küfür-iman, kötü-iyi ve ceza-sevap türünden insan fiillerinin tamamını Allah yaratmaktadır.¹⁷⁸ Bu durumda kötü olanı yaratmak çirkin değil de kulların kubuh nitelikli fiilleri kesb etmeleri neden çirkin oluyor diye itiraz edilmiştir. Teftâzânî'ye göre bilinse de bilinmese de Allah'ın fiilleri mutlaka bir hikmet ve güzellik barındırmaktadır. Faydalı, faydasız ya da zararlı olarak nitelendirilen mahlûkat, nice maslahat içermektedir. Ancak kulların yasaklanan bir şeyi yapması çirkin olarak kabul edilmekte ve cezayı gerektirmektedir. Bu fiillerden iyi olanlar, Allah'ın rızasıyla olup kötü olanlarda O'nun rızası yoktur.¹⁷⁹ Onun bu cevabıyla halk ve kesbe dair ayrımının netleştirdiği görülmektedir. Allah iyi-kötü her şeyin yaratıcısıdır. Ancak kullar hüsün ya da kubuh nitelikli fiillerden birini kesb ederek tercihinden sorumlu olmaktadır.

Teftâzânî'nin üzerinde durduğu hususlardan biri de halk ve kesb arasında bulunan farklardır. Halk vasıtasız olarak gerçekleşirken kesb organlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Aynı şekilde halk kâdir tarafından bizzat meydana getirilirken kesb kadîr tarafından bizzat meydana getirilmez. Halk, kadirin zâtında varlık kazanırken kesb insanın bizzat zâtında varlık kazanmaz.¹⁸⁰ Dolayısıyla halk ve kesb birbirinden farklı olup halk Allah'a, kesb ise kula nispet edilir.

Teftâzânî'nin mensubu olduğu ekolün halk ve kesb anlayışını genel olarak devam ettirdiği ve meseleyi kendi bakış açısıyla değerlendirdiği görülmüştür. Aynı zamanda Teftâzânî, Cebriyye'nin zorunluluk anlayışından ve Mu'tezile'nin tefvîz anlayışından uzaklaşmıştır. O, kulların fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana

¹⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/164.

¹⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 159.

¹⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 167.

¹⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 166.

geldiğini ispatlamak için aklî ve naklî deliller serdetmiştir. Burada sırasıyla o delillere yer verilmeye çalışılacaktır.

1.1. Aklî Deliller

Teftâzânî eylemlerin yaratıcısının Allah olduğunu, kulların ise kesb eden bir konumu hâiz olduğu yönündeki görüşünü temellendirmek için aklî deliller ortaya koymuştur.

1. Teftâzânî'nin halk ve kesb anlayışını temellendirme hususunda ilk delili bir esere iki müessirin tesir etmesinin imkânsızlığı hakkındadır. Kulun fiilinin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğine dair pek çok aklî ve naklî delil vardır ki bu delil de onlardan biridir. Teftâzânî'ye göre kulların fiilleri mümkün konumundadır. Her mümkün de Allah'ın makdûrudur. Dolayısıyla kulların fiilleri de Allah'ın makdûrudur. Eğer fiiller kulların makdûru olsaydı Allah'ın kudreti her şeye taalluk ettiği için bir esere iki müessirin tesir etmesi gerekirdi.¹⁸¹ Yani mâkdur sadece Allah'ın kudretiyle meydana gelmeseydi onun dışında başka kudretlerin de fiile tesir etmesi iktizâ ederdi. Bu durum ise iki eşit varlıktan birini tercih etmeyi gerekli kılacaktır. Ancak tercih bilâ müreccih¹⁸² mümkün değildir.¹⁸³ Çünkü Allah'ın kudretinin tesir ettiği hiçbir şey, kulun makdûru olarak kabul edilemez.¹⁸⁴

2. Teftâzânî'nin diğer aklî deliline göre şayet kullar fiillerin yaratıcısı olsalardı, onların tafsilatına hâkim olmaları gerekirdi. Ancak kulların bütün ayrıntılara vâkıf olmaları mümkün değildir. Bu durumda lâzım bâtıl olduğu için melzûm da bâtıl olur.¹⁸⁵ Kullar fiillerinin ayrıntılarına vâkıf olmadıkları için onları doğrudan meydana getiren değildir.¹⁸⁶ Nitekim bir kimse bir fiili yapmak istediğinde onu fazla, eksik ya da amacına aykırı olarak meydana getirebilir. Bunlardan birini seçip ona

¹⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/167; *İcî, Mevâkıf*, 312; Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/244.

¹⁸² Tercih bilâ müreccih: Ağır, baskın anlamında rûchân mastarından türemiş olan bu kavram, üstün tutmak anlamına gelen tercih ve seçici anlamında olan müreccih kelimelerinden oluşan bir terkiptir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 316.

¹⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/167; Ayrıca bkz. Yunus Emre Sağır, *Teftâzânî'de İnsan Fiilleri*, (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) 24.

¹⁸⁴ Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/246.

¹⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 169.

¹⁸⁶ Bu delilde lâzım, kulun fiillerin ayrıntısına vâkıf olmasıdır. Melzûm ise ayrıntıları bilen insanın fiilini yaratmasıdır. Ancak lâzım bâtıl olduğu için melzûmda bâtıl olmuştur. Ayrıntı için Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, (İstanbul, MÜİF Yayınları, 2018) 204. (Dipnot)

kasıtlanması gerekir, öyle ki kasıt bilgidен yoksun olarak tasavvur edilemez. Dolayısıyla fâilin ilim sahibi olması gerekir.¹⁸⁷ Meselâ uyuyan kimseden ihtiyarî fiiller meydana gelmiş olsa bile kendinden sâdır olan fiillerin kemiyetine ve keyfiyetine hâkim değildir. Çünkü bu fiiller gerçekleşirken onun bu hususta kastı ya da bilgisi bulunmamaktadır.¹⁸⁸ Yine bir yerden başka bir yere yürüyen kimsenin durumu da böyledir. Mezkûr kimse belirli bir mesafe ve zaman kat etmiş olsa bile bu yürüyüşün başı ve sonu arasında yer alan parçaları, çevrenin tafsîlâtını ve yürüdüğü zamanı oluşturan anları da bilmez.¹⁸⁹ Teftâzânî bu delil ile yaratmanın bilgidен bağımsız olmayacağını, Allah'ın ilminin her şeyi kapsadığını bu yüzden asıl yaratıcının O olduğunu temellendirmektedir.

Bu delil Mu'tezile tarafından bir misal aracılığıyla tenkit edilmiştir. Örneğin Mu'tezile'ye göre insan, zaruri olarak yürüyen kimse ile istençsiz olarak eli titreyen kimsenin hareketleri arasındaki ayrımın farkındadır. Yürüyen kişi yürüme fiilini irâdesini müteallik gerçekleştirmekte iken eli titreyen kimsenin bu fiilde irâdesi bulunmamaktadır. Bütün fiiller Allah'ın yaratmasıyla olsaydı kulun mükellefiyetinin ifadesi olan teklif ilkesi ortadan kalkar ve mükâfat-ceza anlamını kaybetmiş olurdu. Ayrıca Allah, kullarının fiillerinin yaratıcı konumunu hâiz olsaydı yeme, içme, oturma, zina ve hırsızlık yapmak gibi fiillerle bizzat kendisinin vasıflanması iktizâ ederdi.¹⁹⁰ Teftâzânî ekol olarak kulların irâde ve kesblerinin varlığını kabul ettiklerini bu sebeple bu itirazın kullara hiçbir sorumluluk alanı açmayan Cebriyye'ye yönelik olması gerektiğini ve Allah'ın yarattığı fiillerle vasıflanmadığını söylemiştir.¹⁹¹

Nitekim Teftâzânî'nin halk ve kesb hususunda görüşünü naklettiği Fahreddin Râzî'nin de mezkûr delili dile getirdiği görülmüştür. O'na göre tümel kasıt tikellerin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Zira tümeller tikele eşit düzeyde olduğundan, tümellerin bir kısmının meydana gelmesi diğerlerinin meydana gelmesinden daha elverişli değildir.¹⁹² Yani kullar bizzat fiillerinin yaratıcısı konuma sahip olmak için

¹⁸⁷ Fahreddin Râzî, **el-Muhassal**, 172; Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/168; Teftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, 54; Cürcânî, **Şerhu'l Mevâkıf**, 3/246; Beyzâvî, **Tavâli'u'l Envâr**, 206.

¹⁸⁸ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/168; Cürcânî, **Şerhu'l Mevâkıf**, 3/248.

¹⁸⁹ Râzî, **el-Muhassal**, 172; Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/168; Teftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, 159.

¹⁹⁰ Teftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, 161.

¹⁹¹ Teftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, 161.

¹⁹² Râzî, **el-Muhassal**, 172.

tikel kasıt ile fiillere yönelmeleri gerekmektedir. Teftâzânî'nin bu delil bakımından hem Râzî'nin hem de İcî'nin takipçisi olduğu görülmektedir. Zira Râzî ve İcî halk ve kesb görüşlerini temellendirmek maksadıyla kulların yaratıcı konumuna sahip olmaları için fiillerinin tafsilâtına hâkim olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁹³

3. Teftâzânî'nin tutunduğu bir diğer delile göre kullar kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı, onu yapmama ya da terk etme imkânına sahip olmaları gerekirdi. Kullar fiillerini bizzat kudret ve ihtiyarlarıyla meydana getirmiş olsalardı o zaman fiillerini hem yapma hem de terk etme imkânına sahip olurlardı. Ancak kulların fiilleri Allah'ın kudretine müteallik gerçekleşmekte olduğu için kulun yapmama veya terk etme imkânı bulunmamaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi kulların yapma ya da yapmama anlamında ihtiyarı yani lâzım bâtıl olduğunda bunun sonucu olan melzûm yani kulların yapma ve yapmamaya dair kudretleri de bâtıl olur. Çünkü fiillerin terke ağır basması ya bir müreccihe dayanır ya da dayanmaz. Dolayısıyla fiillerin terk yönünün ağır basması tercihlerde teselsülün olmaması için kulların dışında bir müreccihe muhtaçtır ki bu tercih edici olduğunda fiillerin zorunlu olması iktizâ etsin. Aksi durumda ise yani bir müreccih olmaksızın bir tarafın ağır basması, müreccihler bakımından teselsülü gerektirmekte, ayrıca fiilin zorunlu olmaksızın var olması da imkânsız hale gelmektedir.¹⁹⁴

Teftâzânî mezkûr delile itiraz edildiğini belirtmiştir. Söz konusu edilen bu delilin Allah'ın fiilleri için de geçerli olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Teftâzânî itirazı kabul etmemiş ve Allah'ın kudreti ile kulların kudretleri arasındaki farkı açıklayarak reddetmiştir. Kulların irâdesi hâdis olup bir müreccihe muhtaçtır ki bu müreccihin kesin bir irâde olması gerekir. Dolayısıyla kullar Allah'ın kendilerinde yarattığı irâde ve kudrete muhtaçtır ki kulların irâdesinden hâsıl olacak teselsül ortadan kalkmış olsun. Allah'ın irâdesi fiillerin var olmaya dair vakti geldiğinde ona taalluk eder.¹⁹⁵ Bahsedilen bu delil aracılığıyla Teftâzânî kulların potansiyellerinin sınırlılığını ortaya koymaktadır.

¹⁹³ Râzî, *el-Muhassal*, 176; İcî, *Mevâkıf*, 312.

¹⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/169; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/248.

¹⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/169; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/250.

4. Teftâzânî'ye göre bir diğer delil ise Allah'ın kulların yapabileceği veya yapamayacağı fiilleri bilmesi hakkındadır. Allah, cüzleri, olacağı ve olanı bilmekte, cehâlet onun için imkânsız olup meydana geleceğini bildiği fiilin meydana gelmesi vâcib konumunda, gerçekleşmeyeceğini bildiği fiillerin ise var olması imkânsızdır. Vâcib ya da mümtenî olan şeyler kulların gücü dâhilinde olmayıp yani kul dilediğini yapıp dilediğini terk edemez.¹⁹⁶ Bu delil aracılığıyla kulun yapacağı ya da yapmayacağı fiillerin Allah'ın ilmi dâhilinde olduğu, kulların bu hususta Allah'tan bağımsız olmadığı ve kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu sonucu çıkarılabilir.

5. Teftâzânî'nin son aklî delili ise Allah'ın ve kulların irâdesinin çelişmesinin imkânsızlığı hakkındadır. Teftâzânî'ye göre kulların müstakil olarak fiillerini var etmeleri Allah'ın ve kulların irâdesi bakımından çelişkiye sebep olabilir. Örneğin kul, bir cismi herhangi bir vakitte hareket ettirmek istese ancak aynı zamanda Allah da o nesnenin o vakitte sükûn halinde kalmasını irâde etse bu durumda irâde edilen iki şeyin aynı anda meydana gelmesi zorunlu olur ki bu mümkün değildir. Çünkü nesne üzerinde irâde edilen iki durum bir diğerinin var olmasını engellemektedir. Kul nesnenin hareket etmesini; Allah ise onun sükûnu dilemiştir. Dolayısıyla bu ikisinden her birinin meydana gelmesini engelleyen bir diğer durumun irâde edilmiş olmasıdır.

197

Bu hususta bir başka istidlâl örneğinden bahsetmek de mümkündür. Şayet kullar kendi fiillerini müstakil olarak meydana getirmiş olsalar fiillerinin aksini yapmaya ya da benzerini yapmaya veyahut cisimleri var etmeye güç yetirmeleri gerekirdi. Çünkü makdûrun var olmasını mümkün kılan şey imkân ya da hudûstur. Ancak bu durumda Allah'tan iman dilemelerinin veya bu imanı vermesi sebebiyle Allah'a şükretmelerinin bir anlamı olmayacaktır.¹⁹⁸

Sonuç olarak Teftâzânî, halk ve kesb teorisi bakımından beş tane aklî delil ileri sürmüş ve dayandığı görüşü deliller aracılığıyla teyit etmeyi amaçlamıştır. Bu aklî delillerden sonra âyetlerden misaller vererek görüşünün doğrulunu naklî delillerle de

¹⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/171.

¹⁹⁷ Râzî, *el-Muhassal*, 172; Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/171.

¹⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/171.

desteklemiştir. Halk ve kesb meselesini daha açık hale getirebilmek için burada sem‘î delillere de yer verilecektir.

1.2. Naklî Deliller

Teftâzânî eylemleri halk edenin Allah olduğunu temellendirmek için âyetlerden örnekler getirmiştir. Burada o âyetler ve Teftâzânî’nin bu âyetlere dair yorumları ifade edilmeye çalışılacaktır.

1. “Her şeyi yoktan var eden O’dur.”¹⁹⁹ “Oysa Allah her şeyin yaratıcıdır.”²⁰⁰ “Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”²⁰¹ Teftâzânî’ye göre bu âyetler Allah’ın yaratıcı olduğunu methetme amacıyla nâzil olmuştur. Yukarıda zikredilen âyetlerde yaratma kavramı “haleka” (خلق) lafzı ile ifade edilmiştir. Sem‘î deliller Allah’ın yaratıcılığını ifade etme ya da Allah’ın kullara ait fiillerini yaratması bakımından “feale” (فعل) ya da “ceale” (جعل) gibi farklı fiillerle vârit olmuştur. Bu lafızlar Allah’ın yaratıcılıkla temeddüh ettiğini ve ibadete layık olduğunu ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Teftâzânî burada ifade edilen “yaratma” (خلق) kavramının sadece Allah’ın fiillerine hamletmenin doğru olmayacağını, aksine bu kavramın umuma hamledilmesi gerektiği ve kulların fiillerinin haleka lafzının kapsamına girmesinin gerektiğini öne sürmüştür. Bu lafız umuma hamledildiğinde kulların fiilleri de bu lafzın kapsamına girmekte, dolayısıyla kulların fiillerini de Allah halk etmiştir.²⁰² Lafız umuma hamledildiğinde kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu görüşü âyetle teyit edilmiştir.

2. “Allah sizi de ve sizin işlerinizi de yaratmaktadır.”²⁰³ âyeti bir diğer delildir. Teftâzânî bu âyeti nahiv bakımından ele alıp incelemiştir. Bu ayette yer alan mâ (ما) harfinin zamir hazfını gerektirmemesi bakımından mastariyye olarak kabul edildiğinde anlamı yukarıdaki gibidir. Ancak mâ (ما) mevsûliyye olarak kabul edildiğinde “Allah sizi ve yaptığınız şeyleri yaratır.” anlamında olup umumi bir yapıdır. Yani mâ (ما) mevsuliyye olarak kabul edildiğinde hareket, sükûn, itaat ve

¹⁹⁹ En’am 6/102.

²⁰⁰ En’am 6/101.

²⁰¹ Kamer 54/49.

²⁰² Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsıd*, 3/175; Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 160.

²⁰³ Saffat 37/96.

masiyet gibi kulların fiillerini de kapsamaktadır. Ancak ifade edilen incelik fark edilmediği için ma (ما) harfi masdariyye olarak kabul edilmektedir.²⁰⁴

3. Teftâzânî, “O Allah ki Hâlık’tır.”²⁰⁵ “Sözlerinizi ister gizleyin, ister açığa vurun; Hiç kuşkusuz kalplerin özünde olanları bilmektedir. Yaratan bilmez mi”²⁰⁶ “Allah’tan başka yalvardıkları varlıklar hiçbir şey yaratamazlar.”²⁰⁷ gibi âyetlerin de halk ve kesb anlayışına delil olduğunu belirtmiştir. Bu âyetler de haleka (خلق) lafzı geçmekte, ancak bu âyetlerde haleka lafzı ihtimal ve gizliliğe delâlet etmektedir. Dolayısıyla bu yönüyle daha önce bahsettiğimiz halk lafzından ayrılmaktadır. “O Allah ki Hâlık’tır.” âyetinde hâlık lafzı haber olduğundan burada yaratmanın sadece Allah’a has olduğu görülmektedir. “Sözlerinizi ister gizleyin, ister açığa vurun; Hiç kuşkusuz kalplerin özünde olanları bilmektedir. Yaratan bilmez mi” âyetinde ise Allah’ın ilmi üzerinden bir ispatlandırma yapılmaktadır. Allah, kalplerde bulunan istekleri, inançları ve havâtırı bilmektedir. Dolayısıyla yaratmak için bilmek gerekir daha önce aklı delilde zikredildiği gibi lâzım ve melzûm ilişkisi bulunmaktadır. Yani yaratıcının meydana getireceği fiiller hakkında bilgi sahibi olması gerekir. “Allah’tan berisinde yalvardıkları varlıklar hiçbir şey yaratamazlar.” âyeti ise mesîh, melekler ve kâfirler de dâhil diğer tüm canlıları kapsamakta olup bunların hiçbir şey yaratamayacağına delalet etmektedir.²⁰⁸

4. “Rabbimiz bizleri sana boyun eğen kıl.”²⁰⁹ “Rabbim namazı kılanlardan eyle.”²¹⁰ “Ey Rabbim onu razı olunan eyle.”²¹¹ Bu âyetler “ceale” (جعل) lafzıyla vârit olmuştur. Bu lafız iki mefûl almakta ve kulların fiillerini ifade eden ikinci meful, Allah’ın yaratması kapsamındadır.²¹²

²⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsîd*, 3/175; Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 160.

²⁰⁵ (والله خلقكم و ما تعملون) Haşr 59/24.

²⁰⁶ Mülk 67/13-14.

²⁰⁷ Nahl 16/20.

²⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsîd*, 3/177, 178.

²⁰⁹ Bakara 2/128.

²¹⁰ İbrahim 14/40.

²¹¹ Meryem 19/6.

²¹² Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsîd*, 3/178.

5. “İrade ettiği her şeyi yapandır.”²¹³ “Allah dilediğini yapar”²¹⁴ “İstedikine hükmeder.”²¹⁵ Bu âyetler ise Allah’ın irâdesinin ve meşîetinin yarattığı her şeye taalluk ettiğinin delildir. İman ve taatle ilgili olan şeyler de buna dâhildir. Varlığın yapıcısı, icat edeni Allah’tır.²¹⁶

6. “Kendilerine bir iyilik dokunsa bu Allah’tan derler. Başlarına bir kötülük gelse bu senden derler. Hepsi Allah’tandır.”²¹⁷ Tüm iyilik ve kötülükler ve bunların dışında olan her şey, Allah’ın yaratması ve meşîetiyledir. İyilik ve kötülük yaratılma ve imkân bakımından eşittir. Ancak Allah başka bir âyette “Sana gelen iyilik Allah’tandır. Sana gelen kötülük nefsendendir.”²¹⁸ buyurmaktadır. Bu iki âyet tearuz ediyor gibi görünse de bunların arasını uyumlu hale getirmek için ikinci âyet yaratmaya değil, sebebiyete hamledilir. Dolayısıyla Allah, iyi-kötü fark etmeksizin her şeyin yaratıcısıdır. “Bir şeyi murad ettiğimizde sözümüz ol demekten ibarettir, o da hemen oluverir.”²¹⁹ Bu âyetler ise iman ve taatın Allah’ın yaratması ve irâdesiyle meydana geldiğine işaret etmektedir. “Allah müminleri kalplerine imanı nakşetmiştir.”²²⁰ Allah kalplerde imanı var etmek ve onu sabit kılmaktadır.²²¹

Teftâzânî, Allah’ın her şeyin ve bilhassa kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu delilendirmek için görüldüğü üzere âyetlerden misaller vermiştir. Bu âyetleri halk ve kesb anlayışına uygun olarak açıklamış ve yorumlamıştır. Makdûrun mutlak yaratıcısının Allah; kulların ise kâsib olduğu görüşünü teyit etmek istemiştir. Mezkûr meseleyi müteakip konuyla doğrudan alakası olan kader ve kazâ bakımından Teftâzânî’nin görüşleri izah edilmeye çalışılacaktır.

2. Kader ve Kazâ

Kelâmî literatürde Allah’ın mahlûkat ile ilgili tasavvuru ve tabiatın işleyişine dair meydana getirdikleri kader ve kazâ kelimeleriyle ifade edilmektedir. “Güç

²¹³ Hud 11/107.

²¹⁴ İbrahim 14/2.7

²¹⁵ Mâide 5/1.

²¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsıd*, 3/179.

²¹⁷ Nisa 4/ 78.

²¹⁸ Nisa 4/79

²¹⁹ Nahl 16/40.

²²⁰ Mücadele 58/22.

²²¹ Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsıd*, 3/179.

yetirmek; planlamak ve bir şeyi ölçülü yapmak” gibi sözlük anlamlarına sahip olan kader (القدر) kavramı terim olarak “Allah’ın nesne ve olaylara dair her şeyi, ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” demektir. “Hükmetmek; muhkem ve sağlam yapmak” gibi sözlük anlamlarına sahip olan kazâ (القضاء) ise terim olarak “Allah’ın nesne ve olaylara dair ezeli planını gerçekleştirmesi” olarak tarif edilmektedir. Selefi, Mâtürîdî ve Şîî âlimler kader ve kazâ terimlerini ifade edilen anlam doğrultusunda kullanmışlardır. Ancak Eş’arî âlimler kader kavramını “Allah’ın nesne ve olaylara dair ezeli planını gerçekleştirmesi” olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla diğer âlimlerin aksine Eş’arî âlimler kaderi kazâ; kazâyı kader anlamına gelecek şekilde kullanmışlardır. Mu’tazilî âlimler ise kulların eylemlerini kader ve kazâ kapsamında değerlendirmemişlerdir.²²²

Teftâzânî’ye göre kulların fiilleri Allah’ın irâdesi, meşîeti, kazâsı ve kaderiyle meydana gelmektedir. Teftâzânî bu kapsamın Cebriyye’nin zorunluluk ve Mu’tazile’nin de tevfiiz anlayışı gibi olmadığını ve bu hususta onların dayandığı delilleri zikretmiştir. Cebriyye ekolüne göre bir tercih edici olmaksızın fiil, meydana gelmemektedir. Ayrıca insan bizzat fiillerinin tafsilatına hâkim değildir ve kullar noksan olduğu için her şey Allah’ın kader ve kazâsıyla meydana gelmektedir. Aslında Teftâzânî’nin burada zikrettiği delilleri halk ve kesb anlayışını teyit etmek amacıyla dile getirdiği görülmüştü. Ancak kendilerini Cebriyye’den ayıran yönün kesb teorisi olduğu malûmdur. Övgünün-yerginin, emrin-nehyin güzel olması ve kulların bunları yapmalarının anlamlı bir sebebe raci olması ise Mu’tazile’nin dayandığı delillerden olup kader ve kazâ anlayışları tevfiiz yönündedir. Teftâzânî bu aklî deliller dışında hem Cebriyye’nin hem de Mu’tazile’nin dayandığı pek çok âyet ve hadisin de bulunduğunu belirtmiştir.²²³

Teftâzânî’ye göre ne Cebriyye’nin zorunluluk ne de Mu’tazile’nin tevfiiz anlayışı isabetlidir. Ona göre doğru olan şudur: Kullar cebr ve tevfiiz üzere olmayıp bu ikisi arasında yer almaktadırlar. Yani insanlar yakın ilkeler açısından ihtiyâr üzere olsalar bile uzak ilkeler bakımından ıztırâr üzeredirler. Dolayısıyla Teftâzânî’ye göre

²²² Yusuf Şevkî Yavuz, “Kader”, **Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**, (Erişim: 10 Nisan 2022); Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 174.

²²³Teftâzânî, **Şerhu’l Makâsıd**, 3/194, 195; a.mlf., **Şerhu’l Akâid**, 162.

insan muhtâr görünümlü muztardır. O bu ifadeyle insanların eylemler üzerindeki tesirinin ne kadar az olduğunu kastetmektedir.²²⁴ Ona göre fiillerin asıl yaratıcısı Allah olup kullar kesbleri aracılığıyla fiile yönelmektedirler.²²⁵ Bu durumda ona göre insan kesb eden yönüyle muhtâr ancak fiillerinin yaratılması yönüyle Allah’a bağlı muztar bir varlıktır. Dolayısıyla insan ne cebr ne de tefviz üzeredir. O bu ikisi arasında bir yerdedir demek mümkündür.

Teftâzânî kader ve kazâ görüşüyle alakalı olarak itiraz edilen hususları da değerlendirmiştir. Burada onları ifade etmek yerinde olacaktır.

Teftâzânî’ye göre her şeyin, Allah’ın kazâ ve takdirine bağlı olarak meydana geldiği belirtilmişti. Ancak her şey Allah’ın irâdesi ve takdirine bağlı olarak yaratılıyorsa kâfir için küfrün, fâsık için fîskın zorunlu olması iktiza eder. Bu durumda cebr ortaya çıktığı için kulların iman ve ibadetle yükümlü tutulmasının da bir anlamı olmaz. Teftâzânî kâfir için yaratılan küfrün ya da fâsık için yaratılan fîskın bizzat kulların kendi tercihlerine binaen meydana getirildiğini söylemiş ve onların aksi yöndeki iddialarını reddetmiştir. Allah söz konusu kimselerin ezelde küfrü ya da fîskı irâde edeceklerini bildiği için ortada herhangi bir cebr de bulunmamaktadır.²²⁶

Mu’tezile’ye göre Allah kötü ve çirkin olarak nitelenen işleri irâde etmez. Bu yüzden onlara göre Allah’ın kâfir ve fâsık için küfür ve isyandan ziyade iman ve taat irâde etmesi gerekir. Çünkü onlara göre kötü işin yaratılması çirkin olduğu gibi kötü olarak nitelenenin irâde edilmesi de çirkindir. Teftâzânî bu iddiayı kabul etmediklerini söylemiştir. Ona göre çirkin olanın irâde edilmesi çirkin değildir. Ancak çirkin işi yapmak ve onunla nitelenmek çirkindir. Ayrıca Mu’tezile’nin bu iddiasının kabul edilmesi kulların eylemlerinin Allah’ın irâdesine rağmen meydana geldiği düşüncesinin ortaya çıkmasına sebep olur.²²⁷ Sonuç olarak Teftâzânî’ye göre her şey Allah’ın takdir ve kazâsını müteakip gerçekleşmekte ve kullar ne cebr ne de tefviz üzeredirler.

²²⁴Teftâzânî, *Şerhu’l Makâsıd*, 3/195; Teftâzânî, *el-Makâsıd (Kelâm İlminin Maksatları)*, çev. İrfan Eyibil, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019), 586. Dipnot.

²²⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 165, 167.

²²⁶Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 162.

²²⁷Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 162.

3. Tevlîd Eleştirisi

Tevlîd (توليد) kulların ihtiyari fiillerine bağlı ortaya çıkan sonuç ile ilgili bir mesele olup kader bahsinin kapsamındadır. Bundan olsa gerek ki Teftâzânî *Şerhu'l Makâsîd* isimli eserinde kader bahsini tamamlamadan önce tevlîd konusuna yer vermiş ve bu konu hakkında da görüş ve eleştirilerini belirtmiştir.

Tevlîd “doğurmak” anlamındaki vilâd kelimesinden türemiş olup bir eylemi gerçekleştirmek mânâsında kullanılmaktadır. Kelâmî terminolojide ise, ilahî bir tesir olmaksızın kulun irâdeli eylemlerini tabiattaki işleyiş doğrultusunda meydana getirmesidir. İfade edilen şekilde fiilin meydana gelmesine ya da fiilin sonucuna tevellüd, gerçekleştirilen eyleme ise mütevellidat denmektedir.²²⁸

Şehristânî, tevlîd teorisini Mu'tezilî âlimlerden ilk defa Bişr b. Mu'temir'in dile getirdiğini ve Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından benimsendiğini belirtmiştir. Bişr b. Mu'temir'e göre renk, koku ve tatlar kulların idraklarına bağlı olarak oluştuğu için kulun ihtiyarî eylemlerinden tevellüdün meydana gelmesi imkân dâhilindedir.²²⁹ Kulun bizzat fiiliyle bağını temellendirmek için ihtiyarî fiilin kader kapsamında olmadığını ifade eden Mu'tezilî âlimler fiilleri doğrudan (mübâşir) ve dolaylı (mütevellid) olarak ikiye ayırmışlardır. Fâilden vasıtasız olarak gerçekleşen fiili mübâşir; fâilinin fiiline bağlı olarak ortaya çıkan fiili ise mütevellidat olarak adlandırmışlardır. Örneğin bir kimsenin taşı atması mübâşir fiil olup atılan taşın camı kırması mütevellidat fiildir. Mu'tezilî âlimlere göre doğrudan fiile bağlı olarak meydana gelen vasıtalı fiil kula aittir.²³⁰

Eş'arî kelâmcılar tevlîd teorisini kabul etmemişler ve mütevellidâtın Allah'a ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre kulun istitâatı kendi mahallinde bulunan eyleme tesir etmekte olup mahallinden uzakta olana taalluk etmez. Bu durumda kulun kendi mahallinin dışında fâil olması mümkün değildir. Mütevellidat olarak isimlendirilen her şey Allah'ın eylemidir. Örneğin bir kimsenin yaslandığı taşın yuvarlanması Allah'ın makdûrudur. Kul oku attıktan sonra onun hedefe ulaşp

²²⁸ Osman Demir, “Tevlîd”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Temmuz 2021); Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 324.

²²⁹ Şehristânî, *Milel ve-n-Nihal*, 72.

²³⁰ Şehristânî, *Milel ve-n-Nihal*, 64; Eş'arî, *Mâkâlâtü'l İslâmiyyin*, 200; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 182.

ulaşmaması Allah'ın kudretine bağlıdır.²³¹ Şayet mütevellidâtın kullara ait olduğu kabul edilirse Allah'ın oluşturduğu yasaların değişmesi mümkün hale gelir ki bu kabul edilemez.²³² Eş'arî âlimler kulun yapıp etmelerini Allah'tan bağımsız değerlendirmedikleri için tevlîd teorisini kabul etmediklerini söylemek mümkündür.

Mâtüridî ekol, bakımından da tevlîd teorisi kabul edilmemiş ve eylemlere bağlı olarak ortaya çıkan sonuçların Allah'a ait olduğu belirtilmiştir. Nitekim vurmanın etkisiyle meydana gelen acı ya da okun yaydan çıkıp hedefi vurması örfe ya da yargılara bağlı olarak kula nispet edilmektedir. Ancak bilinmelidir ki bu eylemler kulun kesbi olmayıp Allah'ın kudretiyle var olmaktadır. Yaratma kudreti sadece Allah'a aittir. Kulların kudretleri ise araz olup bunların bekâları mümkün değildir. Dolayısıyla fiillerin sonuçlarını ifade eden mütevellidat Allah'ın yaratmasıyla.²³³

Teftâzânî, Mu'tezile'nin tevlîd tanımını, görüşlerini ve bu mesele ile ilgili sorunsalları genel olarak açıklamış ve kendi görüşünü de ifade etmiştir. Aslında Teftâzânî'ye göre kader bahsinde ifade edildiği üzere her şeyin Allah'a dayandığı sabit olduğundan Mu'tezile'nin ileri sürdüğü tevlid ve tevlîd ile ilgili hususlar çürümüştür.²³⁴

Mu'tezile'ye göre tevlîd doğrudan bir fiil meydana getiren fâile kudret mâhallinde ya da dışında gerçekleşen bir fiilin nispet edilmesidir. Yani mübâşir fiilin fâiline, mütevellit fiilin isnat edilmesidir. Mu'tezile'ye göre mübâşir fiilin neticesinde ortaya çıkan fiil, fâile aittir. Ancak Teftâzânî'ye göre bu durum çeşitli sorunsallar barındırmaktadır. Bir fiilin hâdis kudret olmaksızın meydana gelmesi mümkün müdür? Mu'tezile'ye göre bu durum mümkün olsa da Teftâzânî mâkdurun hâdis kudret olmaksızın meydana gelmesinin imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir sorun ise Allah'ın fiillerinde mütevellid bulunmakta mıdır yoksa O'nun fiillerinin tamamı mübâşir midir? Ölüm, yaralanmanın bir sonucu mudur yoksa kulun fiili midir? Bütün bu ihtimaller Allah'a dayandığı için tevlîd teorisi geçersizdir. Ancak Mu'tezile'ye göre mübâşir fiilin sonucu kula aittir. Dolayısıyla yaralama fiili nasıl kula

²³¹ Bağdadî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 171; Cüveynî, *el-İrşâd*, 193.

²³² Ramazan Altıntaş, "Fiillerin Sonuçları/Mütevellidât", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016) 438.

²³³ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l Hidâye*, 203, 204.

²³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/199.

aitse sonucu olan ölüm de fâile aittir. Bu durumda övgü ve yergi de kulun fiiline yöneliktir. Örneğin bir kimsenin yazdığı kitabın beğenilmesi ve övgüler alması mübâşir fiilin neticesidir.²³⁵ Teftâzânî, her şeyi yokluktan varlığa çıkaranın Allah olduğunu dolayısıyla yaratmanın Allah'a ait olduğunu belirtmiştir. Bu durumda fâilin fiili veya onun uzantısı olan her şey Allah'ın yaratmasıylaadır.²³⁶

Teftâzânî, Nazzâm'ın ve Muhammed b. Abbad (ö.215/830) tevlîd görüşünü açıklamış ve onların mensup olduğu ekol ile aynı görüşte olmadıklarını belirtmiştir. Nazzâm'a göre kul kudret mâhalinin dışında bir fiil meydana getirmez. Abbad'a göre ise fiil sadece kulun irâdesiyledir. Dahası kulun fikirden başka bir fiili yoktur. Çünkü mübâşir fiil gibi mütevellit fiilde kula ait olsaydı sebebe uygun olarak meydana gelmesi gerekirdi. Örneğin bir sanatkâr eseri yaptıktan sonra amacına uymadığı için onu yeniden yapabilir. Mütevellit fiil hem sebep hem de amaçlara muvafık olmayabilir. Bu durumda maksada ve sebeplere uymayan mütevellit fiilin kula ait olması doğru olmaz. Zira mütevellidât kula ait olsaydı hem onu istediği gibi şekillendirmesi hem de meydana getirmemesi mümkün olurdu.²³⁷ Teftâzânî, Nazzâm ve Abbad'ın görüşü hususunda Mu'tezile'nin itirazını da nakletmiştir. Mu'tezile'ye göre mütevellidât fiillerin amaca muvafık olmaması sebeplerin uyarlanmasındaki hatalardan kaynaklanmaktadır. Bu durum mütevellidât fiilin kula nispetini engellemez.²³⁸

Teftâzânî, mütevellid fiillerin kullara ait olduğu iddiasını eleştirmiş ve kendi görüşünü delillendirmiştir. İki kişiden birisi herhangi bir cismi çekse diğer ise onu itse bu hareket iki fâilin kudretin biraraya gelmesiyle gerçekleşir. Bu durumda bir mâ'lûlün gerçekleşmesi için iki illetin birleşmesi gerekir ya da o fâillerden birinin tercih edilmesiyle yani tercih-i bilâ müreccih olur ki bu imkânsızdır.²³⁹ Teftâzânî'ye göre kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla tevlîdin sonucunun kula nispet edilmesi bir fiil üzerinde iki kudretinin tesirini gerektirecektir. Ancak bu durumun ona göre mümkün olmadığı daha önce açıklanmıştı. Ayrıca

²³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/199.

²³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 182.

²³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 200.

²³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 200.

²³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 200.

Teftâzânî'ye göre Allah fiillerini herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın yaratır. Tevlîdin sonucu olan makdûrun kula ait olduğu iddiası, onların Allah gibi vasıtasız olarak fiil meydana getirmeleri sorununu ortaya çıkaracaktır.²⁴⁰

Teftâzânî, Mu'tezile bakımından herhangi bir engel olmadıkça sebeplerin sonuçları gerektireceğini ifade etmiştir. Bu durumda mütevelid fiil, mübâşir fiilin zorunlu bir sonucudur. Yani mütevellidâtın ortaya çıkması için mübâşir fiilin müstakil olarak meydana getirilmesi gerekmektedir. Mübâşir fiil tek kudretle gerçekleştiğinde mütevellidat fiile kudret etki etmeksizin meydana gelmesi gerekir.²⁴¹ Dolayısıyla doğrudan meydana gelen fiil ile dolaylı fiil aynı değildir. Çünkü mütevellid fiil mübâşirin zorunlu bir sonucu olup kudret etki etmeden meydana gelir.

Teftâzânî'nin bu hususta son deliline göre şayet mütevellidât kulun kudretiyle meydana gelseydi kulun kudreti olmadığında fiilin gerçekleşmemesi gerekirdi. Örneğin bir kimse oku atar ve bu ok bir kimseyi öldürebilir. Bu ok bir canlıya isabet edip onun yaralanmasına, acı çekmesine hatta belli bir süre sonra onun ölmesine sebep olabilir. Nitekim oku atma eylemi kulun kudretiyle meydana gelse de acı verme ve öldürme işleminde kulun kudreti bulunmamaktadır. Bu durumda lâzım bâtil olduğu için melzûm da bâtil olur.²⁴²

Teftâzânî, Mu'tezile'nin ortaya atmış olduğu tevlîd teorisini eleştirmiştir. Diğer konularda olduğu gibi mutlak kudret sahibi ilâh anlayışını burada da devam ettirmiştir. Kulun fiilinin ve bu fiile bağlı olarak var olan her şeyin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu dile getirmiştir Zira Mu'tezile kula sorumluluk alanı açma hususunda meydana getirdikleri fiiller ile kullar arasında doğrudan bir bağ kurmuştur. Eş'arî ekol ise Allah'ın kudretinin her şeyi çevrelediğini ileri sürerek bu teoriyi kabul etmemiştir. Halk ve kesb anlayışları birbirinden uzak olan Mu'tezilî ve Eş'arî ekolün bu hususta ortak bir görüşte birleşmeleri pek de mümkün görünmemektedir.

²⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 201.

²⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 201.

²⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 201.

4. İstîtâat

İstîtâat meselesi hem araz hem de fiil bahsinin tartışmalı konularından biri olup çeşitli sorunlar barındırmaktadır. “Boyun eğmek ve itaat etmek” gibi anlamlara sahip olan mezkûr kelime, kelâm ilmi bakımından kulun ihtiyarî fiillerini meydana getirmesini sağlayan kuvvet olarak tarif edilmektedir.²⁴³ İstîtâat meselesi temel iki sorunsal barındırmaktadır. Bu sorunlardan ilki tek bir istitâatın hem iyi hem de kötü nitelikli fiillere yani zıt şeylere taalluk edip etmeyeceğidir. Diğer sorun ise hâdis kudret anlamına gelen gücün fiilden önce mi (kable’l-fiil) yoksa fiil ile aynı anda mı (maa’l-fiil) ortaya çıktığıdır.

Tek bir istitâatın hem iyi hem de kötü fiillere elverişli olup olmadığı ekoller tarafından tartışılmıştır. Mu’tezilî âlimlere göre kullarda yaratılan tek istitaât hem iyi hem de kötü fiillere taalluk etmektedir. Şöyle ki her bir fiil için ayrı niteliğe sahip hâdis kudret yaratılmayıp kullara verilen bir istitaât hepsi için elverişlidir.²⁴⁴ Eş’arî âlimlere göre ise kullar iyi nitelikli fiiller meydana getirmek istediklerinde Allah onlarda iyilik işlemeye elverişli; kötülüğe yöneldiklerinde ise kötülüğe elverişli güç yaratır.²⁴⁵ Bu durumda iyi fiiller için yaratılan istitaât kötü fiillere taalluk etmez, aynı zamanda kötü fiiller için yaratılan istitaât da iyi fiillere taalluk etmez. Mâtürîdîye ekolüne göre ise tek bir hâdis kudret hem taat hem de mâsiyete yani iki zıttta taalluk eden bir konumdadır.²⁴⁶ Bu durumda Mu’tezile ve Mâtürîdîye’ye göre birbirine zıt olan şeylerin tek bir istitâat ile meydana getirilmesi mümkün olup Eş’arilerde olduğu gibi ayrı kudretlerin yaratılmasına gerek yoktur.

Bu mesele etrafında bulunana diğer tartışma ise istitâatın daha açık ifadeyle hâdis kudretin fiillerden önce mi (kable’l-fiil) yoksa fiillerle birlikte mi (maa’l-fiil) meydana geldiğidir. Mu’tezile’ye göre hâdis kudret, fiilden önce kullarda bulunmakta yani kullar kudrete fiil meydana gelmeden önce sahip konumdadır.²⁴⁷ Eş’arîler fiilden önce fiilin varlığının muhal olacağını iddia ederek Mu’tezile’nin görüşünü

²⁴³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 168.

²⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l Usuli’l Hamse*, 1/-146-156

²⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 174.

²⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t Tevhîd*, 503; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 185.

²⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l Usuli’l Hamse*, 2/156.

reddetmişlerdir.²⁴⁸ Buna binaen Eş'arîlere göre hâdis kudret fiilden önce olmayıp fiil ile birlikte yani fiillerin meydana geleceği anda var olmakta ve kulların yöneldiği fiillere taalluk etmektedir.²⁴⁹ Mâtürîdî ekole göre kudret bir arazdır. Arazlar fenâ özelliği taşıdığı için sürekli olarak var olamazlar. Dolayısıyla istitâat fiilin meydana geldiği anda var olur. Fiil meydana geldikten sonra devam etmez.²⁵⁰

Teftâzânî'ye göre istitâat, sebeplerin ve vasıtaların sağlam olmasını müteakip kulun bir fiili kesb etmek için yöneldiği anda Allah'ın onda yarattığı güçtür. Şayet kul hüsün nitelikli bir fiili iktisab etmeye yönelirse Allah onda bu yönde kudret yaratır. Ancak kul kubuh nitelikli bir fiili kesb etmeye yönelirse bu sefer de Allah onda bu yönde bir güç yaratır. Dolayısıyla kul yönelişlerine bağlı olarak sevap ya da ceza kazanır.²⁵¹ Tek bir istitâatın zıtlara taalluk etmeyeceğini dile getiren Tefâzânî'nin bu sorunu mensup olduğu ekol gibi ele aldığı görülmektedir.

Teftâzânî istitâat meselesi ile ilgili olarak ifade edilen hâdis kudretin fiilden önce mi yoksa fiil ile birlikte mi var olduğu sorununu da ele almıştır. Kendisi hâdis kudretin fiil ile birlikte olduğunu ifade ederek ekolünün genel tavrını devam ettirmiştir. Ayrıca görüşünü temellendirmek ve hâdis kudretin fiilden önce var olduğu yönündeki Mu'tezile'nin iddialarını çürütmek için muhtelif deliller zikretmiştir. Burada Teftâzânî'nin bu delillerini ifade etmek yerinde olacaktır.

1) Teftâzânî istitâatın bir araz olduğunu ve arazların iki ayrı vakitte kâim olamayacaklarını belirtmiştir. İstitâat arazı hem fiil meydana gelmeden önce hem de fiilin meydana geldiği anda var olamaz. Bu yüzden arazların zaman olarak fiillere bitişik olmaları gerekir. Kudretin fiilden önce var olduğu kabul edilirse güç olmaksızın makdûrun varlığının ya da illet olmaksızın malûlün varlığının kabul edilmesi gerekir. Ancak arazların bekâsı muhal olduğu için bu durum geçersizdir. Ayrıca bu delil ile kâdîm kudret nakzedilmek istense bile kâdîm kudret araz kapsamına girmediği için bu nakz kabul edilemez.²⁵²

²⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkîf*, 2/ 482.

²⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 2/147-148; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkîf*, 2/482.

²⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 503.

²⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 174.

²⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 2/148; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 175.

2) Teftâzânî'ye göre fiillerin hâdis kudret olmaksızın var olmaları mümkün değildir. Çünkü varlığın yoklukla biraraya gelmesi imkânsızdır. Hâdis kudret, araz olup fiillerin meydana geleceği zaman kullara verilmektedir. Dolayısıyla fiiller hadis kudret olmaksızın var olamaz.²⁵³

3) Hâdis kudret fiilden önce var olursa fiilin meydana getirilmeden önce var olması mümkün olur ancak bu imkânsızdır. Çünkü fiilin var olması kudretle birliktedir. Ancak Teftâzânî'nin ifade ettiği bu delil fiillerin var olma ihtimalleri ile alakalıdır. Bu yukarıda ifade edildiği gibi varlıkla yokluğun bir araya gelmesi olmayıp fiillerin o an olmasa bile gerçekleşmesinin mümkün olmasıyla ilgilidir. Zeyd'in oturması bu konuya örnektir. Zeyd'in ayakta olması şartıyla oturması mümkün değildir. Yani Zeyd'in hem ayakta durması hem de oturması imkânsızdır. Ancak buradaki şart kaldırıldığında Zeyd'in ayakta dururken oturması mümkündür. Zira ayakta durma hali ortadan kalkar ve oturma hali var olur.²⁵⁴

Teftâzânî hâdis kudretin fiil ile birlikte olduğu yönündeki görüşünü delillerle temellendirmiştir. Ayrıca Tefâzânî bu sorunsal bakımından Mu'tezile'nin iddialarına yer vermiş ve onları cevaplandırmıştır. Mu'tezile'ye göre hâdis kudretin fiille birlikte olduğu iddiasının kabul edilmesi bazı problemlere sebep olmaktadır. Burada Teftâzânî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği iddialar ve bunlara getirdiği cevaplar ifade edilecektir.

1) Mu'tezile'ye göre şayet istitâat fiillere sadece var olduklarında taalluk etseydi fiilin var olması yani yokluktan varlığa çıkması imkânsız olurdu. Kudretin fiillere taallukundan kasıt var etmektir. Ancak hâdis kudretin fiille birlikte olduğu görüşü kabul edilirse var olanın var edilmesi gerekecektir ki bu imkânsızdır. Çünkü var etmek, varlık meydana gelmeden gerçekleşir ve buna müteakip var oldu ya da var etti denir.²⁵⁵ Mu'tezile'ye göre istitâatın fiille birlikte olduğunun kabul edilmesi var olanın tekrar var edilmesi gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Teftâzânî'ye göre Mu'tezile'de olduğu gibi hâdis kudretin fiile taallukundan kasıt var etmedir. Ancak bir var edici olmaksızın mevcudun var edilmesi

²⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 2/148.

²⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 2/148; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 2/484.

²⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 2/148; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 2/486.

imkânsızdır.²⁵⁶ Mu'tezile bu hususta hâdis kudretin müessir olduğu düşüncesine dayandığı için istitâatın fiilden önce var olduğunu savunmuştur. Ancak Eş'arîliğe göre asıl yaratıcı Allah'tır. Bu sebeple Mu'tezile'nin iddiası kabul edilemez²⁵⁷ Çünkü onlara göre Allah kullara meydana getirecekleri anda güç vermektedir.

2) Mu'tezile'ye göre istitâatın fiille birlikte olması teklifin ortadan kalkmasına sebeptir.²⁵⁸ Kulun teklifle yükümlü olması istitâatın fiilden önce olmasını gerektirir. Örneğin kâfir bir kimse imanla ya da mümin bir kimse vaktin girmesinden sonra namazla mükellef olur. Bu durumda teklif fiilden önce vardır. Zira insan bir işi yapmadan önce onunla yükümlüdür. Bu durumda fiile taalluk edecek kudret de fiilden öncedir. Ancak istitâatın fiil ile birlikte olması aciz yani kudrete sahip olmayan kimselerin yükümlü tutulmasına sebep olur.²⁵⁹

Teftâzânî, teklif halinde bulunan makdûrun fiil haline gelmesini mükellef için şart koşmadıklarını ancak mükelleften makdûrun meydana gelmesinin câiz olduğunu ileri sürmüştür. Mesela kâfirin inkârı esnasında iman etme gücü olmasa da imanı terk etme onun kudreti dâhilindedir.²⁶⁰

3) Mu'tezile'ye göre bütün mümkünler Allah'ın kâdim kudreti neticesinde meydana geldiğinden onun eserlerinin de kâdim olması gerekir²⁶¹ ya da mümkünler hâdis olarak kabul edilirse Allah'ın kudretinin de hâdis olması iktizâ eder.²⁶²

Teftâzânî bu iddiayı Allah'ın kâdim kudreti ile kulların hâdis kudretinin mümâsil olmadığını ifade ederek cevaplandırmıştır.²⁶³ Görüldüğü üzere Teftâzânî mensubu olduğu ekolün istitâat anlayışını devam ettirmiştir. Bu sebeple istitâatın fiille birlikte olduğunu ispatlama maksadıyla deliller sunmuş ve karşıt görüşleri çürütmeyi amaçlamıştır.

²⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 2/149.

²⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 2/486.

²⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usulî'l Hamse*, 2/156; Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 2/148.

²⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 176.

²⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 2/149; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 2/492.

²⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 2/149.

²⁶² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 2/488.

²⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 2/149.

5. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Teklîf-i mâ lâ yutâk meselesi kulun yükümlülüğün sınırının ne olduğu üzerine binâ edilen kelâmî bir sorundur. Ayrıca ifade etmek gerekir ki mezkûr mesele hüsün-kubhla da ilişkili bir konudur. Teklîf (تكليف) kavramı, bir eylemi zor dâhî olsa yüklenme anlamına gelen kelef kökünden istikâk etmiş ve “bir kimseye zor bir işi yüklemek” anlamında kullanılmaktadır. Teklîf kavramı kelâm ilminde Allah’ın, kulunu bir eylemi yapma ya da yapmama bakımından yükümlü tutması olarak tarif edilmektedir.²⁶⁴ Teklîf-i mâ lâ yutâk (تكليف ما لا يطاق) ise kelâmî terminolojide yer alan bir kalıp olup “kulun güç yetirilmesi mümkün olmayan bir eylem sebebiyle imtihana tâbî tutulması” anlamındadır. İslâm âlimleri Allah’ın kulunu gücünün üzerinde bir şeyle sorumlu tutmayacağı hususunda ittifak etmişler ancak aklî bakımdan bunun mümkün olup olmadığını tartışmışlardır.²⁶⁵ Teftâzânî teklîf-i mâ lâ yutâk meselesini ele almış ve yer yer Mu’tezile’ye eleştiriler sunmuştur.

Mu’tezilî ekol, teklif ve teklîf-i mâ lâ yutâk meselesini adalet prensibi içerisinde ele almış ve bu konuyu aslah ilkesi ekseninde açıklamıştır. Aslah ilkesi Allah’ın adaletini temellendirmek için kullanılan bir kavram olup kullar için Allah’ın en faydalı ve en iyi olanı yaratmasıdır. Tam da bu sebeple onlara göre Allah’ın, kullarını güçlerinin üzerinde bir iş ile sorumlu tutması mümkün değildir. Çünkü teklifin özünü maslahatın elde edilmesi ve mefsedetin uzaklaştırılması bakımından mükellefin bilgilendirilmesi oluşturmaktadır.²⁶⁶ Eş’arî ekole göre Allah’ın fiillerinde hikmet ya da maslahat aramak gereksizdir. O her şeyin yaratıcısı olup dilediğini yapar dilediğini yapmaz. O’na hiçbir şey vâcib olmayıp fiillerinde çirkinlik bulunmaz. Bu sebeple Allah’ın kullarını güç yetirilemeyen bir şeyle aklen yükümlü tutması mümkündür.²⁶⁷ Mâtürîdî ekole göre Allah’a hikmetsiz bir şeyin nispet edilmesi mümkün olmadığı için teklif-i mâ lâ yutâk câiz değildir. Öyle ki kör bir kimsenin görmekle sorumlu tutulması hikmetsiz bir iştir. Dolayısıyla kulların kudretlerinin

²⁶⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Teklîf”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Erişim 22 Temmuz 2021); Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 314.

²⁶⁵ Sinanoğlu, “Teklîf”; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 314.

²⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l Usûl’il Hamse**, 2/338-340; Avni İlhan “Salah”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Erişim 22 Temmuz 2021).

²⁶⁷ Fahreddin Râzî, **Me’âlimü Usûlî’d-Din**, 164; Teftâzânî, **Şerhu’l Makâsıd**, 3/ 216; Cürçânî, **Şerhu’l Mevâkıf**, 3/ 346.

üzerinde bir fiil ile yükümlü tutulmaları da hikmetsiz olacaktır.²⁶⁸ Daha önce bahsettiğimiz konularda olduğu gibi Teftâzânî'nin bu meselede de Eş'arî ekolünün görüşünü devam ettirmiş olduğu ve bu anlayışı delillendirmeyi amaçladığı görülmüştür. Dolayısıyla bu fasılda Teftâzânî'nin konuya dair bakış açısı ve teklif-i mâ lâ yutakın mertebeleri vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Teftâzânî kendisi ve mensubu olduğu ekol bakımından teklif-i mâ lâ yutakın aklen mümkün olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah'a hiçbir şey vâcib olmadığı için O'nun fiilleri bir illetle sınırlandırılmaz. Allah istediğini yapar ve hükmeder. O'nun yaptığını ve dilediğini engelleyecek kimse yoktur. Bu yüzden Allah'ın kullarını dilediği şeyle sorumlu tutması aklen imkân dâhilindedir. Mu'tezile'ye göre Allah'tan kötü fiil sâdır olmaz. Ancak sâdır olursa o zaman o fiili terk etmesi gerekir. Çünkü Allah'ın, güçlerini aşan bir şeyle onları sorumlu tutması sefehtir. Örneğin Mu'tezile'ye göre âmâ kimsenin Mushaf'ı harekeleme ile sorumlu tutulması ya da eli ayağı tutmayan bir kimsenin yürüyerek uzak diyarlara gitmesini istemek sefehtir. Çünkü gücünü aşan bir eylemle sorumlu tutulmaktadır. Ayrıca Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiillerinin herhangi bir amaca ya da hikmete binâen meydana gelmemesi abestir. Teftâzânî, Mu'tezile'nin ortaya koyduğu sefeh ve abes görüşünün kabih olduğunu Allah'ın fiillerinin bir hikmete müteallik gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını dile getirmiştir.²⁶⁹ Teftâzânî Allah'a herhangi bir şeyin vâcib olmayacağını ve Allah'ın fiillerinin herhangi bir amaçla illetlenmesinin zorunlu olmadığını düşündüğü için teklif-i mâ lâ yutakın aklen mümkün oluşunu ileri sürmüştür.

Teftâzânî, teklif-i mâ lâ yutakın, en aşağı, en yukarı ve orta olmak üzere üç mertebeden oluştuğunu belirtmiştir. En aşağı olanına gelince Allah'ın meydana gelmeyeceğini ilmiyle bildiği ve bildirdiği fiillerin imkânsız olmasıdır. Bu durumu teklif-i mâ lâ yutak kılan şey, kulların hâdis kudretlerinin böyle bir fiile etki etmemesidir. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi Eş'arîlere göre hâdis kudret fiille birlikte olup iki zıttı taalluk etmez. Örneğin bir kimse küfür üzere ölse ve Allah onun iman etmeyeceğini haber verse o kimse icma ile asî sayılır. Çünkü kulun nihâi durumu Allah katında bilinmektedir. Ancak kul bunlara vâkıf olmadığı için Allah onu imanla

²⁶⁸ Sâbûnî, **el-Kifâye**, 207, 208.

²⁶⁹ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsîd**, 3/217; Cürçânî, **Şerhu'l Mevâkıf**, 3/ 346.

yükümlü tutmaktadır. Dolayısıyla iki zıttı bir araya toplayan böyle bir teklif aklen mümkündür.²⁷⁰

En yukarıda yer alan teklîf-i mâ lâ yutâk ise bizzat sahip olduğu mefhumu yani zâtı sebebiyle gerçekleşmesi mümkün olmayandır. Hakikatlerin çevrilmesi ya da iki zıttın bir araya getirilmesi gibi durumlar bu bağlamdaki teklife örnektir. Kulların bu teklifle yükümlü tutulmalarının sebebi tasavvurlarının uzantısı olmasıdır. Ancak bu teklifin câiz olması hususunda ihtilaflar bulunmaktadır. Çünkü böyle bir şeyin teklifi, imkânsız olanın gerçekte tasavvurunu gerekli kılmaktadır. İmkânsız olanın gerçekte tasavvur edilip edilmeyeceği hususunda ise tereddütler vardır.²⁷¹Bu mertebedeki teklîf-i mâ lâ yutak, tasavvur edilemediğinde onun imkânsız olduğu yönündeki hükmün verilememesi bu tereddütlerdendir. Teftâzânî imkânsız olanın tasavvurunun teşbih (benzetme) ve nefiy (olumsuzlama) yolu ile olacağını ifade etmiştir. Örneğin siyah ve tatlı arasında bulunan birliktelik durumu teşbih yoluyla anlaşılabilir. Yani siyah ve tatlıyı bir arada tasavvur edip bu iki farklı şeyin bir arada olmayacağına hükmetmek benzetme yoluyla tasavvurdur. Siyah ve beyazın birliktelik mefhumuna sahip olmasının mümkün olmayışı ise olumsuzlama yoluyla tasavvura örnektir.²⁷² Teftâzânî teşbih ve nefiy yoluyla tereddütleri giderip bu mertebedeki teklifin aklen mümkünlüğünü ifade etmeye çalışmıştır.

Orta mertebedeki teklîf-i mâ lâ yutâk ise zâtı bakımından mümkün olan ancak cisimleri yaratma ya da gökyüzüne yükselme örneklerinde olduğu gibi kulların hâdis kudretlerinin taalluk etmediği tekliftir. Bu mertebede yapılan tartışma kulların bu fiilleri gerçek mânada yapmasını talep etme ya da yapmadığında cezaya müstahak olması hususundadır. Mu'tezile ve Mâtüridî gibi kelâmî ekoller “Allah hiçbir kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz.”²⁷³ ve “Hadi benzeri bir sûre getirin”²⁷⁴ gibi âyetleri delil getirerek güç yetirilemeyecek şeyle teklifin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak Teftâzânî bu âyetlerin teklifin var oluşu ile alakalı olmadığını aksine teklifin cevazını reddetmek için kullanılmasının iktizâ ettiğini belirtmiştir.²⁷⁵

²⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/218, 219; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/346.

²⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/219; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/348.

²⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/219; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/348.

²⁷³ Bakara 2/287.

²⁷⁴ Yunus 10/38.

²⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/219.

Teftâzânî'nin açıklamalarını müteakip onun böyle bir teklifin cevazını mümkün gördüğü söylenebilir. Çünkü mutlak yaratıcı ve herhangi bir sınırı bulunmayan Allah'ın irâdesi her şeyi kuşattığı için kuluna gücünün üzerinde bir teklifle sorumlu tutması mümkündür. Ancak Allah'ın belli bir düzen ile yaratmış olduğu evrende böyle bir teklif aklen mümkün olsa bile hakikatte var olmasının imkânsız olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Teftâzânî ve mensubu olduğu Eş'arî ekolü tarafından “her şeyi yaratan, her şeye kâdir olan ve irâdesi her şeye taalluk eden mutlak tanrı anlayışının” benimsendiği görülmüştür. Allah'ın fiillerinin herhangi bir amaç ile sınırlandırılmaması teklifi mâ lâ yutağın aklen mümkün görülmesine sebep olmuştur. Buraya kadar Teftâzânî'nin fiil anlayışı genel hatlarıyla ifade edilmeye çalışılmıştır. Buna göre Teftâzânî'nin çoğunlukla ekolüne uyduğu ve meselelere dair birtakım düzenlemeler yaptığı tespit edilmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFTÂZÂNÎ'DE HÜSÜN VE KUBUH

Birinci bölümde Teftâzânî'nin dönemine kadar hüsün-kubuh meselesinin mâhiyeti, tarihi ve mesele ile ilgili olarak ortaya çıkan sorunların ve iddiaların özü izah edilmeye çalışılmıştı. Böylece Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin görüşlerine yer verilmişti. Bütün bunlara binaen Eş'arî ekolüne mensup olan Teftâzânî'nin meseledeki çizgisinin, iddiasının, delillerinin ve eleştirilerinin dayanakları açığa kavuşturulmak amaçlandı. İkinci bölümde Teftâzânî'nin fiil anlayışına ve fiil meselesine yakın olan başlıklara yer verilmiştir. Araştırmanın bu faslında ise Teftâzânî'nin hüsün-kubuh meselesine dair görüşleri ve delilleri açıklanacaktır. Bu bölümde onun hüsün-kubuh ile ilgili görüşü; ilâhî fiil ve kulların fiilleri bağlamında ele alınacak, ayrıca ilk bölümde ifade edilen dört temel soruna cevap aranacaktır. Bu bölümde asıl yapılması gereken Teftâzânî'nin mensubu olduğu Eş'arî ekolünün hüsün-kubuh çizgisinden ayrılıp ayrılmadığını tespit etmek, ayrılmaıysa ne kadar bağılı kaldığını göstermek ve nihayetinde onun görüşlerinin ne olduğunu ortaya çıkarmaktır. En önemlisi ise onun Mu'tezile'nin iddialarını çürütme gayreti içinde olmasından hareketle ileri sürdüğü delilleri ortaya koymaktır.

Öncelikle ifade edilmeli ki Teftâzânî, hüsün-kubuh meselesini *Şerhu'l Makâsıd* adlı eserinde kapsamlı bir şekilde ele alarak izah etmiştir. Ayrıca Teftâzânî, Mâtürîdî kelâmcısı olan Sadrüşşerîa'nın *Tâvdîh* adlı eserine *Telvîh* isimli şerh kaleme almıştır ki bu eser aracılığıyla hem Teftâzânî'nin hem de Eş'arî mezhebinin hüsün kubuh anlayışına ulaşmak mümkün olmaktadır. Nitekim Sadrüşşerîa, mezkûr eserde Mâtürîdî ekolünün hüsün ve kubuh anlayışının temelini oluşturan ve fiil meselesine bağılı olan dört mukaddime dile getirmiştir. Teftâzânî, *Telvîh* adlı eserinde bu dört mukaddimeyi şerh etmiş ve bu mukaddimeler üzerine bir literatür oluşmuştur. Mukaddimelerden söz etmek gerekirse onların ilki fiilin anlamı (hası'l bi'l masdar ve îkâ); ikincisi ise fiilin bir illete/ müreccihe dayanıp dayanmaması ile ilgilidir. Üçüncü mukaddime de mümkün mevcudun varlığı; dördüncü mukaddime ise tekrar müreccih kavramı üzerinde durulmuştur.²⁷⁶ Öyle ki bu mukaddimeler Mâtürîdî

²⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu't Telvîh*, 1/330.

ekolünün görüşünü temellendirmek için dile getirilmiş olmakla birlikte fiil bahsi ile ilgili olması ve müstakil bir çalışmaya konu olacak şekilde kapsamlı oluşu sebebiyle bu bölümde izah edilmeyecektir.

İslâmiyet öncesi dönemde iyi-kötü tartışmasının zemini oluşmaya başlamış olsa da mezkûr mesele İslâm dinine ve İslâmî ilimlere bağlı olarak geliştiği ve değiştiği için İslâm'ın kendine has bir problemi haline geldiği inkâr edilemez bir hakikattir. Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz gibi Hanefî fakihî ve kelâm âlimi olan Sadrüşşerîa hüsün-kubuh meselesinin ma'kulün önemli konularından olduğunu söylemiş ve Teftâzânî, ma'kulât ile de usûlî'd-dinin kastedildiği belirtmiştir.²⁷⁷ Bilindiği gibi kelâm âlimleri konuyu, Allah'ın fiilleri ve kulların fiilleri bakımından ele almışlardır. Araştırmanın bu bölümü Teftâzânî özelinde olacağı için önce onun ilâhî fiil bakımından hüsün-kubhu nasıl değerlendirdiği ifade edilmeye çalışılacak ardından kulların fiilleri bağlamında hüsün-kubuh kavramlarının anlamı, son olarak ontolojik, epistemolojik ve şeriat öncesi hükmün durumu bakımından sorunsallar ve deliller incelenecektir.

1. İlâhî Fiil Bağlamında Hüsün-Kubuh

İlâhî fiilin niteliği hakkında fikir yürütmenin mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. Allah sadece hüsün nitelikli fiilleri mi yaratır yoksa O'nun kudreti kubuh nitelikli fiillere de taalluk eder mi? Bu soru hüsün-kubhun ilâhî fiiller üzerine binâ edilip edilmeyeceği hakkındadır. Mu'tezilî âlimler Allah'ın fiillerinin adl ile vasıfalandığını, âlim olandan muhkem fiillerin sâdır olması ve Allah'tan noksanlık ifade eden hususların tenzih edilmesi gerektiğini, bu yüzden ilâhî fiillerin kubuh ile nitelenmesinin doğru olmadığını ifade etmişlerdir.²⁷⁸ Eş'arî âlimler, Allah'ın kudretinin iyi-kötü farketmeksizin her şeye taalluk ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı onlara göre insan aklının ilâhî fiillerin niteliğine hükmetmesi mümkün

²⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu't Telvîh*, 1/325.

²⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûl'il Hamse*, 2/8; Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, 84; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 60, 61.

değildir.²⁷⁹ Mâtürîdî âlimler, ilâhî fiillerin tamamının hikmet barındırdığını belirtmişlerdir.²⁸⁰

Teftâzânî'ye göre Allah'ın fiilleri hüsün-kubuh ile nitelendirilemez. Çünkü fiillerde var olan hüsün-kubuh veya kullara bir şeyin emredilmesi ya da yasaklanması Allah'ın yaratmasıylaadır. Allah varlık üzerinde mutlak tasarruf sahibi olup her şey ona aittir. İnsan, O'nun fiillerine herhangi bir nitelikle hükmedemez ya da onları sınırlandıramaz.²⁸¹ Teftâzânî hüsün-kubuhun ilâhî yönüne dair fazla mâlûmat vermemiştir. Ancak onun bu mesele ilgili görüşünü anlamak için Allah'ın kudreti, ilmi, irâdesi ve ilâhî fiiller bakımından amaçsalılık gibi konular ifade edilmeye çalışılacaktır. Böylece onun bu görüşe dayanmasının nedeni anlaşılmaya çalışılacaktır.

Teftâzânî'ye göre Allah'ın bir şeyi meydana getirmesi ile getirmemesi ya da sebeplere binaen bir şeyi yapması ile yapmaması kudret sahibi olduğu için mümkündür. Allah'ın kudretinin bulunmadığını düşünmek O'na noksanlık nispet etmek olur ki bu doğru olmaz. Nitekim âlemden bulunan düzen ve sağlamlılık yaratıcının kâdir oluşuna işaret etmektedir. Ayrıca Allah'ın kudretinin bir sonu yoktur. Kudretinin taalluku kesintiye uğramaz ve bir şeye de tahsis edilmiş değildir.²⁸² İmân, inkâr, sevap, günah gibi kullara ait fiiller, Allah tarafından yaratılmaktadır. Allah'ın kudreti güzel olana taalluk ettiği gibi çirkin olana da tesir eder. Ancak bilinmelidir ki Allah'ın çirkin olanı yaratması O'nunla muttasıf olduğu anlamına gelmez. Çünkü Allah, kubuh nitelikli fiilleri kulları istediği için yaratmaktadır.²⁸³ Yani Allah kubuh nitelikli fiillerin var edicisidir, fâili değildir. Ancak ilâhî fiillerin hüsün olduğu şeriat hükmünde bilinse de Allah'ın güzel olanı meydana getirmesi zorunlu değildir. Allah hakkında hiçbir şey vâcib değildir. Çünkü Allah hâkimdir, dilediğini gerçekleştirir ve O'na hiçbir şey zorunlu değildir.²⁸⁴ Bu durumda Teftâzânî'nin Allah'ın kudretini herhangi bir vasıfla sınırlandırılmadığını söylemek yanlış olmaz.

²⁷⁹ Fahreddin Râzî, **Me'âlimü Usûlî'd-Din**, 168; Kâdî Beyzâvî, **Tavâli'u'l Envâr**, 212.

²⁸⁰ Mâtürîdî, **Kitâbü't Tevhîd**, 116,427; Çelebi. "İmam Matürîdî'nin Kitâbü't Tevhîd'inde Varlık, Bilgi Ve Hikmet", 41.

²⁸¹ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsîd**, 3/207.

²⁸² Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsîd**, 3/66,77.

²⁸³ Teftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, 159.

²⁸⁴ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsîd**, 3/216; Cürçânî, **Şerhu'l Mevâkıf**, 3/336,338.

Teftâzânî'ye göre âlemin intizamlı ve sağlam bir yapı üzere olması, madenlerin, bitkilerin, hayvanların muhkem olması, akıl veya anlayışlardaki düzen, Allah'ın âlim oluşuna işarettir. Allah'ın ilminin bir sonu yoktur. O'nun ilmi mevcûdu, ma'dûmu, cüzleri ve tümelleri çevreler. Âlim sıfatı kemâl bildiren sıfatlardan olup aksi bir vasıf ile Allah'ın nitelendirilmesi mümkün değildir.²⁸⁵ Görülmektedir ki Allah'ın ilmi iyi ve kötüye dair var olan her şeyi kuşatmaktadır.

Teftâzânî, Allah'ın mürid olduğunu ve bu sıfatında diğerleri gibi O'nun zatıyla kâim ve kadîm olduğunu belirtmiştir. Allah'ın irâdesi mevcut ve ma'dûmu kapsamaktadır. O ihtiyar sahibi bir fâildir.²⁸⁶ Var olan her şeye Allah'ın kudreti taalluk etmekte, kudretinin tesir etmediği hiçbir şey bulunmamaktadır. Allah, imânın, küfrün, hayrın ve şerrin yaratıcısı olup dilediği her şeyi irâde etmektedir. Ayrıca olmayacak şeyleri bilmekte olup onları irâde etmemektedir. Örneğin Allah'ın küfür üzere öleceğini bildiği kimsenin imân üzere ölmesi imkânsızdır. Aksinin düşünülmesi Allah'ın ilmine cehaletin nispet edilmesidir.²⁸⁷ Ehl-i Hakk, var olan her şeyin Allah'ın muradına müteallik gerçekleştiği hususunda ittifak etmiştir, ancak bu meselenin ayrıntılarında yani var olan her şeyin tek tek Allah'a dayandırılması hususunda ihtilaf etmiştir. Dolayısıyla Ehl-i Hakk'tan bazı kimselere göre fiskın, zulmün, küfrün; Allah'a dayandırılması emir vehmini uyandırmaktadır. Aynı zamanda pisliklerin, maymunların ve domuzların yaratıcısının Allah olduğunu ya da kadınların ve çocukların Allah'a ait olduğunu ifade etmek izafet vehmine sebep olmaktadır.²⁸⁸ Ehl-i Hakka göre bu vehimler yanlış anlaşılmalara ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden Allah'a nispeti doğru değildir.

Allah'ın kudreti ve kudretinin taalluku, âlim ve mürid oluşu bakımından Teftâzânî'nin mutlak bir tanrı anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Görülmektedir ki Allah'ın ilmi mevcudu, ma'dûmu, tikelleri, tümelleri kuşatmakta ve bunlar, O'nun irâdesinin ve kudretinin taallukuna binaen var olmaktadır. Dolayısıyla hüsün-kubuh gibi niteliklerin Allah'ın kudreti, ilmi ve irâdesinden bağımsız olarak var

²⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/81,86.

²⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/93,94.

²⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/202; Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/294,296; Beyzâvî, *Tavâli'u'l Envâr*, 210.

²⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/202; Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/294,296.

olması mümkün değildir. Bu yüzden kulların, Allah'ın fiilleri hakkında yorum yapmaları pek de imkân dâhilinde değildir.

Eş'arî âlimlerine ve Teftâzânî'ye göre Allah'ın fiilleri bir garazın (amaç) neticesinde de meydana gelmez. Onlar karşıt görüşleri iptal etmek ve kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymak için bu hususta gerekçeler sunmuşlardır. Teftâzânî de bu meselede deliller zikretmiş olup onları iki kategoride ele almıştır. Allah'ın fiillerinin herhangi bir garaz doğrultusunda meydana gelmeyeceği anlamında *umûmun selbe takaddüm etmesi*²⁸⁹ ve *nefyin lüzumu* ilk kategoride bulunan delillendirmeyi ifade etmekte ve görüldüğü üzere iki vecihten oluşmaktadır. Bu kategoride hedeflenen Allah'ın fiillerinde herhangi bir amacın olmadığını ortaya çıkarmaktır. Bütün fiillerin amaçsız gerçekleşmediğini aksine bazı fiillerin amaca yatkın olarak gerçekleştiğini ifade eden *selbin umûma takaddümü*²⁹⁰ ve *lüzûmun nefyi* ikinci delillendirmeyi oluşturmaktadır. Bu kategoride yer alan deliller ise amacın gerekliliğini nefyetmek amacıyla kullanılmaktadır.²⁹¹

İlk kategorinin birinci vechi olan umûmun selbe takaddüm etmesine gelince Allah'ın fiillerinin bir maslahatı elde etme ya da bir mefseteti uzaklaştırma bakımından bir amacı müteallik gerçekleşmesi Allah'ın zâtında eksikliğin bulunduğu ve amaç ile yetkinleştiğine delil olmaktadır. Çünkü herhangi bir şeyin fâilin amacı olması için onun varlığının yokluğundan daha elverişli olması gerekmektedir. Şöyle ki varlığı ve yokluğu eşit olan ya da varlığı yokluğundan daha aşağı bir değere sahip olan şey, fâili fiile yönlendirmeyebilir. Ancak amaç olarak ifade edilen şeyin varlığının yokluğundan daha değerli olması ve fâil için varlığının iyi olması gerekir ki bu durum onu amaca elde etmeye yönlendirebilsin. Dolayısıyla fâil amaç ile yetkin hale gelmekte olup amacın eksikliği onda noksanlığa sebep olmaktadır.²⁹² Eş'arî âlimler Allah'ın bir amaç doğrultusunda fiilini gerçekleştirmesini

²⁸⁹ Umûm: hüküm konulduğu meselede bireylerinin hepsini ifade eden bir kavramdır. Selb ise iki taraf arasında ilişkinin meydana gelmemesini ifade etmektedir. Umûm ve selb kavramı birlikte kullanıldığında ve umûm selbe takaddüm ettiğinde bahsedilen hüküm ilgili bireylerin tamamından nefyedilmesini (olumsuzlanmasını) ifade eder. Bkz: Ahmet Hazım Yahya, الاتحاد بين السلب و العموم, **Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 34, (2015), 45.

²⁹⁰ Selb umûma takaddüm ederse bahsedilen hüküm ilgili bireylerin bir kısmından nefyedilirken bir kısmından nefyedilmez. Bkz. Ahmet Hazım Yahya, الاتحاد بين السلب و العموم, 147.

²⁹¹ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/221.

²⁹² Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/222; Cürcânî, **Şerhu'l Mevâkıf**, 3/348.

eksiklik olarak görmüşlerdir. Bu sebeple noksanlık olarak gördükleri her şeyi Allah'tan tenzih etmek için umûmun selbe takaddüm yöntemini dile getirmişlerdir.

İlk kategorinin ikinci vechi olan nefyin lüzumuna göre Allah'ın fiillerinin bir amaç doğrultusunda meydana geldiği kabul edildiğinde fiillerin garaz üzerinde etkiye sahip olduğu da kabul edilir. Her ne kadar fiil ve garaz ayrı şeyler olsalar bile garaz, fiil ile ya da fiillere bağlı olarak meydana gelir. Bu durumda fiillerin garaz üzerindeki etkisi kabul edilmiş olur ki bu durum Allah'ın fiillerinde düşünülemez, çünkü Allah fiillerinde doğrudan fâildir. Dolayısıyla fiillerin garaz üzerinde etkisinin bulunması her şeyin Allah'a dayandırılması durumuna aykırıdır. Bu sebeple Allah'ın fiillerinden amacın nefyedilmesi (olumsuzlanması) gerekmektedir.²⁹³

İkinci kategorinin ilk vechi olan selbin umûma takaddüm etmesine göre Allah'ın fiilleri garaz ile illetlendirildiğinde illetin sonsuza dek teselsül etmemesi gerekmektedir. Aksine kendinde amaç olan şeye dayanmalı ve onun dışında bir şey için garaz olmamalıdır. Yani teselsülün gerçekleşmesi için eşyalarının bazısının bazısına amaç olmadığı bir sona ulaşılmalıdır. İkinci kategorinin ikinci vechi olan lüzumun nefyine göre ise kâfirin ebedi cehennemde kalması gibi herhangi kimseye faydası olmayan bazı fiillerin hangi amaçla yapıldığına dair fikir yürütülemez. İfade edilen delillerde bazı fiillerin bir illete müteallik gerçekleşmesi mümkündür. Özellikle bazı fiillerin bir amaç doğrultusunda gerçekleştiğini ortaya koyan naslar bulunmaktadır. Bilhassa kefaretlarin, hükümlerin içki ve benzeri diğer haramların vaz olduğu âyetler bu duruma örnektir. Dolayısıyla ifade edilen içeriklere sahip olan nasslarda illetin varlığı hususunda icmâ vardır.²⁹⁴ Teftâzânî bu deliller aracılığıyla ilâhî fiillerin herhangi bir amaçla illetlendirilmesini nakz etmek istemiştir. Ayrıca Allah'ın herhangi bir sınırlamaya tabi olmadığını ve dilediğini meydana getireceğini ortaya koymuştur.

Sonuç olarak kudreti, ilmi ve irâdesi her şeyi çevreleyen, kötülüğün fâili değil yaratıcısı olan ve fiilleri bir amaca bağlı olmayan İlâh'ın, eylemleri hakkında kulların hüsün-kubuh gibi nitelemelerde bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla ilâhî fiillerin

²⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/222; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/352.

²⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/222; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/352.

hüsün-kubuh bakımından değerlendirilmeyeceği ve bunun sebebinin mutlak tanrı anlayışı olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Daha önce ifade edildiği üzere Eş'arî âlimlerin pek çoğu ilâhî fiillerin niteliklerinin akıl aracılığıyla bilinemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Böylece Teftâzânî'nin meselenin bu yönüyle mensubu olduğu Eş'arî ekolüyle mutabık olduğu görülmektedir.

2. Kulların Fiilleri Bağlamında Hüsün-Kubuh

Hüsün-kubuh, kulların eylemlerinin ahlâkî yönünü ifade eden ve bununla ilgili sorunsallar barındıran bir meseledir. Teftâzânî de hüsün-kubuh kulların fiilleri bağlamında ele almış ve meselenin ontolojik, epistemolojik ve şariat öncesi eylemlerin hükmünün ne olduğunu üzerinde durmuştur.

Hüsün-kubuh kavramları, İslâmî ilimlere münhasır olup fıkıh, kelâm ve ahlâk felsefesi gibi alanlarda iyi ve kötüyü ortaya koymak için istimal edilmektedir. İlk bölümde belirtildiği gibi hüsün ve kubuh, İslâmî terminolojide maddî bir anlamdan ziyade manevî bir değere sahip olduğundan muhtelif mânalar barındırmaktadır. Eş'arî âlimler hüsün-kubuh kavramlarının kelâmî terminolojide sahip olduğu kullanım alanlarını dile getirmişler ve bu alanlardan hangisinin tartışmanın mahallini oluşturduğunu belirtmişlerdir. Burada öncelikle Teftâzânî özelinde hüsün-kubuh kavramlarının taşıdığı anlamlar ifade edilecek olup tartışmanın sınırları netleştirilecektir. Belirtmek gerekir ki Eş'arî olarak addedilen Teftâzânî, hüsün-kubuh kullanım alanları yani mânaları bakımından öncülerinin takipçisi olmuştur.

Kavramların kullanım alanlarına gelince hüsün ve kubuhun tazammun ettiği mânalardan biri Bâkılânî'nin ifade ettiği insan tabiatına uygunluk ve aykırılıktır. Bu kullanım Gazzâlî'de amaca uygunluk ve aykırılık olarak geçmektedir. Teftâzânî de hüsün-kubuhun amaca uygun olan ve olmayan kullanıma sahip olduğunu belirtmiştir. Amaçların ve tabiatların çeşitliliği sebebiyle mezkûr kullanım itibarî bir özelliğe sahiptir. Örneğin Amr için adıl olan şey; Zeyd için zulüm barındırabilir. Akıl sahibi bir kimse kendi için uygun olanı ve olmayanı bilecek potansiyele de sahiptir ki bu sebeple mezkûr kavramlar akıl ile kavranabilirler. Bu hususta belirtilmesi gereken

önemli bir diğer nokta ise bu kullanım, kelâm âlimlerinin hüsün-kubuh konusundaki tartışmalarının mahallini oluşturmamaktadır.²⁹⁵

Hüsün-kubhun diğer bir kullanım alanı olan yetkinlik ve noksanlık, Eş'arî âlim Fahreddin Razi'de görülmektedir. Nitekim Teftâzânî de hüsün-kubhun yetkinlik ve noksanlık kullanımını kabul etmiş ve bunların da akıl vasıtasıyla bilineceğini belirtmiştir. Örneğin ilim bulunduğu kişide yetkinliği yani tamlığı; cehalet ise eksikliği ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kullanım alanı akıl ile anlaşılabilir bir karaktere sahiptir. Hüsün-kubhun tartışma mahallini bu kullanım da oluşturmamaktadır.²⁹⁶

Bu minval üzere denilebilir ki hem Eş'arî âlimler hem de onlardan biri olan Teftâzânî, hüsün-kubhun akıl ile bilinecek kullanımlara sahip olduğunu kabul etmiştir. Ekoller arasında bu mânalar bakımından tartışma bulunmamaktadır. Hüsün-kubuh tartışmasını âyetlerde vârit olsun ya da olmasın Allah katında iyi veya kötü olan hakkındadır. Tartışmanın kapsamını fâili dünyada övgüye ya da yergiye; âhirette ise sevap ya da cezaya müstahak kılacak oluşturmaktadır.²⁹⁷ Teftâzânî özelinde de kavramların tazammun ettiği anlamlar dile getirilmiş ve böylece tartışmanın mahalli belirginleştirilmiş oldu. Kavramların kullanımlarının vuzuha kavuşturulmasını müteakip Teftâzânî'ye göre hüsün ve kubhun yani manevî vasıfların fiillerdeki bulunuş durumu hakkında bilgi verilecek ardından ise bu manevî vasıfların kaynağının ne olduğu hususundaki görüş ve delilleri ifade edilmeye çalışılacaktır. Ancak konuya başlamadan önce Teftâzânî'nin bilhassa ilk dönem Mu'tezilî âlimlerin zâtîlik teorisini tenkit ettiğini söylemek iktizâ etmektedir.

2.1. Ontolojik Bakımdan Hüsün-Kubuh

Hüsün-kubuh meselesinde mezkûr kavramların fiillerde varoluş durumu temel sorunlardan birini teşkil etmektedir. Bu hususta tartışılan sorular şunlardır: hüsün-kubuh nesnelerde zâtî/nesnel olarak mı bulunmakta yoksa itibarî/öznel olarak mı bulunmaktadır. Bir şey zâtında mı iyi ya da kötüdür yoksa hüsün-kubuh, içinde bulunduğu duruma göre mi değişmektedir? Sorulardan da anlaşılacağı üzere kelâm âlimleri, zikri geçen vasıfların fiillerdeki varlığı hususunda ihtilaf etmişler ve çözümü

²⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/207; Teftâzânî, *Şerhu't Telvîh*, 1/326.

²⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/207.

²⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/207.

noktasında pek çok görüş dile getirmişlerdir. Ayrıca bu problemler çalışmanın önemli sorunsal bir arka plana sahip olduğunu göstermesi bakımından önem teşkil etmektedir.

Daha öncede bahsedildiği gibi ilk dönem Mu'tezilî âlimler, mezkûr vasıfların aklî olduğunu bu sebeple fiillerin zatlarında iyi ya da kötü gibi manevî niteliklerin bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Son dönem Mu'tezilî âlimler ise fiillere nispet edilen niteliklerin, zaman, durum ve mekân gibi faktörlere bağlı olarak değiştiğini belirtmişler ve bunu vücûh teorisi olarak isimlendirmişlerdir. Eş'arî âlimler ise hüsün-kubhun, Allah'ın emrine ve nehyine bağlı olduğunu savunmuşlardır. İyilik ve kötülüğün zâtî olmadığını aksine izafî değerler olduklarını ileri sürmüşlerdir. İyi ve kötünün Allah'ın tespit ve tayininden sonra var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî âlimler ise hüsün-kubhun hem zâtî hem de itibarî olarak var olduğunu ifade etmişlerdir.²⁹⁸

Teftâzânî'ye göre ise Allah'ın emrettiği fiiller hüsün vasfını; yasakladığı fiiller ise kubuh vasfını hâizdir. Allah'ın emri hüsün için; yasaklaması ise kubuh için bir sebeptir. Dolayısıyla eylemlerin özünde hüsün ya da kubuh yoktur. Teftâzânî, Mu'tezile'ye göre emrin fiildeki hüsün sebebiyle; yasaklamanın ise fiilde bulunan kubuh sebebiyle olduğunu belirtmiştir. Böylelikle o aslında Eş'arîler ile Mu'tezilîler arasındaki farkı dile getirmekte ve zâtîlik iddiasına karşı izafiliği benimsediğini ortaya koymaktadır. Teftâzânî'ye göre fiiller zatları sebebiyle ya da kendinde bulunan bir yön sebebiyle iyi ya da kötü olmayıp vahye bağlı olarak değer kazanmaktadırlar.²⁹⁹ Buradan anlaşıldığı üzere o kendinden önceki Eş'arî âlimler gibi hüsün-kubhun fiillerde bulunuşu bakımından Allah'ın emri ve nehyini esas almıştır. Bu yüzden olsa gerek ki fiillerin emir ve nehye bağlı olarak değer kazandığı görüşünü teyit etmek için pek çok delil zikretmiştir. Burada yapılması gereken, sözü edilen o delilleri ifade etmektedir.

Teftâzânî, fiillerin zâtî bir değere sahip olmadıklarını aksine izâfelere binaen değer kazandıklarını dile getirmiştir. Bu savının muhtevasını açık hale getirmek ve doğruluğunu ortaya koymak için kavramlar üzerinden misaller vermiştir. Örneğin Teftâzânî, peygamberi kurtarmak maksadıyla söylenen yalanın hüsün değer ifade

²⁹⁸ Her üç ekolün hüsün-kubuh anlayışı için bkz. Çelebi, "Hüsün-Kubuh".

²⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/ 207.

ettiğini belirtmiştir. Çünkü peygamberin kurtarılması hüsün bir eylem olup yerine getirilmesi vâciptir. Mu'tezile yalanın her surette kötü olduğunu söyleyerek buna itiraz etmiştir. Ancak Teftâzânî peygamberi kurtarmanın yerine onu zulüm üzere terk etmenin kabihin en üst seviyesi olduğunu belirterek onların itirazına karşı çıkmıştır. Her ne kadar yalan, kubuh olsa da onun söylenmesinin sebebi peygamberi kurtarmak olduğu için salt yalanla aynı seviyede kabih değerine sahip değildir. Çünkü niyetin iyi oluşu fiilin değer kazanımını ya da niteliğini etkilemektedir.³⁰⁰ Yalan kavramı olumsuz bir çağrışıma sebep olsa bile Teftâzânî'ye göre maksadın iyi oluşu fiilin değerine olumlu olarak tesir eder.

Teftâzânî açısından incelenmesi gereken diğer bir kavram ise öldürme fiilidir. Meselâ had³⁰¹ sebebiyle öldürme ile zulüm için öldürmenin arasını ayırmak gerekmektedir. Çünkü öldürme fiili ilk örnekte toplumun ve kulların hakkını korumak amacıyla gerçekleşmektedir. İkinci örnekte meydana gelen öldürme fiili ise maslahat tazammun etmenin aksine mefsedet barındırmaktadır. Bu sebeple öldürme fiili her iki örnekte de ne aynı içeriğe ne de aynı değere sahiptir. Teftâzânî görüşünü kuvvetlendirmek maksadıyla dövme fiilini de misal vermiştir. Bu bağlamda ona göre terbiye etmek için dövme ile işkence etmek için gerçekleştirilen dövme eyleminin arasını da ayırmak gerekmektedir. Nitekim her iki örnekte yer alan dövme fiili aynı gaye ile meydana gelmemektedir. Dövme fiili olumlu bir çağrışıma sahip olmasa bile meydana geliş sebepleri fiilin değer kazanımını etkilemektedir.³⁰² Görüldüğü üzere Teftâzânî içerik analizi yaparak yani fiillerin meydana geliş amaçlarını inceleyerek fiillerin zatların nakşedilmiş hüsün-kubuh anlayışını reddetmektedir. Dolayısıyla Teftâzânî'ye göre fiillerdeki değeri belirleyen Allah'ın tayin ve tespiti.

Teftâzânî, Eş'arî sistemin hüsün-kubuh anlayışını müdafaa etmek ve Mu'tezile'nin hakiki değer anlayışını reddetmek için cezrî'l esam (sağır kök) paradoksunu dile getirmiştir. Teftâzânî bu paradoksun çözümü noktasında pek çok âlimin hayrete düştüğünü belirtmiştir. Muhtemel ki o, Hârîzmî'nin irrasyonel sayılar

³⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/ 209, 210.

³⁰¹ Had (الحَد): Kur'an ve sünnette cezaî müeyyideleri ifade etmek için kullanılan fıkıh terimidir. Nitekim had cezaları İslâm içtimasında iyiliği hâkim kılıp yaygınlaştırma ve kötülüğü önleme gibi bir maksat taşımaktadır. Bkz. Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 29 Temmuz 2021).

³⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/208, 209, 210.

için kullandığı cezrü'l asam tabirinden esinlenerek bu problemi “sağır kök paradoksu” olarak isimlendirmiştir. Kelâm ilmî içerisinde bu isimlendirmeyi dile getiren ilk kişi Teftâzânî olup eserinde bu delili cezrü'l asam olarak ifade etmiştir.³⁰³ Cürcânî ise hüsün-kubuh meselesinde delilleri izah ederken cezrü'l asam paradoksunu zayıf bir delil olarak addetmiştir.³⁰⁴ İlerleyen satırlarda açıklanacağı üzere Teftâzânî bu paradoksun iki formunu izah etmiş ve bu yanıltmacayı çözümleme noktasında hükmün hali ve hüküm gibi kavramaları incelemiştir. En temelde bu paradoks birbirine zıt iki şeyin bir fiilde birleşmesinin mümkün olduğunu göstermek için ileri sürülmüştür. Zira zıt iki şeyin bir fiilde birleşmesi hüsün ve kubhun zâtî olmadığına delildir. Teftâzânî'ye göre eğer fiiller zatları gereği hüsün-kubuh değerine sahip olsaydı “yarın yalan söyleyeceğim” diyen kimsenin cümlesinde birbirine zıt (el-mütenâfiyeyn) iki değer birleşmemesi lâzım gelirdi. Öyle ki “yarın yalan söyleyeceğim” cümlesi doğru ya da yanlış olmak üzere iki durum barındırmakta olup söylemek eylemi her iki formda da farklı değer kazanmaktadır.

1) “Yarın yalan söyleyeceğim” cümlesi doğru bir haber olduğunda ve şahıs ertesi gün yalan söylediğinde “söylemek” fiili şahsın doğruyu haber vermesi sebebiyle hüsün değer kazanmıştır. Ancak şahıs ertesi gün yalan söylediği için söylemek eylemi kötü bir değer kazanmıştır.

2) “Yarın yalan söyleyeceğim” cümlesi yanlış bir haber olduğunda ve şahıs ertesi gün yalan söylemediğinde “söylemek” fiili bu durumda hüsün değere sahip olmuştur, çünkü “yalan söyleme” eylemi gerçekleşmemiştir. Ancak şahıs bugün yalan söylediği için ‘söylemek’ fiili kubuh bir değeri hâiz olmuştur.³⁰⁵

Hüsün-kubuh meselesine bağlı olarak bu cümleler incelendiğinde “söylemek” fiili farklı zamanlarda olmak suretiyle hem hüsün hem kubuh vasfını hâiz olabilmektedir. Fiillerin değer bakımından değişime açık olmaları özlerinde herhangi bir nitelik taşımadıklarına delildir. Çünkü iki zıttın (ictimay-ı nakizeyn) aynı anda bir

³⁰³ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/ 210; bkz. Şükrü Özen “Teftâzânî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 1 Eylül 2021) Meryem Çatal, “Yalancı Paradoksu ve Hüsün-Kubuh Meslesine Delill Oluşu: Devvânî'nin “Cezrü'l Asam” Adlı Risâlesi”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 54.

³⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/324.

³⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/210; bkz. Fethi Kerim Kazan, “Teftâzânî'de Ahlak Görüşü”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, (2018), 137.

fiilde bulunması bâtıldır. Dolayısıyla fiil zâtında bir vasfa sahip olsaydı başka bir niteliğin ona herhangi bir zamanda ilişmemesi gerekirdi. Örneğin dövme fiili özünde kubuh bir değere sahip olsaydı hüsün ile vasıflanması mümkün olmazdı, çünkü zıt iki değer bir arada bulunması imkânsızdır. Teftâzânî söyleme fiili üzerinde değerlerin fiillerde zâtî olarak bulunamayacağını ve akıl vasıtasıyla bilinemeyeceğini ortaya koyma çalışmıştır. Ayrıca mezkûr delil hüsün-kubh meselesinde bizâhiti paradoks olmayıp fiillerin zâtî vasıflara sahip olduğu anlayışıyla ilişkilendirildiğinde bir fiilin farklı değerlere sahip olmasının çözümsüzlüğünü ifade etmek için serdedilmiştir. Yani Teftâzânî'ye göre burada paradoksun ortaya çıkmasına sebep olan şey fiillerin özsel niteliklere sahip olduğu iddiasıdır. Zira söyleme fiili bazen çirkin bazen de güzel bir değere sahip olabilir. Eğer söyleme fiili zatî olarak kabih olsaydı hüsün bir değere sahip olmazdı, çünkü denildiği gibi iki zıttın bir arada bulunması mümkün değildir. Bu sebeple Teftâzânî'ye göre fiiller özlerinde iyi ya da kötü gibi vasıflara sahip değildirler.³⁰⁶

Teftâzânî “yarın yalan söyleyeceğim” cümlesinin dünkü ve yarınki formunda da vârit olduğunu ifade etmiş ve paradoksun ikinci formunu açıklamıştır. Bu formda bir kimse “Yarın konuştuğumda söylediğim şey doğru değildir.” ya da “Yarın söyleyeceğim hiçbir şey doğru değildir.” der ve ertesi gün “dünkü söylediğim söz doğrudur.” der ve başka bir şey söylemez.³⁰⁷ Bu durumda hem dünkü hem de ertesi günkü söylediği sözler doğru kabul edildiğinde her iki cümle ne doğru ne de yanlıştır. Yani bir kimse “Yarın söyleyeceğim hiçbir şey doğru değildir.” der ve ertesi gün de “Dünkü söylediğim söz doğrudur.” dediğinde ilk söylediği cümle doğru; ikinci söylediği cümle yanlıştır, ancak ikinci cümle birinci cümleyi teyit edici bir konumdadır, bu sebeple şahıs kendi söylediği cümleyi yalanlamaktadır. Burada belirtilen form “örtük göndermeli paradoks” olarak ifade edilmiştir.³⁰⁸ Bu paradoks yanıltmaca (maglata) içermekte olup Teftâzânî, bu formdaki paradoksun çözümünde pek çok âlimin hayrete düştüğünü ifade etmiş ve bu meselede söz söylemeyi terk edip meselenin çözümsüzlüğünü kabul etmek gerektiğini bildirmiştir.³⁰⁹ İlk formda ifade

³⁰⁶ Çatal, “Yalancı Paradoksu”, 56.

³⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/210.

³⁰⁸ Çatal, “Yalancı Paradoksu”, 58.

³⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/ 210, 211.

edilen durum hüsün ve kubhun zâtî olduğu iddiasına bağlı olarak ortaya atılmış bir paradoks olup özsel niteliklerin varlığını reddetmek için dile getirilmiştir. Ancak asıl cezrî'l asam paradoksu ikinci formda ifade edilen şekil üzere gerçekleşmiştir.

Teftâzânî bu paradoksun çözümü üzerinde teemmülde bulunduğunu ancak az bir kısmının kendisine zâhir olduğunu belirtmiştir. Bu paradoksu açığa kavuşturmak için hükmün durumunu ve hükmünü incelemiştir. Tüm kaziyelerin (önergelerin) olumlu ve olumsuz bir içeriğe sahip olduğu gibi bu paradoksta da önergeler doğru ve yanlış bir içeriğe sahiptir ki bu hükmün durumudur. “Bu doğrudur” ya da “Bu yalandır” cümlesinde olduğu gibi hüküm, kendisine yüklenen şeyle hükmedendir. Nitekim burada her bir hükümde iki durumun bulunması ya da bir konuda iki hükmün bulunması çelişkiyi meydana getirmektedir. Doğru ve yalan kavramlarından biri hükmün durumu diğeri hüküm olduğunda çelişkinin olup olmayacağı tartışılmaktadır. Teftâzânî bu paradoksu açığa kavuşturmak için misaller vermiştir. Örneğin “Gökyüzü altımızdadır” dediğimizde ya bu söz doğrudur ya yanlıştır ya da kapalı yani belirsizdir. Teftâzânî “Gökyüzü altımızdadır” önermesini hükmün durumu ve hüküm üzerinden çözümlemeye çalışmıştır. Meselâ “Gökyüzü altımızdadır.” önermesini yanlış olarak kabul edersek onun çelişğini doğru kabul etmemiz gerekir. Bu halde çelişği “Gökyüzü altımızdadır, değildir.” önermesi olur ki bu doğru kabul edildiğinde “Gökyüzü altımızdadır, değildir, doğrudur.” cümlesine ulaşılır. Bu durumda önermedeki altımızdadır ve doğrudur kavramları hükmün hali; değildir kavramı ise hükümdür. “Gökyüzü altımızdadır, doğrudur” önermesi doğru kabul edildiğinde çelişği “Gökyüzü altımızdadır, doğrudur, yanlıştır.” şeklindedir ve bu önermede altımızdadır ve yanlıştır hükmün hali; doğrudur ise hükümdür. Nitekim Teftâzânî birbirine zıt olan ifadelerin cümlede bu şekilde bir araya geldiğini yani iki zıttın bu şekilde birleştiğini göstererek tek bir hükümde iki halin ya da tek bir konuda iki hükmün birleşmediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla doğru ve yanlış tek cümlede bir araya gelebilir ancak bulundukları konum farklıdır, çünkü biri hükmün konusunu diğeri ise hükmü ifade etmekte olup bu durum ise herhangi bir çelişkiye sebep olmamaktadır.³¹⁰ Muhtemel ki Teftâzânî bir fiilde aynı anda iki vasfın bulunmayacağını ifade ettiği gibi bu çözümlemede de bir cümlede aynı anda birbirine

³¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/211; Çatal, “Yalancı Paradoksu”, 59.

zıt olan iki tane hükmün halinin bulunmayacağını veya bir konuda iki hükmün olmayacağını açıklayarak zıt değerlerin aynı anda var olamayacağını ispatlamak istemiştir.

Teftâzânî cezrî’l asam paradoksunun birinci formunu hüsün-kubuh meselesiyle ilişkilendirerek Mu’tezile’nin zâtîlik iddiasını reddetmiştir. İkinci formunda ise hüsün-kubuh meselesinin ötesinde zamansal bir yapı ve fiilin değeri üzerinden bir inceleme yapmıştır. Hükmün hali ve hüküm gibi kavramlar üzerinden bu paradoksu çözümlemeye çalışmıştır.

Teftâzânî, hüsün ve kubhun sabit vasıflar olduğu yönündeki savı çürütmek ve izâfiyet teorisinin doğrulunu ortaya koymak için bir arazın başka bir arazla ilişkisini ele almıştır. Çünkü hem fiili hem de mezkûr vasıfları araz olarak değerlendirmiştir. Teftâzânî’ye göre eğer hüsün-kubuh zâtî olsaydı arazın arazla kâim olması gerekirdi.³¹¹ Ancak Teftâzânî ve mensubu olduğu ekole göre arazın arazla kâim olması mümkün değildir. Çünkü araz, kendi başına var olamayıp cevhere tabidir. Dolayısıyla arazın kendi başına mekân tutması düşünülemez. Arazın arazla kâim olması için en nihayetinde bir cevhere dayanması gereklidir, zira cevher ise iki arazla kâim olabilir. Araz ya da arazlar bir cevhere dayanmadığı takdirde teselsül meydana gelecektir.³¹² Bu minval üzere denebilir ki Teftâzânî’ye göre fiiller zâtî olarak hüsün-kubuh vasfına sahip olamaz, çünkü arazın arazla kâim olması imkânsızdır.

Fahreddin Râzî hüsün ve kubhun itibarî ve şer’î olduğunu temellendirmek için bir arazın arazla kâim olmasının imkânsızlığını ve ilerleyen satırlarda ifade edilecek olan ıztırârî ya da ittifâkî fiillerin iyi ya da kötü oluşunun akıl ile bilinemeyeceği yönündeki delilleri öncülerinden farklı olarak dile getirmiştir.³¹³ Görüldüğü üzere

³¹¹ Hüsün ve kubhun zâtî olduğu yönündeki iddiayı çürütmek için arazın arazla kâim olmayacağı delilini ifade eden de Fahreddin Râzî’dir. İlk dönem Mâtürîdî ve Eş’arî âlimler teselsüle sebep olacağı için arazın arazla kâim olmayacağını kabul etmişlerdir. Ancak son dönem Eş’arî âlimlerinden olan Kâdî Beydavî ve Cürcânî gibi âlimler arazın arazla kâim olacağını kabul etmişlerdir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Erişim 5 Eylül 2021); Teftâzânî, **Şerhu’l Makâsîd**, 2/20,21; Şule Güldü, “Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, (**Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, 2019), 56.

³¹² Teftâzânî, **Şerhu’l Makâsîd**, 2/20,21; 3/209; Teftâzânî, **Şerhu’t Telvîh**, 1/327.

³¹³ Râzî, **el-Muhassal**, 94.

Teftâzânî de hüsün-kubuh anlayışını şer'î bir temele oturtmak için bu argümanı zikretmiş ve öncüsünün delillerinden istifade etmiştir.

Teftâzânî hüsün ve kubhun ontolojik bakımdan nesnelere nakşedilmiş olduğu görüşünü reddetmek ve tutunduğu savın doğrulunu ortaya koymak için Allah'ın fiillerin herhangi bir amaçla sınırlandırılmayacağını delil olarak ileri sürmüştür. Ona göre Allah, hükmünde muhtar olduğu ve dilediğini yapacak kudrete sahip olduğu için hüsün-kubuh sabit bir vasıf olarak ya da sıfat olarak fiillerde bulunamaz. Ancak Mu'tezile'ye göre Allah hikmetli fiil yapan ve kulları için en iyisini dileyendir, bu yüzden Allah'tan kabîh bir fiil sâdır olmaz.³¹⁴ Dolayısıyla Allah terk etmesinin doğru olmayacağı ve tercihe ağır basan ma'külle hükmetmelidir. Bu ifadeler ise Teftâzânî'ye göre Allah'ın ihtiyârını iptal etmektedir. Şayet fiil, zâtı, sıfatı ya da kendisinde bulunan bir cihet sebebiyle hüsün ya da kubuh niteliğini hâiz olsaydı Allah, hükmünde muhtar olamazdı.³¹⁵ Muhtemel ki Mu'tezile adalet ilkesi doğrultusunda Allah'tan kötü fiil sâdır olmayacağını ve fiillerinin bir hikmet sebebiyle meydana geleceğini iddia ederek hüsün ve kubhun zâtî olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak Eş'arî âlimlere göre mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan ve kâdir-i mutlak olan Allah, herhangi bir amaca müteallik olarak fiiller meydana getirmemekte olup O dilediğini yapacak kudrete sahiptir. Aksi takdirde Allah muhtar bir konumu hâiz olur ki bu da Eş'arîlere göre Allah için düşünülemez.

Teftâzânî'nin meselenin ontolojik yönüne dair son delili ise mevcûd ve mâdumla ilgilidir. Ona göre fiil zâtî olarak hüsün ya da kubuh niteliğine sahip olsaydı fiilin meydana gelmesine sebep olan dürtünün veya meydana gelişini engelleyen etkenin fiilden önce meydana gelmesi gerekirdi. Bu durumda mevcûdun mâdumla kâim olması gerekirdi. Yani hüsün ve kubhun fiillerde zâtî olarak bulunduğu kabul edilirse mevcûdun mâdumla kâim olması gerekir.³¹⁶ Ancak yok olanın var olanla kâim olması mümkün değildir. Çünkü ikinci delilde izah edildiği üzere iki zıttın bir arada bulunması imkânsızdır.

³¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûl'il Hamse*, 1/34, 36.

³¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/211, 212.

³¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/ 211, 212.

Sonuç olarak hüsün-kubhun ontolojik durumu bakımından Teftâzânî'nin mensubu olduğu ekolün itibarîlik anlayışını devam ettirdiği aynı zamanda görüşünü kuvvetlendirmek için öncülerinin delillerinden faydalandığı görülmüştür. Teftâzânî, kulları sevap ve cezaya müstahak kılacak fiillerin itibarî olarak hüsün ya da kubuh vasfını taşıdığını savunmuş ve bunu örneklendirmiştir. İlk delilde zikredildiği üzere Teftâzânî dövmek, yalan söylemek, öldürmek gibi fiillerin izâfelere göre hüsün-kubuh vasıflarını kazandıklarını yani fiillerin karakter bakımından iyi ya da kötü vasfına sahip olmadıklarını dile getirmiştir. Aslında muhteva bakımından benzer olan ve ikinci delil olarak zikredilen cezrü'l asam paradoksunun ilk formu hüsün-kubuh tartışması üzerine gerçekleşmiştir. Buna göre söylemek fiili izâfelere göre değer kazanmakta olup sabit bir vasfı yoktur. Zâtında bir vasıf taşımayan fiiller ise itibarlara açıktır. Ancak ikinci form olarak ifade edilen örtük göndermeli paradoks zaman mefhumuna bağlı olarak meydana gelmiş olup çözümü ise kolay değildir. Aslında Teftâzânî, birinci ve ikinci delilde fiillerin duruma ya da amaca göre değer kazandığını göstermek istemiştir. Bundan dolayı değişime açık olan fiillerin sabit bir vasma sahip olmadığını misaller üzerinden teyit etmeye çalışmıştır. Bütün bunlara binaen fiillerin ancak Allah'ın tayin ve tespitine bağlı olarak nitelik kazandığı sonucuna ulaşmıştır.

Teftâzânî cevher ve araz meselesine dayanarak hüsün-kubhun hakikî olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin savını tenkit etmiş ve iki arazın birlikte kâim olmayacağını ifade etmiştir. Ayrıca Allah'ın dilediği şekilde tasarrufta bulunacağı anlayışına dayanarak fiillerin özünde iyi ve kötünün bulunmadığını ileri sürmüştür. Çünkü Teftâzânî'ye göre hüsün-kubuh zâtî olarak kabul edildiğinde Allah, muztar konumuna düşecektir. Bu sebeple de Teftâzânî öze ait herhangi bir vasfın bulunmayacağını ileri sürmüştür. Bu delilin Eş'arî mezhebinin kâdir-î mutlak tanrı anlayışına bağlı olarak gelişmiş olduğunu söylemek mümkündür. Hüsün-kubhun fiillerde zâtî olarak bulunduğu görüşünü reddetmek için Teftâzânî'nin dile getirdiği son delil ise insanı fiili yapmaya yönelten istek ya da fiili yapmaktan alıkoyan etkenin mahlûk oluşu hakkındadır. Eğer hüsün-kubuh zâtî olarak fiilde bulunsaydı mevcudun mâdumla kâim olması gerekirdi. Kısacası Teftâzânî ontolojik bakımdan hüsün-kubhun öznel olduğunu, Allah'ın hükmünü müteakip fiillerin vasıf kazandığını dile getirmiş ve Eş'arî ekolünün hüsün-kubuh anlayışını genel mânada devam ettirmiştir.

2.2. Epistemolojik Bakımdan Hüsün-Kubuh

Hüsün-kubuh meselesinde çözümlenmesi gereken sorunlardan biri de mezkûr kavramların nasıl ve hangi araçlar ile bilineceğidir. Nitekim bu hususu ifade eden temel sorular şunlardır: Bir fiilin hüsün ya da kubuh oluşunu tespit etmenin ve belirlemenin ölçüsü nedir? Yani bir şeyin hüsün ya da kubuh olduğunu belirleyen akıl mı yoksa vahiy midir? Görüldüğü üzere mezkûr sorular meselenin epistemolojik yönünü ifade etmekte olup çözümlenmesi gereken bir sorunsalın varlığına işaret etmektedir. Kelâmcılar bahsedilen sorular üzerinde muhtelif görüşler dile getirmişlerdir.

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubhu bilmenin yolları üçtür. Bunlardan ilki zaruri akıl olup kendisi aracılığıyla nesnelerin zatlarına nakşedilmiş hüsün-kubuh anlaşılır. Örneğin yardım etmenin ya da teşekkür etmenin iyi oluşu; yalan söylemenin ya da hırsızlık yapmanın kötü oluşu bedihî akıl aracılığıyla bilinir. Hüsün-kubhu bilmenin ikinci yoluna gelince o da nazarî akıldır. Fayda sağlayan yalan ile zarar içeren doğrunun hangi vasma sahip olduğu nazarî akılla bilinir. Mu'tezile'ye göre hüsün-kubhu bilmenin üçüncü yolu ise vahiy olup kendisi aracılığıyla ibadetlerin hükmü bilinir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubhu bilmenin yolları zaruri ve nazarî akılla birlikte vahiydir.³¹⁷ Teftâzânî'de Mu'tezile'nin hüsün-kubhu bilme yollarını sayarken ifade edilen üç yolu zikretmiştir.³¹⁸

Eş'arî âlimlere göre hüsün-kubhun amaca uygun olan ya da olmayan; yetkinlik veyahut noksanlık kullanımları akıl aracılığıyla bilinir. Hüsün-kubuh şer'î mânada istimal ediliyorsa vahiy yoluyla bilinir. Mâtürîdî âlimler açısından ise vahiy gelmeden önce zaruri ya da nazarî akıl vasıtasıyla temel bilgilere ulaşılır. Ancak akıl bütün tafsilata hâkim olamaz, bu yüzden vahye ihtiyaç vardır.³¹⁹

Teftâzânî'ye göre ise akıl, hüsün-kubhun şer'î kullanımı bakımından bir yetkiye sahip değildir. Bu yüzden akıl mezkûr vasıflar hakkında hükümde bulunamaz. Dolayısıyla kulları sevap ve cezaya müstahak kılacak fiillerin kaynağı akıl değil,

³¹⁷ Şehristan, *Nihâyetü'l İkdâm*, 207, 208.

³¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/209; Teftâzânî, *Şerhu't Telvîh*, 1/328.

³¹⁹ Her üç ekolün hüsün-kubuh anlayışı için bkz. Çelebi, "Hüsün-Kubuh".

şeriatır.³²⁰ Burada hüsün-kubhun epistemolojik bakımdan şeriata dayandığını ileri süren Teftâzânî'nin argümanına yer verilip incelenecektir.

Teftâzânî iyi ve kötünün akılla bilineceği iddiasını çürütmek için kulların fiillerinin ıztırârî ve ittifâkî (tesâdüfî) oluşunu dile getirmiştir.³²¹ Fiillerin ıztırârî ya da ittifâkî oluşu hüsün ve kubhun takdir üzere meydana gelişine sebeptir. Çünkü ıztırârî ya da ittifâkî fiiller kesin bir irâdeye dayanan ihtiyârî fiiller gibi değildir. Aksine Allah'ın yaratması sebebiyle meydana gelmektedirler. Allah'ın yaratmasıyla meydana gelen fiiller yine Allah'ın emri ve nehyine bağlı olarak hüsün-kubuh niteliğini kazanmakta olup vahiy aracılığıyla bilinmektedirler. Yani ihtiyârî olmayan fiiller, zâtî olarak hüsün-kubuh vasfına sahip olmadıkları gibi aklın bunları bilmesi de bâtıldır.³²²

İztırâr, kulların fiilleri yapma noktasında zorunlu olduklarını ve fiili terke güç yetiremediklerini ifade etmektedir. Nitekim ıztırâr altında meydana gelen fiil, zâtî olarak hüsün-kubuhla nitelenemeyeceği için akıl aracılığıyla da bilinemez.³²³ Eş'arîlere göre kulların fiilleri ihtiyârî olmayıp aksine ıztırârî ve cebrîdir. İnsanın hem cüzî iradesi hem de küllî iradesi Allah tarafından yaratılmaktadır. Dolayısıyla insanı, fiile ya da harekete sevk eden ve irâdey-i cüzziyenin taalluk etmesini sağlayan istek ve amiller mahlûktur. Mahlûk oldukları kabul edilmez ise devr ve teselsül meydana gelir. Dolayısıyla kulların fiili ıztırârdan ve cebrî olmaktan kurtulamadığı için kullar hüsün ya da kubhu belirleme noktasında bir yetkiye sahip değildir.³²⁴

Fiillerin ittifâkî olması ise kulun terke güç yetirebilmesini ya da bir müreccihe dayanmaksızın yani fiilin varlığını yokluğuna tercih edecek herhangi bir sebep olmaksızın bazen kuldân sâdır olmasını bazen de sâdır olmamasını ifade etmektedir.

³²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/209; Teftâzânî, *Şerhu't Telvîh*, 1/ 328.

³²¹ Diğer Eş'arî âlimlerden farklı olarak Fahreddin Râzî hüsün ve kubhun zâtî bir sıfat olduğunu bu sebeple akıl aracılığıyla bilineceği iddiasını çürütmek için fiillerinin ıztırârî ya da ittifâkî oluşu ile ilgili delili ileri sürmüştür. Dolayısıyla Râzî, zâtî olarak hüsün ya da kubuhla nitelenecek fiilin ihtiyârî olarak gerçekleşmesi gerektiğini ancak ıztırârî ya da ittifâkî olarak meydana gelen fiillerin hüsün ya da kubuhla zâtî olarak vasıflanmayacağını dile getirmiştir. Râzî, *Mahsûl*, 125; Bkz Güldü, "Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları, 53; Râzî'nin dile getirdiği delili Teftâzânî de hüsün-kubuh anlayışını temellendirmek için kullanmıştır.

³²² Fahreddin Râzî, *Erbâin fi Usûlid Dîn*, nşr. Muhammed İbrahim el İmam el Ramazan, (Kahire, Mektebetü'l Ezheriyye, 1986), 347; Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/209; Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/316.

³²³ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/209; Teftâzânî, *Şerhu't Telvîh*, 1/328; Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/324.

³²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 172 (dipnot).

İttifâkî fiiller herhangi bir sebebe dayanmaksızın tesadüfî olarak var olmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken şey ittifâkî fiilin bir müreccihe dayanıp dayanmamasıdır. Öyle ki ittifâkî fiillerin bir müreccihi olup olmadığı araştırıldığında eğer fiil, kullardan olan bir müreccihe dayanmakta ise kelâm ona döner ve bu durum teselsüle sebep olur. Fâil dışında bir müreccihe dayandığı kabul edilirse fiilin meydana gelmesi ya zorunludur ya da değildir. Burada müreccih, fiilin meydana gelmesi için gerekli şart olarak tasvir edildiğinde fiilin meydana gelmesi zorunludur. Yahut fiil herhangi bir müreccihe dayanmaksızın meydana gelmektedir ki bu da tesâdüfidir.³²⁵ Bu durumda hem ıztırârî hem de ittifâkî fiiller ihtiyârî fiiller gibi değildir. Fiiller zâtî olarak hüsün-kubuh niteliğine sahip değildir. Bu yüzden de akıl aracılığıyla bilinemez.

Teftâzânî'ye göre insanın muhtar görünümlü muztar oluşu ikinci bölümde izah edilmiş ve kulların Allah'tan bağımsız olmadıkları ortaya konmuştu. Nitekim fiillerinde zorunluluk altında olan kullar fiillerin vasfını belirleme yetkisine sahip değildir. Ancak Mu'tezile'ye göre kullar ihtiyârî fiillerin yapıcısı olduğu için akıl aracılığıyla hüsün ve kubhu bilecek konuma sahiptirler. Dolayısıyla fiil meselesinin hüsün-kubhun bilinmesi hususunda doğrudan bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Buradan itibaren ise Teftâzânî'nin Mu'tezile'ye epistemolojik bakımından nispet ettiği argümanlar ifade edilecek ve her delilin ardından Teftâzânî'nin kendi izahlarına yer verilecektir. Çünkü o *Şerhu'l Makâsıd* adlı eserinde önce Mu'tezile'nin dayanağını ifade etmiş ardından da kendi açıklamalarına yer vermiştir.

Mu'tezile'ye göre bir dini inanışa mensup olmayan akıl sahipleri, nübüvveti inkâr eden ve şeriatı kabul etmeyen Berâhime ya da materyalist bir akıma tutunan Dehrîler ve bunların dışındaki kimseler adalet ve ihsanın hüsün; zulüm ve nankörlüğün kubuh oluşu üzerinde ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre aynı inanışa, düşünceye ya da bakış açısına sahip olmayan kimselerin ittifakı, hüsün-kubhun aklî olduğuna delildir. Bu nitelikler zâtî olarak eylemlerde bulunduğu için akıl onları bilmektedir.

³²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/ 209; Teftâzânî, *Şerhu't Telvîh*, 1/328; Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/324; bkz. Kazanç, "Taftâzânî'nin Ahlak Anlayışı", 134; Güldü, "Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları", 53, 54.

Teftâzânî Mu'tezile'nin burada ifade ettiği itirazın hüsün-kubhun genelin amacına/tabiatına uygun olan-olmayan kullanım alanı ile ilgili olduğunu belirtmiştir. O, hüsün-kubhun bu kullanımı bakımından Mu'tezile ile tartışmadıklarını ve asıl meselenin dünyada övgü ve yergiye; âhirette ise sevap ve cezaya sebep olan söz ve fiiller hakkında olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin itirazının bâtıl olduğunu dile getirmiştir.³²⁶ Daha önce hüsün-kubhun tabiata/amaca uygun olan ve olmayan kullanım alanına sahip olduğu ve ekollerinin bu kullanım alanı hususunda tartışmadıkları ifade edilmişti.

Teftâzânî, Mu'tezile'ye nispet ettiği bu görüşü cevaplandırdıktan sonra diğer bir iddiayı dile getirmiş ve ihtilaf ettikleri hususu açıklamıştır. Mu'tezile'ye göre fiiller amaç bakımından eşit kabul edildiğinde zarûrî akla sahip olan bir kimse hüsün vasfını hâiz olanı kubuh olana tercih eder. Diyelim ki aslî bir müreccih olmaksızın doğruluk ve yalan amaç bakımından birbirine eşit olarak kabul edilse ayrıca bu ikisinin arasını ayıracak kadar topluma yerleşmiş ve orada kökleşmiş vahyî bir bilgi bulunmasa bile fâil yine de doğru olanı yalana yeğler. Çünkü doğruluk zâtı sebebiyle güzel olup fâil zarurî akıl aracılığıyla onun iyi oluşunu bilir. Aynı şekilde bir kimseyi kurtarmak ve ölüme terk etmek amaç bakımından eşit olsa ve bu iki fiilden hangisinin hüsün hangisinin kubuh olduğu hakkında vahyî bir bilgi bulunmasa bile fâil, ölmek üzere olan kimseyi kurtarır. Mu'tezile'ye göre burada fâillerin hüsün nitelikli fiilleri seçmelerinin temel sebebi hüsün-kubhun zâtî olması ve zarûrî akıl ile bilinmesidir.³²⁷

Teftâzânî'ye göre toplumda yerleşmiş hüsün bilgisi olmaksızın bir kimsenin doğru olanı yalana tercih etmesinin ya da ölmek üzere olan kimseyi kurtarmasının sebebi, bu eylemlerin Allah katında güzel oluşundan dolayı değildir.³²⁸ Şahısların doğru olanı yalana tercih etmelerinin nedeni genelin amacına, âlemin maslahatına ve nefislerin tabiatına uygun olmasındandır. Şahsın doğruyu seçmesi mutlak sûrette olmayıp amaca uygunluk ya da ihtiyacı giderme sebebiyledir. Teftâzânî'ye göre fiillerin arasında eşitliğin olması imkânsızdır. Fakat fiillerin her bakımdan eşit olduğu

³²⁶ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/213; Cüveynî, el-İrşâd adlı eserinde Mu'tezile'nin bu görüşünü zikretmiş ve bu hususta Mu'tezile ile Berâhime'nin hem fikir olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, 109.

³²⁷ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/214.

³²⁸ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/214.

kabul edilse bile şahsın mutlak sûrette doğru olanı tercih etmesi mümkün değildir. Burada ifade edilen kesinlik; takdir ve farz edilmedir. Ayrıca Teftâzânî'ye göre herhangi bir kimse tabiatına yerleştirilmiş merhamet sebebiyle ölmek üzere olan kimseyi kurtarır ya da insanlar ölüme terk edilmeyi hoş görmediği için başkasını ölüme terk etmez.³²⁹

Teftâzânî'nin Mu'tezile'nin bu iddiasını da hüsün-kubhun amaca uygunluk ve aykırılık mânasıyla ilişkilendirdiğini söylemek yanlış olmaz. Nitekim Eş'arîler amaca uygunluk ve aykırılık bakımından diğer ekoller ile tartışmadıklarını bunların akıl vasıtasıyla bilinebileceğini ve bu kullanımdaki hüsün-kubhun itibarî olduğunu yani şahısların amacına bağlı olarak değişebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin verdiği örnekler Allah katında sevap ve cezaya müstahak kılacak kullanım alanı ile ilgili olmayıp kişinin ihtiyacının giderilmesi ile ilgilidir.

Teftâzânî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği diğer bir argümana göre eğer hüsün-kubuh sadece şariat kanalıyla tespit edilmiş olsaydı şariat sabit olmazdı. Çünkü şâri tarafından emredilen ya da hüsün oluşu haber verilen yahut şâri tarafından yasaklanan ya da kubuh oluşu haber verilen fiiller şariat vasıtasıyla öğrenilmektedir. Dolayısıyla en temel bilgilerin sürekli şariatın vârit olmasına bağlı olarak öğrenilmesi sonu gelmeyen bir döngüye dönüşecektir. Örneğin Mu'tezile'ye göre şârinin yalan söylemesinin imkânsız oluşunun ayrıca kötülüğü emredip iyilikten nehyetmesinin abes ve sefeh oluşunun şariatla bilinmesi kısır döngüye sebep olur.³³⁰ Bu döngünün olmaması için Mu'tezile'ye göre kullar şariat gelmeden önce temel bilgilere akıl vasıtasıyla ulaşmalıdırlar.

Teftâzânî, Mu'tezile'ye nispet ettiği bu argümana iki cihetten açıklama getirmiştir. Öncelikle Teftâzânî'ye göre emir ve nehiy, hüsün-kubha delil değildir. Aksine emir ve nehiy bizzat hüsün-kubhtur. Hüsün, hem emre hem de övgüye taalluk etmektedir. Kubuh ise yasaklamaya ve zemme taalluk etmektedir. Teftâzânî hüsün-

³²⁹ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/212- 214; Cüveynî el-İrşâd adlı eserinde Mu'tezile'nin mezkûr itirazını dile getirmiştir. Cüveynî akıl ile hiçbir şeyin belirlenemeyeceğini ve şariat ile kendisine herhangi bir bilgi ulaşmamış kimsenin eşit kabul edilen fiillerden birini tercih etmesi mümkün olmadığını belirtmiştir. Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, 109; Ayrıca Eş'arî âlimlerden olan Âmidî de Mu'tezile'nin savını dile getirmiş ve bu delili çürütmeye çalışmıştır. Bkz. Âmidî, **Ebkâr**, 137-138; Dumangöz, "Hüsün-Kubuh Açısından İlahî Fiiller", 80-81.

³³⁰ Teftâzânî, **Şerhu'l Makâsıd**, 3/214.

kubuh noktasında ifade ettiği bu gerçeği öncülerinden olan Cüveynî'den bir nakille de temellendirmektedir. Cüveynî'ye göre "iyilik ve kötülük ancak şer'î kaynaklar aracılığıyla bilinir. İyilik ve kötülüğün şeriata müteallik bilinmesi şeriata ilave olduğu anlamına gelebilir. Oysaki işin aslı bu şekilde değildir. İyilik, şariat aracılığıyla bilinen bir şey olup ona ilave edilen bir şey değildir. Kubuh hakkındaki hüküm de böyledir. Diyelim ki biz bir fiilin yapılmasının gerekli olduğu ya da mahzurlu olduğu ifade ettiğimizde, bununla vâcip bir fiili vâcip olmayandan ayırt etmek için bir sıfat olduğu kastetmeyiz. Aksine vâcip fiilin şariat tarafından yapılmasının emredildiğini kastederiz. Mahzur olan fiilden kastımız ise şeriatın onu yasaklamasıdır.³³¹ Hem Teftâzânî hem öncüsü Cüveynî'ye göre emir ve nehiy şariat aracılığıyla bilinmekte olup şeriata ilave değildir. Dolayısıyla hüsün-kubuh emir ve nehiyle gerçekleşen değil, aksine emrin ve nehyin bizzat kendisidir. Bu durumda Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi herhangi bir kısır döngü meydana gelmemektedir.³³² Teftâzânî'nin bu itirazının hüsün-kubhun itibarî oluşuna dayandırığı söylenebilir. Çünkü hüsün-kubuh, itibarî olduğuunda şariatların birbirinden farklı olması mümkündür. Ancak Mu'tezile'nin iddiası temel bilgiler hakkında olup bu bilgilerin bilinmesinin şeriatı müteakip olması kısır döngüye sebep olacaktır. Dolayısıyla Teftâzânî'nin burada sunduğu itiraz ile Mu'tezile'nin tutunduğu dayanağın birbirine denk olup olmadığı düşündürücüdür.

Teftâzânî, Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığının bilinmesinin kısır döngüye sebep olmayacağını ileri sürmüştür. Çünkü Teftâzânî'ye göre Allah'ın mütekellim oluşu hakkında peygamberlerden gelen nakiller tevâtür seviyesine ulaşmıştır. Peygamberlerin doğru oluşları Allah'ın kelâm sıfatına bağlı olmaksızın (bir kitaba) mucizelerle sabittir ki bu sebeple kısır döngü söz konusu değildir.³³³ Teftâzânî Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığını nakillere dayandırarak izah etmiştir. Ancak Mu'tezile Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığının zaruri akılla bilineceğini ifade etmiştir.

Mu'tezile'nin hüsün-kubhun aklî olduğuuna dair tutunduğu bir diğer delil ise mûcize hakkındadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın yalan söylemesi ya da bir yalancı

³³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/214; Cüveynî, *el-İrşâd*, 107.

³³² Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/212.

³³³ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 2/104.

elinde mûcizenin zuhur etmesi kubuh olmasaydı bu durumun meydana gelmesi mümkün olurdu ki bu nübüvvetin ispatını olumsuz etkilerdi.

Teftâzânî bu delile çok derin olmamakla birlikte bir cevap vermiştir. Ona göre Mu'tezile'nin ifade ettiği şeyler her ne kadar aklen mümkün olsa bile gündelik yani devamlı vuku bulan şeyler gibi meydana gelmemektedir.³³⁴ Teftâzânî cevabında aklen mümkün olma ile meydana gelmenin arasını kesin olarak ayırmaktadır. Her ne kadar yalancı kimsenin elinde mûcizenin vuku bulması aklen mümkün olsa bile, hiçbir zaman mezkûr kimsenin elinde mûcize zuhur etmez.³³⁵ Şayet yalancı bir kimsenin elinde mûcizenin zuhur etmesi mümkün olsaydı peygamberlere güvenilmeyecekti, buna binaen de şeriat aracılığıyla hüsün-kubhu bilmek imkânsız hale gelecekti.

Mu'tezile'nin bir diğer argümanı ise aklın nelere vâkıf olabileceği ve bilgiye uygun davranılmadığında sonucun ne olacağı hakkındadır. Mu'tezilî'ye göre şeriat vârit olsun ya da olmasın bir kimse önce Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilip kabul etse ancak daha sonra Allah'a şirk koşa veya O'na eş, çocuk ya da noksanlık içeren sıfatlar, hudûs alâmetleri isnat etse yahut putlara tapmayı tercih etse bu kimsenin Allah katında kesinlikle cezaya müstahak olacağı bilinir.³³⁶ Mu'tezile'nin tutunduğu bu delile göre insanlar bir şeriata muhatap olsunlar ya da olmasınlar Allah'ın varlığına ve sıfatlarına akıl aracılığıyla ulaşabilirler.³³⁷ Dolayısıyla şeriat vârit olsun ya da olmasın kullar temel mâlûmatlar başta olmak üzere hüsün-kubuh gibi ahlâk meselesinin uzantısı olan değerleri de akıl vasıtasıyla anlarlar ve bu duruma uygun yaşamaları gerekir.

Teftâzânî, Mu'tezile'nin bu argümanını değerlendirmiştir. Ona göre kullar, şeriatların toplumlara yerleşmesine ve âdetlerin aynı şekilde devam etmesine veya süreklilik kazanmasına bağlı olarak bazı ilke ve öğretilere sahiplerdir. Yani Teftâzânî'ye göre insanlar mücerred akıl aracılığıyla bazı temel bilgilere ulaşmış değillerdir. Aksine insanların sahip oldukları bu mâlûmatlar şeriatların toplumda sabit ve yerleşik hale gelmesi sebebiyledir.³³⁸ Bu minval üzere hüsün-kubuh bilgisinin

³³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/215.

³³⁵ Kazanç, "Taftâzânî'nin Ahlak Anlayışı", 132.

³³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/212, 215.

³³⁷ Bkz. Kazanç, "Taftâzânî'nin Ahlak Anlayışı", 133.

³³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/215.

şeriatlar aracılığıyla toplumların yapısına, düşüncesine, yaşam biçimine ve anlayışına sindiği söylenebilir. Dolayısıyla Allah katında sevap ve cezaya müstahak kılacak olan hüsün-kubhu bilmenin kaynağı akıl değil, şeriattır.

Mu'tezile'nin hüsün-kubhun aklî olduğuna dair son delili ise aklî nazarın, vâciplerin ilki olmasıdır. Eğer nazar ilk vâcip olmasaydı peygamberlerin susturulması gerekirdi. Çünkü kullar, peygamberler aracılığıyla gelen bilgi ve öğretilerin doğruluğunu nazar ile anlamaktadırlar. Ayrıca kendi fayda ve zararlarına olan fiil ve davranışların hakikatine nazar aracılığıyla vâkıf olmaktadır.³³⁹ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre peygamberlerin zor duruma düşmemeleri ve susturulmamaları için insanların nazara ihtiyacı vardır.

Teftâzânî bu delili iptal etmek için herhangi bir cevap sunmamıştır. Aksine ifade edilen argümanın kuvvetli olduğunu dile getirmiştir. Nitekim Teftâzânî bilgi bahsinde Allah'ın bilinmesi hususunda nazarın vâcip olduğunu ve bu hususta âlimler arasında ihtilafın bulunmadığını belirtmiştir. Teftâzânî nazarın bilgiye ulaşmadaki konumunu kabul etmiş, ancak ilk vâcibin ne olduğu hususunda ihtilafın bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca nazarın vâcip oluşunun şeriat ve nas ile sabit olduğunu belirtmiştir.³⁴⁰

Teftâzânî, Ehl-i sünnet içerisinde olan Hanefîlerin bu iddiadan etkilendiğini belirtmiştir. O, Mu'tezile gibi Mâtürîdîlerin de eşyaların hüsün-kubuh oluşlarının akıl aracılığıyla bilineceğini kabul ettiklerini dile getirmiştir. Her vâcibin, hüsün; her haramın da kabîh oluşu noktasında Mâtürîdîlerle ihtilaf etmediklerini ancak hüsün-kubhun epistemoloji noktasında ayrıldıklarını söylemiştir.³⁴¹ Teftâzânî her ne kadar bu iddiaya karşı bir delil getirmese de Mâtürîdîlerin epistemolojik anlayışından da memnun olduğu söylenemez.

Görüldüğü üzere Teftâzânî epistemolojik bakımdan da ekolünün görüşlerini devam ettirmekte ve Mu'tezile'nin argümanlarını çürütmeyi amaçlamıştır. İlk delil bakımından öncüsü Fahreddin Râzî'nin dile getirdiği zarûrî ve ittifâkî fiil anlayışından

³³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/215; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usulî'l Hamse*, 1/ 64.

³⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 1/113, 114.

³⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsıd*, 3/215; bkz. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 196, 197.

bahsederek meselenin akıl vasıtasıyla bilinmesinin mümkün olmadığını kanıtlamak istemiştir. İkinci delilden itibaren ise Mu'tezile'nin iddialarını ifade etmekle birlikte bunları cevaplandırmıştır. Ancak bu cevapların Mu'tezile'nin görüşlerini kesin olarak iptal edeceği düşündürücüdür. Nihayetinde Teftâzânî'ye göre sevap ve cezaya sebep olacak hüsün-kubhun bilgisine ancak şeriat ile ulaşılır.

2.3. Şeriat Öncesi Teklîfin Durumu

Hüsün-kubuh meselesinin en temel problemlerinden bir diğeri ise şeriat vârit olmadan önce hükmün/yükümlüğün var olup olmayacağıdır. Bu sorunu ifade eden sorular şunlardır: Eğer hüsün-kubuh nesnelerde zâtî/nesnel olarak bulunuyor ve bunu bilmekle birlikte tespit etmenin yolu akıl ise şeriat vârit olmadan önce insanlar, hüsün-kubhu bilmek ve buna uygun davranmakla mükellef midirler? Hüsün-kubuh nesnelerde itibarî olarak bulunmakta ise insanlar şeriatın vârit olmasına bağlı olarak mı onlarla sorumludurlar? Bu sûaller meselenin teklif boyutuyla alakalı olup şeriat gelmeden önce insanların yükümlü olup olmadığıyla ilgilidir. Öyle ki hüsün-kubhun hem ontolojisi hem de epistemolojisi bakımından ihtilaf eden ulemâ, ifade edilen sorular bakımından da fikir ayrılığına düşmüşlerdir.

Mu'tezile'ye göre şeriat vârit olsun ya da olmasın hüsün-kubuh, zâtî olduğu ve akılla bilindiği için kullar vâcipleri terk ederler ya da büyük günah işlerlerse âhirette azap görmeleri hak olur.³⁴² Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre kullar, peygamber aracılığıyla herhangi bir bilgiye sahip olmasalar yani şeriattan sarf-ı nazar etseler bile akıl vasıtasıyla hüsün ve kubhu bilirler ve bilgilerine uygun davranmaları iktizâ eder.

Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî gibi pek çok Eş'arî âlim de eserlerinde hüsün-kubuh meselesine bağlı olarak yukarıda zikredilen sorulara cevap aramıştır.³⁴³ Eş'arî âlimlere göre hüsün-kubuh, Allah'ın tayin ve tespitine bağlı olarak bilindiği için yükümlülüğün terettüp etmesi şeriatın vârit olmasına bağlıdır. Bu yüzden onlar, şeriat gelmeden önce kulların yükümlülüğünün bulunmadığını dile getirmişler ve sorumluluğu vahye dayandırmışlardır. Mâtürîdî âlimlerin bir kısmı ise aklî vücûbiyeti mümkün görmüşler.

³⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usulî'l Hamse*, 1/340; Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/209.

³⁴³ Cüveynî, *İrşâd*, 111; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 157; Âmidî, *Ebkâr*, 146.

Bu yüzden vahiy gelmeden önce de sorumluluğun geçerli olacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak Pezdevî gibi birçok âlim ise vücûbiyeti akla değil vahye dayandırmıştır.³⁴⁴

Teftâzânî de hüsün-kubhun itibarî olduğunu, vahiyle bilineceğini ve şeriatla birlikte sorumluluğun terettüp edeceğini kabul etmiştir. Ancak meselenin teklîf yönünü açıklama noktasında fazlaca söylem ve delil zikretmemiş, sadece Mu'tezile'nin teklif anlayışını iptal etmek için bir âyeti örnek vermiştir. İfade edildiği üzere Mu'tezile'ye göre kullar akıl vasıtasıyla hüsün-kubhu bilirler. Bu yüzden şeriat vârit olsun ya da olmasın büyük günah işlediklerinde ya da vâcipleri terk ettiklerinde eğer tövbe etmeden ölürlerse azabı hak etmiş olurlar. Ancak Teftâzânî, Mu'tezile'nin bu görüşünün "Biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz."³⁴⁵ âyeti sebebiyle bâtil olduğunu dile getirmiştir.³⁴⁶

Zikredilen âyet ile Mu'tezile'nin görüşünü çürütmek isteyen Teftâzânî, bu izahlarını müteakip kendisinin ya da ekolünün görüşü hakkında da herhangi bir malûmat sunmamıştır. Dolayısıyla Teftâzânî'nin görüşünü anlamak için Mu'tezile'ye getirdiği delili incelemek faydalı olacaktır. Bir uyarıcı gelmeden önce azabın hak olmadığına ifade eden âyete dayanarak Teftâzânî'ye göre yükümlülüğün şeriatı müteakip gerçekleşeceğini söylemek yanlış olmaz. Ayrıca ona göre büyük günah işleyen ya da yapması gerekenleri terk eden kimsenin uyarılmadan önce cezayı hak etmediği sonucuna da ulaşılabilir. Öyle ki bu çıkarımları güçlendirmek için Teftâzânî'nin öncüsü olan Seyfüddin Âmidî'nin izahına değinmek isabetli olacaktır.

Seyfüddin Âmidî hüsün-kubuh meselesini izah ederken mezkûr âyeti zikretmiş ve bu âyeti hüsün-kubuhla ilgili üçüncü temel sorun doğrultusunda açıklamıştır. Âmidî mezkûr âyetin peygamber gelmeyen bir toplumun cezalandırılmayacağı anlamına geldiğini ve kulların fiillerine yönelik sevap ve cezanın şeriatı müteakip gerçekleşeceğini dile getirmiştir. Şeriat gelmeden önce vâcip ya da haram gibi hükümlerin herhangi bir geçerliliği yoktur.³⁴⁷

³⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, 351; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 4/112; Pezdevî, *Usûlü'd Dîn*, 214, 215, 216; bkz. Alper, "İmam Mâtürîdî Ve Sonrasında Teklif İlişkisi Bakımından Hüsün-Kubuh İlişkisi", 352.

³⁴⁵ İsrâ 17/15.

³⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 3/209.

³⁴⁷ Âmidî, *Ebkâr*, 146; Dumangöz, "Hüsün-Kubuh Açısından İlahî Fiiller", 9.

Bu minval üzere Eş'arî âlimlere ve bilhassa Teftâzânî'ye göre şariat gelmeden önce fiillerin nötr bir halde olduğu, fiillerdeki değerlerin şariatı müteakip bilindiği ve buna binaen kullar üzerinde sorumluluğun terettüp ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Teftâzânî'nin yükümlüğü akla değil sem'e dayandırdığı tespit edilmiş oldu.



SONUÇ

Hüsün-kubuh, insanlığın var olduğu günden beri zihinleri meşgul eden, felsefe, fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlere de konu olan bir meseledir. İnsanların ahlâklı bir yaşam sürebilmeleri için meselenin çözüme kavuşturulması önem arz etmektedir. Öyle ki kelâm âlimleri de bu meselenin çözümü noktasında fikir üretmişler ve birbirlerinden farklı görüşler dile getirmişlerdir. Ancak hüsün-kubhun; amaca uygunluk ve aykırılık; yetkinlik ve noksanlık gibi kullanım alanlarında tartışmamışlardır. Onlar Allah'ın hükmünde iyi ve kötü olan hakkında fikir ayrılığına düşmüşlerdir.

İlk dönem Mu'tezilî âlimler hüsün-kubhun zâtî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Son dönem Mu'tezilî âlimler ise kavramların faktörlere göre şekil alacağını iddia etmişler ve vücûh teorisini dile getirmişlerdir. Dolayısıyla ilk ve son dönem Mu'tezilî âlimler hüsün-kubhun statüsü noktasında ihtilaf etmişlerdir. Ancak hüsün-kubhu bilme bakımından hepsinin zaruri ve nazarî akılla birlikte vahyî bilgiyi esas aldıklarını söylemek yanlış olmaz. Bu minval üzere onlar zarûrî ve nazarî akılla bilgiye ulaşan kimsenin, şeriat varît olmadan önce de bilgisine uygun davranması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Eş'arî ulemânın ise meselenin hem ontolojik hem de epistemolojik yönü bakımından ittifak halinde olduğu söylenebilir. Muhtemel ki Eş'arî ekolünün her şeyi irâdesiyle kuşatan ve dilediği gibi tasarrufta bulunan kâdir-î mutlak tanrı anlayışları hüsün-kubuh görüşlerini etkilemiş ve şekillendirmiştir. Bu yüzden şer'î anlamdaki hüsün ve kubhun, ancak Allah'ın tayin ve tespiti sebebiyle var olacağını, yine Allah'ın haber vermesini müteakip bilineceğini ve bu durumda sorumluluğun terettüp edeceğini ileri sürmüşlerdir.

Mâtürîdî âlimler ise hüsün-kubhun bir kısmının zâtî bir kısmının itibarî olarak nesnelerde var olduklarını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca hüsün-kubhun bilgisine hem zaruri ve nazarî akılla hem de vahiy aracılığıyla ulaşılacağını ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı aklî vâcibi mümkün görürken bir kısmı ise aksini belirtmiştir. Böylece Mâtürîdî âlimler genel olarak Mu'tezile ve Eş'arî ekolünün arasında yer alarak itidalli bir tavır sergilemişlerdir.

Teftâzânî'ye gelince o ekolünün hüsün-kubuh anlayışını devam ettirmiş ve görüşünü teyit etmek için argümanlar dile getirmiştir. Ayrıca Teftâzânî'nin kendi içerisinde dengeli bir tavra sahip olduğunu görmezden gelmemek gerekir. Çünkü Teftâzânî'nin hüsün-kubuh anlayışı ile fiil anlayışı doğru orantılıdır. Ona göre Allah'ın irâdesi her şeyi çevrelemiş olup kulların Allah'tan bağımsız bir varoluşa sahip olmaları mümkün değildir. Bu yüzden kullar müstakil bir fâil olmayıp aksine fiilleri, Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir. Burada Teftâzânî, kulların sorumluluğunu temellendirmek için Ebü'l Hasan Eş'arî'nin dile getirdiği kesb teorisine tutunmakta, böylece hem Mu'tezile'den hem de Cebriye'den ayrılmaktadır. O'nun bu ortada bulunuş halini 'muhtar görünümlü muztar oluş' cümlesiyle ifade etmek yanlış olmaz.

Teftâzânî fiili yapmaya yönelik gücün yani istitâatın da fiille birlikte olduğunu söyleyerek fiil anlayışındaki uyumunu devam ettirmiştir. Ayrıca o, Mu'tezile'nin sorumluluğu temellendirmek için ortaya attığı ve fiilden doğan ikinci fiilin kula ait olduğunu ifade eden tevlîd anlayışını reddetmiştir. Çünkü kulların Allah'tan bağımsız herhangi bir şey meydana getirmelerini mümkün görmemiştir. Ayrıca Tefâzânî Allah'ın fiillerinin bir amaçla ya da hikmetle sınırlandırılmayacağını ya da bunlara binaen meydana gelmeyeceğini belirtmiştir. Bu yüzden de kulların güçlerini aşan bir şeyle yükümlü tutulmalarını aklen mümkün görerek bu noktada Eş'arîliğe uygun bir tavır içinde olmuştur.

Görüldüğü üzere her şeyin var oluşunu ya da yok oluşunu Allah'ın kudretine ve irâdesine bağlayan Teftâzânî, hüsün-kubuh konusunda da bu tutumunu devam ettirmektedir. Ona göre Allah'ın nesneler üzerinde tayin ve tespiti olmaksızın hüsün ve kubhun var olması mümkün değildir. Çünkü hüsün-kubuh, emrin ve nehyin kendisidir. Dolayısıyla Teftâzânî'ye göre fiil, tayin ve tespit öncesinde nötr halde olup Allah'ın emri ve nehyine göre şekil almaktadır. Bu durumda Teftâzânî'nin anlayışını daha önceki bir şeriatte yer alan ancak İslâmiyette bulunmayan cumartesi yasağı üzerinden daha açık hale getirilebilir. Bu yasağın, cumartesinin kubuh oluşu sebebiyle olmayıp Allah'ın yasaklamasından dolayı anlayışı ağır basmaktadır. Bu durumda değişime açık olan emir ve yasak hakikî olmayıp izâfidir. Teftâzânî ontolojik bakımdan izafiyet teorisini devam ettirmektedir.

Meselenin bilgi boyutuna gelince ontolojik yönüne muvafık olarak şer‘î anlamdaki hüsün-kubhu bilmenin yolu ancak şeriatın varît olmasıdır. Bu kullanımdaki hüsün-kubuh zarûrî veya nazarî akıl vasıtasıyla bilinemez. Bilmek için vahye ihtiyaç vardır. Zira akıl bu anlamdaki iyi ve kötüyü tayin etme noktasında tespitte bulunacak güce sahip değildir.

Hüsün-kubuh meselesinin en temel problemlerinden biri de ne zaman yükümlülüğün geçerli olacağıdır. Bu problemi çözmek için Teftâzânî “peygamber göndermedikçe azap etmeyiz” âyetini delil getirerek yükümlüğü akla değil vahye dayandırmıştır. Nitekim Teftâzânî mezkûr âyeti Mu‘tezile’nin yükümlülük anlayışını iptal etmek için getirmiştir.

Velhâsıl hüsün-kubuh konusunda Teftâzânî’nin, ekolünün çizgisinden ayrılmadığı, yer yer öncülerinden faydalanmakla birlikte bazı yeni deliller sunduğunu söylemek bu çalışmada elde edilen sonuçlar bakımından anlamlı görülmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülbaki, Muhammed Fuad. **Mu‘cem’l Müfehres Li-Elfazi’l Kur’ân**, Kahire: Darü’l Ktb’l Mısriyye, b.y. 1945.

Altıntaş, Ramazan. “Hüsün-Kubuh” **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.

Akbulut, Ahmet. **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı**, Ankara: OTTO Yayınları, 3. Basım, 2016.

Alper, Hülya. **İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

——— “İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklif İlişkisi Bakımından Hüsün-Kubuh İlişkisi”, **İmam Mâtürîdî Ve Matrdiyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin** İstanbul: MÜİF Yayınları, 1. Basım, 2018.

Âmidî, Seyfüddin. **Ebkâru’l Efkâr**, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 2. Cilt, Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l Vesâiki’l-Kavmiyye.

Akarsu, Bedia. **Ahlâk Öğretileri I Mutluluk Ahlakı (Eudaimonizm)**, İstanbul: İÜEF Yayınları, b.y.,1970.

Arslan, Hulusi. **Mu’tezile’ye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi**, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, t.y.

Abdülcebbâr, Eb’l Hasan Kâdî’l Kdat. **el-Muhit bi’t Teklif**, thk. Ömer es Seyyid Azmî, Kahire, y.y., b.y.,1965.

——— **el-Muğnî fi ebvâbi’t Tevhid ve’l adl: et-Ta’dil ve’t-tecvir**, VI/I Cilt. nşr. Muhâmmmed Kasım, Kahire: b.y. t.y.

——— **Şerhu’l Usûl’il Hamse**, çev. İlyas Çelebi, 1-2. Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.

——— **Mu’tezile’de Din Usl (el Muhtasar fi Usûli’d Din)**, çev. Murat Memiş, İstanbul, İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.

Bağdadî, Abdülkâhir el-. **El-i Sünnet Akâidi –Kitâbu Usuli’d Din**, çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları, 1.Basım, 2016.

Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir. **et-Takrib ve'l İrşad fî Usûli'l Fıkh**, ed. Muhammed Said Osman, Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1.Basım, 2012.

Bardakoğlu, Ali .“Had”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 29 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/had--fikih>

Barlak, Muzaffer. **Husûn-Kubuh -İyilik Ve Kötülüğün Kaynağı-**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Beyzâvî, Nasüreddîn Ebû Said. **Tavâli'u'l Envâr min Metâl'il-Enzâr (Kelâm Metafizîği)**, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.

Bruce Mikhael - Barbone Steven, **Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele**, çev. Mustafa Topal, Ankara: İletişim Yayınları, 2015.

Can, Mustafa. “Hâkim es-Semerkandî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 16 Şubat, 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-es-semerkandi>

Cengiz, Yunus. “Kâdî Abdülcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı” **İslâm Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı**, ed. Eşref Altaş-Mervener Yılmaz, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2016.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları. 3. Basım, t.y.

——— **Felsefe Tarihi -Thales'ten Baudrillard'a-**, İstanbul: Say Yayınları, 10. Basım, 2020.

Cihan, Ahmet Kamil. “Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi”, **İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi**, 9, (2019).

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Taî en Nîsâbûrî. **Akidetü'n Nizâmiyye**, nşr. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire, Mektebetü'l Ezheriyye li't-Turas, b.y., 1948.

——— **el-Burhan fî Usûl'il Fıkh**, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dib, 1. Cilt, Şam: Külliyyatu Şeriatun, b.y., t.y.

——— **İrşâd ilâ Kavâtia’l Edilleti fî Usûli’l İtikad**, nşr. Zekariyya Omeyrat, Beyrut, Dar’ul Kutbu’l İlmiye, 2016.

——— **Luma’u’l Edille**, çev. Murat Serdar, Kayseri: Kimlik Yayınları, 4.Basım, 2020.

Seyyid Şerif Cürcânî, Ebü’l Hasen b. Muhammed b. Ali es-Seyyid. **Kitâbü’t Tarîfât**, thk. Muhammed Abdurrahman, Beyrut: Dâr’an Nafaes, b.y., 2020.

——— **Şerhu’l Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, 1-2-3 Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1 Basım, 2015.

Çağrıçı, Mustafa. “Yaratma”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 10 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yaratma>

Çatal, Meryem. “Yalancı Paradoksu ve Hüsün-Kubuh Meslesine Delill Oluşu: Devvânî’nin “ Cezrü’l Asam” Adlı Risâlesi”, **İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Çelebi, İlyas. “Hüsün-Kubuh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim; 1 Nisan, 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>

——— “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, **Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi** 0/16-17 (1999).

——— “*Mu’tezile*”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 1 Mayıs, 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile>

——— “İmam Matürîdî’nin Kitâbü’t Tevhîd’inde Varlık, Bilgi Ve Hikmet”, **İmam Mâtürîdî Ve Matürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin**” ed. Hülya Alper İstanbul: MÜİF Yayınları, 2018.

Demir, Osman .“Tevlîd”, **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 17 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevlid--kelam>

Dumangöz, Tuğba. Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin El-Âmidî Örneği, **İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Doğan, İsa. “İşkâfî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim: 1 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iskafi-ebu-cafer>

Eş’arî, Ebü’l Hasan Ali b. İshâk b. Sâlim. **İbâne an Usûlîd Diyâne**, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Omar, Beyrut, Dar’ul Kutubü’l İlmiyye, 4. Basım, 2017.

——— **el-Lüma fi’red alâ ehli’z Zeyğ ve’l Bida**, nşr. Muhammed Emin Dennâvî, Daru’l Kütübül İlmiyye, 8. Basım, 2012.

——— **Makâla’tü’l-İslâmiyyin ve İhtilafu’l Musallin (İlk Dönem İslam Mezhepleri Tarihi)**, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2005

——— **Risâle ilâ Ehli’s-Seğr**, thk. Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire, y.y., b.y., 1987.

Elmalî, Osman- Özden, H. Ömer. **İlkçağ Felsefesi -Tarihi Metinlerle-**, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 5. Basım, 2016.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. **Kitâbü’l Ayn**, thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî, 1. Cilt, Beyrut: Darû’l Kutubü’l İlmiyye. b.y., t.y.

Fettâh, İrfan Abdulhamîd. “Cebriyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 3 Nisan 2022. [İslamansiklopedisi.org.tr/cebriyye](https://islamansiklopedisi.org.tr/cebriyye)

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. **Mustasfa -İslâm Hukukunun Kaynakları-**, çev. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2019.

——— **İtikada Orta Yol**, nşr-çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 5. Basım, 2020.

Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. **Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler**, Konya, Tekin Kitapevi, 9. Basım, 2016.

Gölcük, Şerafettin. **Bâkıl’anî ve İnsanın Fiilleri**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1997.

Görgün, Tahsin. Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Tasviri Veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma” **İslam Araştırmaları Dergisi**, 5, (2001),

Güldü, Şule. “Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, **Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, 2019.

Hançerlioğlu, Orhan. **Felsefe Ansiklopedisi -Kavramlar Ve Akımlar-**, 2. Cilt, Y.y: Remzi Kitabevi. b.y., t.y.

Hourani, George. “İslâm’ın ilk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, çev. Fethi Kerim Kazanç, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8, (1996).

Îcî, Adudüddin. **Mevâkıf fi İlmi’l Kelâm**, nşr. Abdurrahman b. Ahmed, Beyrut, Âlemü’l Kütüb,b.y., t.y.

İbnü’l Cevzî, Cemâlüddin Ebi’l Ferec. **Nüzhetü’l A’yüni-n Nevâzır fi İlmi’l Vücûh ve-n-Nezâir**, thk. Muhammed Abülkerîm, Beyrut: Risale Yayınları, 1974.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed. **Makalatü’s Şeyh Ebi’l Hasan Eş’arî**, nşr. Ahmed Abdurrahman, Kahire, Mektebetü Şafak Dinaye, 2018.

İbn Manzûr, Ebü’l Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. **Lisânü’l Arab**, thk. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sadık, 3-11 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi’t-‘Turasi’l Arabî, b.y.,1995.

İsfahanî, Râgıp el-. **Müfredat Kur’ân Kavramları Sözlüğü**, çev. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, b.y., 2010.

İşım, Mehmet Ali. **Upaîşadlar Tanrı’nın Soluğu**, İstanbul: Dergah Yayınları, b.y., 2006 .

Karadaş, Çağfer. “Eş’arî Kelam Okulu”, **Kelam**, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker Yayınları, 5.Basım, 2016.

Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş’arî Kelâm Ekolünde Ahlakî Önergelerin Kaynağı Sorunu”, **İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı**, ed. Eşref Mervener Yılmaz, (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Mâtürîdî, Ebû Mansur. **Kitâbü’t Tevhid**, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 14. Basım, 2019.

——— **Te'vîlâtü'l Kur'ân**, thk Ahmed Vanlıoğlu, 2-4-6 Cilt, İstanbul: Darül Mizan Yayınevi, 2005.

Nesefî, Ebü'l Muîn. **Tebsiratü'l-Edille fi Usûli'd Dîn**, thk. Muhammed el Envâr Hâmid İsâ, 1-2 Cilt, Kahire: y.y., 2011.

——— **Bahrü'l Kelâm**, thk. Seyid Yusuf Ahmed, Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1. Basım, 2005.

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer. **Erbaîn fi Usûlid Dîn**, nşr, Muhammed İbrahim el-İmam el-Ramazan, Kahire, Mektebetü'l Ezheriyye, 1986.

——— **Me'âlimu Usûlid-din**, çev. Muhammed Altaytaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1.Basım 2019.

——— **Muhassal**, nşr-çev. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.

——— **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe -el- Muhassal**, çev. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2.Basım, 2019,

——— **el-Metâlibü'l Aliyye Mine'l-İlâhî**, Beyrut, Darü'l Kütübü'l Arabiyye, 1987. Pezdevî, Ebü'l Yüsr Muhammed. **Usûlü'd Dîn**, thk. Hans Peter Lins, Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li-türab, b.y, 2003.

Sağırlı, Yunus Emre. Teftâzânî'de İnsan Fiilleri, **Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2017.

Sâmî, Şemseddin. **Kâmûs-ı Türkî**, Yayına Hazırlayanlar Fazılhak Nergis-Aziz Ençakar, İstanbul: Şifa Yayınları, b.y., 2012.

es-Sâbûnî, Nureddin. **el-Bidâye fi Usûli'd Din**, thk.-çvr. Bekir Topaloğlu, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 17.basım, 2017.

——— **el-Kifâye fi'l Hidaye**, çev. Ramazan Biçer, Ankara: Berikan Yayınevi, b.y., 2019

Semerkindî, Ebü'l Hâkim. **Sevâdü'l A'zam Tercümesi**, Çev. Hüsamettin Vanlıoğlu vd., İstanbul: Muallim Neşriyat, 1.Basım, 2017.

Sinanoğlu, Mustafa. “Teklîf”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim: 22 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif>

Sönmez Kutlu, “Bilinen Ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî”, **İmâm Mâtürîdî Ve Mâturidilik**, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Şehristani, Ebü'l Feth Tâcüddin Muhammed. **Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi**, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

——— **Nihâyetü'l İkdâm fi İlmi'l Kelâm**, thk. Ahmed Ferid Mezidi-Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiye, 1.Basım, 2004.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd Fahreddîn Ömer b. Burhâneddîn. **Şerhu'l Akâid**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 10. Basım, 2020.

——— **Şerhu'l Akâid**, çev. Talha Hakan Alp, İstanbul, Müif Yayınları, 5.Basım, 2018.

——— **Şerhu't Telvîh 'ale't Tavdîh li-metn't Tenkîh fi Usûli'l Fıkıh**, nşr, Şeyh Zekeriyya Umeyrât, 1 Cilt, Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2013.

——— **Şerhu'l Makâsıd**, thk. İbrahim Şemseddin, 1-2-3. Cilt, Lübnan, Dâr'ül Kütübü'l İlmiyye, 201.

——— **el-Makâsıd (Kelâm İlminin Maksatları)**, çev. İrfan Eyibil, İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.

Tehânevî, **Keşşâfü Istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm**, nşr. Ali Dahrûc, 1 Cilt Lübnan: Mektebetü Lübnân, b.y. 1996.

Topaloğlu Bekir - Çelebi, İlyas. **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, b.y., 2017.

Türker, Ömer “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, **İslâm Araştırmaları Dergisi** 19, (2008).

Özcan, Hanifi. **Mâtürdî'de Dinî Çoğulculuk**, İstanbul: İFAV Yayınları, 5. Basım, 2017.

Özdemir, İbrahim. “Mu'tezile'de Hüsun-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13/11, 2019.

Özen, Şükrü. “Teftâzânî” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim: 1 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teftazani>

Öztürk, Yunus: “Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî’nin Mu’tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)”, **Dinbilimleri Ve Akademik Araştırma Dergisi** 20/2, (2020).

Ülger, Sümeyye. Erken Dönem Mâtürîdî Kelâmında Hüsün-Kubuh Meselesi: Ebü’l Yüsr El-Pezdevî Örneği, **İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yahya, Ahmet Hazım. “الاتحاد بين السلب و العموم”, **Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 34, (2015).

Yalçın, Ebu Bekir. “Ebü’l Muîn Nesefî’ye Göre Hüsün Kubuh Meselesinin Tahlili”, **Diyanet İlmî Dergi** 56/2, (2020).

Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 5 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz>

——— “Eş’ariyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 5 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esariyye>

——— “Fahreddin er-Râzî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 20 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-er-razi>.

——— “Kader”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 10 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kader>

——— “Kesb” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 13 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kesb--kelam>

——— “Mâtürîdîyye” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Erişim 23 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye>

Zühdi. Carullah. **Mu’tezile**, Mektebetü’l Ezheriyetü’l li-turas, b.y., 200