



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
HÜSÜN VE KUBUH NİÇİN HAKİKÎ DEĞİL DE İTİBÂRÎDİR?: SEYFEDDİN el-
ÂMİDÎ ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME*

Tuğba DUMANGÖZ
Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul
Research Assistant, Marmara University Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
tubadumangoz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3898-4661>

Öz

İnsan fiillerindeki değerlerin kaynağı konusundaki görüş ayrılıklarından doğan hüsün-kubuh (iyilik-kötülük) meselesi, Sünnî düşünce ile Mu'tezilî düşünce arasındaki temel tartışmalardan biridir. Bu makalede Eş'arî âlim Seyfeddin el-Âmidî'nin (öl. 631/1233), fiildeki hüsün-kubuh değerlerinin zâtî olduğunu savunan Mu'tezile'ye karşı, fiildeki bu değerlerin zâtî olmayıp itibârî olduğunu nasıl temellendirdiği konusu ele alınmıştır. Âmidî özelinde Eş'arîler'e göre insanın, bu dünyada övgüye âhirette de sevâba ya da bu dünyada kınanmaya âhirette de cezâyâ müstehak olacağı fiiller hasen ya da kabîh olarak adlandırılır. Buna göre insanın fiili onu dünyada övgüye âhirette de sevaba ulaştırırsa bu fiil hasen fiil, şayet bu dünyada kınanmayı âhirette de cezâyâ gerektirirse bu fiil kabîh fiil olur. Fiildeki bu değerler, sadece şeriatın belirlemesiyle oluşur. Yani insan aklı hangi fiillerin bu kategoriye girdiğini bilemez. Hasen ve kabîhin doktrinde tartışma konusu olan bu anlamının yanında sahip olduğu iki anlam daha vardır. Bunlar: 1. Amaca veya tabiata uygunluk ve aykırılık; 2. Failin yapma hakkının olması hususlarıdır. Fakat bu iki anlam hakkında tartışma yoktur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Seyfeddin el-Âmidî, Hüsün-Kubuh, Eş'ariyye, Mu'tezile, İtibârî, Zâtî.

WHY HUSN AND QUBH ARE NOT INHERENT BUT RELATIVE?: A STUDY IN THE EXAMPLE
OF SAYF AL-DİN AL-ÂMİDÎ

Abstract

The matter of *husn* (goodness) and *qubh* (evil), which is the result of the disagreements on the source of moral value in human actions, is one of the main disputes between the Sunnî schools and the Mu'tazilî school of theology. This study examines the reasons why Sayf al-Din al-Âmidî, the Ash'arî scholar, argues that the values of the *husn-qubh* in actions are relative (*itibârî*) against to the Mu'tazilî school that considers these values to be inherent in actions. According to the Ash'arîs, and specifically al-Âmidî, if the actions make people worth of either praise in this world and reward (*thawâb*) in afterlife or blame in this world and punishment in afterlife, those actions are named as *hasan* (good) or *qabîh* (bad). Therefore, if the action of a person provides him/her praise in this world and reward in afterlife, the action is called *hasan*. If an action necessitates condemnation in this world and punishment in the afterlife, the action is called *qabîh*. The moral values in actions can only be determined by the Shari'a. In other words, human reason cannot know which actions are included in the

* Bu makale, 2017 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı'nda tamamladığımız yüksek lisans tezinin ilgili bölümünün üzerinde çalışılarak genişletilmiş hâlidir.

category of *hasan* and *qabîh*. In addition to their contentious meanings in the doctrine, *hasan* and *qabîh* have two more meanings. The first one is the suitability and contrariety to the purpose or disposition while the second one is the agent's right of doing any given action. However, there is no debate about these two meanings.

Keywords: Kalām, Sayf al-Dīn al-Āmidī, *Ḥusn-Qubḥ*, Ash'ariya, Mu'tazila, Relative (*i'tibārī*), Inherent.

Atf / Cite as: Dumangöz, Tuğba. "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir?: Seyfeddîn el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 115-151. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.704743>

Summary

The problem of goodness and evil (*ḥusn* and *qubḥ*) is probably one of the most fundamental issues of Islamic intellectual history. When it comes to intellectual thought, its sole agent is undoubtedly human. From the moment human exists, "moral value" is inevitable in his life because human life has a signifiante in the sight of the Creator only through moral values. The discussion about the value problem within the Islamic sciences usually revolve around the terms *ḥusn* and *qubḥ*. This study aims to answers to the questions such as what the essences of goodness and evil are, how they occur, and how one can know them.

The problem of goodness and evil (=the value problem) has been discussed by the disciplines of kalām and fiqh. In this essay, however, the subject has been studied within kalām. *Ḥusn-qubḥ* is discussed along with the attribution of justice and injustice to God (*ta'dīl* and *tajwīr*), i.e., the issue of justice, which can be considered to be the main subject of kalām and on which more than half of the matters dealt with in kalām depends. This issue, which explores the origin of the value of goodness or evil in the acts of humans (*mukallaḥ*), and the ways to know these values, concerns questions regarding which action entails the praise of human (*madḥ*) and which action requires his condemnation (*dhamm*). Accordingly, characterization of an act with moral values such as good (*ḥasan*) or bad (*qabīh*) brings human a benefit or harm in both this world and the afterlife is The act causing benefit for the responsible human in both this world and the afterlife is *ḥasan*; on the contrary, the act leading to harm in both realms is *qabīh*. To put it differently, if an act that a human performs induces praise in this world and reward (*thawāb*) in the afterlife, it holds the value of goodness (*ḥusn*) and is described as good action (*al-fi'l al-ḥasan*). On the other hand, if a human act requires condemnation in this world and punishment in the afterlife, it holds the value of evil (*qubḥ*) and qualified as evil action (*al-fi'l al-qabīh*).

The subject of *ḥusn-qubḥ* is one of the most significant debates between Ash'ariya and Mu'tazila. Ash'arīs believe that the value of goodness or evil in an act exists relatively/correlatively in it. Therefore, these judgments, which are not inherent in the acts but later given by religious law, cannot be known by reason, but only through the Shari'a. In another word, according to them, these values do not subsist in the act ontologically, so they cannot be known by reason. Thus, humans are not responsible before the Shari'a. However, the Mu'tazilī school accepts that these values exist in acts ontologically, that is, they are actual/inherent. In their opinion, these ontologically

existent values can be known before religious law comes, and humans are responsible for their actions. It should be noted that this view belongs to the early period of Mu'tazila. Based on the expressions in the classical texts, the later Mu'tazilis' opinion on the problem of *ḥusn-qubḥ* is different from their predecessors. According to the later Mu'tazilis, goodness and evil is not inherent in things. Instead, they occur depending some aspects (*wujūh*), and this view is also called the theory of *wujūh*. As claimed by the later theologians, values appearing in acts in accordance with the aspects can be known through reason before the Sharī'a arrives.

This essay examines how Sayf al-Dīn al-Āmidī, one of the late period Ash'arī scholars, presented and based the *ḥusn-qubḥ* view of the Ash'arī school and identifies his opinions and preferences on this issue. By doing so, the question of whether Āmidī contributed to the Ash'arī viewpoint regarding the subject of *ḥusn-qubḥ* with his choices has been brought into the light.

The article is divided into to parts. The first part investigates such questions as what *ḥusn* and *qubḥ* mean and how many senses these terms are used. This examination is conducted within the line starting from Imam Ash'arī until Āmidī. Therefore, the historical contexts before Āmidī is provided. In this part, the study also aims to address the question of whether Āmidī adopted anything from his predecessors, and if so, what he took from them. In conclusion, it is attained whether Āmidī contributed to the school that he belongs to, and if he did, what kind of contribution he made. In the second part, the view that goodness and evil is relative is analyzed through Āmidī's presentation. Here, the paper is mainly concerned with such questions as how Āmidī criticized Mu'tazila, who believed that goodness and evil is not relative, but actual/essential. Āmidī, while criticizing, took into consideration that Mu'tazila divided into two periods and evaluated the ideas of both early and late period scholars separately. Hence, the manner of telling in this article conforms to Āmidī's method.

While substantiating the idea of the relativity of goodness and evil, Āmidī adopts the method of his predecessors. It can also be said that Āmidī opted for such a method in order to support his stance. It has been established that there are two proofs that he used concerning this issue. However, these two proofs are not profound in the explanation of the issue. It is confounding that although Āmidī did not provide strong evidence, he also did not place emphasis on any of the proofs presented by his Ash'arī predecessors. Meanwhile, he discussed at length the proofs, which are brought forward by the Ash'arīs. While he considers some of them as weak, he also mentions possible refutations to these proofs. The first five of these seven proofs, which are considered to be the most important ones, are presented in this article. The first four of them were expressed for the first time by Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Nonetheless; Āmidī did not mention a name specifically about the relation of the proofs. In conclusion, it seems to be that Āmidī did not have an original contribution to the school that he follows in terms of the *ḥusn-qubḥ* problem.

Giriş

İslâm düşüncesinde “hüsün-kubuh” başlığı altında tartışılan problem, felsefe tarihinin ilk dönemlerindeki “iyi-kötü nedir? tartışması” ile aynıdır. Düşünce tarihi itibarıyla çok eskiye dayanan bu tartışma, temelde iyi ve kötünün kaynağının ne olduğunu incelemektedir. Bu mesele Yunan felsefesinde ilk defa Platon (m. ö. 427-347) tarafından ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Platon gençlik dönemi eserlerinden olan *Eutifron* (*Euthyphron*) isimli diyalogunda¹ Sokrates ile Euthyphron’u dine uygun olan şeyin ne olup olmadığı hakkında konuşturmuştur. Bu diyalog “Tanrı, dine uygun olan şeyi dine uygunluğu sebebiyle mi sever yoksa o şey, Tanrı sevdiği için mi dine uygun olur?” sorusu temelinde işlenmektedir.² Bu dilemma, daha sonraki filozoflar tarafından daha da genelleştirilerek, “x, Tanrı istediği için mi iyidir; yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?” şeklinde sorunsallaştırılmıştır.³

İslâm nazarî düşüncesinin en önemli tartışma konularından olan hüsün-kubuh meselesinde problem “insana” dayanmaktadır. Çünkü insanoğlu var olduğu andan itibaren doğal olarak iyi ve kötü şeklindeki ahlâkî değer yargılarıyla yüzleşmektedir. Bu durum -özellikle mümin birey dikkate alındığında- naslarda ahlâklı olmaya yapılan vurguyu da içine alarak insan hayatının “iyi fiil” veya “kötü fiil” hükümleriyle kaçınılmaz bir şekilde kuşatıldığını gösterir. Zaten insanın bulunduğu yerde değerden yoksun ne ictimâî ne de şahsî bir hayat tahayyül edilebilir. Böyle bir düzen içinde var olan insanda tarih boyunca değerlerle ilgili cevaplanması gereken pek çok soru açığa çıkmıştır. Bu sorular genel itibarıyla iyilik veya kötülüğün mâhiyeti, bunların nerede ve nasıl bulunduğu ve insanın bunları nasıl bilebileceği şeklindedir.

Arapça’da hüsün ve kubuh kelimelerinin sülâsî kökleri, hasüne ve kabuhe fiilleridir. Hasüne fiili Türkçe’de “güzel ya da iyi olmak” anlamına gelir. Mastarı hüsn şeklinde olan bu fiilin isim hali de hüsnüdür. Güzellik ve iyilik manasındadır. Hasüne fiilinin sıfat hâli de hüsnüdür⁴. Hasen sıfatı şeriatın, fâilinin övülmesini (*medh*) emrettiği şeyler için kullanılır.⁵ Kabuhe fiili ise “çirkin ya da kötü olmak” anlamındadır. Kezâ bu fiilin de mastar ve isim

¹ Bu diyalog Euthyphro tartışması ya da Euthyphro dilemi olarak da isimlendirilmektedir.

² Platon, “Eutifron”, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. Hümeysra Özturan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 76-78.

³ Mehmet Salih, Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 7; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 85-86.

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb & Muhammed es-Sâdık el-‘Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1417/1997), “hsn”, 3/177; Muhammed b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lügâ ve sıhâhi’l-‘arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr ‘Attâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi’l-Melâîyn, 1990), “hsn”, 5/2099; Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dârü’ş-Şâmiyye, 1423/2002), “hsn”, 235; Muhammed Sâbir et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtü’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, nşr. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1996), “el-hasen”, 1/668.

⁵ Meselâ bk. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-‘kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University, 1934), 370; Muhammed b. Alî es-Seyyid el-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman Mar’âşlî (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1433/2012), “el-hasen”, 151.

halleri aynı olup kubhtur ve çirkinlik ve kötülük anlamına gelmektedir. Kubh kelimesinin sıfat hali kabîh şeklindedir⁶. Bu sıfat, şeriatın, fâilinin yerilmesini (*zemm*) emrettiği şey manasında kullanılır.⁷

İslâmî ilimler içinde hüsün-kubuh meselesiyle kelâm ve usûlü'l-fikh ilimleri doğrudan ve yakından ilgilenmiştir. Sa'deddîn et-Teftâzânî'ye (öl. 792/1390) göre hüsün-kubuh meselesi, menkûl yönüyle usûlü'l-fikhin; ma'kûl yönüyle de usûlü'd-dînin önemli konularındandır. Bu mesele kelâmî açıdan şu sorularla ilgilenir: "Allah'ın fiilleri hasen ile vasıflanır mı? Kötü şeyler (*kabâih*) O'nun irâdesi ve meşîeti kapsamına girer mi? Ya da kötü şeyler, Allah'ın yaratması ve meşîeti ile mi vücûd bulurlar?" Usûlü'l-fikh açısından hüsün ve kubhun incelenmesi ise hükmün, emirle sâbit olması halinde fiilin hasen, nehyedildiğinde de kabîh olması bağlamında yapılmıştır.⁸

Hüsün-kubuh problemi, sorumlu olan insanın (*mükellef*) fiillerindeki iyiliğin ve kötülüğün mâhiyetini, kaynağını ve bunun nasıl bilinebileceğini dünya ve âhiret açısından tartışmaktadır. Bir fiili yapan kişinin o fiili sebebiyle dünyadayken övülmeyi (*medh*) âhirette de ondan sevap kazanmayı hak ettiği fiil iyidir (*hasen*). Yahut bir fiili yapanın o fiilinden dolayı dünyadayken yerilmeye (*zemm*) âhirette de cezaya müstehak olduğu fiil kötüdür (*kabîh*). Başka bir anlatımla hasen ya da kabîh fiil, bir fiili yapan kişinin o fiili sebebiyle dünya ve âhiret açısından fayda ya da zarara uğramasıdır. Eğer insanın yaptığı fiil dünyada ve âhirette bir fayda sağlıyorsa bu fiil iyilik (*hüsün*) değerini taşır ve *hasen fiil* olarak nitelenir. Mamafih o, dünyada ve âhirette bir zararı gerektiriyorsa kötülük (*kubuh*) değerini taşır ve *kabîh fiil* olarak vasıflanır.

İslâm düşünce geleneğinde güncelliğini hâlâ koruyan kadîm bir tartışma olan hüsün-kubuh meselesi, başka bir deyişle değer problemi –yukarıdaki tanımda geçtiği üzere- teklife muhatap olan insanın yani mükellefin fiilleriyle ilgilidir. Yapılan bu tanımda iki noktayı açıklamak önemlidir. Birincisi, tanımda geçen "mükellefin fiilleri" ifadesiyle Allah katında yaptığı işlerden sorumlu ve âhirette de dünyada yaptıklarından hesaba çekilecek olan kişinin yaptığı fiiller kastedilir. Bu husus, hüsün-kubuh tartışmasının ana noktasıdır. Niçin? Çünkü hüsün-kubuh'ta tartışılan şey fiillerdeki ahlâkî değerlerdir. Ahlâkî değer ise insanın yaptığı fiil için söz konusudur. Lakin insanın yaptığı her fiil hüsün-kubuh açısından ahlâkî değere sahip değildir. Peki hüsün-kubuh açısından ahlâkî değere sahip olan fiilin özelliği nedir? Onun özelliği, fiili yapan insana teklifin câiz olması ve bu kişinin mükellef olabilmesidir. Zaten hüsün-kubuh tartışmasındaki can alıcı husus hem dünyada hem de âhirette kişiye övgü ve sevabın/faydanın yahut zemm ve cezanın/zararın uygulanacağı iyi veya kötü fiilin nasıl var olduğu ve bunun nasıl bilindiği noktasıdır. Bu durum ise kişinin mükellef olmasıyla başlar. Zira İslâm'da herhangi bir sorumluluktan

⁶ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç & Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), "kbh", 2/1198; İbn Manzûr, "kbh", 510.

⁷ Meselâ bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 370; Tehânevî, "el-hüsn", 1/666.

⁸ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavdiḥ li-metni't-Tenkîḥ fi usûli'l-fikh*, nşr. Şeyh Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/325.

sevap yahut günah kazanmak ancak teklifin başlamasıyla mümkündür. İşte İslâm düşüncesindeki bu teklif anlayışı mükellefin fiillerinin iyi (*hasen*) veya kötü (*kabîh*) olarak değerlendirilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Yani hüsün-kubuh tartışmalarında ana zeminde teklif olgusu bulunmaktadır.⁹

Tanımda açıklanması gereken ikinci önemli nokta, hüsün-kubuh probleminin fiillerle¹⁰ ilgili bir tartışma olmasıdır.¹¹ Kelâmdaki hüsün-kubuh tartışmasının hedefi nesnelereki yahut şeylerdeki iyilik ve kötülüğün nasıl olduğunu incelemek ve anlamak değildir. Kelâmın bu tartışmadaki asıl amacı kişinin hem bu dünyada hem de âhirette alacağı cezaya ya da ödüle sebep olan fiillerinin ne olduğunu ve bunların nasıl bilindiğini incelemektir.¹²

Kelâmî ekollerin hüsün-kubuh hakkındaki düşünceleri, onların diğer ihtilafli meselelerdeki bakış açılarının belirlenmesinde de ana zeminde yer almaktadır.¹³ Hüsün-kubuh tartışmasında cevap aranan sorular üç maddede özetlenebilir:

1. “Hüsün ve kubuh değerleri bir fiilin zâtında bulunur mu bulunmaz mı?” sorusu, hüsün-kubuh tartışmasını başlatan meselenin ontolojik yönünü araştırmaya mâtuf

⁹ Meselâ bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 258, 265. Cüveynî'nin öğrencisi Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî de *el-Gunye* isimli eserinde hüsün ve kubuh tartışmasının kelâm ilminde yapılmasını onun, teklif ve kullukla ilgili olmasına bağlamaktadır. Başka bir deyişle Ensârî'ye göre hüsün-kubuh tartışması temelde Allah'ın insanı sorumlu tutmasına (*teklif*) ve insanın kulluğuna dayanır. Bk. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Gunye fi'l-keâm*, nşr. Mustafa Hüseyin Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/998.

¹⁰ Eş'arî metinlerde hüsün-kubuh tartışmasına başlamadan hemen önce fiilin “ne olduğu” ile ilgili açıklama yapılmamaktadır. Yani Eş'arî âlimler, hüsün-kubuh problemini ele alırken genelde ilk olarak fiilin ne olduğu yahut da herhangi bir fâilin nasıl belirlendiği gibi hususları incelemeyen, doğrudan konuyu işlemektedirler. Fakat bu, Eş'arîler'in hiçbir şekilde fiil konusuna değinmediği ya da onların fiile dair herhangi bir kanaatlerinin olmadığı anlamına gelmez. Zira Eş'ariyye'ye ait metinlerde fiilin ne olduğu yahut da fâilin nasıl tanımlandığı gibi soruların cevabı, “insan fiillerinin yaratılması”nın (*halku efâli'l-ibâd*), tekvin-mükevvenin ve ilâhî fiillerin anlatıldığı yerlerde geçmektedir. Aynı zamanda bu soruların cevapları, arazların durumunun ele alındığı yerlerde de geçmektedir. Mu'tezile açısından Kâdî Abdülcebâr örneğinde meseleye bakıldığında ise bu ünlü kelâmcının hüsün-kubuh problemini ele almadan önce fiil konusunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerektiğini vurguladığı görülmektedir. Bk. Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âd*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 6/1, 3-4.

¹¹ Hüsün-kubuhla ilgili olarak incelediğimiz birçok çağdaş çalışmada görebildiğimiz kadarıyla bu konunun “fiil” hakkında mı yoksa “nesnelere” hakkında mı yapılan bir tartışma olduğu açık değildir. Hatta problem anlatılırken hüsün ve kubuh hem nesne hem de fiil için kullanılmaktadır. Kanaatimizce bu yaklaşım isabetli görünmemektedir. Zira hüsün-kubuh eşya ile değil, bilakis fiille ilgili bir tartışmadır. Bundan dolayı da biz burada fiil kelimesinin kullanımını özellikle tercih ettik. Meselâ Molla Fenârî usûl eseri *Fusûlü'l-bedâyi*'de hasen ve kabîhin anlamlarındaki tartışmaları açıklamaya başlamadan önce bu problemin “fiillerle” ilgili olduğu kaydını düşmektedir. Bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi* (İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası 1289), 1/160.

¹² Meselâ bk. Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadî Abdülcebâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 84, 86.

¹³ Tuğba Dumangöz, *Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 66.

önemli bir sorudur. Yani hüsün-kubuh, fiilde bizâtihi mi bulunur; yoksa herhangi bir emir veya yasağa binâen mi bulunur?

2. Eğer hüsün-kubuh fiilin zâtında mevcut ise, aklın bunları bilebilme yetkisi var mıdır? Daha açık bir ifadeyle akıl, âhret hayatıyla ilgili olan hüsün ve kubhu bilebilir mi?
3. Eğer fiildeki hüsün-kubuh değerleri akıl vasıtasıyla bilinirse şeriat gelmeden önce insanlar bu değerleri bilmekle mükellef midir?¹⁴ Yani fiilde bizâtihi hüsün-kubhun bulunduğu ve aklın bunu bildiği varsayıldığında, insanın bu anlama ve bilme halinden dolayı sorumluluğu mümkün olur mu?

Bu üç soruya kelâm ekolleri farklı cevaplar vermiştir. Başka bir ifadeyle her ekolün sisteminde “değer” ifade eden ve cevaplanması gereken sorular değişiklik göstermektedir. Filhakika birinci soruya verilen cevap, aslında diğer cevapların da ne şekilde olacağını belirlemektedir. Meselâ, Mu‘tezile’nin ilk soruya verdiği cevap, ikinci ve üçüncü sorulara verdiği cevabı belirlemektedir.¹⁵

Mütekaddimîn Mu‘tezilîleri birinci soruya, hüsün ve kubhun fiilin zâtında/kendisinde bulunduğu cevabını vermiştir. Bu cümleden anlaşılacağı üzere hüsün-kubhun fiilin zâtında bulunan bir şey olmasını tüm Mu‘tezilîler değil, sadece mütekaddim dönem Mu‘tezilîleri benimsemiştir. Müteahhirîn Mu‘tezilîleri ise hüsün-kubhun fiilde zâtî olarak değil sadece birer vasıf [ya da bir duruma göre ortaya çıkan yön (*vech*)] şeklinde bulduklarını kabul ederler.¹⁶ Mu‘tezile’nin ikinci soruya verdiği cevap; akıl, hüsün-kubhu şeriat gelmeden önce bilir. Onlara göre akıl, bu değer yargılarını bildiği için sorumluluk câizdir. Böylece de üçüncü soruya cevap vermiş olurlar.

Eş‘arîler ise “hüsün-kubuh değerleri fiilin zâtında mıdır değil midir?” sorusuna, bu değerlerin fiilde zâtî değil itibârî olarak buldukları cevabını vermişlerdir. Yani onlara göre bu vasıflar, her zaman var değillerdir. Dışarıdan aldıkları hükme göre var veya yok olurlar.¹⁷ Başka bir ifadeyle hüsün-kubuh fiilde hakikî olarak bulunmamaktadır.¹⁸

¹⁴ Meselâ bk. Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 193-194.

¹⁵ Dumangöz, *Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği*, 16.

¹⁶ Bu görüşe, vücûh nazariyesi de denilmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6/1, 7; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/22, 48; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fi usûli’l-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l Vesâiki’l-Kavmiyye, 1428/2007), 2/117; Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, 67, 85, 86.

¹⁷ Meselâ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Erba’in fi usûli’l-dîn*, nşr. Muhammed İbrahim el-İmâm Ramazan (Kahire: Mektebetü’l-Külliyyeti’l-Ezheriyye, 1406/1986), 1/346; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 180-181; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli’l-fikh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1412/1992), 1/124; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/121; Muhammed b. Alî

İşte bu makalede biz, fiildeki hüsün ve kubuh değerlerinin zâtî olmayıp itibârî olduğu şeklindeki Eş'arî geleneğe ait görüşü, müteahhirîn döneminin önemli mütekellimlerinden biri olan Eş'arî âlim Seyfeddîn el-Âmidî'nin sunumu ve tercihleri üzerinden yeniden inceleyeceğiz. Âmidî hüsün-kubuh (iyilik-kötülük) şeklindeki değer yargılarının ontolojik bir karakteri olup olmadığı ve bu değerlerin nasıl bilindiğini genelde Eş'arî gelenekteki güçlü ve zayıf deliller üzerinden inceleyip bazı yerlerde ayrıntılı, bazı yerlerde ise çok kısa açıklamalar yapmıştır. Bu makale, Âmidî'nin anlatımı ve görüşleri üzerinden onun, hüsün-kubuh probleminde içerisinde bulunduğu Eş'arî geleneğe katkıda bulunup bulunmadığını göstermeyi amaçlamaktadır.

1. Hüsün ve Kubuh Farklı Anlamları

Eş'arî mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) göre hasen; Allah'ın kullarına yapmalarını emrettiği, mendup ya da mübah kıldığı fiillerdir. Kabîh ise Allah'ın, kullarına yasakladığı ve yapmalarından alıkoymuş fiillerdir. İmâm Eş'arî bu iki kavramın delâlet ettiği anlamı *“Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin”*¹⁹ meâlindeki âyetle temellendirmektedir.²⁰ İmâm Eş'arî'ye göre akıl, mükellef olma bağlamında bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu bilemez. Allah, yalanı çirkin saydığı için yalan çirkindir. Eğer Allah yalanı güzel olarak belirleseydi yalan güzel olurdu. Ayrıca Allah, yalan söylemeyi emretseydi kul buna itiraz edemezdi.²¹

Eş'arî mezhebinin sistemleşmesine önemli katkılar sağlayan Kâdî Ebû Bekir el- Bâkılânî (öl. 403/1013), metinlerinde hasen ve kabîhin farklı kavramsal kullanımlarından bahseden ilk kişidir.²² O, hasen ve kabîhi iki anlamda kullanmıştır: Birinci anlamdaki hasen (iyi); insan tabiatının haz fiilleri yapmaya meyletmesidir. Kabîh (kötü) ise; insan tabiatının acı veren fiillerden kaçınmasıdır. Bâkılânî bunu *Temhîdül-evâil* adlı eserinde Mu'tezile ile tartıştığı şu pasajda söyler:

“Ancak hasen (iyi) ile tabiatların haz veren fiili yapmaya meylettikleri ve elemeleri yapmaktan kaçındıklarını kastederlerse bu, hayatım üzerine yemin olsun ki duyu (*his*) yoluyla bilinir. Onların iddia ettiği gibi tabiatların bir şeye meyletmesi ne onun failine

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

¹⁸ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 65.

¹⁹ el-Haşr 59/7.

²⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *Risâletün ilâ ehli's-Seğr*, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988), 243.

²¹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1975), 117.

²² Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanı Nefsin Türleri”, *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş & Mervenur Yılmaz (Ankara: Nobel Yayın, 2016), 190.

şükretmeyi gerektirir ne de tabiatların bir şeyden hoşlanmaması onun kötülüğünü ve yerilmesini gerektirir.”²³

Bâkılânî burada insana acı ya da elem veren şeyi insanın, duyularıyla (*hisleriyle*) bildiğini söyler. Burada duyulardan kastedilenin, daha sonra İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) söyleyeceği gibi, “akıl”²⁴ olduğu bellidir. Zira duyu verileri akıl ile idrâk edilir.²⁵ İkinci anlamdaki hasen; şeriatın emrettiği ve övdüğü şey iken; kabîh; şeriatın yasakladığı ve yerdığıdir.²⁶ Herhangi bir şeyin hasen ya da kabîh şeklinde vasıflanması aklın salâhiyet alanına dâhil değildir.²⁷ Hasenin hasen oluşunu, kabîhin de kabîhliğini bilmenin yegâne yolu sem‘dir (nakil/nass).²⁸ Böylece Bâkılânî'ye göre, fiillerin iyiliğini ve onlarda sevabın hâsıl oluşunu ta'yîn eden akıl değil, şeriattır.²⁹ Fiillerin kötülüğünde de aynı hüküm geçerlidir. Yani fiilin kötülüğünü ve günah oluşunu ta'yîn eden akıl değil, nakildir. Buna göre bir mükellefin fiilinin hasen ya da kabîh hükmü alması sadece Allah'ın belirlemesiyle mümkündür.³⁰

Gazzâlî'nin hocası olan ve Eş'arî gelenek için çok önemli bir konumda bulunan Cüveynî'nin *el-İrşâd* isimli eserinde hasen ve kabîh ıstılahları için verdiği iki anlam Bâkılânî'nin verdikleriyle aynıdır.³¹ Fakat Cüveynî, *el-Burhân* isimli usûlü'l-fıkh eserinde hüsün-kubuh konusunu anlatırken *el-İrşâd*'da yaptığından farklı bir tasnif takip etmiştir. Burada o, hasen ve kabîhi “kullar hakkında iyi” ve “Allah hakkında iyi” şeklindeki bir ayırımla ifade etmiştir.³² Buna göre menfaatlere yönelip tehlikelerden kaçınma akıl dairesindedir ki bu inkar edilmez. Bu durum kullar için yani Ademoğulları hakkındadır. İkinci kısım olan Allah hakkındaki hasen-kabîh ise tam da kelâmcıların hakkında tartıştığı hasen-kabîh meselesidir.³³ Daha sonra gelen İmâm Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Ebü'l-Kâsım

²³ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1986), 146.

²⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 265.

²⁵ Bk. Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsî Türleri”, 190.

²⁶ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 76.

²⁷ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sağîr*, nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1993), 1/281.

²⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/283.

²⁹ Şerafeddin Gölçük, *Bâkılânî ve İnsanî Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 267-268.

³⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/279.

³¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 258, 265.

³² Cüveynî *el-İrşâd*'da bu konunun Allah'ın hükümleriyle ilgili bir tartışma olduğunu bir cümleyle ifade etmiştir. Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 265.

³³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmiatü Katar, 1399/1978), 1/91.

el-Ensârî en-Nîsâbü'rî³⁴ de (öl. 512/1118) Bâkîllânî'nin ve Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ındaki anlam ayrımını takip etmiştir.³⁵

İmâm Gazzâlî'ye baktığımızda ise o, hasen-kabîhin ıstılâhî olarak üç anlamı olduğunu söyler ve o anlamları göstermek için üçlü tasnif yapar. Birinci tasnifi, “filin fâile göre olan konumu” şeklinde isimlendirmiştir ve onu da kendi içinde üçe ayırmıştır; i) İyi (*hasen*); fiilin fâilin amacına (*garaz*) uygun olmasıdır. ii) Kâbîh; fiilin fâilin amacına aykırı olmasıdır. iii) Abes; fâilin fiili yapma ya da terk etme konusunda herhangi bir amacının bulunmamasıdır. Gazzâlî'ye göre birinci tasnif aklîdir yani akılla bilinir.³⁶ Onun yaptığı ikinci tasnifte hasen; şeriatın failini övdüğü şeydir. Üçüncü tasnifte ise hasen; fâilin fiilini yapan yetkisi olan her fiildir.³⁷ Böylece İmâm Gazzâlî'ye göre de hüsün-kubuh tartışmasındaki doğru düşünce Eş'arîler'e aittir.

Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, Şâfiî fıkhı ve Eş'arî kelâmında temâyüz etmiş bir âlim olup tabakât kitapları onu, “sûfi fakîh ve sûfi mütekellim” diye nitelendirmiştir. Ona göre kelâm ilminde hüsün-kubuh tartışılması, bu meselenin teklif ve kullukla (*taabbüdî*) ilgili olmasındandır. Ona göre hasen; şeriatın fiili yapma övdüğü şeydir. Kabîh ise şeriatın, fiili yapma yerdiğidir. Çünkü bir şey kendisi, cinsi ve lâzım bir sıfatı nedeniyle iyi olmaz. Bundan dolayı da akıl iyiyi ve kötüyü bilmez. Eşit iki şeyden biri kötü hükmünü alırken diğeri şeriatın emri ile iyi hükmü alabilir. Söz gelimi bunun için “adam öldürme” fiili örnek gösterilebilir. Zira şeriate göre kısas hükmünün uygulanması kapsamında adam öldürmek haram değil, helaldir. Fakat keyfî olarak adam öldürmek haramdır. Dolayısıyla söz konusu iki fiil incelendiğinde bunların ikisi de aynı fiil olarak görülmele birlikte, şeriat tarafından birinci durumdaki adam öldürme helal, ikincideki ise haram addedilmiştir. Yani Ensârî'ye göre bir fiile, iyi ya da kötü hükmünün verilmesi şeriatın belirlemesine dayanmaktadır. Ona göre hasen, Allah'tan sevap alacak şekilde iyi fiili yapan manasında akıl tarafından idrak edilemez. Aynı şekilde kabîh de Allah tarafından azarlanmayı/kınanmayı hak edecek şekilde kötü fiili işleyen anlamında akıl tarafından kavranamaz. Yani fiillerin iyi veya kötü hükümleri kendilerine ve sıfatlarına râcî değildir.³⁸

Mantıktan metafiziğe, dil ve usûlden kelâma kadar pek çok ilimde söz sahibi olan, dinî ve aklî ilimlerin pek çok ayrımı meselesine katkı sağlayan³⁹ Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210),

³⁴ Bu zât hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Nîsâbü'rî, Selmân b. Nâsır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2007), 33/141-142.

³⁵ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”, 190-191.

³⁶ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 130; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 139-140.

³⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 131; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 140.

³⁸ Ensârî, *el-Gunye*, 2/998.

³⁹ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker & Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 17.

ilk dönem eserlerinden olan *el-İşâre*'de Cüveynî'nin *el-İrşâd*'da benimsediği anlam ayrımını kullanmakla birlikte, bu iki anlama iki anlam da kendisi eklemiştir. Râzî'nin *el-İşâre*'deki hasen ve kabîhin anlamları şöyledir: i) Hasen; insanın amacına uygun olan وافق (الغرض), kabîh; insanın amacına aykırı olandır. (خالف الغرض) ii) Hasen; yetkinlik sıfatı, kabîh ise eksiklik sıfatı anlamındadır. iii) Hasen; fâiline yasaklanmayan (ما لم يمنع منه فاعله), kabîh ise failine yasaklanandır. Hasenin bu anlamı mübâha karşılık gelir ve Allah'ın fiillerini de ihtiva eder. iv) Hasen; Şâri'in fâilini övdüğü ve ona sevap vaad ettiğiidir. Kabîh ise Şâri'in fâilini zemmettiği ve onu azapla tehdit ettiği fiildir. Eğer bir fiile izin verilmişse hasen, verilmemişse kabîh şeklinde adlandırılır. Râzî'ye göre üçüncü ve dördüncü anlamların bilinmesi şeriate dayanır yani şer'îdir.⁴⁰

Râzî kendisinden önce mütekaddim Eş'arîler tarafından yapılan -yukarıda verdiğimiz- hasen ve kabîh tanımlarında bazı değişiklikler yapmıştır. Bu değişikliklerden birincisi, mevcut iki anlama "yetkinlik ve eksiklik sıfat" manalarının eklenmesidir. Eş'arî gelenek içerisinde bu anlamı ilk defa gündeme getiren Râzî'dir.⁴¹ İkinci değişiklik ise Râzî'nin hasen ve kabîhin anlam şıklarına "fâiline yasaklanan ve yasaklanmayan şey" (ما لم يمنع منه فاعله) manasını ilave etmesidir. Aslında bu anlamı ilk defa "fâilinin yapma yetkisi olan her fiil" (كل ما لفاعله ان يفعل) şeklinde Gazzâlî'nin kullandığını daha önce gördük. Her ne kadar anlamda bir değişiklik olmasa da ibare bazında Râzî bunu farklı ifade etmiştir.

Râzî, *el-İşâre*'den sonraki *el-Mahsûl*, *Nihâyetü'l-ukûl*, *Muhassal* ve *el-Erba'in*⁴² adlı eserlerinde yukarıda hasen ve kabîh için kullandığı anlamları, yaptığı bazı farklılıklarla⁴³ birlikte aynen devam ettirmiştir. Râzî'nin saydığımız bu dört kelâm eserinde konumuz açısından önemli olan farklılıkları iki tanedir: i) Birincisi -yukarıda ilk şıkta verdiğimiz- "insanın amacına uygun olanın (وافق الغرض) iyi, amacına aykırı olanın (خالف الغرض) ise kötü" olduğu ifadesi "insanın tabiatına uygun olanın (ملائمة الطبع) iyi; tabiatına aykırı olanın (منافرة الطبع) ise kötü" olduğu şeklinde değiştirilmiştir. ii) İkincisi ise onun -yukarıda üçüncü şıkta söylediğimiz- *el-İşâre*'de "fâile yasaklanmayanın iyi, yasaklananın ise kötü" olması şeklinde verdiği anlamı bu dört eserinde ve sonraki eserlerinde kullanmamasıdır.⁴⁴

⁴⁰ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-keîâm*, nşr. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2009), 226-227.

⁴¹ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri", 192.

⁴² Râzî'nin bu eserlerinin kronolojisi hakkındaki bir çalışma için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker & Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-155.

⁴³ Râzî'nin burada yaptığı detaya dair ve konumuz açısından ilk etapta önemli olmayan farklılıklar için ayrıca bk. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri", 193.

⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/123-124; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 180; Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, 1/346; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, nşr. Saîd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâin, 1436/2015), 3/247. Son dönem eserleri için bk. Fahreddîn

Râzî son dönem eserleri olan *el-Meâlim* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de, Cüveynî'nin *el-Burhân*'da yaptığı “insan hakkında iyi-kötü” ve “Allah hakkında iyi-kötü” şeklindeki hasen-kabîh anlam ayrımını kullanmıştır. Râzî bu ayrımı “kullara nispetle iyi-kötü ve Allah’a nispetle iyi-kötü”⁴⁵ ve “şâhid âlemde iyi-kötü ve gâib âlemde iyi-kötü”⁴⁶ gibi şekillerde ifade etmiştir.⁴⁷

Râzî için verdiğimiz hasen-kabîhe dair üç farklı anlam şeması her ne kadar anlatım biçimindeki farklılıklara sahipse de temelde bu şemalardaki anlamlar aynı hedefe sahiptir. Burada önemli olan, Râzî'nin hüsün ve kubuh sıfatlarının hakiki/zâtî birer sıfat olmayıp itibarî olduklarını yaptığı her bir şemada belirterek klasik Eş'arî pozisyonunun dışına çıkmamasıdır. Başka bir ifadeyle Râzî'ye göre hasen, şeriat tarafından yasaklanmayan şeydir. Kabîh ise şeriatın yasakladığıdır.⁴⁸

Râzî her ne kadar hasen ve kabîhi tanımlarken üç farklı varyantla çalışsa da onun *el-Mahsûl*, *Nihâyetü'l-ukûl*, *Muhassal* ve *el-Erba'in*'de yaptığı hasen-kabîh tanımları, kendisinden sonra gelenek içinde daha çok ön plana çıkmıştır. Hatta buradaki tanımlar Râzî'den sonra yaşayan mütekellim ve usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından hüsün-kubuh konusu yazılırken kullanılan tanımlar haline gelmiştir.

Nihayetinde bu haliyle ilk defa Râzî'nin şematize ettiği ve müteahhir dönem Eş'arîler⁴⁹ tarafından sıklıkla kullanılan hasen-kabîhin anlamları şöyle toparlanabilir: i) Hasen; insanın tabiatına uygun olandır (ملائمة الطبع), kabîh; insanın tabiatına aykırı olandır منافرة (الطبع). ii) Hasen; yetkinlik sıfatı; kabîh ise eksiklik sıfatıdır. iii) Hasen; Şâri'in fâilini övdüğü ve ona sevap vaad ettiği; kabîh ise Şâri'in fâilini zemmettiği ve onu azapla tehdit ettiği fiildir.

1.1. Âmidî'ye Göre Hüsün ve Kubhun Anlamları

Âmidî hacimli kelâm eseri *Ebkârü'l-efkâr*'da hasen ve kabîhin hangi anlamlarda kullanıldığını anlatmaya başlamadan önce Mu'tezile'nin yaptığı hasen ve kabîh tanımlarını inceler ve eleştirir.⁵⁰ Sonrasında ise kendisinden önceki Eş'arîler'in yaptıkları

Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407/1987), 3/289; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Meâlimu usûli'd-din*, nşr. Nizar Hammâdî (Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 1433/2012), 109.

⁴⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 3/289.

⁴⁶ Râzî, *el-Meâlimu usûli'd-din*, 109.

⁴⁷ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâk Önermelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâk Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”, 196.

⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/108.

⁴⁹ Meselâ bk. Nâsirüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi & Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 212; Ebû'l-Fazl Adudüddîn el-İcî, *Kitabü'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 3/262; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsüd*, nşr. İbrahim Şemseddîn (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 3/207; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/312; Celâlüddîn ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290), 59.

⁵⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/118-121.

tanımlardan kendi tercih ettiklerine göre hasen ve kabîhin hangi anlamlarda kullanıldığını ele alır. Âmidî'ye göre bu anlamlar üç itibar halindedir:

1. Amaca uygun olan (وافق الغرض) fiiller hasen; amaca aykırı olanlar (خالف الغرض) kabîh; amaca ne uygun ne de aykırı olanlar ise abes olarak isimlendirilir. Bir fiil, bir insanın amacına hizmet veya yardım ettiği için hüsün, fakat aynı fiil bir başka insanın amacına aykırı olduğu için kubuh olur. Söz gelimi Zeyd'in öldürülmesi ailesi için üzücü yani kabîh bir durumdur. Fakat bu durum onun düşmanları açısından mutluluk verici yani hasendir. Dolayısıyla fiiller hasen ve kabîhin bu şıktaki anlamına göre iyi veya kötü vasıflarına zâtî olarak sahip değillerdir.⁵¹
2. İkinci anlama göre hasen; Şâri'in, fiili yapan kimsenin yaptığı o fiil sebebiyle övülmesini emrettiği fiildir. Kabîh ise Şâri'in, fiili yapanın zemmedilmesini emrettiği fiildir. Bu anlamdaki kabîh, haramı ihtiva eder fakat mekrûh (*tenzîhen mekrûh*) ve mübahı içermez. Buradaki hasenin kapsamına ise ilâhî fiiller, vacip ve mendup hükümleri dahildir. Fakat mübah dahil değildir. Çünkü mübah, yapıldığında ya da yapılmadığında Şâri' tarafından ona yönelik herhangi bir övgünün emredilmesi belirlenmeyen hükümdür. Hasen ve kabîhin anlamları Şâri'in emriyle değişir. Çünkü şeriatın belli bir zamanda bir fiili emretmesine, başka bir zamanda da onu haram kılmasına ya da bir fiili birisine emretmesine başkasına da haram kılmasına bir engel yoktur.⁵² Eş'arîler'e göre zikredilen bu halleri şeriatın getirmesine engel bulunmadığı için fiilin, zâtî itibariyle değişmez olan iyilik ya da kötülük vasfını taşıması mümkün değildir.

Daha önce de işaret edildiği üzere, hüsün-kubuh tartışmasının kelâmî ekoller arasında ihtilafı olduğu yer, tam da burasıdır. Çünkü "iyi fiil ve kötü fiil nedir?" tartışması, fiilin yapılması halinde fâilinin hem dünyada hem de âhiret hayatında nasıl bir karşılık bulacağına ilişkin bir sorundur. Eş'arî düşünce, değerlerin fiilde ontik olarak bulunmasını ve aklın bunları vahiysiz bilmesini kabul etmez.

3. Üçüncü anlama göre hasen; fâilin fiili yapma hakkına sahip olmasıdır (ما لفاعله ان يفعله). Kabîh; fâilin yapma hakkının bulunmadığı fiildir.⁵³ Bu açıklamadaki hasen ve kabîhin kapsamına ilâhî fiiller, vacipler ve mendupların yanı sıra mübahlar⁵⁴ ve mekrûhlar da (*tenzîhen mekrûh*) girer.⁵⁵

⁵¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121-122; Krş. Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), 1/72; Seyfüddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfi'î (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1433/2012), 235.

⁵² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/122; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/72; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 234-235.

⁵³ Âmidî, tanımlamayı sadece hasen lafzı üzerinden yapmaktadır. Verdiği hasen tanımının tam tersinin kabîh anlam olacağı âşikârdır.

⁵⁴ Tam bu noktada Âmidî, Eş'arîler arasında hasenin buradaki yani failin onu yapmaya hakkının olduğu anlamıyla mübah olarak kullanılıp kullanılmayacağına ihtilafın olduğunu söylemektedir. Bazıları mübahın, bu anlamdaki hasenle aynı olmadığını savunmaktadır. Çünkü onlara göre buradaki hasen; bir şeye teşvik etme ve çağırma anlamına sahiptir. Oysa mübah böyle bir anlamı taşımaz. Diğerleri ise hasenin mübah olmasında sakınca görmez. Zira onlara göre, bir insan mübah fiil işlerse, Müslüman

Âmidî, ikinci şıktaki hasen ve kabîhin anlamında, Eş'arîler nezdinde hüsün ve kubuh sıfatlarının fiilde zâtî olarak bulunmadıklarını söylemektedir. Bu durum, aslında hüsün ve kubuhun fiilde ontolojik olarak var olup olmadığı sorusunun cevabıdır. Âmidî'ye göre hasen veya kabîhin bilinmesi ne zarûrî (*zarûretü'l-akl*) ne de nazârî/kesbî bir bilgi sebebiyledir. Bu cümle ise hasen ve kabîhin epistemolojik değerinin ne olduğunun cevabıdır. Diğer deyişle hasen ve kabîhi insanın nasıl bilebileceğinin cevabıdır. İnsanın hasen ve kabîhi bilmesi onun zarûrî bilgileri arasında olmamakla birlikte aynı şekilde bu insan hasen ve kabîhin bilgisini düşünme (*nazar*) yoluyla da idrak edemez. Bu bilgi ancak şeriat tarafından verilir. Eş'arîler nezdinde hasen ve kabîh hakikî anlamda olmayıp itibârî anlamdadır. Hatta bu iki terim durumlara, zamanlara ve kişilere göre değişimleri mümkün olan izâfîlik (=alınan niteliğin değişmesi) anlamı taşımaktadırlar.⁵⁶

Kelâmî ekoller ve hatta akıl sahipleri arasında Âmidî'nin verdiği birinci ve üçüncü anlamda neyin iyi veya kötü olduğu hakkında herhangi bir ihtilâf yoktur. Anlaşmazlık sadece meselenin âhiret hayatına terettüp etmesi noktasındadır. En nihayetinde tartışma, âhiret hayatı açısından fiillerde açığa çıkan iyi (*hüsün*) veya kötü (*kubuh*) vasfının hakikî mi yoksa itibârî mi olduğu ve bir de akıl ile mi yoksa vahiy ile mi bilinebileceği yönündedir.

Âmidî, Râzî ile aynı zaman diliminde yaşamasına rağmen o, Râzî'nin yaptığı anlam ayrımlarını değil mütekaddim Eş'arîler'in yaptıklarını tercih etmiştir. Bu durum için –şimdilik- Âmidî'nin, böyle tercih etmeyi daha doğru bulduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle buna Âmidî'nin yorumlama farklılığı da denilebilir. Âmidî'deki bu farklılıklar şıklar halinde şöyledir:

1. Genel Eş'arî anlatımda hasen-kabîhin birinci anlamında hasen; tabiata uygun olan (ملائمة الطبع), kabîh ise tabiata aykırı olandır (منافرة الطبع). Söz gelimi Bâkîllânî ve Cüveynî bu şekilde kullanmıştır.⁵⁷ Âmidî ise usûl ve kelâm eserlerinde haseni; amaca uygun olan (وافق الغرض) kabîhi de amaca aykırı (خالف الغرض) olan şeklinde

önderlerden herhangi bir itiraz gelmeksizin, bu kişi için “hasen yaptı” denilmesi imkânsız değildir. Eğer bu kişinin yaptığı hasen olmasaydı mübahı yapan bu kimse için “hasen yapmadı” denilmesi doğru olurdu ki böyle bir şey bilinen şer'î kullanıma aykırıdır. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/122. Âmidî'ye göre de buradaki üçüncü anlamıyla hasen, mübah olarak kullanılabilir. Yani Âmidî, failin yapma hakkının olduğu anlamındaki hasene, mübahın dahil olduğunu düşünmektedir.

Ayrıca Âmidî'ye göre “mübah hasen midir değil midir?” şeklinde yapılan tartışmada doğrudan “mübah hasendir” demek de “mübah hasen değildir” demek de mümkün değildir. Fakat şöyle söylenilmesi ona göre zorunludur: Mübah iki durumda hasen olur; 1. Failin yapma hakkı olursa yani şer'an yapılmasında sakıncanın olmaması halinde. 2. Failin amacına uygun olursa. Bu iki anlam zaten Âmidî'nin hasen için verdiği birinci ve üçüncü anlamlardır. Âmidî'ye göre –yukarıda geçtiği üzere- hasenin ikinci ve esas tartışmanın belirlediği “yapıldığında failine övgünün emredildiği” anlamına mübah dahil olmaz. Dolayısıyla ona göre mübah, hasenin birinci ve üçüncü anlamında onunla aynı ama ikinci anlamında hasen mübah ile aynı değildir. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/109.

⁵⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/122; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/73.

⁵⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121.

⁵⁷ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 146; Cüveynî, *el-İrşâd*, 265.

açıklamıştır.⁵⁸ Daha önce geçtiği üzere Gazzâlî hem *el-İktisâd*'da⁵⁹ hem de *el-Mustasfâ*'da⁶⁰ ve Fahreddîn er-Râzî ise sadece *el-İşâre*'de amaca uygun ve aykırı olma anlamını kullanmıştır.⁶¹ Râzî'nin *el-İşâre*'den sonraki eserlerinde amaca uygun ve münâfir olma anlamını değil tabiata uygun ve aykırı olma manasını tercih ettiğini zaten söylemiştik. Ayrıca Âmidî'den hemen sonraki âlimlerin metinlerine baktığımızda ise tabiata uygun ve aykırı olma anlamının tercih edildiğini görmekteyiz. Söz gelimi Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286), Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürçânî ve Devvânî (öl. 908/1502) gibi isimler bu anlamı kullananlardandır.⁶²

Âmidî hasen-kabîhin birinci anlamında tercih ettiği “amaca uygun ve aykırı olma”ya Zeyd'in katli örneğini vermiştir. Zeyd'in öldürülmesi dostlarının amacına aykırı ama düşmanlarının amacına uygundur. Müteahhir dönemden Adudüddin el-Îcî de (öl. 756/1355) -Âmidî gibi- hasen-kabîhin anlamlarından birinin amaca uygun olup olmama olduğunu söyleyip buna Zeyd'in katli örneğini vermiştir.⁶³ Dahası az önce zikrettiğimiz âlimlerden hasen-kabîhin birinci anlamında “tabiata uygun ve aykırı olma” anlamını tercih edenler de Zeyd'in katli örneğini vermişlerdir. Tam da burada şöyle bir problem açığa çıkıyor ki acaba hakikatte “tabiata uygun olup olmama” ile “amaca uygun olup olmama” aynı durumu mu ifade etmektedir? Gerçekte tabiata uygun veya aykırı olan bir şeyin aynı zamanda amaca uygun veya münâfir olduğu söylenebilir mi?

Her ne kadar zikrettiğimiz bu âlimlerden kimisi “tabiata uygun ve aykırı olma” kimisi de “amaca uygun ve aykırı olma” anlamını tercih etmiş olsalar da hepsi verdikleri örneklerde “Zeyd'in katledilmesi”ni kullanmışlardır. Aslında dikkatle düşünüldüğünde bu iki anlamın her zaman örtüşmediği anlaşılabilir. Bu iki anlamın her zaman birebir aynı manayı karşılamadığını ve aralarında fark olduğunu *el-Mukaddimâtü'l-erbaa* literatüründe⁶⁴ eser veren bazı âlimler özellikle belirtmişlerdir. Eserinde bu konuyu ele

⁵⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/72; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 235.

⁵⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fî'l-îtikâd*, 139.

⁶⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 130.

⁶¹ Râzî, *el-İşâre*, 226.

⁶² Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, 212; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/207; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/312; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidü'l-Adudiyye*, 59.

⁶³ Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/262. Îcî'nin bunu tercih etme sebebini, İbnü'l-Hâcib'i takip etmesinden dolayı olduğu yorumu için bk. Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 10.

⁶⁴ Bu, daha çok kelâm ve usûlü'l-fikh alanlarıyla ilgili olup Fatih Sultan Mehmed'in emriyle oluşturulan bir literatürdür. Temelde ahlak ontolojisini ve epistemolojisini mesele edinerek insan fiillerinin ahlâkî değeri nasıl kazandığını tartışmaktadır. Adından da anlaşıldığı üzere “dört mukaddime” olarak gelişen bu külliyât, Sadriüşşerîa'nın *et-Tavzîh fî Şerhi't-Tenkîh* adlı eserinde hüsn-kubuhla ilgili yaptığı tartışmada öne sürdüğü dört delil üzerine yazılan risâlelerden oluşmaktadır. Bk. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 159; Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”, 1-3, 6-8; Metin Yurdağür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017),

alan âlimlerden biri olan Molla Fenârî'ye⁶⁵ göre de bir fiilin hasen veya kabîh olmasının üç anlamı vardır. İzâfî olan birinci anlam “fâilin amacına uygun veya aykırı olan” şeklindedir. Buna örnek ise Zeyd'in katledilmesidir. Molla Fenârî “tabiata uygun veya aykırı olma”nın, kendisinin tercih ettiği “amaca uygun veya aykırı” anlamından bir açıdan daha özel olduğunu yani fâilin amacına cevap vermesi açısından kapsamlı olmadığını düşünmektedir. Bu yüzden onun nezdinde “amaca uygun ve aykırı” anlamı, merâmî ifade açısından kapsamlı olduğu için daha uygundur. Ayrıca “tabiata uygun ve aykırı” denildiği zaman bu, sıfatları da kapsayacağından dolayı mahzâ insanın fiiliyle ilgili olan hüsün-kubuh için uygun düşmemektedir.⁶⁶

Bu iki anlamın farklı olduğuna dikkat çeken diğer bir Osmanlı âlimi de Hafîd en-Nisârî el-Kayserî'dir (öl. 1188/1774). Zira ona göre bazı fiiller tabiata uygun değilken eş zamanlı olarak amaca uygundur. Yahut da bunun tam tersi yani bir fiil insanın tabiatına uygun olduğu halde o anki amacına uygun olmayabilir.⁶⁷

Yine bu anlamların farklılığı hakkında değerlendirme yapan bir başka Osmanlı âlimi de İsmail Konevî Efendi'dir (öl. 1195/1781). İsmail Efendi'ye göre hüsün-kubuh amaca uygun ve aykırı anlamı ile onun tabiata uygun ve aykırı anlamı birbirinden farklıdır. Zira bu ikisi arasındaki ilişki *umûm min veh* (eksik-girişimlilik)⁶⁸ şeklindedir. İsmail Efendi bu durumu ilaç örneği ile açıklar. Buna göre hastanın içeceği ilaç eğer hem tadı güzel (=tabiata uygun) hem de faydalı (=amaca uygun) ise bu, hasta için iki açıdan da hasendir. Fakat bu ilacın tadı kötü (=tabiata aykırı) ama faydalı (=amaca uygun) ise o zaman iki anlam birbirinden farklılaşmakta ve birbirinin yerine ikâme edilememektedir. Eğer ilaç hem tatlı hem de faydalı olursa hem tabiata hem de amaca uygun olduğu için iki anlam birbirleriyle örtüşür. Ya da tam tersi, ilaç hem acı hem de faydasız ise yine iki anlam birbirini karşılar. Fakat problem, ilacın tadı acı ama faydası varsa zuhûr eder ki bu durumda tabiata uygunluk değil, amaca uygunluk söz konusu olduğu için iki anlam birbiriyle örtüşmez. Yahut tam tersi ilacın tadı güzel ama faydasızsa bu sefer de tabiata uygun ama amaca aykırı olduğu için bu iki anlam yine tam olarak birbirine karşılık gelmez. Dolayısıyla İsmail Efendi'ye göre bu ikisinin aynı anlama geldiği düşüncesi fâsittir.⁶⁹

159-160; Şükrü Özen, “Tenkîhu'l-usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011) 40/456.

⁶⁵ Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”, 7-8.

⁶⁶ Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”, 11. Krş. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiy*, 1/160.

⁶⁷ Mehmed b. Abdullah el-Kayserî Hafîd en-Nisârî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimât-ı Erbaa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 391), 2b.

⁶⁸ İki kavram arasındaki ilişkiyi ifade eden bu terim, aralarında ilişki olacak her iki kavramın da bir diğerinin sadece bazı fertlerini kapsamasını ifade eder.

⁶⁹ Muhammet Emin Efe, *İsmail Konevî'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimât-ı Erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Çanakale: Çanakale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 57.

Bu noktada maslahat ve mefsedet anahtar kavramlardır. Zira maslahat ve mefsedet hasen ve kabîhin “amaca uygun ve aykırı olan” anlamıyla eş anlamlıdır.⁷⁰ Yani kendinde maslahat bulunan fiil hasen; mefsedet olan fiil ise kabîh’tir. Buna göre “amaca uygun ve aykırı olma” anlamını maslahat ve mefsedet muvâcehesinde değerlendirdiğimizde hakikatte o, fayda esasına göre konumlanmaktadır. Tabiata uygun olup olmama anlamı için metinlerde tatlı yiyecek ve acı yiyecek⁷¹ örneği kullanıldığından dolayı, bu anlam daha çok güzel ve çirkine karşılık gelmektedir.⁷²

Esasen bu iki anlamı kurgulanıp kurgulanamama açısından değerlendirdiğimizde de ikisinin aynı olmadıkları anlaşılabilir. Nitekim “tabiat/tab”, insanın iradesi olmadan üzerine yaratıldığı mizaç demektir⁷³ ki buna uygun ya da aykırı olan şey kurgulanmaya açık değildir. Fakat “amaç” böyle değildir. Zira bir zamanda insanın amacına uygun olan şey, başka bir zamanda amacına uygun olmayabilir ya da bunun tam tersi olarak amacına aykırı hâle gelebilir.

2. Hasen-kabîhin bir anlamının da yetkinlik (*kemâl*) ve eksiklik (*noksan*) sıfatı olduğu görüşü ilk defa Râzî tarafından söylenmiş⁷⁴ olmasına rağmen Âmidî, zikrettiği anlamlar içerisinde “yetkinlik ve eksiklik sıfat” manasına yer vermemektedir.⁷⁵ Fakat Âmidî’den sonraki Eş’arîler bu anlamı kullanmışlardır.⁷⁶ Buna örnek olarak ilmin yetkinlik sıfatı, cehaletin ise eksiklik sıfatı olduğunu söylemişlerdir.

Hüsün-kubhun bu anlamı da bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. Zira onlara göre fiil meselesiyle alâkalı olan hüsün-kubhu, yetkinlik ve eksiklik gibi nitelik/sıfat ifade eden anlamla açıklamak gereksizdir ve uygun değildir.⁷⁷ Öyle görünüyor ki Âmidî’nin hüsün-kubhun anlamları için yetkinlik ve eksiklik sıfatlarını tercih etmemesinin muhtemel sebebi bu anlamın sıfatlarla alâkalı olmasıdır.⁷⁸

3. Âmidî, hasenin üçüncü anlamını fâilin yapma hakkı bulunan şey (ما لفاعله ان يفعله) olarak ifade etmiştir.⁷⁹ Râzî, bunun benzeri olan fâile yasaklanmayan şey (ما لم يمنع منه)

⁷⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, 3/262; Meselâ bk. Tehânevî, “el-hüsün”, 1/666.

⁷¹ Tehânevî, “el-hüsün”, 1/666.

⁷² Bk. Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş-”, 12.

⁷³ Cürcânî, “et-tab”, 215.

⁷⁴ Altaş, “Fahredden er-Râzî’nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önermelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsî Türleri”, 192; Ayrıca bk. Râzî, *el-İşâre*, 226.

⁷⁵ Bk. Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/121-122.

⁷⁶ Meselâ bk. Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, 212; İcî, *el-Mevâkıf*, 3/262; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 3/207; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/312; Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, 59.

⁷⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâiyi*, 1/60; Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *TALİD 27* (2016), 124.

⁷⁸ Nitekim böyle bir yorum için bk., Muslihüddin Mustafa Kestelî, *Hâşiye ale’l-Mukaddimâti’l-Erbaa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdath Vehbi, 2027), 101a. Bu haşiyenin çeşitli yazma nüshaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, 105-106.

⁷⁹ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/122.

(فاعله anlamını sadece *el-İşâre*'sinde zikretmiştir.⁸⁰ Râzî diğer eserlerinde ise hasen için bu anlamı kullanmamıştır. Aslında aynı anlama karşılık gelen bu tanımlar için, “ikisinin de yaptığı açıklamalarda tercihte buldukları kelimelerin farklılıkları” diyebiliriz. Daha önce de söylediğimiz gibi bu şık her ne kadar Âmidî'nin kullanımında tam bir farkın olduğunu göstermese de en azından Râzî'nin kullanımından ibâre bazında farklı olduğu açıktır. Eş'arîlik içinde yaygın olan kullanımda ise bu anlam bulunmamaktadır. Ancak Âmidî, hasen ve kabîhin bu anlamını kullanım alanı olarak özellikle tercih etmiş gibi gözükmektedir.

Buraya kadar hasen-kabîhin anlamları için çizilen şemada görünen o ki Âmidî, Râzî'nin özellikle müteahhir dönem Eş'arî gelenekte hâkim ve meşhûr olan hüsün-kubha dair tanımlamalarını kullanmayı tercih etmemiştir. O, mütekaddim Eş'arîlerin yaptıkları tanımlardan kendi tercih ettiği sıralamaya göre bir anlam şeması çıkarmıştır. Ancak Eş'ariyye'ye mensup âlimler arasında her ne kadar hasen-kabîhin anlamlarında tercih farklılıkları olsa da bunlar kelâmıda, hakkında tartışmanın olduğu anlam (Âmidî'nin sıralamasına göre ikinci mana) değildir. Burada tekrar vurgulamak gerekir ki asıl tartışma konusu olan anlam, kulun hem dünya hem de âhiret hayatında elde edeceği övgü ya da yergi ile sevap veya cezanın hâsıl olacağı şekilde işlediği fiilin, hüsün ya da kubuh vasıflarına zâtî olarak sahip olup olmadığıdır.

2. Hüsün ve Kubhun İtibârîliği

Âmidî'nin düşüncesinde bir fiilin –onun yaptığı ayrıma göre– ikinci anlamda hasen ya da kabîh hükmünü alabilmesi sadece şeriatın hükmetmesiyledir. Hem Âmidî'nin hem de Eş'arîler'in sisteminde bir fiilin hasen ya da kabîh değerini alması hiçbir zaman onun zâtından/kendisinden dolayı değildir. Âmidî, akıllı birisinin şeriat gelmeden önce iyiyi iyi olarak kötüyü de kötü olarak görmesine itiraz etmez. Onun kabul etmediği, sonuçları âhiret hayatını etkileyecek olan fiilin iyi ya da kötü olmasının fiilin zâtına dayanmasıdır. Âmidî'nin ifadesine göre fiilin hasen ya da kabîh olmasının dayanağında şeriat olmazsa ya amaca uygunluk-aykırılık ya da yaşayan bir örfte tâbilik vardır. Bu ikisinden başka şık yoktur. Dolayısıyla fiilin iyi ya da kötü değeri almasında bizâtihi fiilin kendisi etkin değildir.⁸¹

Hüsün-kubuh tartışmasında Eş'arî düşüncenin tam karşısında Mu'tezilî düşünce yer almaktadır. Mu'tezile'nin genelinin kanaatine göre fiildeki hüsün-kubuh onda bizâtihi bulunur. Akıl, şeriat gelmeden önce bu değerleri bilir. Değerleri bilen akıl, bildiği bu değerlerden sorumlu olduğunu da bilir.⁸² Başka bir ifadeyle kişi, aklıyla bildiği bu değerlerden Allah katında mükelleftir. Dolayısıyla bu düşüncenin, Eş'arîler'in savunduğunun tam zıddında olduğu anlaşılmaktadır. Bunun içindir ki zaten –sosyal vb.

⁸⁰ Râzî, *el-İşâre*, 226.

⁸¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/140.

⁸² Orhan Şener Koloğlu, “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2017), 55-56.

sebepler olmakla birlikte- Eş'arî metinlerde hüsün-kubuh problemi tartışıldığında hedefte olan "karşı taraf" (=hasım) hep Mu'tezile'dir.

2.1. Müttekaddim Mu'tezilîler'in Görüşleri ve Âmidî'nin Eleştirileri

Âmidî, Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşlerini anlatırken onları dakikleştirmek için bunları müttekaddim ve müteahhir Mu'tezile'nin düşüncesi şeklinde ikiye ayırmıştır. Nazzâm (öl. 231/845), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849) ve İskâfî (öl. 240/854) gibi müttekaddimûn Mu'tezilîleri'ne göre hüsün-kubuh değerleri fiilin zâtındaki özelliklerdir.⁸³ Fiilin iyi ya da kötü olmasını gerektiren bir sıfat fiilde bulunmamaktadır.⁸⁴ Başka bir ifadeyle ilk dönem Mu'tezilesi'nin fiildeki ahlâkî değerler hakkında benimsediği düşünce, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan objektivizmdir.⁸⁵ Zira onlar, değerlerin fiilde zâtî olarak bulunmasıyla ontolojik nesnelliği, zarûreten bilinmeleriyle de epistemolojik nesnelliği kabul etmişlerdir.

Bu bağlamda Mu'tezilî âlimlerin hüsün-kubuh sıfatlarının bilinmesini nasıl taksim ettikleri üzerinde de durmak gerekir. Genel anlamda Mu'tezile açısından, fiillerin hasen mi ya da kabîh mi olduğu üç şekilde bilinir: i) Zarûreten (*zarûretü'l-akıl*) bilinenler.⁸⁶ Meselâ imanın, Allah'ı bilmenin ve nimet verene şükretmenin iyi; zarar veren yalanın kötü olduğunu bilmek gibi. ii) Bir şeyin iyiliğinin ya da kötülüğünün istidlâlle yani düşünmeyle (*nazar*) bilinmesi. Buna örnek; sonucu itibariyle faydalı olan yalanın kötülüğünü bilmek ve zararlı olan doğrunun iyiliğini idrak etmektir. iii) Sadece şeriat ile idrak edilebilenler.⁸⁷ Söz gelimi şeriat haber vermeseydi insanoğlu ibadetin iyi bir şey olduğunu, Ramazan'da kaç gün ve nasıl oruç tutacağını yahut da namazları nasıl kılacağını bilemezdi. Fakat bu bilme şeklinde dikkat edilmesi gereken nokta, örnek verilen tüm bu hususların, iyiliği zâtlarında zaten taşıyor olmalarıdır. Yani şeriatın buradaki işlevi zaten fiilde var olan değeri açığa (*keşf*) çıkarmaktır ya da ihbâr etmektir. Dolayısıyla üçüncü bilme şekline göre de iyilik ya da kötülük fiilde zâtî olarak mevcuttur. Âmidî, hüsün ve kubuh vasıflarının fiilin zâtında bulunduğu ve bunlara hükmedecek olanın (*hâkim*) akıl olduğuna dair Mu'tezilî düşüncenin en önemli iki delilini aktarmaktadır:

Birinci delil: Akıllılar faydasız yalanın, cahilliğin, inançsızlığın (*küfür*) ve zulmün kötü olduğunda müttefikler. Yine onlar, doğruluğun, bilginin, imanın ve adaletin iyi olduğunda da hemfikirdirler. Bunların bilinmesi ise herhangi bir durumla, dinle ya da örfle olmayıp zarûretendir. Tıpkı Berâhime gibi, herhangi bir şeriatı ya da örfü kabul

⁸³ Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 60; Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 68.

⁸⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/117.

⁸⁵ George Hourani, "Two Theories of Value in Early Islam", *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 57.

⁸⁶ Meselâ bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 9.

⁸⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/117; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/73; Aynı anlama gelen ifadeler için meselâ bk. Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, nşr. Jean Jozef Houben (Beyrut: el-Matbaati'l-Katolikiyye, 1962), 1/232-234; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hamîdullah (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964), 1/370.

etmeyenler bu kalıplaşmış ilkeleri zaten kabul ederler. Dolayısıyla hüsn ve kubuh sıfatları zâtîdir ve insanlar tarafından zarûreten (*zarûretü'l-akl*) bilinmektedirler.⁸⁸

Âmidî, Mu'tezile'nin burada iddia ettiği "zorunlu olarak bilinmeye" iki açıdan itiraz etmektedir:

i) Âmidî, itirazlarına önce zarûreti açıklayarak başlar. Ona göre zarûret; insanın belirli bir örfü ya da düşünceyi benimsemese ve doğuştan gelen ilkeleri kabul etmese bile yine de şu ilkeleri onayladığı durumlardır: İki zıddın bir arada olmasının imkânsızlığı, bir sayısının ikiden küçük olması. Kişinin bu durumlara dair bilgisi zarûretendir. Dolayısıyla Âmidî'ye göre Mu'tezile'nin yalanın kabîh, adaletin de hasen olmasında zarûreten oluşu savunması, zarûret tanımına aykırıdır. Zira yalanın kabîh olmasının zarûreten bilinmesi ile ikinin birden büyük olmasındaki zarûret aynı değildir.⁸⁹ Çünkü Eş'arî geleneğe göre, eğer ikinin birden büyük olduğu gibi yalanın da kabîh olması zarûreten olsaydı hiçbir insan ikinin birden büyük olduğuna itiraz etmediği gibi buna da itiraz etmezdi.

ii) Âmidî burada da zarûrî bilgiyi ele alarak şöyle der: Âdeten yalan ve imkânsız (*muhâl*) üzerine birleşmeleri tasavvur edilmeyen insanların, ihtilâfa düşmedikleri durumdur. Âmidî'ye göre bir kimse yalanın kötü, adaletin iyi olmasının zarûrî olduğuna muhalefet ederse, zarûrî bilginin tanımı gereği yalanın kötü, adaletin iyi olması zarûrîlikten çıkar.⁹⁰ Ona göre bu konuda insanlar arasında ittifak olmadığından değerlere ait bilginin zarûrîliği doğru değildir.

Âmidî, Mu'tezile'nin, "insanların yalanın ve zulmün kötü olduğu hususunda hemfikir oldukları" iddiasını eleştirmektedir. Zira kendilerine mühlid denen bir grup insan vardır ve bunlar akıl sahibi oldukları halde bu zikredilenleri kabul etmemektedirler. Yalanın kötü oluşu eğer gerçekten tüm insanlığın zarûreten kabul ettiği bir şey olsaydı bunu mühlidlerin de onaylaması gerekirdi. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu görüşünü tüm insanlığın aklen zorunlu olarak kabul ettiği söylenemez. Söz gelimi Eş'arî gelenek hayvanların hiçbir suçu yokken ve karşılığında herhangi bir bedel alamayacakken acı çekmelerini kötü olarak değerlendirmez. Hattâ onlara göre, suçsuz bir hayvana hiçbir bedel almayacağı halde acı çektirilmesi Allah tarafından iyi kılınabilir ve bu durum kötü bir şey değildir.⁹¹ Şayet yalanın kötü olması herkes tarafından kabul edilseydi Eş'arîler'in de verilen bu örneği kabîh olarak değerlendirmesi gerekirdi. Bu şekilde değerlendirmediklerine göre, zikredilen değerler hakkında tüm insanlığın icmâi olmadığı bir gerçektir.

İkinci delil: Mu'tezile'nin bu delili iki kısımdır: i) Amacı olan bir kimsenin bu amacında yalan ve doğruluk eşit konumdaysa bu kişi her ne kadar bir şeriate inanmasa ve örfü

⁸⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/134. Aynı anlama gelen ifadeler için krş. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/1, 18.

⁸⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/136.

⁹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/136.

⁹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/135. İyi ve kötünün zorunlu olarak bilinmesi iddiasına karşı çıkıp eleştiriler serdeden Eş'arîler'den benzer açıklamalar için meselâ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 260-263; Ensârî, *el-Gunye*, 2/1000-1003.

bilmese de doğruluğa yönelir ve kesin olarak onu tercih eder.⁹² ii) Bir kimse ölümle burun buruna gelmiş bir insanı görse ve kurtarmaya da kudreti varsa o insanı kurtarır. Kurtaran kişi (*münkız*) şeriata inanmadığı için sevabı beklemese ya da kurtardığı kişinin küçük çocuk veya mecnûn olduğunu bilip⁹³ kurtarmanın sonucunda teşekkür yahut mükâfât ummasa bile yine de tabiatı gereği onu kurtarmaya yönelir. Ayrıca o, kurtarma fiiline yönelip de o kişiyi kurtarıırken, bir başkası tarafından görülüp ondan teşekkür ve övgü ummak için de bu işi yapmaz. Aksine bu ihtimalleri hiç düşünmeden derhal kurtarır. Zira bu kişi, kurtarmayı herhangi bir menfaat kazanmak veya bir zararı yok etmek için yapmaz. Hattâ kendisi için fayda elde etmek bir tarafa, tam aksine bu eylemi yapmakla yorulacağı ve sıkıntı çekeceği için zarar bile görebilir. Eğer iyilik özü gereği fiilde olmasaydı bu kişi bu türlü zahmetlere hiç katlanır mıydı?! Dolayısıyla iyilik, fiilde bizâtihi bulunan bir vasıftır.⁹⁴

Âmidî bu delilin ilk kısmını şöyle eleştirmektedir: (i) Mu'tezile'nin, doğruluğun her zaman yalana tercih edildiği görüşü onların "zarûreten bilinme" deliline dayanmaktadır. Eğer Mu'tezile'nin benimsediği gibi nefsü'l-emirde bu bilgi zarûrî ise bunu düşünmeyle (*nazarla*) ispatlamanın hiçbir anlamı yoktur. Yani bilinme eğer zorunluysa delillendirmeye çalışmak başlı başına anlamsızdır. Şayet zarûrî değilse zaten zarûret iddiası bâtil demektir. Âmidî'ye göre burada şu iki durum kaçınılmazdır: i.a) Amaca ulaşmada tıpkı yalan veya doğruluğu seçmenin birbirine eşit olduğu söylenebildiği gibi amaca ulaşmada, amaca uygunluk veya aykırılığı seçmenin eşit olduğu da pekâlâ söylenebilir. Yani delilde Mu'tezile'nin amaca ulaşmada kişinin ister yalanı ister doğruluğu seçsin yine de amacına ulaşacaksa doğruluğu zorunlu olarak seçeceğini söylemesine karşı Âmidî, amaca uygunluk veya aykırılık halini teklif etmektedir. Ona göre bu şekildeki eşitlik durumlarında kişi doğruluğu doğruluk olduğu için değil amacına uygun olduğu için seçer. Yani kişinin buradaki seçimi zarûreten olsa bile bu, doğruluğun kendinde iyi olmasından değil doğruluğun, kişinin amacına uygun olmasından dolayıdır. Eş'arîler'e göre de insanın doğruluğu yalana tercih etmesi amacına/maslahatına uygunluğundan yahut aykırılığındandır. Hâsılı insanın bu tercihi doğruluğun kendinde iyi, yalanın da kendinde kötü olduğundan değil, kişinin amacına öyle uygun olduğundandır.⁹⁵ i.b) Eğer bu durumlar eşit değil de farklıysa o zaman zaten yalan ve doğruluğun üzerine kurulduğu eşitlik olmadığı için bu delillendirme bâtil olur.⁹⁶

⁹² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/134; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/283; Mu'tezilî literatürde krş. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/10, 16.

⁹³ Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*'ının hem Ahmed Muhammed el-Mehdî (2/134), hem de Ahmed Ferîd el-Mezidî (1/562) tarafından yapılan neşrinde, her ne kadar ibare "...غير عالم..." şeklinde de olsa, biz buradaki manaya "bilmeme" değil, "bilme" ibaresinin daha uygun olduğunu düşündüğümüzden, metnin tercümesini "bilen (عالم)" şeklinde yaptık.

⁹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/134.

⁹⁵ Benzer açıklamalar için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 134-135; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/332.

⁹⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/138.

(ii) Mu'tezile'nin bu savunmasına Âmidî şöyle cevap vermiştir: Ölümle yüz yüze gelen birisini görenin onu kurtarması, sadece bu sebepten değil pek çok sebepten dolayı olabilir. Söz gelimi bu kişi, teşekkür almak ve dünyada övgü âhirette de sevap kazanmak için kurtarmış olabilir. Ya da her insanın doğasında ondan hiç ayrılmayan kendi türüne olan şefkat ve yakınlık duygusu (*rikkatü'l-cinsiyye*) sebebiyle de kurtarabilir. Veyahut da o, kendisini ölümle yüz yüze gelen o kimsenin yerine koyup kendisi o hale düştüğünde başkasının bu durumu görüp de onu kurtarmadığında bu insanın yaptığını kötü göreceğini ayrıca bu kişinin yaptığının kendisine vereceği zarar açısından da kötü olduğunu düşüneceğini, böylece kendisi de bu durumdaki bir kişiyi kurtarmazsa onun hakkında da aynı şeylerin düşünüleceğini kurguladığından dolayı kurtarabilir.⁹⁷

Ayrıca sevaba inanmayan, övgü beklemeyen, ölümle yüz yüze gelen insana karşı içinde şefkat ve yakınlık duygusu bulunmayan ve bu kişiye yardım etmemenin kötü olduğunu düşünmeyen insan bile bu durumdaki kişiyi kurtarabilir. Bu kurtarmanın tek sebebi iyiliğin fiilin zâtında olmasından değildir. Başka sebeplerin bulunması kuvvetle muhtemeldir. Söz gelimi onun sahip olduğu bu düşünceler, ölümle burun buruna gelmiş kimseyi gördüğünde birden bire tam tersine dönebilir. Yani bu kişi, sevaba inanmayabilir ya da övgü beklentisi taşımayabilir fakat ölmek üzere olanı gördüğünde birden övgünün, kurtarmayla eş zamanlı olacağını düşündüğü için kurtarmanın hemen sonrasında kendisinin övgüye muhatap olacağını düşünerek o kişiyi kurtarabilir.⁹⁸

Âmidî kişinin kurtarmasının, "kurtarma" fiilinin zâtında iyilik bulunduğu için olmadığını ve kişinin bunu tamamen başka sebeplerle yapabileceğini açıklamak için şöyle bir örnek daha verir: Şayet bu kişide sayılan düşüncelerin oluşmadığını varsayarsak bu durumda onda kurtarma düşüncesi bile oluşmaz. Hattâ ona göre kurtarmamak daha tercihe şâyân bile olabilir. Çünkü kurtarmak ona, hem şu anda ve hem de âhirette herhangi bir fayda sağlamayacaktır. Ya da onun inancında zor durumda kalmış kişiyi kurtarmamak ne aklî ne de şer'î örfe aykırıdır. Bundan dolayı onun için kurtarmanın bir anlamı yoktur.⁹⁹

Ezcümle Âmidî nezdinde bu meseleye dair ihtimaller uzar gider. Kişide kurtarma düşüncesinin oluşması eğer Mu'tezile'nin dediği gibi tab'an olup tartışmaya kapalı olsaydı Âmidî bu ihtimalleri saymıyor olmalıydı. Âmidî'ye göre bu durum geniş bir ihtimal yelpazesini barındırdığı için kurtarma fiili zâtında iyilik taşıdığından dolayı yapılamaz. Dolayısıyla Mu'tezile'nin yaptığı böyle bir gerekçelendirme doğru değildir. Neticede Âmidî, bu olayın muhtemel farklı sebeplerini ortaya koyarak hem fiilin tartışmasız şekilde ahlâkî bir değere sahip olmasının hem de ahlâkî değere sahip bu fiilin yapılmasının zorunlu/tabii olmasının hatalı olduğunu göstermiştir.

⁹⁷ Eş'arîler'in benzer değerlendirmeleri için meselâ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 265-266; Ensârî, *el-Gunye*, 2/1005; Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 136-137; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/285-286.

⁹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/138.

⁹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/138.

2.2. Müteahhir Mu'tezilîler'in Görüşleri

Müteahhir dönem Mu'tezilesi'ne göre fiildeki hüsün veya kubuh değeri birtakım vecihlerle/yönlerle (*vücûh*) ortaya çıkar. Âmidî müteahhirîn Mu'tezilîler'inin yaptığı hasen ve kabîh tanımlarını şöyle ifade etmiştir: Hasen; iyilik yönüyle gerçekleşen ve kötülük yönlerinin bulunmamasıyla birlikte kâdirin yapma hakkının olduğu fiildir.¹⁰⁰ Kabîh; kötülük yönüyle gerçekleşmekle birlikte kâdirin yapma hakkının olmadığı fiildir.¹⁰¹ Fakat Âmidî'nin naklettiği hasen tanımındaki bir yer genel geçer tanımı ifade etmesi açısından problemlidir. O da "kötülük yönlerinin bulunmaması" (*عروه عن وجوه القبح*) ifadesidir. Genel geçer tanım olmayan bu ifade kaynaklarda Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (öl. 321/933) atfedilmektedir. Zira Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in bazı yerlerde hasenin, kötülük yönleri nefyolunduğu ve bir yön üzere gerçekleştiği için hasen olduğunu söylediğini aktarır. Fakat Kâdî, onun bu hususu detaylandırmadığını da söyler.¹⁰² Problemliliği kısmı hariç hasenin bu tanımı, Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916), Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından vurgulanan ve hâkim olan tanımdır.¹⁰³ Ezcümle Cübbâîler ve Kâdî'ye göre hasen; bir yönde hasen olarak gerçekleştiği için hasendir. Kabîh ise bir yönde kabîh olarak gerçekleştiği için kabîhtir.¹⁰⁴ Vücûh teorisi olarak da ifade edilen bu düşünceye göre fiilin hasen ya da kabîh olması, fiilde bu değerleri gerektiren sıfatların bulunmasıyla mümkündür. Dolayısıyla müteahhirîn Mu'tezilîler'inin hüsün-kubuh düşüncesi, bir fiilin tek başına ahlâkî bir değere sahip olduğunu kabul etmez.¹⁰⁵

Müteahhir Mu'tezilesi'nin fiilin hüsün-kubuh değerinin nasıl bilindiği hakkındaki düşüncesi ise ilk dönemdekilerle aynıdır. Onlar da fiildeki ahlâkî değerlerin bilinmesinde epistemolojik nesnelliği savunmaktadırlar. Müteahhirîn Mu'tezile fiildeki değerlerde ontolojik nesnelliği her ne kadar savunmasa da bu değerlerin şeriat bildirmeden önce akılla zarûretilen bilindiği hususunda ilk dönemdekilerle aynı düşünmektedir.¹⁰⁶ Peki, her iki Mu'tezilî grup hüsün-kubuh görüşleriyle gerçekte birbirlerinden farklılaşlar mı? Esasen iki grup hüsün-kubuh tartışmasının âdetâ hayatî önem taşıdığı noktada farklılaşmamaktadır. Zira söylediğimiz gibi ilk dönem Mu'tezilesi bir fiilin ahlâkî değerini

¹⁰⁰ "هو ما للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تحسينه مع عروه عن وجوه القبح" Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/120.

¹⁰¹ "ما ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تقيحه" Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/120. Ayrıca Âmidî, bazı Mu'tezilîlerin hasen ve kabîhi tanımlarken ayırım yaptıklarını da aktarmaktadır. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121. Buna göre onlar haseni "tüm kötülük yönlerinden ârî olan fiil", kabîhi ise "kötülük yönüyle gerçekleşmekle birlikte kâdirin yapma hakkının olmadığı fiil" olarak tanımlarlar. Esasen Mu'tezilî kaynaklarda kabîh fiilin aksine hasenin hasen olması hususunda "bir fiilde onu kabîh yapan yönlerin bulunmaması" şeklinde şart vardır. Fakat bu şart tartışmalıdır. Cübbâîler bu şartı reddetmektedir. Çünkü onlara göre hasen için bu şart mümkün olsaydı kabîh için de mümkün olurdu. Oysa öyle değildir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 70.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 71.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 70; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/68; Ayrıca bk. Ebû'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi usûli'd-din fi'htisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Cemâl Abdinnasir Abdülmün'im (Kahire: Darü's-Selâm, 2010/1431), 2/740.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 10-11, 70; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/22.

¹⁰⁵ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 332.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 17, 18, 247; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/16, 18, 20, 22.

zâtî olarak kendinde taşıdığını ve bunun da zarûreten bilindiğini düşünür. Müteahhirîn Mu'tezilîler de fiildeki ahlâkî değer in şeriat gelmeden var olduğunu ve akıl tarafından zarûreten bilindiğini savunur.¹⁰⁷ Dolayısıyla bu iki grubun değer in vahiyden önce olduğu ve akılla zarûreten bilinmeyi savunması temelde farklılaşmadıklarını göstermektedir. Fakat müteahhir Mu'tezile, fiildeki değer in şeriatın önce var olduğunu söylese de o değer in fiilin zâtında bizzat bulunmadığını düşünür. Onlara göre fiildeki değer fiilin birtakım yönlerle irtibatlanması sonucunda açığa çıkar. Bu da onların ilk dönemdekiler gibi zâtîliği benimsemediklerini gösterir. Böylelikle söz konusu iki grup, değer in fiilde ortaya çıkmasının nasıllığı hususunda birbirinden ayrılır. Durum her ne kadar böyle olsa da Eş'arîlerle Mu'tezilîler arasındaki hüsün-kubuh tartışmasındaki önemli nokta, değer in vahiyden önce biliniyor bilinemeyeceğidir. Bunun için de Mu'tezilîler'in arasındaki bu farklılık önemli bir esas teşkil etmez. Zira iki grup da değer in vahiyden önce bilineceğini savunduğu¹⁰⁸ için hem Eş'arîler hem de Âmidî onların "esasen" farklılaşmadıklarını düşünmektedir.¹⁰⁹

Hüsün-kubuh meselesinde Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki tartışma, vahiyden önce hükümün olup olmamasına dayanır. Âmidî'ye göre hüküm verebilmenin imkânı vahye dayanır.¹¹⁰ Buna göre bir fiili işlemenin sonucunda dünyada iken övülmenin (*medih*), âhirette de sevap kazanmanın veya dünyada yerilmenin (*zemm*), âhirette de cezaya müstehak olmanın hükmü nassa dayanır.

Eş'arîler nezdinde şeriat, bir şeyin iyilik ve kötülüğünü belirleme noktasında inşâ (*tâyin*) görevi görür. Mu'tezile ise vahyin buradaki görevinin ihbâr (*ifşâ*) olduğunu düşünür. İhbâr ile kastedilen, fiildeki değer yargısının haber verilmesi, açığa çıkarılmasıdır. İnşâ ile kastedilen ise fiildeki değer yargısını bizzat şeriatın belirlemesidir. Yani şeriatın önce fiil herhangi bir değere sahip değildir, bilakis şeriatın belirlemesi neticesinde onda değer yargısı oluşmuştur.¹¹¹ Mu'tezile'de şeriat, açığa çıkaran (*kâşif*) konumundadır.¹¹² Başka bir deyişle eğer bir insanın akılla kavrayamayacağı ya da ancak uzun sürede kavrayabileceği iyi veya kötü değeri varsa şeriat tam da bu noktada devreye girerek lütfen ve keremen o değeri ihbâr eder. Eş'arî düşünencinin vahye hararetle atıfta bulunması, esasen nübüvvet müessesisiyle alakalıdır. Zira onlara göre eğer Mu'tezile'nin dediği gibi hükümün şeriatın

¹⁰⁷ Benzer ifadeler için bk. Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasvirî veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", 85-86, 77; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 334-335; Ayman Shihadeh, "Mu'tezile'nin Ahlâkî Gerçekçiliğine Karşı Eş'arîliğin Sonuçculuğu", *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 286, 289-293, 296-298.

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 64.

¹⁰⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/121. Âmidî'nin vücûh görüşüne yönelttiği eleştiriler ve ayrıntıları için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/142-143.

¹¹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/145.

¹¹¹ Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı Sorunu", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş & Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yayın, 2016), 63.

¹¹² Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, nşr. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 14/23.

önce varlığı söz konusu olursa bu durum Peygamberlik esasını zedeler. Bu yüzden onlara göre her türlü hüküm ve kural, ancak Peygamberin onu getirmesinden sonra oluşmalıdır/oluşur.

2.3. Âmidî'nin Bu Meseledeki Delillendirmesi

Fiilde hüsun-kubuh değerinin zâtî olarak bulunmadığını düşünen Âmidî, konu hakkında iki delil sunmuştur. 1. Buna göre Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi hüsun ya da kubuh fiilde zâtî olsaydı; 1. Ya hasen-kabîh mefhumu fiilin kendisi olurdu. Yani "öldürmek" fiilindeki kötülük bu fiilin kendisi olurdu. 2. Ya da o ikisi fiile ilave (zâid) bir şey olurdu. Âmidî'ye göre birinci şık (hasen veya kabîh mefhumunun fiilin kendisi olması) üç sebepten ötürü doğru değildir: 1.a. Çünkü biz bir fiilin hasen ya da kabîh olduğunu bilmeden önce fiilin kendisini idrak ederiz. Yani fiile dair değer yargısı oluşmadan, onun ne fiili olduğunu aklederiz. Sonrasında da değerini anlarız. Söz gelimi faydalı yalanın kötü olduğunu ancak nazarla anlayabiliriz ki bu zaten Mu'tezile'ye göre de böyledir. Eğer gerçekten fiilin değeri onun kendisi olsaydı bu örnek verilemezdi. Âmidî'ye göre bilinen şeylerle bilinmeyenleri birbirine karıştırmamak ve birbirinden ayırmak gerekir. 1.b. Eğer hasen ya da kabîh mefhumu fiilin kendisi olsaydı hem bu fiilin hem de onun mümâsili olan başka fiilin de kabîh olması gerekirdi. Zira aynı mefhûmlarda ortaklık (iştirâk) zarûrîdir. Âmidî'ye göre eğer böyle olursa o zaman hak edilmeyen öldürülme ile hak edilen öldürülme eşit hâle gelir. Nitekim Mu'tezile'ye göre "öldürmek" fiili kötüdür. Böylece onlara göre nasıl ki hak edilmeyen öldürülme kötü ise aralarındaki ortaklıktan dolayı hak edilen öldürülmenin de kötü olması gerekir.¹¹³ Halbuki bu doğru değildir. Meselâ kısas olarak bir insanın öldürülmesi kötü değildir. Fakat haksız yere keyfî olarak adam öldürme kötüdür. Dolayısıyla öldürme fiillerinin hepsi aynı hükme tâbî olamaz. 1.c. Eğer kabîh mefhumu fiilin kendisi olsaydı Mu'tezile'ye göre kabîh olan bu fiil Allah'ın yarattığı olmazdı. Oysa Âmidî'ye göre böyle bir sonuç kabul edilemez. Zira Eş'arîler'in ve Âmidî'nin nezdinde kulların bütün fiillerini yaratan Allah'tır. Mu'tezile ise Allah'ın kulun fiilini yarattığını reddeder. Çünkü onların adalet ilkelerine göre Allah kötü olanı yaratmaz/yapmaz.¹¹⁴

Âmidî'nin itiraz ettiği bu nokta (1.c.) ilk etapta eleştirilebilir gözükmektedir. Zira Mu'tezilîler adalet ilkeleri gereğince kötülüğü Allah'tan nefyetmek için kulun, fiilini kendisinin yarattığını savunmaktadır. Onlar kulu, fiilinin yaratıcısı kabul ederek Allah'ı kötülükten tenzîh etmeyi amaçlamışlardır. Dolayısıyla Âmidî'nin, delilin sonucunda kötü fiilin Allah tarafından yaratılmaması ve kulun fiillerini Allah'ın yaratmadığı durumundan dolayı Mu'tezile'yi eleştirmesi düşündürücüdür. Fakat dikkatle düşünüldüğünde Âmidî'nin, Mu'tezilîler'in kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesini de hatalı bulduğundan dolayı onun burada iki yönlü itiraz yöneltmiş olma ihtimali mümkündür. Her ne kadar o, burada böyle bir temellendirme yoluna gitmese de ilgili bahislerde Mu'tezile'nin bu görüşünü nakzettiği için burada böyle bir çıkarımda bulunma hakkını

¹¹³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/124.

¹¹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/125.

kendinde görmüş olabilir. Dolayısıyla ilk bakışta Âmidî bu itirazında haklı değilmiş gibi görünse de bütüne bakıldığında durum farklıdır.

2. Âmidî'nin ikinci itirazında ise iki mefhumun fiile ilave olabileceği şıkkı vardır. Fiile ilave olma ise ya sıfat olma ya da sıfat olmama demektir. 2.a. Eğer bu değer, fiilin sıfatı olursa bu sefer de sübûtî sıfat olması ya da sübûtî sıfat olmaması gündeme gelir. 2.a.1. Eğer sübûtî sıfat olursa burada yokluğun sıfatı olma ihtimali söz konusu olur ki bu doğru değildir. Çünkü sabit bir şey yokluğa sıfat olamaz. Bir başka şey, fiildeki değer sübûtî sıfat olduğunda mananın manayla var olması zorunluluğu açığa çıkar ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla o değer sübûtî sıfat olması geçersizdir. 2.a.2. Sıfatın sübûtî olmaması da doğru değildir. Nitekim kabîh mefhumunun nakîzi "lâ kabîh"tir. "Lâ kabîh" yokluğun sıfatıdır ve kabîh fiilin yapılmamasıdır. Oysa kabîh, yokluk değildir. 2.b. Eğer o ikisi fiilin sıfatı olmazsa, bu durumda fiilin nitelik kazanması imkânsızdır. Söz gelimi, cisim hareketle kâim olmadığı için hareketle vasıflanmaz.¹¹⁵

Ayrıca Âmidî de tıpkı Eş'arî selefleri gibi, fiildeki hüsün-kubhun zâtî olmayıp şer'î olduğu hususunda şeriatın konumunu ve önemini belirtir. Böylece şeriat, iyi görüp emrettiği fiili başka bir zaman kötü olduğuna hükmedip yasaklayabilir. Yahut şeriat, kabîh hükmü vererek yasakladığı bir fiilin ileriki zamanda hasenliğine hükmedip onu emredebilir.¹¹⁶ Eğer iyilik ya da kötülük zâtî olsaydı onlar hiçbir durum ve zamana göre değişmezdi. Oysa insanî tecrübe bunun tam tersine şahittir. Diğer bir deyişle şeriat, iyilik ve kötülük kategorisini ihbâr eden değil, aksine dünya ve âhiret ile ilgili olarak övülmeyi ya da yerilmeyi gerektiren bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu bizzat belirleyen otoritedir.

Ezcümle Âmidî burada, mesele hakkında kendine ait ve nispeten de kısa olan bu delillendirmesiyle Eş'arî düşüncüyü benimsediğini ifade etmektedir. Aslında o, düşüncesini zaten yazılarının genelinde zikretmiş ve oralarda seleflerinin delillerini bazen aynen bazen de birtakım eklemelerde bulunarak kullanmıştır. Âmidî'nin kendisinin yaptığı bu delillendirmelere baktığımızda onlar, yüzeysel/lafzî gibi gözükmemektedir. Zira getirdiği deliller doktrinel olmaktan ziyade lügavî sayılabilir. Oysa hüsün-kubuh problemi, kelâmın en kapsamlı ve ciddi meselesi olan "adalet" in zeminini oluşturmaktadır. Haliyle de getirilecek delillerin temel deliller olması gerekir. Âmidî bu meselede ispat yöntemi olarak daha çok selefinin yaptığı tahkîki deliller üzerinden gitmeyi tercih etmiş gibi gözükmemektedir. Böylece de Âmidî'nin bu meseleyi açıklama hususunda Eş'arî mezhebine orijinal bir katkı yapmadığı söylenebilir.

2.4. Eş'arîler'in Kullandığı Bazı Delillerin Zayıflığı

Fiildeki hüsün-kubuh değerlerinin fiile içkin bir şekilde bulunmadığı ve bir fiilin ahlâkî değerinin ancak vahyin haber vermesinden sonra bilinebileceği kanaatinde olan Âmidî,

¹¹⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/125.

¹¹⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/122. Aynı delil ilk dönem Eş'arî metinlerde de vardır ve buna verilen örneklerden biri de nesh meselesidir. Meselâ Hz. Âdem'in şeriatında iki kardeşin evlenmesi haram değilken, Hz. Peygamber'in şeriatında bu haramdır.

ashâbının bunu ispatlamak için serdettiği delillerin (*meslek*) yedisini zikretmektedir. Ona göre bu deliller kolayca itiraz edilebilir olduklarından zayıftırlar. Âmidî'nin sunumuyla bu delillerin beş tanesi ve zayıf oldukları noktalar şunlardır:

Birinci delil: Şayet yalan hakikî anlamda kabîh olsaydı ve birisi şöyle söyleseydi: “Eğer bir saat daha yaşarsam yalan söyleyeceğim” ve bu vakit geldiğinde yalan söylerse sözünü tuttuğu için doğru söyleyen (*sâdık*) olur. Ama doğruyu söylerse verdiği sözü tutmadığı için yalancı (*kâzib*) olur. Burada hasen, ya doğrunun ya da yalanın söylenmesidir: i) Eğer hasen, doğrunun söylenmesi ise bu kişi verdiği sözü tutmamış olur ki bu da yalandır. Yalan ise kabîhtir. Sonucu kabîh olanın kendisi de kabîh olacağı için hasen, kabîh olmuş olur. ii) Şayet hasen, yalanın söylenmesi ise o zaman yalan, zâtî kabîh olmaz ki zaten bu da Eş'arîler'in ispat etmek istediğidir.¹¹⁷

Âmidî'ye göre bu delillendirme üç yönden zayıftır: 1. Bir saat sonra doğrunun söylenmesinin hasen olmasına engel nedir?! Yani kişinin bir saat sonrasında sözünü tutmayıp doğru söylemesinin hasen olması mümkündür. Doğrunun söylenmesi hasen olmayı pekâlâ koruyabilir. Bu meyanda, sonucu kabîh olanın kendisinin de kabîh olması gerektiğine itiraz gelir. Çünkü bu bilginin zarûrî olmadığı düşünülmektedir. Buna dair bilgi eğer nazarî olursa da delillendirmenin yapılması gerekir. 2. Doğrunun söylenmesinin kabîhliğinin onu kabîh yapan bir yönden (*vecih*) ya da hasenliğinin onu hasen yapan bir yönden dolayı olmasına engel nedir?! Yani kişinin bir saat sonra yaşadığı halde söz verdiği gibi yalan değil de doğru söylediğinde sözünü tutmadığı için meydana gelen kabîh onda kabîhi gerektiren bir yönden dolayı oluşmuş olabilir. Ya da tam tersi hasen için de böyledir. Nitekim Cübbâiler'e¹¹⁸ göre mutlak fiil itibarlar ve yönler dikkate alınmaksızın hasen veya kabîh olmakla vasıflanmaz. Hâsılı Âmidî'nin burada dikkat çekmek istediği nokta, hüsün-kubuh meselesinde yönler teorisini savunan Cübbâiler için bu delillendirmenin geçerli olamayacağıdır. Fiildeki ahlâkî değerlerin zâtî olmadığını savunan Eş'arîler burada hasenin, doğruyu söyleme olduğunu kabul ettiklerinde o, yalan olacağı için ve yalan da kabîh olduğundan hasenin, kabîhe dönüşmesini delil göstermektedirler. Oysa Âmidî'ye göre bu itiraz sadece ilk dönem Mu'tezilesi'ni bağlar. Zira hasenin kabîhe dönüşmesi müteahhir Mu'tezilesi'ne göre kabîhi gerektiren bir

¹¹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/126; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/73. Âmidî'nin birinci delil olarak alıntılattığı bu delili, Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinde hüsün-kubuh hakikî (*zâtî*) olmadığına dair serdettiği dört genel ve beş özel delilden oluşan delillendirme sıralamasında üçüncü özel delil olarak zikreder. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/259-260. Râzî'nin eserlerinde bu delilin diğer versiyonu ise şöyledir: “Bir insan birisine “yarın seni öldüreceğim ve mallarına el koyup çocuklarını esir edeceğim” derse, bu durumda hasen olan ya söylenilenin yapılması ya da yapılmamasıdır. Eğer hasen, bunun yapılması ise o zaman haksız yere adam öldürmenin ve insanların mallarını gasp etmenin hasen olması gerekir ki bu doğru değildir. Şayet hasen, söylenilenin yapılmaması ise bu durumda hasen olan yalan olmalıdır. Hasenin gerektirdiği şeyin hasen olması gerekeceği için de yalan, hasen olmak zorundadır. Oysa bu da Mu'tezilî iddia ile çelişen bir şeydir. Dolayısıyla her iki seçenek de hatalı olduğu için Mu'tezile'nin dediği gibi ahlâkî değerlerin zâtî olarak bulunması imkânsızdır.” Bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/336; Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 1/349; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/136.

¹¹⁸ Sayfa 126'da 21. satırdaki ... من مذهب المعتزلة... ibaresi ... من مذهب الجبائي... olacaktır. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/126.

yönden dolayıdır. Dolayısıyla bu delillendirme müteahhir Mu'tezile'yi bağlayan bir eleştiri değildir. 3. Sayılan iki şıktaki gibi hasenliğe odaklanmayıp kabîhlik düşünüldüğünde kişi ister yalan ister doğru söylesin her halükârda söylediği kabîh olabilir. Çünkü doğruyu söylediğinde sözünü tutmayıp yalan söylediği ve yalan da kabîh olduğu için kabîhlik söz konusudur. Yalanı söylediğinde ise yalanın kendisinin kabîh olmasından dolayı kabîhlik vardır.¹¹⁹ Böylece Âmidî'ye göre bu delillendirme Mu'tezilî iddianın iki grubunu da kuşatan derinlikte olmayıp kolayca eleştirilmeye müsaittir.

İkinci Delil: Birisi, “Zeyd evdedir” dese ydi o da evde olmasaydı ve bunun kabîh olması aklı olsaydı, bu kabîhi gerektiren şey ya bu cümlelerin kendisidir ya Zeyd'in evde olmamasıdır ya her iki durumdur ya da bu üç seçenekten farklı dördüncü bir şıktır. i) Birinci ihtimal bâtıldır. Çünkü eğer gerçekten Zeyd evde olsaydı bu durum kabîh değil hasen olacaktı. ii) İkinci ihtimal de geçersizdir. Zira Zeyd'in evde olmaması yokluktur. Yokluk ise sabit sıfat/durum olan kabîh için illet olamaz. iii) Üçüncü ihtimal de yine yokluğun, sabit durumların illetinin bir parçası olmadığından batıldır. iv) Şayet bu üçünden de farklı şey olursa bu şey Zeyd evde olmadığına ya Zeyd evdedir sözü için şart olur ya da şart olmaz. iv.a.) “Zeyd evdedir” cümlesinin kabîh olmasını gerektiren bu şey onun için şart değilse Zeyd evde olmadığına “Zeyd evdedir”in varlığı mümkündür. Böylece de mevcuttaki yalan kabîh olmaz. iv.b.) Şayet bu şey “Zeyd evdedir”in şartıysa burada dört ihtimal söz konusudur: 1. Bu şart ya “Zeyd evdedir” cümlesinin şartıdır. Bu durumda Zeyd evde olsa bile bu cümlelerin kabîh olması gerekir. 2. Bu şart ya Zeyd'in evde olmaması için şarttır. 3. Bu şart ya her ikisinin de şartıdır. İkinci ve üçüncü seçenekler yokluğun sabit durumlara illet olmasının imkânsızlığı nedeniyle muhaldır. 4. Ya da bu şart meseleyi tekrar başladığı yere getireceği için teselsül olur ve mesele çıkmaza girer.¹²⁰

Âmidî'ye göre bu delile şöyle itiraz edilebilir: “Zeyd evdedir” cümlesinin kabîh olması imkânsız değildir. Çünkü bu cümle Zeyd'in evde olmaması (yokluk) şartına bağlanabilir. Yokluk, her ne kadar sabit durum için bir illet ve illetin bir parçası olmasa da şart olması imkânsız değildir. Yani yokluk, bir illet ya da illet parçası olmasa da pekâlâ şart olabilir. Böyle olunca da “Zeyd evdedir”in kabîh olması şartlı olarak mümkündür.¹²¹

Üçüncü Delil: Eğer yalancının sözü aklen kabîh olsaydı bu kabîhlik ya yalan cümlelerin harflerinin toplamından ya da harflerin bir kısmından dolayı olurdu. Harflerinin toplamından dolayı olması yanlıştır. Çünkü cümlelerin bütün harflerinin aynı anda bir arada bulunması imkânsızdır. Söz gelimi “Ali cömerttir” cümlesindeki harflerin hepsi aynı anda var olmaz. Zira A harfini söylediğimizde bunun ardından gelen L harfi ağızdan çıkınca A harfi yok olur. Bundan dolayı sözcüklerin tüm harflerinin aynı anda beraberce varlığı imkânsızdır. Neticede aynı anda var olmayan tüm harfler, sabitliği gerektiren kabîhle vasıflanamaz. Eğer var olmayan tüm harfler kabîhle vasıflansaydı kabîhin sıfat

¹¹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/126-127; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/75.

¹²⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/127; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/74; Râzî ise bunu özel delillerinin ikincisi olarak zikretmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/258-259.

¹²¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/128; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/75.

olduğu şey yokluk olurdu. Oysa sabit olan şey yokluğun sıfatı olamaz. İkinci ihtimal olan kabîhliğin harflerin bir kısmından dolayı olması da yanlıştır. Çünkü yalancının cümlesinde kubhu gerektiren yön sadece yalan olmasıdır. Yalan ise harflerin bir kısmıyla olmaz. Eğer öyle olsaydı her harfin haber olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Söz gelimi Ali cömert olmadığı halde “Ali cömerttir” dendiğinde buradaki kabîhlik cümledeki harflerin bir kısmından dolayı olmayıp cümlenin tamamındaki yargının yalan/yanlış olmasından dolayıdır.¹²²

Âmidî’ye göre bu delile şöyle itiraz edilebilir: Sizin yaptığımız delillendirme, fiillerin hasen veya kabîh olmasının onlarda hüsün-kubuh sıfatlarının bulunmasından dolayı olsaydı ancak doğru olurdu ki bu kabul edilmez. Cevherin cevher, arazın da araz olması gibi fiilin de hasen ya da kabîh olması ancak kendi sıfatından dolayıdır. Böylece ilk Mu‘tezilîler’in savunduğu görüşteki fiilin hasen ya da kabîh olması için bir illetin/sıfatın bulunması gerekmez. Bu durum kabul edilse bile, yalan cümledeki kelimelerin her bir harfinin var olduğu şart koşularak onlar için kabîh hükmü verilmesine engel olan nedir?! diye de eleştiri gelir. Nitekim ilk harf kendisinden sonra gelen harflerin varlığıyla bulunur, sondaki harf ise kendisinden öncekilerin varlığıyla bulunur. Ortadaki harf ise kendisinden önceki ve sonraki harflerin varlığıyla bulunur.

İkinci ihtimalde zikredilen, cümlede kubhu gerektiren yönün sadece yalan olduğu, yalancının ise harflerin bir kısmıyla olmadığı -harflerin bir kısmının yalancının varsayılmasıyla vasıflanmasının imkânsızlığı ve harflerin aynı anda bir arada olmasının olanaksızlığından dolayı harflerin tamamının yalanla vasıflanmasının imkânsızlığı sebebiyle- bu durumdan da yalancının varlığının mümkün olmadığı şeklindeki görüş muhaldir. Bu sözün yalan olmakla vasıflanmasının doğruluğu hakkındaki cevap onun kabîhle muttasıf olmasının doğruluğu hususundaki cevaptır.¹²³

Dördüncü Delil: Şayet yalancının kabîh olması hakiki sıfat olsaydı vaz’ların (=bir anlamın karşılığı olarak belirlenen lafızlar) değişmesiyle onda herhangi bir değişiklik olmazdı. Oysa vaz’ın değişmesiyle kubuh sıfatı değişir. Dolayısıyla kubuh hakiki sıfat değildir.

Birinci öncülün (bir şey hakiki sıfat ise ona verilen ıstılah/lafız/vaz’ değişse de o değişmez) açıklaması şöyledir: Lafızlar ve vaz’lar, anlamlara ve isimlendirilenlere tâbidirler. Asl olan tâbi olanla değişmez. Buna göre eğer “cisim” anlamı hakiki ise ona verilen farklı isimler onu “cisim” olmaktan çıkarmaz. Râzî *Nihâyetü’l-ukûl*’da bunu şöyle açıklamıştır: Cismin hareketli olması hakiki bir durumsa dilcilerin vaz’ındaki farklılıklardan dolayı cismin hareketli olmasında değişimin olması imkânsızdır.¹²⁴ Başka bir ifadeyle bir şeyin ne olduğunu ortaya koyan anlam hakikidir yani asıldır. Bu anlamı ifade edecek olan lafız ise anlama tâbidir. Buna göre anlamı ifade eden lafızlar farklı farklı olsa da anlamda değişiklik olmaz. Râzî’nin verdiği örnekte olduğu gibi cisim için hareketli

¹²² Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/128; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/74; Bu delili Fahreddîn er-Râzî özel delillerinin birincisi olarak zikretmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, 3/254-258; Ayrıca bk. Râzî, *el-Metâlibü’l-âliyye*, 3/335-336.

¹²³ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 2/128-129.

¹²⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, 3/260.

olmak şayet hakiki durumsa onun hareketli olduğunu ifade eden lafızlar farklılık gösterse de cismin hareketli olması sabittir. Dolayısıyla bu öncülde mütekaddim Eş'arîlerin ispatlamaya çalıştığı şey, bir fiilin hasen ya da kabîh olmasının yukarıdaki cisim örneğinde olduğu gibi hakiki/zâtî anlamda olmadığıdır. Çünkü Eş'arîler'e göre bir fiilin hasen ya da kabîh olması onun için yapılan isimlendirme ve değişen zamanlar, haller, mekânlar ve benzeri şeylerle birebir ilgilidir. Dolayısıyla da hüsün ve kubuh sıfatları fiil için hakiki olmayıp itibârîdirler.

İkinci öncülün açıklaması şöyledir: Zeyd kalkmadığı halde “Zeyd kalktı” diyen bir kimsenin cümlesi kötülük sıfatı taşır. Fakat vâzî, “Zeyd kalktı” cümlesini haber vermek için değil de emir ya da nehiy olarak söylese bu cümlenin kötülüğü değişebilir. Başka bir deyişle “Zeyd ayakta” cümlesiyle Zeyd'in ayakta olduğu haberi verilir. Buradaki misâlde Zeyd ayakta olmadığı halde Zeyd'in ayakta olduğunun söylenilmesi yalan bir haberdur ve de kabîhtir. Mütekaddim Eş'arîler'e göre durum böyle olmakla birlikte bu cümlenin kabîh olması hakiki ve mutlak anlamda değildir. Çünkü lafzı belirleyen vâzî, en başından Zeyd evde olmadığı halde “Zeyd evdedir” cümlesini haber vermek için değil de başka bir şey için vaz' edebilir. Söz gelimi bu cümleyi bu formuyla emir ya da nehiy anlamına gelecek şekilde vaz' edebilir. Böylece Zeyd evde olmasa bile “Zeyd evdedir” demek ya Zeyd'in evde olmasını emretmek ya da nehyetmek anlamı taşır. Hâsılı cümle kabîh olmaktan çıkar. Hatta Eş'arîler'e göre bu cümlenin dil açısından hangi anlama geldiğini bilmeyen birisi bunu söyleseydi de bu cümle yine kabîhlikle vasıflanmazdı. Sonuç itibariyle eğer kubuh sıfatı fiilde hakiki anlamda bulunsaydı cümlenin anlamını bilmek ya da bilmemekle değişikliğe uğramazdı. Nitekim buradakine göre Zeyd evde olmadığı halde “Zeyd evdedir” cümlesinin ifade ettiği anlam bilinse de bilinmese de bu cümle kabîhlikle zorunlu olarak vasıflanmamaktadır.¹²⁵

Âmidî'ye göre bu delil zayıftır ve şöyle itiraz edilir: Yalancının Zeyd'in evde olmadığını bilerek söylediği “Zeyd evdedir” cümlesinin kabîh olmasının, bu cümlenin konusu olmakla şartlanmasına engel nedir?! Zira eğer kabîh “Zeyd evdedir” cümlesinin konusu yapılırsa o zaman “Kabîh, Zeyd evde olandır” şeklinde bir cümle ortaya çıkar ki bu cümle zaten kabîhtir. Her ne kadar -ikinci öncülde geçen- şartlardan biri bozulsa bile yalancının cümlesi yalan olmaktan çıktığı gibi kabîh olmaktan da çıkar. Ayrıca -birinci öncüldeki savunmaya binâen- kabîh sadece yalancının sıfatıdır bundan dolayı da varlıkta ve yoklukta yalana tâbidir.¹²⁶

Beşinci Delil: Yalan zâtî itibariyle kabîh olsaydı peygamberin canını korumak yahut onu öldürmeyi hedefleyen peygamberi korumak için söylenen yalancının da kabîh olması gerekirdi. Oysa kabîh değildir tam aksine hasendir ve hatta icmâ ile terkedilmesi günah

¹²⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/129; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/74; Bu delili Fahreddin er-Râzî özel delillerinin dördüncüsü olarak zikretmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/260-262.

¹²⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/129.

olan bir vaciptir. Dolayısıyla yalan bizâtihi kabîh olsaydı böyle bir durumda vacip olamazdı.¹²⁷

Âmidî'ye göre bu delile şöyle itiraz edilir: Yalanın söylenildiği gibi hasen ve vacip oluşunu kabul edemeyiz. Vacip olan sadece peygamberin öldürülmesine engel olmak ve onu kurtarmaktır. Bu da haber verme kastı olmaksızın haber lafzı kullanılarak yapılabilir. Bu durumda ise yalanı söyleyen görünüşte yalancı olsa bile nefsü'l-emirde yalancı değildir. Yalan, peygamberin nasıl/ne şekilde kurtarılacağı hususunda belirsizse o, kabîh olur. Yani vacip ya da hasen değildir.

Âmidî itiraza şöyle devam etmektedir: Haber vermeyi kastetmeden haberin söylenmesi şeklindeki şartımızın problemliliğini kabul etsek bile haber verme, ta'riz¹²⁸ ve tevriye¹²⁹ ile yalanı söylemeden de yapılabilir. Böylece kişi nefsü'l-emirde yalancı olmaz. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kinâyeli ifadelerde yalandan kurtulup rahatlama vardır."¹³⁰ Şayet yalan peygamberin kurtarılması hususunda belirsizse o, vacip ve hasen olmaz. Yani yalan zâtî olarak hâlâ kabîhtir ve kişinin buradaki amacı gerçek anlamda değil de görünüşte yalancı olmaktır.

Âmidî itirazı şöyle sürdürmektedir: Müttekaddim Eş'arîler'in peygamberin öldürülmesini engellemek amacıyla söylenen yalanın vacip ve dolayısıyla hasen olduğu iddiaları hatalıdır. Çünkü Eş'arîler bu delille yalanın zâtında kötülük değeri taşıyan bir şey olmadığını ve onun zamana ve kişilere göre değişen bir değer yargısına sahip olduğunu ispatlama amacındadırlar. Oysa bu delile yapılan itirazın temelinde, yalan söylemenin gerçek anlamda bir yalan söyleme olmadığı ve de yalanın kabîh olmaya devam ettiği görüşü vardır.

Âmidî başka bir itiraz getirerek şöyle der: Yalan söylenmeksizin Peygamberi kurtarma delilimizin problemliliğini kabul etsek de yalanın hasen ve vacip olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü vacip ve hasen, Peygamberi öldürülmekten kurtarmanın sonucudur. Lâzım (sonuç) ile melzûm (sebeup) aynı değildir. Lâzım, hasen olan vaciptir, melzûm ise kabîhtir. Buradaki amaç harama düşmemek ve günaha girmemektir. Çünkü yalanın haramlığı şer'î emirdir. Dolayısıyla bir engel dolayısıyla yalanın ortadan kalkması

¹²⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/129; Âmidî, *el-ihkâm*, 1/74; Bu delili Fahreddîn er-Râzî özel delillerinin beşincisi olarak zikretmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/262-268. Ayrıca bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/336-339. Bu delil aynı zamanda müttekaddim Eş'arîler tarafından da kullanılmıştır. Meselâ bk. Ensârî, *el-Gunye*, 2/1008-1009.

¹²⁸ Ta'riz: Orta yerde söylenen sözün birazının söz sahibinin kastettiği kişiye dokundurulması ve o kişinin iğnelenmesinin kastedildiği bir kinaye örneği. Bk. İsmail Durmuş, "Kinaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/35.

¹²⁹ Tевriye: Yakın ve uzak iki anlama gelen kelimenin uzak anlamını kastetmek anlamında bedi' terimi. Bk. İsmail Durmuş, "Tevriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/45.

¹³⁰ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1355/1936), 10/199.

imkânsız değildir. Melzûm olan kabîh ise şer'î hükmü olmasa bile bir engelle yok olmayan hakikî sıfattır.¹³¹

Âmidî'nin isim kullanmaksızın ashâbının kullandığını söylediği ve zayıf olduklarını düşündüğü yedi delilin ilk beş tanesini burada verdik. Çünkü kanaatimizce bu deliller hüsün-kubhun zâtî/hakikî olmadığı konusundaki önemli delillerdendir. Ayrıca bu deliller (beşinci delil hariç) ilk defa Râzî'nin kullandığı ve "özel deliller" olarak adlandırdığı delillerdir.¹³² Âmidî bu ilk dört delili aktarırken ve inceleyip eleştirirken ashâbımızın kullandığı deliller diyerek Râzî'nin ismini zikretmemiştir. O, bu delillere yapılabilecek itirazları söyledikten sonra kendisi bunlara alternatif bir delil önerisinde bulunmamıştır. Âmidî kendisine ait olarak sadece yukarıda söylediğimiz ve lügavî sayılabilecek delillendirmesini daha önceki sayfalarda vermiştir. Ayrıca o, meseleyi anlatırken ispat yöntemi olarak çoğunlukla ashâbının delillerini kullansa da, güçlü delil olarak onlardan herhangi birini öne çıkarmamıştır. Böylece Âmidî için Eş'arî geleneğe güçlü bir delil getirerek katkıda bulunmasa da gelenek içindeki bazı delilleri kullanarak ispatlama işlevini yapmayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında gelenek içinde serd edilip kendisinin zayıf bulduğu delilleri zayıf bulma gerekçeleriyle birlikte zikretmekten de geri durmamıştır.

Sonuç

Hüsün-kubuh, kelâmın ümmü'l-mesâli olan "adâlet" meselesine zemin teşkil etmektedir. Bu problem bir fiilde hüsün ya da kubuh değerlerinin bulunması zâtî olarak mı yoksa itibârî olarak mıdır? şeklindeki soru etrafında başlayıp bu değerler akılla mı yoksa şeriatla mı bilinir? gibi sorular etrafında gelişen bir problemdir. Esas itibarıyla bu tartışma fiildeki değerlerin kaynağının ne olduğunu konu edinmektedir. Diğer bir deyişle İslâm düşüncesinde hüsün-kubuh problemi, insanın (*mükellefîn*) fiillerindeki iyiliğin veya kötülüğün mahiyetini, kaynağını ve nasıl bilinebileceğini dünya ve âhiret açısından tartışmaktadır.

İlk dönemdeki Eş'arîler, tartışma noktasının hangisi olduğunu belirginleştirmek adına hüsün-kubuhdaki anlam farklılıklarına vurgu yapmıştır. Sonraki dönemde Râzî de bazı ilave ve değişikliklerle birlikte bu anlam farklılıklarını kullanmıştır ve onun kullandığı şekildeki anlam farklılıkları müteahhir dönem kitaplarına girmiş ve meşhur olmuştur. Fakat Âmidî, Râzî'ye ait olan bu tasnifi kullanmayı ilk dönem Eş'arîler'in kullandıklarından bazı tercihlerde bulunmuştur. Böylece de burada Âmidî'nin Râzî'yi takip etmediğini söyleyebiliriz.

Âmidî, hüsün-kubhun itibârî olduğu konusunda klasik Eş'arî düşüncüyü benimsemiştir. Ona göre fiildeki değerleri belirleyen şey, şeriatın emri yahut nehyidir. Bu anlamda Âmidî, karşıt düşüncede olan Mu'tezile'nin zâtîlik iddialarını çürütürken büyük oranda Eş'arî seleflerinin yaptığı delillendirmeleri bazen bazı eklemelerde bulunarak bazen de aynıyla kullanmıştır. Fakat onun kullandığı bu deliller arasında özellikle güçlü olduğunu

¹³¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/130.

¹³² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 3/248, 254-269.

vurguladığı ve de öne çıkardığı bir delil yoktur. Ayrıca o, bu meselede, kendisine ait doktrinel sayılabilmesi zor gözüken sadece iki delil sunmakla yetinmiştir. Âmidî -kişi ismi zikretmeden- ashâbının kullandığı delillerden yedisinin zayıf olduğunu belirterek bunların niçin zayıf olduklarını gelebilecek muhtemel itirazlar çerçevesinde belirtmiştir. Buna ek olarak bu yedi zayıf delilin ilk dört tanesi ilk defa Fahreddîn er-Râzî tarafından zikredilmiştir.

Kaynakça

Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”. *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş & Mervenur Yılmaz. 187-213. Ankara: Nobel Yayın, 1. Basım, 2016.

Altaş, Eşref, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker & Osman Demir. 91-155. İstanbul: İSAM Yayınları, 1.Basım, 2013.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 3.Basım, 1428/2007.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Hasan Mahmûd eş-Şafiî. Kahire: Lecnetü İhyâ't-Türâsi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1433/2012.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*. nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 6. Basım, 1432/2011.

Aydın, Mehmet Salih. *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Umran Yayınları, 1. Basım, 1981.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *el-İnsâf*. nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1986.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sağîr*. nşr. Abdülhamâd b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1. Basım, 1964.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1355/1936.

Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafizîği*. çev. İlyas Çelebi & Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.

Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve shahi'l-'arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 3. Basım, 1433/2012.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî el-. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmiatü Katar, 1399/1978.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî el-. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1369/1950.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90.

Çelebi, İlyas. "Nîsâbûrî, Selmân b. Nâsır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/141-142. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Sıddîkî ed-. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.

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

Durmuş, İsmail. "Kinaye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Durmuş, İsmail. "Tevriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/45-47. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r- redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li- Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1975.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-. *Risâletün ilâ ehli's-Seğr*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988.

Efe, Muhammet Emin. *İsmail Konevî'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Ensârî, Ebü'l Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-. *el-Gunye fî'l- kelâm*. nşr. Mustafa Hüseyin el-Hâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1431/2010.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Tûsî el-. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fî'l-İtikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2014.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Tûsî el-. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.

Gölcük, Şerafeddin. *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

Hourani, George. "Two Theories of Value in Early Islam". *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. 57-66. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 1985.

İbn Manzûr, Ebü'l Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb & Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1417/1997.

İbnü'l-Emîr, Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî el-Hâc. *el-Kâmil fî usûli'd-din fi'htisâri's-Şâmil fî usûli'd-din*. nşr. Cemâl Abdinnasır Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010/1431.

İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Kitabü'l-Mevâkif*. nşr. Abdurrahmân Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 3. Basım, 1423/2002.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*. nşr. Jean Jozef Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 20 Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l- Mısıryye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. nşr. Mustafa es-Sekkâ. 20 Cilt. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısıryye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu”. *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş & Mervener Yılmaz. 43-103. Ankara: Nobel Yayın, 1. Basım, 2016.

Kestelî, Muslihüddin Mustafa b. Muhammed. *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2027, 100a-126b.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 18. Basım, 2013.

Kılıç, Recep. *Ahlâkî Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2012.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”. *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2017), 43-80.

Köksal, A. Cüneyd. “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.

Köksal, A. Cüneyd. “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”. *TALİD* 27 (2016), 101-132.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi*. 2 Cilt. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289.

Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç & Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.

Nisârî, Mehmed b. Abdullah el-Kayserî Hafid en-. *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 391, 2a – 52a.

Özen, Şükrü. “Tenkîhu'l-usûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/454-458. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Platon. “Eutifron”. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*. çev. Hümeysra Özturan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Basım, 2015.

Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. nşr. Muhammed İbrahim el-İmâm Ramazan. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1406/1986.

- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-İşâre fî ilmi'l-kelâm*. nşr. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2009.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkıh*. nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, nşr. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâin, 1. Basım, 1436/2015.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1407/1987.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Meâlimu usûli'd-din*. nşr. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1433/2012.
- Shihadeh, Ayman. "Mutezile'nin Ahlâkî Gerçekçiliğine Karşı Eşarîlik'in Sonuççuluğu". *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*. çev. Selime Çınar. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. nşr. Alfred Guillaume. London: Oxford University, 1934.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî eş-Şâfiî et-. *Şerhu'l-Makâsîd*. nşr. İbrahim Şemseddîn. 3 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî eş-Şâfiî et-. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkıh*. nşr. Şeyh Zekerîyyâ 'Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1. Basım, 1996.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker & Osman Demir. 17-40. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Yurdağür, Metin. *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.