

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 41, Yıl/Year: 2020 (Haziran/June)

Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış

A Look at al-Husn-Qubh in the Context of Incomparability Discussion

Bahtiyar Kadayıf

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm
Ana Bilim Dalı – Graduate Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences,
Department of Kalam.

bahtiyar.kadayif@ogr.sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8889-8705>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/01/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01/06/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2020

Atıf/Citation: Kadayıf, Bahtiyar. "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020): 143-171. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.673149>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış

Öz

Hüsün-kubuh meselesi insanların fiilleri ve Allah'ın şeriatı bağlamında değerlendirilen konulardan biridir. Çalışmada hüsün-kubuh konusunun kökenleri üzerine ve kelâm ekollerinin konu hakkındaki görüşleri tenzih bağlamında değerlendirilmiştir. Hüsün-kubuh meselesinde erken dönem kelâmından müteahhirün dönem kelâmına kadar birçok görüş mevcuttur. Bunlardan Eş'arî ve Mâtürîdîlik ile Mu'tezile üzerine mukayeseli bir analiz konunun daha sağlıklı anlaşılmasında yararlı olacaktır. Araştırmada itikâdî mezheplerin temel görüş ve dayanaklarına kendi kaynaklarından referans vererek ulaşılmıştır. Hüsün-kubuh konusunda genel olarak kelâm ekolleri varlığı Allah'ın bilgisi ile eş değer kılarak okuyan Ehl-i Hadis anlayışı ve Allah'ın insana doğru ile yanlışı ayırt edebilecek kudreti verdiği araç olan akıl ile de bilinebileceğini savunan Ehl-i Rey tarzında yaklaşmışlardır. Ancak aklın iyi ya da kötü konusundaki öncülleri ile vahyin öncülleri arasında bir ayırım yapmanın muhtemel sonuçlarından hareketle Ehl-i Reyin düşüncesinin daha tutarlı olduğu düşünülebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsün-kubuh, Tenzih, Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis.

A Look at al-Husn-Qubh in the Context of Incomparability Discussion

Abstract

The phenomenon of "Husn-qubh" is one of the cases that evaluate the context of people's actions and God's laws (sharia law). In this study, the origins of the subject of al-husn-qubh and the views of kalam schools on the subject were evaluated in the context of acquit. From the early terms of Kalam to the "Mutaahhirün" (the late) Kalam, there are a lot of points of view about the case "al-husn-qubh". In particular, it would be more accurate if this subject is analyzed with comparative analysis of "Mâtürîdî", "Mu'tazilah", and al-Ash'arî" school views. In this research, references to the basic views and foundations of the "kalam" schools are used from their own sources. Kalam schools view of the issue of al-husn-qubh, generally, on the one hand take Ahl al-ḥadīth's understanding that object can be known only by God's knowledge, on the other hand, Ahl al-Ra'y, 's view that treats reason as a tool which is given by God to distinguish between good and evil. Yet, considering the possible consequences of making a distinction between the premises of reason on the good and evil and the premises of revelation, it can be thought that Ahl al-Ra'y is more consistent.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Keywords: Kalâm, Al-Husn-Qubh, Incomparability, Ahl al-Ray, Ahl al-Ḥadīth.

Giriş

Hüsün ve Kubuhun Kavramsal Çerçevesi ve Analizi

Hüsün-kubuh farklı muhteva kanalları ile zengin bir konudur. O, bir yandan kader-kaza, diğer yandan felsefi tarafı ağır olan kötülük (theodise) konusuyla ilişkilendirilir. Hüsün-kubuh meselesinin eşyanın bir özelliği olması bağlamında, estetiği de ilgilendiren bir yönünün olduğu açıktır. Dahası konunun yönetim modellerinin iyi ya da kötü olması açısından siyasi bir boyutunun

olduğu da söylenebilir. Çalışmada ağırlıklı olarak akıl-vahiy ekseninde kelamcıların hüsün-kubuha bakışı, Allah'ı tenzih bağlamında ele alınmıştır.¹

Hüsün kelimesi, mastar olarak güzel olmak, isim olarak güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey anlamında kullanılır. Hüsün kelimesinin karşıtı olan kubuh ise çirkin olmak ve çirkinlik, nefret edilen şey manasında mastar bir isimdir.² Kelimenin çoğul formu ise mekâbih ve mehâsin olarak yer almaktadır. Örneğin, Medine'de münafıkların, iyilikleri Allah'a ve kendilerine, kötülükleri ve uğursuzlukları ise Hz. Peygamber'e attettikleri bilinmektedir:

Nerede olursanız olun, ölüm gelip sizi bulacaktır, göğe yükselen kulelerde olursanız bile. Onlar güzel şeylere kavuştuklarında, bazıları "Bu Allah'tandır!" derler; ama başlarına bir kötülük gelince "Bu senin yüzündendir (ey arkadaş!)" diye feryat ederler. De ki: "Hepsi Allah'tandır." O halde bu insanlara ne oluyor da kendilerine bildirilen hakikati kavramaya yanaşmıyorlar? Başına her ne iyilik gelirse (bu) Allah'tandır; başına her ne kötülük gelirse (bu da) senin kendindedir. Seni "(Ey Muhammed) bütün insanlığa bir elçi olarak gönderdik ve hiç kimse (buna) Allah'ın şahitliği gibi şahitlik yapamaz."³

Kur'an hüsün kavramını kullanırken insanın iyiliğinin kendi lehine kötülüğünün ise kendi aleyhine olduğunu ifade etmiştir:

(Ve dedik ki) "Eğer iyilikte sebat ederseniz, iyiliği yalnızca kendiniz için yapmış olursunuz; eğer kötülük yapmaya kalkışırsanız bunu da kendiniz için yapmış olursunuz..."⁴

1 Hüsün-kubuh konusunda yazılmış Türkçe ve yabancı olmak üzere birçok farklı kaynak mevcuttur. Bu kaynaklar arasında ilki İlyas Çelebi'nin "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90. adlı çalışması oldukça kapsamlı olmakla birlikte bu konuda bize önemli bir literatür bilgisi de vermektedir. Tahsin Görgün'ün "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108 adlı çalışması ise meselenin felsefi bir analizini ve işlevselliğini ele alması açısından önemli bir boyutunu tartışmaktadır. Zübeyir Bulut'un "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 634-654. adlı çalışması ise Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî paradigmayı vermesi bakımından önemlidir. Ancak Şii düşüncenin kanaatlerine yer vermemesi bakımından bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır. Hulusi Arslan'ın "Mu'tezilî'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi" Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000) adlı çalışması da Mu'tezilî tezin kanaatlerini aktarması bakımından kapsamlı bir çalışmadır. Muzaffer Barlak'ın "Hüsün ve Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı" (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016) adlı yüksek lisans çalışması bu konudaki yayınlanmış önemli Türkçe çalışmalar arasında sayılabilir.

2 İlyas Çelebi "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.

3 *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002) en-Nisâ, 4/78-79.

4 el-İsrâ, 17/7.

Kapsamlı bir Kur'an terimleri sözlüğü yazan Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), hüsün konusu hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Hüsün, her hoşşa giden, arzu edilen şeyi ifade eder. Bu da üç çeşittir:

Akıl tarafından güzel görülen şeyler, arzu tarafından güzel görülen şeyler, duygu tarafından güzel görülen şeyler. Dolayısıyla bunlar, insanın canı, bedeni ve şartları için elde ettiği bütün sevindirici nimetlere denir.⁵

“Kâbih” de sözlükte hüsün olan şeyin karşıtı anlamında hoşlanılmayan, reddedilen kötü olan iş anlamındadır.⁶ Hüsün ve kubuh terimleri Kur'an'da ve literatürde yer aldığı şekliyle, daha çok manevi güzellikleri ya da çirkinlikleri ifade eden, ahlaki terimlerdir. Bir başka deyişle hüsün ve kubuh terimleri mükellef olması bakımından insanların olgular dünyası (mevcudât) ile kurduğu ilişkiler biçiminde hem insan fiillerini niteleyen hem de bu olguların ele alındığı kategorik, değersel ifadelerdir.⁷

Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) hüsün-kubuh konusunda şunları aktarmaktadır:

Güzellik ve çirkinlik üç anlamda kullanılır:

Birincisi, kemâl ve eksiklik sıfatıdır. Mesela bilginin güzel olması, bunun karşıtı olan bilgisizliğin (cehl) çirkin olmasıdır. İkincisi, amaca uygunluk ya da aykırılıktır. Buna örnek olarak de Zeyd'in öldürülmesinin onun düşmanları için iyi iken, dostları için kötü olmasıdır. Üçüncüsü ise övgü veya sevabın hemen/peşinen ya da daha sonra olmasıdır. Yani övülen fiil güzel ve övgüsü hemen olup sevabı ahirette olursa bu iyidir, yerilen fiil ise kötü/çirkin olup cezası da ahirete taalluk ederse o da bu yönüyle kötüdür.⁸

Cürcânî'nin yapmış olduğu tanımlardan ilk ikisi hakkında kelâm ekolleri arasında neredeyse ortak bir kabul vardır ki o da şudur, bilgisizliğin ve amaca uygun olmayan şeylerin kötü oluşu, bilginin ve amaca uygun olan şeylerin iyi oluşu, herkesçe kabul edilen bir durumdur. Ancak hüsün-kubuhun şer'î bir içeriğe sahip olup olmadığı hakkında bir tartışma vardır. Aynı zamanda aklın bu konudaki genel rolü ve konumu da başka bir tartışma konusudur. Bununla birlikte ilahi hükümlerdeki emir ve nehiylerin arkasında bir hikmet/salah/gaye/garaz gibi herhangi bir illet bulunabilir mi? Hüsün-kubuh değerler bakımından öznel midir yoksa nesnel bir karaktere mi sahiptir? Hüsün

5 Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. “Hsn”, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 284-285.

6 İbn-i Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali “Kbh” *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 7/218.

7 Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 136-37.

8 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/312.

ve kubuhu bilmede kıstas yalnızca şeriat mı yoksa hem şeriat hem de akıl hüsün ve kubuhu bilmede bize yardımcı olabilir mi? İşte bunun gibi pek çok soru bu tartışmaların özünü oluşturmaktadır. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren Müslümanlar zikredilen bu sorulara iki cevap üretmişlerdir ve bu cevaplar bugün de hali hazırda sürekliliğini devam ettirmektedir. Biri yalnızca Tanrının belirleyici olan etkinliğine vurgu yaparak savunma geliştiren ilahi öznelcilik taraftarı Sünnilik iken, diğeri ise Tanrı'nın belirleyiciliğini dilediği gibi yapmadığını onun bu belirleyişinde insan için bir fayda olduğunu savunan ilahi nesnelcilik taraftarı Ehl-i Rey ekolüdür.⁹ Meselenin bir de felsefi bir arka planı da vardır. Bu arka plan nedir?

1. Hüsün ve Kubuh Tartışmalarının Artalanı

Hüsün-kubuh konusunda kelâm ekollerinin düşüncelerini şekillendiren etkenler arasında Müslümanların Mezopotamya bölgesindeki kadim kültür, inanç ve öğretilerle karşılaşmaları neticesinde Antik Yunan felsefesindeki etik tartışmaların etkisinin olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere pre-sokratik dönemde Sofistler, iyi-kötü ahlaki değerlendirmelerinin tamamıyla göreceli olduğunu, bu yüzden de kişiye göre değişen ve asla bir sabiteden bahsedilemeyecek bir biçimde iyi-kötü anlayışının varlığından söz edilebilirliğini belirtmişlerdi. Buna karşılık Sokrat ve öğrencisi Platon ile daha sonra gelen Aristoteles, Sofistlerin rölativist ahlak anlayışlarına karşı çıkararak nesnel bir ahlaki görüşün imkânından söz etmiştir.¹⁰ Mesela Platon'un erken dönem felsefe eserlerinden birisi olan *Euthyphron*'da hocası Sokrat ile Euthyphron adında birinin diyaloguna yer verilir. Buna göre Sokrates, iyi ile kötünün belirlenmesinde Tanrıların rolünü ve buna bağlı olarak da gerçek dindarlığı sorgulamıştır. Ona göre bir şey Tanrılar tarafından emredildiği için iyi ya da kötü değil, gerçekten iyi olma potansiyelinde bir oluş sergiledikleri için iyidirler. Aynı durumu kötü olan bir nesne için de düşünmek pekâlâ mümkündür.¹¹ Söz konusu bu görüşlerden haberdar olan Müslüman bilginler, Kur'an'ın bir konusu olan hüsün-kubuh konusunda ayrıca felsefenin de bir konusu olduğuna tanık olmuşlardır.¹² Böylece çok yönlü felsefi ve kelâmî temaslar sağlanmıştır.¹³ Söz

9 George Fadlo Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 5 (1996), 271.

10 William K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 1/28.

11 Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 53(10ab).

12 Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, 272.

13 Hem Antik Yunan Felsefesi dönemindeki filozofların görüşleri hem de İslâm öncesi inanç, kültür ve öğretilerin söz konusu bu evrensel konu hakkındaki görüşleri için bk. Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh-İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 19-73.

konusu bu çok yönlü temasların başında tercüme hareketlerinin etkisini hatırlamak gerekir. Başta Halife Ebû Abbâs Abdullah el-Me'mûn (ö. 218/833) olmak üzere birçok Abbasi halifesi bu tercüme faaliyetlerine destek vermiş ve yakından ilgilenmişlerdir. Hüsün-kubuh konusu hem de tercüme faaliyetlerinin serüveni hakkında Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/990) çok ilginç bir hikâyeye anlatmaktadır. Hikâyeye göre Halife Me'mun bir gün rüyasında Aristoteles'i görür ve aralarında bir diyalog geçer. Şöyle ki:

Me'mun rüyasında; hafifçe kızıla çalan beyaz tenli, geniş alınlı, bitişik kaşlı, saçları dökülmüş, ela gözlü ve güzel görünümlü yaşlı bir adam gördü. Yaşlı adam tahtının üzerinde oturuyordu. Me'mun şöyle anlatmaktadır: "Onun karşısında içim heybetle doldu."

Ona: Sen kimsin? diye sordum.

Bana: Ben Aristâtâlis'im (Aristo), dedi. Ben bundan sevinç duydum ve Ona: Ey Bilge, sana birtakım sorular sorabilir miyim, dedim. Sor, dedi.

Ben de "Husn (iyilik, güzellik) nedir? diye sordum.

Aklın hoş gördüğü şeydir, dedi.

Sonra nedir? diye sordum.

Şeriatın hoş gördüğü şeydir, dedi.

Peki, sonra nedir? dedim.

Cumhurun(çoğunluğun) hoş gördüğü şeydir, dedi.

Daha sonra nedir? diye sordum.

Sonra mı? dediğimde "Sonrası yok." dedi.

Başka bir rivayet ise şöyledir:

"Bana biraz daha fazlasını söyle"dedim. O, cevabında: "Sana altın konusunda nasihat edenin nasihati, nezdinde altın değerinde olsun. Tevhide sarıl!" dedi.¹⁴

İbn-i Nedîm'in aktarmış olduğu söz konusu yukarıdaki rivayet, Müslüman dünyasına felsefe eserlerinin intikali hakkındadır. Zaten devamında dönemin Bizans Kralı ile olan mektuplaşmalarından bahsederek, halifenin ilgili eserler hakkındaki iştihakından bahsetmektedir.¹⁵

Bu konu bir tarafa hüsün-kubuh konusunda Müslüman düşüncesinde iki temel görüş kabul görmüştür. Buna göre hüsün ve kubuh konusu geniş bir perspektif açısından bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Müslümanların karşılaştıkları hüsün-kubuh meselesinde tarihsel bir zafer olarak Houranî'nin

14 Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muḥammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist-İlk Dönem Kültür Atlası*, çev. Mehmet Yolcu vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 621-622.

15 İbn-i Nedîm, *el-Fihrist*, 622.

savunduğu görüş, Eş'arî savın daha tutarlı olduğu yönündedir. Bunun altında yatan rey karşıtı güçlü kabul ve siyasetin tahakkümü olmasını gerekçe göstermesi ilgi çekicidir. Gerçekten de halku'l-Kur'an tartışmalarının getirisinden hareketle siyasi olarak Mutezile'nin Müslüman toplum karşısındaki sosyal ve dini ağırlığı kalmadığı için onların savunduğu ahlaki nesnelcilik görüşü de zarar görmüştür. Bu nedenle Ehl-i Rey'in savları da zedelenmiş, tarihsel açıdan Eş'arî ve Ehl-i Hadis tezin güçlü kalmasına neden olmuştur.¹⁶

Özellikle kelâm ilmi açısından hüsün-kubuh insan fiillerinin iyi veya kötü oluşu ve bu durumun ilahi sıfatlarla ilgisi, aynı şekilde mükellefin işlemiş olduğu söz konusu bu fiillerin mükellefiyet açısından değerlendirilmesi de bir diğer önemli konudur. Yine ilahi vahiy gelmemiş olan kimselerin sorumluluğu hakkındaki teolojik tartışmaların yanı sıra eşyanın mahiyeti hakkında akıl ve dinin üstlenmiş olduğu rol de kelamcılar nezdinde tartışma konuları arasında yer almaktadır. Başka bir deyişle *"akıl eşyanın zâti niteliği hakkında hâkim bir konumda mıdır yoksa herhangi bir hükümde bulunamaz mı?"* sorusunun yanıtı aranmıştır. Hüsün-kubuh meselesi günümüze olan yansıması ise dini problemlerin akıl merkezli bir çözümleme ile mi yoksa vahiy merkezli bir çözümleme ile mi ele alınacağı noktasında karşımıza çıkmaktadır.¹⁷

2. Hüsün-Kubuh Aklî Değil, Şer'îdir; Eş'arî Söylem

Eş'arî teolojiye göre hüsün-kubuh aklî değil şer'î bir hükümdür ve ancak bu yolla bilinebilir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) fiiller veya olgulardaki iyilik yahut kötülük vasfının, ancak ilahi yönlendirme ile anlaşılabileceğini ifade etmiştir. Eş'arî bu konuda şeriatça emredilen şeylerin iyi, nehyedilenlerin ise kötü olduğunu ifade etmiştir. Eş'arî'nin bu konuda istidlalde bulunduğu bazı ayetler vardır. Onlardan bazıları şunlardır:

*"Allah neyi dilerse ona hükmeder."*¹⁸

*"Peygamber size her ne emir verirse onu tutun, yasakladığından da sakının!"*¹⁹

*"Hoşunuza gitmese de size savaş yazıldı (farz kılındı) Bazen hoşlanmadığınız bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir siz bilmezsiniz."*²⁰

16 Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", 280.

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

18 el-Mâide 5/1.

19 el-Haşr 59/7.

20 el-Bakara 2/216.

Eş'arî'ye göre şer'î hüküm, eşyanın akli, dini ve hukuki yorumunda yegâne belirleyicidir.²¹ Eş'arî'nin konu hakkındaki görüşlerinin genel olarak ekolün diğer önemli bilgilerinde de aynı şekliyle devam ettiği söylenebilir.

Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037) hüsün-kubuh anlayışının ancak ilahi yönlendirmeye bilinebileceğini ve buna bağlı teklifi yükümlülüklerin ancak bu şekilde işlerlik kazanacağını söyler.²² Ona göre aksi halde, şeriatın toplumlara bir hitap şeklinde varit olmadığı durumlarda her şeyin caiz görülebileceği bir ortamın olacağını ifade eder.²³

Abdumelik el-Cüveynî (ö. 478/1085), hüsün-kubuh anlayışında aklın yetersiz bir araç olduğunu ifade eder. Aklın birçok konuda izafiliğini dile getiren Cüveynî, şayet akıl ile hareket edilirse hüsün-kubuh konusunda birçok farklı anlayışın ortaya çıkacağını savunmuştur. Buna delil olarak yeryüzündeki insanların bir konuda birbirinden farklı birçok kanaate sahip oldukları gerçeğini dile getiren Cüveynî, aynı zamanda hayvanların yapmış oldukları fiilleri zikreder. Şer'î yönlendirmenin olmadığı durumlarda hayvanların yaptıkları fiillerin yargısı ne olacaktır? Bu bağlamda Mu 'tezile' nin ilk dönem temsilcilerinin fiillerin kendi zâtından iyi veya kötü olduğu fikrini eleştirir. Zira akılla idrak edilebilmesi mümkün olan bir iyilik ya da kötülük göreceli bir niteliğe sahip olacağından iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez. Cüveynî, bu noktada "imamlarımızın görüşü daha doğrudur." değerlendirmesini yaparak ilahi bildirim yönlendirici olduğu bir iyilik ve kötülük anlayışını, buna bağlı olarak da vacip, haram ya da mubah fikrinden bahsedilebileceğini savunur.²⁴ Aslında şeriatın var olduğu durumlarda da hayvanların fiillerinin şer'î açıdan hükümsüz olduğunu düşünürsek Cüveynî'nin hüsün ve kubuh konusunda Eş'arî tezi temellendirmekte kullanmış olduğu hayvanların eylemleri argümanı da tutarlı gözükmemektedir.

Hüsün-kubuh meselesini insani düzlemde ve akılların farklılığı bağlamında ele alan Cüveynî'nin öğrencisi Muhammed Gazzâlî (ö. 505/1111) ise ilahi fiiller açısından meseleye yaklaşmaktadır. Daha açık bir deyişle Gazzâlî, meseleyi tanrısal düzlemde tartışmaya açmakta ve hüsün-kubuhun akli olabileceği tezini eleştirmektedir. Gazzâlî, ilahi fiillerde bir illetin varlığı ya da yokluğu konusunda ilahi fiilleri niteleyen hikmet-sefeh, (boşunalık) adl-cevr (adalet-zulüm) gibi takdirlerin fail tarafından vaz edilmesi gerektiğini düşü-

21 Bu konuda bk. Ebû'l Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne ve usûl-i Ehl-i Sünne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 141.

22 İlgili ifadeler için bk. Bağdâdî Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 274.

23 Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi-Kitâbu Usûli'd-Din*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 181-82.

24 İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İslam İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. 2. Basım (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 228-234.

nür. Ona göre bir fiile güzel derken failin garazına (maksadına) uygun olmasının, binaenaleyh bir fiile kötü derken ise failin maksadına uyumsuz olmasının “abes” ile nitelenmesi gerekir. Aynı şekilde Gazzâlî’ye göre Allah’ın ezeli ilmi ve kudreti fiillerin garazlarının Allah tarafından belirlenmesini gerektirir. Çünkü her şeyi Allah belirlemektedir.²⁵

Hüsün-kubuh meselesinin bireysel veya toplumsal herhangi bir maksat veya maslahat bağlamında ele alınması, gerçekte onun epistemolojiden ve etikten farklı alanlarda nasıl anlaşıldığıyla ilintili bir durumdur. Söz gelimi Gazzâlî’ye göre zulüm olgusu, yaptığı fiile başkasının mülküne girmek ve onu ihlal etmektir. Ancak bu durum Allah için düşünülebilir mi? Çünkü Allah, fiillerini ezeli olan ilmi ve kudreti ile işler, mülkün tamamı da ancak O’nundur. Dolayısıyla O’nun fiilinde bir hikmet veya zulmün olduğunu söylemek onun ezeli ilmine ve kudretine ters bir durumdur. Bu yüzden mülkün sahibi olarak Allah’ın zulüm işlemesi, kendi mülkünü ihlal etmesi anlamına gelir ki bu muhaldir. Buna göre ilahi fiillerin zulüm ya da hikmetle nitelenmesi düşünülemez. Bu konuda ilahi bir hükmün yardımına muhtaç durumdayız.²⁶ Zira Allah’ın zulmü yaratması mümkün olduğu gibi O, bunu yaratmakla da sefih bir iş işlemiş olmamaktadır. Ne var ki o zulmü kendisi için değil, kulları için imtihan olarak yaratmaktadır.²⁷

Tâcuddin Abdulkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153) hüsün-kubuh konusunda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Birçok fiil zamana, mekâna ve şartlara göre değişkenlik göstermektedir. Dolayısıyla bazı fiiller bazı toplumlarda güzel kabul edilirken bazı toplumlarda kötü/çirkin bir olgu şeklinde kabul edilmektedir. Misal hayvanların kesilmesi eylemi bazı toplumlarda menfaat sağlamak adına iyi iken bazı toplumlarda çirkin bir uygulama olarak görülmüştür. O halde bir fiilin aklen özünde iyi ya da özünde kötü olabileceği değerlendirmesi yanlış olarak kabul edilmelidir.²⁸

Şehristânî, toplumlardaki ahlaki iyi ve kötü olgularından bahsederek aslında bir çeşit izâfiliğe (görelilik) işaret edip mutlak sabite olan ilahi bildirim/sem’/şeriata işaret etmekte ve buradan hareketle bir iyi-kötü yargısında

25 Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 2. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 157-61.

26 Gazzâlî, *Mustasfâ-İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 1/89-107; Ömer Türker, “İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17 (2007), 1-24.

27 Hüsün-kubuhun Eş’arilerce teolojik bir maslahat olarak okunduğu konu tam da burasıdır. Detaylı bilgi için bk. Harun Çağlayan, “Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış” *İslâmî İlimlerde Maslahat* 2017, 98.

28 Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keîâm*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail (b.y.: y.y., 2004), 208-210.

bulunulabileceğini iddia etmektedir. Oysaki belki de Şehristânî'nin düşündüğü'nün aksine değişen şey değerler değil, o değerlerin toplumdan topluma ya da bireyden bireye farklı algılanış biçimleridir. Yoksa değerler neseldir.²⁹

Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) fiillerin kendi zâtından dolayı iyi veya kötü olabileceği fikrine karşı çıkararak önemli olanın sem'in (vahiy) vermiş olduğu hüküm olduğunu savunur. Âmidî, Mu'tezilenin son temsilcilerinin ileri sürdüğü fiil veya olguların iyi ya da kötü oluşunda kendiliğinden kaynaklı bir sebep değil, bu fiile ya da olguya tesir eden ârizî bir nitelikten/niteliklerden ötürü iyi ya da kötü olması gerektiği tezini kabul etmez. Her ne kadar aklın zorunlu olarak adaletin iyi, zulmün kötü olduğu hükmünü bilebileceği gerçeği ortada olsa da o yine de hiçbir fiilin/olgunun dini hükmünün akıl ile idrak edilemeyeceğini savunur. Âmidî, söz konusu bu tezini işlerken, öldürmek fiilini ele alır. Buna göre öldürmek fiili eğer zâtı gereği kötü ise (yaygın kabule göre öldürmek fiili kötüdür) bu fiilin mümasilleri nasıl iyi olabilmektedir? Söz gelimi Zeyd'in öldürülmesine onun dostları üzülmürken, düşmanları sevinmektedir. Dolayısıyla öldürmek fiili burada izâfî bir durumdadır; hâkim (belirleyici) bir niteliğe sahip değildir. Buna ek olarak Âmidî, şeriat olmaksızın fiillerin dini anlamda ancak hükümsüz (nötr) bir niteliğe sahip olabileceğini, bunun dışında veya ötesinde bir değere sahip olamayacağını ifade eder.³⁰

Muhammed b. Alî el-Cürcânî(ö. 816/1413) ise hüsün-kubuhun akli olamayacağı konusunda ilginç bir şekilde üç akli delil ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, fiillerin zâtından dolayı iyi veya kötü olduğu fikrini genel olarak kendisinden önceki Eş'arî kelimcilerinin yaptığı eleştirilerinin aynısıdır. Cürcânî de bu konuda selefleri gibi aklın değişken oluşu yönünden yaklaşım tenkit eder; aynı fiilin farklı kimselerce farklı bir değerlendirilmesinin yapıldığını bu anlamda bir fiilin zâtı gereği iyi ya da kötü olma sıfatına sahip olamayacağını iddia eder.³¹ Cürcânî'nin tartışmada ileri sürdüğü ikinci delil ise insanların cebir altında olduğu (ilahi dayatma) ve fiillerin yaratıldığı gerçeğidir. Çünkü insanların cebir altında olması, onların işledikleri fiillerin de durumunu belirlemektedir. Buna göre fiillerdeki cebir olgusu, fiilin oluşum aşamasındaki iradeyi, kudreti ve bunların zorunlu bir sonucu olan ihtiyâr (tercih) olgusunu da etkilemektedir. Fiile tesir eden irade, kudret ve ihtiyârın eksikliği insandaki hadis(sonralık) bir irade olgusunu da açığa çıkarmaktadır. Bu sebeple Cürcânî fiili oluşturan hadis iradeye tesir eden dış etkinin de hadis olduğunu onun da

29 Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 176.

30 Seyfüddîn el- Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûlî'd-dîn*, thk. Aşmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/545, 580.

31 Bu konu ile ilgili bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/322.

oluşmasına etki eden başka bir hadis etkinin varlığından hareketle fiillerin cebir altında işlendiği ve bu sebeple de insanların kararlarının eksik (nakıs) olduğunu ifade eder. Bu durumun da iyi-kötü (hüsün-kubuh) olgusunda kendisini göstereceğini ifade eder.³²

Cürcânî'ye göre bir diğer üçüncü akli delil, Allah'ın fiillerinde herhangi bir illetin olamayacağıdır. Çünkü bu durum Allah'ın kudret ve mutlak yaratıcılığına halel getirir. Aklın şeriat olmaksızın iyiyi ya da kötüyü idrak etmesi Allah'ın o fiilleri yaratışında bir sebep ile hareket ettiğini ileri sürmektir. Bir başka deyişle bu, ilahi fiilleri bir vasıf ile kayıtlama olgusudur. Ancak bu durum Allah'ın mutlak kudretine ve yaratıcılığına terstir. Çünkü Allah her yönden kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan yaratıcıdır. Ancak O'nun fiillerinde herhangi bir menfaat/maslahat göz ettiğini ileri sürmek buna aykırıdır. Çünkü bir ilke ile hareket eden ve yalnızca kulları adına iyi/salah/hikmet olanı dileyen ve yaratan bir Allah tasavvuru, kemâl özelliğine sahip olmaktan uzaktır. Oysa Cürcânî'ye göre bu durum, Allah için söz konusu olamaz. Kaldı ki Allah'ın fiillerinde bir garaz olabilir, ancak insanlar cebir altında olmaları ve hâdis bir irade, bilgi ve idrak melekesine sahip olduklarından bunu kavrayamazlar. Bundan ötürü insanlar, Allah'ın fiillerindeki iyilik ya da sebepliliği farklı şekillerde yorumlarlar. Bu nedenle ilahi fiillerin iyi ve güzel olanı öncelendiği fikri geçersiz olur. İlaveten Cürcânî, ilahi fiillerdeki bir maksat (garaz) fikrinden bahsedilebilmesi durumunda, bunun soru soran kimseyi farklı maksatların da olabileceği ihtimaline, onların da farklı garazları gerektirdiği fikrine, söz konusu bu maksatların da farklı maksatları incelemesi ihtimaline götüreceğinden hareketle bu durumun teselsüle yol açacağını ileri sürer.³³ Dolayısıyla burada da bir doğruluk fikrinden bahsedilemeyeceği binaenaleyh bu durumun Allah'ın mutlak kudret, ezeli ilim ve yaratıcılığına ters bir durum oluşturacağı gerçeği kaçınılmazdır. Bu sebeple Cürcânî, fiil veya olgulardaki iyilik-kötülük dini değerlerinin öğrenilmesinde sem'î bilginin zorunlu olduğu fikrini dile getirir.³⁴

Cürcânî, yukarıdaki yorumlarıyla aslında Eş'arî hüsün-kubuh tezinin temel parametrelerini ele almış oldu. O, hem insan fiillerindeki ve aklındaki eksikliği eleştirmesi ile Cüveynî'nin yorumlarına, hem de Allah'ın fiillerinin bir sebep/illet/hikmet/gaye ile nitelenemeyeceği yorumu ile de Gazzâlî'nin yorumlarına ve meseleye yaklaşımlarına katkı yapmış oldu.³⁵ Cürcânî'nin hüsün-kubuhun aklî olamayacağını aklî tezlerle savunması ilginç bir paradokstur. Yine Eş'arî savı, arkasında yatan temel motivasyon olarak kendi döneminin sosyolojik resminin bir ifade ediliş tarzı biçiminde okumak mümkündür.

32 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/320.

33 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/352-354.

34 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/356-360.

35 Cürcânî'nin Hüsün-Kubuhun aklî olamayacağını aklî tezlerle savunması da ilginç bir paradokstur.

Çünkü Eş'arî bilginler Allah ile insan ilişkisini efendi-köle ilişkisi gibi okumaktaydılar. Nasıl ki efendinin her emrettiğini kölesi sorgulamadan yapmalıdır, işte Allah'ın da bize emretmiş olduğu her şeyi insanlar emrin mahiyetine bakmaksızın yerine getirmelidir. Akılsal olarak o emrin hiçbir değeri de olmaz. Sadece akıl, insanın misafir edeceği emirleri karşılayan ve koşulsuz kabul eden bir araçtır.³⁶

Eş'arî kelimacılar el-Bakara 2/106. ayetinden hareketle nesih olgusunun da hüsün-kubuh konusundaki değerlendirmelerin mutlak anlamda Allah'ın vahiy yoluyla yapacağı bildirimden ibaret olacağını savunmaktadır. Çünkü bir ayetin mensuh olması, o ayetin kendisini nesheden nasih ayet ile iyi-kötü değerlendirmesinde de zaman içerisinde bir değişim geçireceğini göstermektedir.³⁷

“Biz yürürlükten kaldırdığımız veya unuttuğumuz herhangi bir mesajı mutlaka daha iyisi veya benzeri ile değiştiririz. Allah'ın her şeye kâdir olduğunu bilmez misin?”³⁸

Oysa nesih ile ilişkilendirilen bu ayetin bu konuyla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Ayetin kendisinden önceki pasajda uzun bir şekilde Ehl-i Kitab'tan bahsedilmektedir. Dolayısıyla söz konusu ayetin bağlamsal yönü dikkate alındığında ayetteki nesih olgusunun bu yönde yorumlanması güçleşmektedir.

Eş'arî düşünürlerin ortaya koymuş oldukları bu argümanlarıyla sofistlerin rölativist olan iyi ve kötü değerlendirmesine benzer bir söylem (nötr değer) geliştirdikleri gözlemlenmektedir.³⁹ Ancak sofistlerin herhangi bir değer kabul etmemesini bir yana bırakırsak Eş'arî kelimacıların iyi ve kötü olgusunu kabulde şer'i bilgiyi ölçüt olarak kabul etmeleri suretiyle sofistlerden ayrıldıklarını da belirtmemiz gerekir. Zaten bu yaklaşımla İlahî öznellik fikrini savunmakta ve değer konusundaki mutlaklığı Tanrı'nın belirmesine bağlamaktadırlar. Çünkü sadece bütün zamanlar için geçerli olan bilgi (vahyin bilgisi) geçerli bir nesnellik sağlayabilir, onun dışında yer alan diğer bilgiler ise kesin bir nesnellik içermezler.⁴⁰ İyi-kötü değerlendirmesindeki Eş'arî yaklaşım, bazı açılardan sorun teşkil etmekle birlikte onlar aklın bu konuda hata yapabileceğine inanmalarını vahye ve peygamberliğe olan ihtiyacı temellendirmek amacıyla yaptıkları ifade edilebilir.⁴¹ Bu bağlamda karşılaşılan teolojik sorunlara ileride değineceğiz.

36 Kazanç, *Kelâm Yazıları*, 201

37 Barlak, *Hüsün ve Kubuh*, 114.

38 el-Bakara 2/106.

39 Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 186.

40 Kazanç, *Kelâm Yazıları*, 180.

41 Çağlayan, “Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış” 98.

Eş'arî kelimelerin ekolünün benimsemiş olduğu hüsün-kubuh görüşü özetle şöyledir:

a) Akıl, bir fiilin iyi veya kötü olabileceğini bilebilir, ancak aklın fiillerdeki dinî yönünü bilmede ya da bulmada herhangi bir belirleyici rolü yoktur.

b) İnsan, yaratılış itibarıyla cebir altında olduğundan işlemiş olduğu fiiller de şeriat olmaksızın hiçbir anlam ifade etmemektedir.

c) İlahi fiillerde hiçbir neden olamaz ve ilahi fiiller bu şekilde kayıtlanamaz, çünkü her şeyin yaratıcısı ve kural koyucusu yalnızca Allah'tır. Aksi halde O'nun zâtına ya da kudret sıfatına karşı bir eksiklik durumu söz konusu olabilir ki bu tenzih fikrine ters bir durumdur.

d) Allah mutlak yaratıcı ve değer koyucu olduğundan, eğer bir fiil iyi olarak nitelenirse ancak O emrettiği için iyidir; eğer bir fiil kötü olarak nitelenirse O, yasakladığı için kötüdür. Dolayısıyla fiillerin iyiliği veya kötülüğü hakkındaki bilgi, ilahi kaynaklı olan sem'î bilgi ile de bilinebilme imkânına sahiptir.

e) Bütün bu sebeplerden hareketle bir fiilin özü itibarıyla iyiliği veya kötülüğü ancak ilahi yönlendirme ile bilinebilir.⁴²

3. Fiillerdeki İyilik ve Kötülük Şeriat Olmaksızın Akılla da Bilinebilir: Ehl-i Rey Söylemi

Müslüman düşüncesi içerisinde bir diğer önemli gelenek de hiç şüphesiz Ehl-i re'ydir. Ehl-i re'y, genel olarak aklın, fiil veya nesnelere iyilik ya da kötülük idesini doğru bir akıl yürütme yoluyla kavrayabileceğini söyler.

Hüsün-kubuh konusunda ehl-i rey içinde fiil veya olgulara yüklenen değerlerin, eşyanın zâtından kaynaklı kötü bir durum olabileceğini savunanlar olduğu gibi, fiillerdeki veya nesnelere iyilik/kötülük düşüncesinin fiilin arızî yönleriyle (vücut) bilinebileceğini imkânını savunanlar olmak üzere temelde iki düşünce grubu vardır. Erken dönem Mu'tezile⁴³ ve Mâtürîdî kelim ekolü ilk düşünceleri savunmaktadır.⁴⁴

3.1. Fiiller ya da Olgular Haddizatında (Özü İtibarıyla/Özsel Olarak) İyidir ya da Kötüdür: Mâtürîdî Söylem ve Erken Dönem Mutezilî Kelâm

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) fiil veya fiillerin taalluk ve tesir ettiği olguların haddi zâtında şeriat/sem' olmaksızın bir iyi olma durumu ya da özünde kötü olma durumunun bilinebilme imkânından bahseder. Bu meydana akletme meselesinin önemi üzerinde duran Mâtürîdî, insanın yaratılış

42 Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", 280.

43 İbrahim Aslan, *Kâdi Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2014), 336.

44 Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 54-57.

itibariyle doğruyu aradığını/araması gerektiğini, Allah'ın kendisine ikram ettiği akıldan yararlanarak (nazar/tefekür vb.) varlıkların yaratılmış olmaları bakımından, varlık âlemindeki işleyişlerini kavramasını, aynı zamanda kendi adına yararlı ve zararlı olan bu unsurları düşünerek, akletme yolu ile doğru olanı bulması gerektiği üzerinde durur.⁴⁵ Zira Mâtürîdî'ye göre insan, yaratılış üzerindeki hikmeti düşünmekle sorumludur.⁴⁶

Mâtürîdî'nin fiil ve olgulardaki iyilik/kötülük ahlaki değerlerinin akıl tarafından anlaşılabilme imkânına ilişkin değerlendirmesi oldukça önemlidir. Mâtürîdî'ye göre akıl faktörü dışarıda bırakılarak düşünüldüğünde, insanın olası bir şeriat ile yükümlü tutulması açısından kendisinin hiç anlayamayacağı bu şeriatın sorumlu olmasının ihtimali üzerinde düşünülmelidir. O, bunu imkân dâhilinde görmez ve insanda kendisine bahşedilmiş sağlam bir duyunun gerekli olduğunu ifade eder. İşte insan, ilahî hitabı ancak bu şekilde kavrayabilir. Aksi takdirde insanın sorumlu olması muhâl olurdu.⁴⁷ Mâtürîdî, aslında insanın bir özne olarak değer biçici olduğunu dolayısıyla şeriat olgusunun insan ile Allah arasındaki canlı bir ilişki şeklinde düşünülmesi gerektiğini şeklinde düşünülmesi gerektiğini bizlere bildirmektedir. Aksi takdirde Allah'ın insanlara emir ve nehiylerde bulunması bir bakıma insan nazarında anlaşılmasız bir durum halini alacaktır.

Hüsün-kubuhun fiil veya olgularda zâti itibariyle ve hakiki bir var oluşla mevcut bulunduğunu savunan bir diğer isim, Mu'tezili bir Hanefî fakihi olan Ebu Bekir Cessâs er-Râzî'dir (ö. 370/980). Cessâs'a göre herhangi bir şer'î bildirim gelmeden önce de aklın, insanın işlediği fiiller hakkında temelde mübâh, vacib ve yasak (mahzûr) olmak üzere üç yargıda bulunduğunu ifade etmiştir. Bu kategoriyi akli anlamda daha geniş ele alan Cessâs, vacip fiillere örnek olması bakımından, nimet verene şükretmek, insafî hareket etmek, fiillerini serdeder. Nankörlük etmenin ve zulmün özü itibariyle kötü olduğunu savunan Cessâs, mübah olan fiiller hakkında da "*faydası zararından daha çok olanlar*" değerlendirmesini yapar. Kezâ mübah fiilleri de "*kişinin işlediğinde sorumlu sayılmadığı fiiller*" olarak değerlendirir.⁴⁸ Buna örnek olarak ise Cessâs, hayvanların ve sorumluluk sahibi olmayan çocukların yaptıkları fiillerin mübah kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.

Cessâs, Allah'ın yaratmasının ardında bir hikmetin varlığını kabul etmesi yönüyle yaratılmış her şeyin mükellefin menfaati adına olduğunu kabul eder.

45 Ebû Manşur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 218.

46 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, 39.

47 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, 229.

48 Ebû Bekr Ahmed b. Ali Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Muhammed Tamer (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 2/124-25.

Dolayısıyla bir şeyin vacip kılınması Cessâs tarafından mükellefin devam ettirdiği menfaati sürdürmesi için Allah'ın bir lütfü şeklinde değerlendirilmiştir. ⁴⁹

Ehl-i rey bilgileri Allah'ın insanlara şeriat göndermeden önce, aklın iyiyi ve kötüyü bilmesinin imkân dâhilinde olduğunu savunduklarından, fiil veya olguların haddi zâtında iyi veya kötülük vasıflarını taşıdıklarını kabul ederler. Mâtürîdî, bu konuda şeriatın kötü hükmünü verdiği bir şeye aklın “iyi” hükmünü vermesinin caiz olmadığını ifade eder. ⁵⁰ Söz konusu şu ayetler de bunu desteklemektedir:

“Gerçek şu ki, Allah adaleti ve iyilik yapmayı, yakınlarla karşı cömert olmayı emredip utanç verici ve arsızca olanı ve azgınlığı, taşkınlığı yasaklıyor ve size (böyle tekrar tekrar) öğüt veriyor ki, böylece (bütün bunları) belki aklınızda tutarsınız.” ⁵¹

Mâtürîdî, ayetteki ihsân sözcüğünü, Allah'ın iyiliği emretmekle hikmet üzere insan için güzel olanın emredilmesi şeklinde te'vil etmektedir. ⁵² Yani o, aslında Allah'ın fiillerini bu bağlamda hikmet sıfatı ile muttasıf kılmakta (hikmetli fiil) ve insanın fiillerdeki bu hikmeti kavrayabileceğini ifade etmektedir. ⁵³ Aksi durumda aklın söz konusu bu illetleri kavrayamayacak bir durumda olduğu düşünülürse, hem akıl işlevsiz kalacak hem de Allah boş yere bir şey emretmiş olacak ki (sefeh) Allah bundan münezzehdir. ⁵⁴

“Hakikati inkâr edenlere de ki: “Allah'ı bırakıp yalvardığımız varlıklara tapmaktan men olundum”. De ki: “Ben sizin mesnedsiz görüşlerinize uymam, yoksa sapkınlığa düşerdim ve doğru yolu bulanlar arasında olmazdım.” ⁵⁵ Mâtürîdî, ayette geçen “Allah'tan başka tapınılan şeyler” ifadesini, sem'e (vahye) hüccete, akla ve aklın güzel görmediği şeylere tapmak olarak tefsir etmektedir. ⁵⁶

Ali Bardakoğlu, Mâtürîdî'nin fiillerin kendinde iyi veya kendinde kötü olduğu fikrinden hareketle aklın bunları idrak veya keşfetme aracı olduğunu ve Irak fıkıh okulunu temsil eden Hanefi-Mâtürîdî çizginin güzel görülen şeylerin bir değer olarak kabul edilmesinden hareketle “istihsân” ilkesini ⁵⁷ şer'i

49 Bu konu hakkında bk. Ceşşâs, *el-Fuşûl*, thk. Muhammed Muhammed Tamer, 2/99-105.

50 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 169-172.

51 en-Nahl 16/90.

52 Mâtürîdî, *Te'vilât-ı Ehli's-Sünne*, thk. Muhammed Basillum (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 6/558.

53 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 77-83.

54 Barlak, *Hüsün-Kubuh*, 118.

55 el-Er'âm 6/56.

56 Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. Muhammed Basillum, 4/97.

57 Ali Bardakoğlu “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347.

deliller arasına kattıklarını ve geliştirdiklerini ifade eder.⁵⁸ Ehl-i rey ekolünün dikkat çekici bu katkısıyla (istihsân) hukuki bağlamda yer alan kısıtlılıkların nasıl da olumlu bir biçimde geliştirilebileceğinin ve insanların faydasına hizmet eden açılımlara sağlayacağı olanakların en somut örneklerindedir.

Çağdaş dönem fıkıh bilginlerinden Zekiyyüddin Şaban, Mâtürîdî görüşün daha doğru olduğunu benimsemiş durumdadır. Bu bağlamda Eş'arî ve Mu'tezilî kanaatlerin iki aşırı uç olduğunu kabul eden Zekiyyüddin Şaban, Mâtürîdî düşüncenin daha orta yol olduğunu savunur. Buna göre akıl, fiillerde veya nesnelerdeki iyilik veya kötülük gibi nitelikleri idrak veya keşfedebilir. Ancak aklın bunlar hakkında herhangi bir hüküm ortaya koyma yetkisi yoktur.⁵⁹

Erken dönem Mu'tezile kelâmcıları da hüsün-kubuhun fiillerin ve eşyanın kendi zâtında bulunan bir özellik olduğunu savunmaktadır. Bilindiği kadarıyla bu görüşü ilk defa dile getiren isim, Cehm b. Safvân (ö. 128/740) olmuştur. Cehm'in bu ifadesi daha sonraki süreçte Mu'tezile tarafından "Adalet" ilkesi içerisinde geliştirilip aklın iyi ve kötü olanı bilebileceği epistemolojik yorumu ile ve Allah'ın da emir ve nehiy gibi fiillerinde eşyanın zâtî olan ontik iyi-kötü nosyonunu dikkate alarak fiillerde bulunduğunu ifade eden metafizik bir yorum şeklinde ifade edilmiştir. George Hourani (ö. 1984) Mu'tezile'nin bu tavrını *ahlâkî nesnelcilik* olarak yorumlamaktadır.⁶⁰ Zira iyi ya da kötü, fiillerin kendi zâtında olmalıdır ki bunun insana dönük tarafı olan irade, seçim gibi nesnel değerlerle fiil icra edilebilsin ve bu fiilin ahlaki nesneliği ortaya konulmuş olsun.⁶¹ Aksi bir durum "adalet" ilkesine aykırıdır. Çünkü Allah'ın fiillerinde veya eşyanın zâtında nesnel anlamda bir iyi veya kötü olgusundan bahsedilememesi durumunda özgür iradenin, tercihlerin olamayacağı ve buna bağlı olarak da insanın dini anlamdaki sorumluluğundan bahsedilemeyeceği izahıta varestedir.⁶²

Mu'tezile kelâmcılarından Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869) hüsün-kubuh konusunda yeryüzündeki insanların büyük bir kısmının ortak iyiyi ve kötüyü bildiği/bilebildiği yargısından hareketle, nesnel bir değerlendirmede bulunulabileceğini mümkün görür. Câhız'a göre, akıl bu noktada şeriatın olmadığı bir durum açısından hâkim (hüküm veren) konumdadır.⁶³ Ne

58 Ali Bardakoğlu "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59-76.

59 Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 274-279.

60 Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", 271.

61 Barlak, Hüsün-Kubuh, 80.

62 Barlak, *Hüsün-Kubuh*, 81.

63 Bk. Hulusi Arslan "Ahlaki Değerlerin Nesneliği ve Öznelliği Açısından Mutezile ve Eş'arîlik", *Hikmet Yurdu* 17 (2016), 9-19.

var ki Câhız, bu görüşüyle Mâtürîdî kelamcılarında ayrılmaktadır. Bu bakımdan Câhız'ın bütün insanların nesneleredeki iyiyi ya da kötüyü bilebileceği fikrinden hareketle herhangi bir bireyin de bilebileceğini öne sürmesi, tüm-dengelim türü bir yaklaşımı çağrıştırmakta olup akıl yürütme faaliyetlerinin ahlaki değerler ile sağladığı ortak uyuma dikkat çekmektedir. Buna göre Mu'tezile âlimleri ahlâkı, iyi ve kötünün temel birer kıstası kabul ederek kudret ve irade gibi insanın kendisini gerçekleştirme aygıtlarını harekete geçirdiğini savunmaktadırlar.⁶⁴ Buna karşılık Mu'tezile, ahlaki değerlerin nesnel ve idrak edilebilir olduğunu kabul etmenin peygamberlik iddiasının kabulünü gerektirdiğini, buna bağlı olarak gerçekleşen mucizenin ispatının da bu yolla mümkün olduğunu savunmaktadır. Çünkü peygamberler insanları fayda ve zarar denklemine müjdeleyip uyarmaktadırlar, söz konusu tüm bu uyarılarsa akli bir öngörü ile idrak edilebilecek unsurlardır. Dolayısıyla aklın hiçbir fonksiyonunun olmadığı bir durumda yalnızca ilahi bildirim yolu ile peygamberlerin daveti nasıl kavranabilecektir?⁶⁵

Özellikle Mâtürîdîlik ve Mu'tezile'nin bazı bilgileri, hüsün-kubuh konusunda aklın iyiyi veya kötüyü bilebileceği konusunda akla bir işlevsellik vermişlerdir. Mâtürîdî'nin bu konudaki "hikmet" merkezli yaklaşımı önemlidir. Bu yönüyle Allah'ın şeriatının akli ve ahlâkî bir değerlendirmesini yaparak bunlardan akıl ile şeriat arasında bir bağ kurması ve Eş'arî düşüncenin aksine akli idrak veya değerleri keşfetme aracı olarak görmesi⁶⁶ insanı da bu bağlamda sorumlu kılması açısından önemlidir.

3.2. Fiillerdeki İyilik ya da Kötülük Niteliği Kendinden Değil, Ârızî Bir Durum Nedeniyle İyi Ya Da Kötüdür

Mu'tezile'nin özellikle geç dönem kuşağı, hüsün-kubuh konusunun ontolojik bir standart şeklinde eşyanın ayrılmaz bir parçası gibi algılanmasına sıcak bakmamışlardır. Bunun yerine eşya, kendisine ilişen genel geçer (arızî) durumlarla hakkında hasen veya kabih nitelemesini hak ettiğini kabul etmişlerdir. Böylece hüsün ve kubuh konusu da eşyaya sonradan gelen bir araz olarak okunabilir. Arazların her an yaratılması değerlerin mutlak olarak algılanamayacağı anlamına gelmemektedir. Bazı nitelikler tarihin hiçbir kesitinde değişime ve kesintiye uğramadan statik olan bir fenomendir. Bu durumda aslında arazların kendi başına bir nitelik olmayıp taşındığı kavramlara bağlı olarak bir değer yüklenildiği gerçeğini apaçık kılmaktadır. Zaten geç dönem Mu'tezile kelamcıları ve Şii kelamcılar, fiiller veya olgular derken devamlı olarak

64 Zübeyir Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 639.

65 Bk. Barlak, *Hüsün-Kubuh*, 83.

66 Bu tartışma ile ilgili bk. Emrullah Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998): 43-76.

bu gerçeğin altını çizmektedirler. Ancak bu dönemden önceki kelimciler değişmez birtakım doğrulara ve kesin değerlere bağlı teolojik saptamalar yapmışlardır. O halde fiilin/olgunun asıl karakterini hikmet-sefeh, salahlık ya da salah olmayanlık gibi kavramlar şekillendirecektir.

3.2.1. Geç Dönem Mu'tezilî Kelâm

Mu'tezile içerisinde hüsün-kubuhun fiillerin/olguların kendi zâtî özelliği olduğunu savunanlar olduğu gibi, bunun ârızî bir duruma bağlı olarak gerçekleşebileceğinin imkânını da savunanlar vardır. Daha çok erken dönem Mu'tezile ekolüne mensup isimler iyilik veya kötülüğü fiillerin/olguların kendi zâtî, asli bir sıfatı olarak değerlendirirlerken, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933), fiillerdeki iyilik ve kötülük karşılaştırmasında hangi değer daha yüksek olursa o fiilin iyi ya da kötü olabileceğini savundular. Söz gelimi geçim amacıyla yapılan bir ticaret iyi bir eylemdir.⁶⁷ Bu anlamda fiiller aslından kaynaklı bir iyilik ya da kötülük sıfatına sahip değil, bunun yerine fiillerin içerdiği iyilik ya da kötülük unsuru bu konuda belirleyicidir. Cübbâîlerin bu görüşünü daha çok sistemleştiren ve geliştiren isim Ebu'l-Hasen Abdülcebâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) olmuştur. Mâtürîdilerde görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebâr'da da aklın işlevselliğine yönelik bir vurgu vardır. Bu sebeple o insan fiillerini teklife konu olması bakımından akli ve şer'i olmak üzere ikiye ayırır. Dini yükümlülüklerin tamamı bu noktada ancak vahiy ile bilinebilir.⁶⁸

Kâdî, şeriattan bağımsız akli bir alanın (akliyyât) varlığından bahseder gözükmektedir. Binaenaleyh o şer'i teklifi anlamak için aklın gerekli gördüğü unsurları akli, ahlakî, fitrî ve haberî olmak üzere dört başlıkta ele alır. Bir cismin aynı anda iki yerde bulunmaması gerçeği akli bir ilkedir. İhsanın iyi olduğu, nimet veren yaratıcıya şükretmenin iyi olduğu, zulüm, inkâr ve zararı savmayan ve bir yarar sağlamayan yalanın da kötü olduğu ahlakî ilkelere örnektir. Fitrî ilkelere daha çok insandaki evveliyât/bedihiyyat⁶⁹ türünden ilkelerdir. Bu ilkelerle insan, iyiye, kötüye, zarara ve faydaya vakıf olur. Dolayısıyla bu öncüller insanın yükümlülüğü açısından kendilerinde bulunması kaçınılmaz bazı faktörlerdir. İnsana gelen ve bilgi kabiliyetinden cümleler ile insan doğruyu ve yanlış ayırt edebilir. Böylece hangisine itibar edilip, hangisine edilemeyeceğini bilmiş olur.⁷⁰ Akıl burada kişinin hüsün ve kubuh olanı bulmasında işlevselliğe sahip olan bir araçtır ve Kâdî Abdülcebâr'a göre

67 Bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdülcebâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-âdl*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 11/ 110-111.

68 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ 11/370-372; Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 299.

69 2+2 =4 etmesi. Bütünün parçadan büyük olması gibi.

70 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 11/377-380.

onun şer'i niteliğini ortaya koyuyor da değildir. Yalnızca onun güzel veya çirkin oluşunu beyan edici bir niteliğe sahiptir. Din ise burada bir şeyi "hasen" ya da "kabih" kılmamakta; sadece emir ve yasak gibi dini hükümleri bildirmektedir.⁷¹

Kâdî, bütün bu öncüllerden hareketle akıl sahibi bir ferden sahih bir nazar (akıl yürütme) ya da kesb yolu ile iyinin ve kötünün bilgisine sahip olabileceğini savunur. Bir başka deyişle ilk olarak akıl zorunlu bir şekilde birtakım bilgilerden haberdardır (adaletin iyi oluşu zulmün kötü oluşu gibi). İkincil olarak nazarı/kesbî bir yöntemle bilemediği fenomenlerin ahlaki nesnellik açısından değerlerine ulaşabilir ve onlar hakkında bilgi sahibi olabilir. Son olarak dini yükümlülükler hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz bir alan niteliğinde şeriatın bize verdiği bilgiler vardır. Bu da insanın akli açıdan sınırlı sayıda ulaşabileceği ancak Tanrı'nın insanlara bir lütuf şeklinde verdiği bilgidir.⁷² Kâdî, burada daha çok Eş'arî düşüncenin ve üçüncül alandaki değerlendirmelerini eleştirmektedir.

Kâdî, şeriat ile akıl arasında bir mutabakatın olduğunu, şeriatın kötü hükmünü verdiği bir şeye aklın iyi hükmünü vermesinin caiz olmadığını ifade ediyor.⁷³Buna göre Kâdî, aklın güzel/hasen hükmünü verdiği bir konuda ekseriyetle şeriatın da vacip hükmünü verdiğini ve bu yönüyle akıl-vahiy uzlaşımının olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde şeriatın kötü/kabih/haram/mahzur yargısını verdiği bir şeye de aklın güzel yargısını vermediğini ifade etmektedir. Söz konusu bu yaklaşımıyla Kâdî, Mâtürîdî ile benzer bir kanaati paylaşmaktadır. Buna göre aklın şeriatın olmaması durumunda kötü olarak değerlendirdiği fiili yapmaması, iyi olarak değerlendirdiği bir fiili ise yapması vaciptir.⁷⁴ Çünkü "vâcip" Kâdî Abdülcebbar'a göre yapılması gereken bir fiilin sonucunda "medh" (övgü) hak etmesi anlamındadır. Ya da yapılmaması gereken bir fiilin yapıldığı takdirde zemmi (kınama) hak etmesidir.⁷⁵ Kâdî, bu noktada şeriat ile akıl arasındaki mahiyet açısından olmayan ancak derece açısından mümkün olan farklılığa dikkat çekmektedir. Aklın burada oynadığı rol, Kâdî tarafından önemsenmiştir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi kategorik olarak aklın iyiyi veya kötüyü bilmesi ile ilişkili bir durumu ifade etmektedir.

71 Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 274.

72 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse - Mutezilenin Beş İlkesi-*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/78-84.

73 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 6/53.

74 Bk. Kâdî, *Kitâbü'l-mecmu'î'l-muhîr bi't-teklîf*, thk. Jane Peters (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/302-311.

75 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 1/64.

Kâdî, akıl-şeriat uzlaşımını açıklarken namaz ve Ramazan orucu örneğini verir. Akıl bu alanlarda kendi başına namazın ya da Ramazan orucunun vacip oluşunu bilemeyeceğini, ancak bunların delâlet ettikleri neticeler açısından iyi olduğunu ve fayda üzere bir maslahatı amaçladığını insanın akli ile ulaşabileceği bir durum olarak değerlendirir. Dolayısıyla dini yükümlülüklerin delalet ettiği sonuç açısından iyi olanları, akıl hükmüyle sem'in hükmü arasında bir nicelik ve düzey farkının olduğunu, bir başka deyişle akıl ile şeriat arasında mahiyet açısından bir fark değil, derece açısından bir fark bulunduğunu benimsemiş gözükmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte failer ancak fiillerini eyledikleri bağlamda değerlendirilmelidirler. İnsanın fiillerinin oluşmasında aktif bir rol oynayan irade, kudret, kasıt, niyet, ihtiyâr gibi faktörler ile fiillerin ahlaki anlamda iyi (hüsün) ya da kötü (kubuh) değerine sahip olduğunu, hukuki sonuç olarak da vâcip, mubah ya da haram (mahzur) hükmünün geçerli olduğunu savunur.⁷⁷ Yani fiillerdeki hüsün-kubuh faktörü ve buna bağlı işleyen sevap veya ceza/ikâb faktörü fiili işleyen kişinin içerisinde bulunduğu şartlara göre değerlendirilmelidir. Özetle hüsün-kubuh değerleri, Kâdî'ya göre fiil ve olguların zâtî olarak ontik bir sıfat olmaktan öte, zâta zâit ârızî bir sıfat olarak tebarüz etmekte ve bu bağlamda iyi, güzel/salâh ya da kötü, çirkin/kubuh olabileceği, bunun zorunlu bir sonucu olarak da sevabı ya da ikâbı yahut da zemmi hak edebileceğini savunur.⁷⁸

Fiillerin iyilik ve kötülüğünü etkileyen bir diğer faktör ise özgürlük olgusudur. Kâdî'ya göre fiillerin işlenmesine bağlı olarak bunların ahlaki ve hukuki sonuçlarının içerisinde yer aldığı süreçte kişi, özgür iradeye sahip olmalı, ilcâ (zorlama) durumu olmamalıdır. İlcâ durumuna benzer olarak ikrah, tehdit gibi fiilin işlenmesinin arka planında yer alan ve kişiyi doğrudan etkileyen olumsuz olgular da yer almamalıdır. Böylesi durumlarda Kâdî, işlenen fiil için iyi veya kötü şeklinde herhangi bir ahlaki hükmün verilemeyeceğini savunur.⁷⁹

Kâdî, insan fiillerinin oluşumunda ileri sürdüğü sorumlu olan kişinin kendi fiillerini yaratması⁸⁰ dolayısıyla bu fiilleri işleme etki ve yetkisinin bütünüyle insanın kendisine ait olmasını savunmaktadır. Mu'tezilenin "Adalet" ilkesi gereği Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği ve onları yüklenemeyeceği yüklerle sorumlu tutması durumu söz konusu olamaz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu durum insanın sorumluluk alanını aşan bir durumdur ve Allah da bu durumdan münezzehtir. Bu anlamda Kâdî'ya göre özgürlüğün hüsün-

76 Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 340.

77 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 11/69-70.

78 Bk. Görgün, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasvirî veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001): 59-108.

79 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 11/493.

80 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 2/44-48.

kubuhtan önce geldiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.⁸¹Burada Hasan Hanefî'nin de Mutezile'nin "Tevhid" ve "Adalet" ilkesini de yerlice kullandığını ifade edebiliriz. Hanefî'ye göre Tevhid ilkesi Allah'ı ele alırken, Adalet ilkesi insanı ele almaktadır. Birincisine zât-sıfat ilişkisi örnek verilirken, ikincisine hüsün-kubuh örnek verilebilir.⁸² Aynı zamanda Hanefî'ye göre adalet gibi bir vasıf insanın fiil açısından kendisini gerçekleştirmeyi sağlayan daha özgür ve kapsayıcı bir yorumu muhtevi olup ilahi öznelci bir yaklaşım insanı sınırlamaktan öte bir yere geçmez. İnsanın fiilleri açısından durum böyledir.⁸³ Bu minvalde Allah'ın fiilleri de herhangi bir gaye/garaz gibi vasıfla nitelenebilir mi? Nitelenmesi durumunda hüsün-kubuh olgusu nasıl anlaşılacaktır? Kâdî Abdülcebbar ilahi fiillerin ya da emir ve nehiylerin arkasında bir garaz illetinin bulunduğunu, insanların menfaatlerinin Allah tarafından gözetildiğini ve olası zararların giderilmesi adına, Allah'ın salâh olan fiili gerçekleştirdiğini ifade eder. Kâdî'ya göre ilahi fiillerde şayet bir garaz yoksa bu durum "abes"(amaçsızlık/boşunalık) olur. Allah'ın da bu durumdan münezzehe olduğunu ifade eden Kâdî, şöyle der:⁸⁴

"Allah kâinatı ya kendisi için yaratmıştır –ki Allah bundan münezzehtir. Ya da bütün bunları boşuna yaratmıştır – ki bu durumdan da abes/sefeh bir iş yapmış olur.-O, bundan da münezzehtir."⁸⁵

Eş'arî bilginler, ilâhî fiillerin herhangi bir niteleneleme ile nitelenemeyeceğini, Tanrı'nın emir veya nehiyelerinde bir illetin olamayacağını, olsa bile insanların bunu tam olarak kavramaktan aciz olduklarını ifade etmişlerdir. Dahası Tanrı insanların iyi olarak değerlendirdiklerine karşılık "kötü" nitelemesini yapmış olsaydı bunun kötü olarak değerlendirilmesi kaçınılmaz olacaktı. Yani mubah olan bir durum şeriat açısından haram (mahzur) olabilirdi. Buna sebep olarak akli bilgi ile sem'î bilgi arasında herhangi bir bağın bulunmaması durumu kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yalnızca Tanrı değer koyucudur ve bu konuda ilahi beyan kesin olarak belirleyicidir.⁸⁶ Bununla birlikte insanların kendi fiillerinde cebir altında olduğu kabulü ile birlikte Eş'arîlerin aslında akli ya da ahlâkî değerlendirmelerinin de herhangi bir geçerliliği kalmamaktadır. Zira insan bilgi, irade ve ihtiyâr gibi fiili oluşturan temel süreçlerden her bakımdan mahrum olduğundan verdiği kararların da aslında bir geçerliliği yoktur. Eş'ari kelimcilerinin yaptığı bu türden akılların eksik olarak telakki edildiği bir genelleme pek de doğru ve tutarlı bir yaklaşım olarak görülemez.

81 Bk. Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 300.

82 Hanefî, Hasan, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih –Eleştirel Bir Bakış* çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000), 13.

83 Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih* 18.

84 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 14/58.

85 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhâ, 11/492-494.

86 Bk. Bağdâdî, *Uşûlî'd-Din Tercümesi*, 164-185; Eş'arî, *el-İbâne*, 141; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd Tercümesi*, 228-234.

Oysa Kâdî ve Mâtürîdîler, insanın doğuştan getirdikleri aklî kategorilere dikkat çekerek, fiillerdeki arızî durumları da göz önünde bulundurup koşullu olan, ancak akıl, ahlak ve şeriat üçlüsünün mümkün bir uzlaşısı ile hüsünkubuh konusuna bir açıklık getirmeye çalışmışlardır. Aksi takdirde Kâdî Abdülcebâr'ın deyimiyle herhangi bir fiilin işlenmesi durumunda onu işleyen fail hakkında herhangi bir yargıda bulunmak imkânsız olurdu. Eş'arîlerin değerler konusundaki savundukları öznelci tutumun neticesi, akli göz ardı edip görelî yorumları kabul etmek zorunda olan çelişkili bir sava kani olmaktır. Bu da genel geçer hükümlerin verilmesine ya da en doğal ifadeyle hükümsüzlüğün meydana geleceğine, bunun ise insan için kabullenilemeyecek bir durum olduğunu Kâdî, ifade eder.⁸⁷

Eş'arî kelimelerin "*İyi olarak bilinen bir fiil, eğer daha sonra Tanrı tarafından kötü olarak nitelense ya da kötü olarak bilinen bir fiil daha sonra iyi olarak nitelense mutlaka öyle olurdu.*" şeklindeki yorumu teolojik anlamda bir sorun oluşturmaktadır. Nitekim Eş'arî teolojisine göre iyiyi ve kötüyü belirleyen bizzat Tanrı'dır, oysa O'nun fiilleri iyi ya da kötü olarak vasıflandırılmaz.⁸⁸ Bununla birlikte Eş'arîler Tanrı'nın ilkesel bir gereklilik olarak iyi olduğunu kabul ederler.⁸⁹ Fakat "iyi", Tanrı buyruğuna bağlıyorsa "*Tanrı iyidir*" demenin de bir anlamı kalmamaktadır. Şayet "*Tanrı iyidir.*" denilirse, o zaman da iyi ile kötünün Tanrı buyruğuna bağlı olmayan bir anlamı olsa gerekecektir; çünkü Tanrı'nın buyrukları O'nun yapmış olmasına rağmen kötü değil, iyidir. Bu ise kötü ile iyinin Tanrı tarafından yaratılmadığını, zâtı bakımından ya da zâtına zâit arızî bir durum sebebiyle Tanrı'dan önce de iyi ya da kötü olduğunu kabul etmek şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla Eş'arî teoloji ahlakı yalnızca vahiyle temellendirirken bir kısır döngü içerisine girmekte ve söz gelimi adam öldürme, yalan söyleme, başkalarına ait olan bir şeyi çalma vb. kötüdür. Ama "*Tanrı bunları iyi olarak belirleseydi hepsi iyi olurdu*" gibi bir argümanı dolaylı da olsa kabul etmek durumunda kalmaktadır.⁹⁰ Binaenaleyh Eş'arî teolojinin ahlak ve vahyin akli aşan olgular olması bakımından Tanrı'nın eliyle gerçekleşen ve inanılması gereken bir iyi olduğunu belirleyerek, bunları (iyiyi ve kötüyü) idrak edebilecek bir öncüle yani akla gereken önemi vermediğini aklın bu noktada işlevselliğini yitiren bir ide konumuna düştüğünü ifade edebiliriz. Kanaatimizce bu durum insanın metafiziksel beklentilerini karşılama noktasında da bazı çıkmazlara sahiptir. Bu bağlamda şeriat ile aklın hiçbir şekilde yakınlığından/birlikteliğinden/olumlu ilişkisinden söz edemiyoruz. Şeriatın iyiyi ve kötüyü belirlediği tezini kabul etmemiz durumunda en temel akıl yürütmelerden dahi uzak kalınması gerekiyor. Çünkü

87 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, nşr. Hudr Muḥammed Nebhâ, 11/518-520; 14/33-35.

88 Kazanç, *Ahlak Düşüncesi*, 166.

89 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/336-346.

90 Bk. Aydın Işık, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 61-81.

insan bunları akletmede gerekli donanımına sahip değildir. Oysa Mu‘tezile ve Mâtürîdîlik, ahlaki değerlilik açısından “akıl”, “ahlak” ve “şeriat” üçlüsü ile temellendirilebilecek ve ahlaki bir yorumu hüsün-kubuh açısından geliştirmişlerdir.

3.2.2. Şii Söylem: Şîa ve İlâhi Fiiller Açısından Tenzih

Şii bilginler arasında da Allah'ın fiillerinin onun iradesine bağlı olarak ortaya çıktığı ve kabih olan fiili Allah'ın işlemeyeceği düşüncesi genel kabul görmüştür.⁹¹ Çünkü O'nun fiilleri tıpkı Mu‘tezile'nin "Adâlet" ilkesince temellendirildiği şekliyle kötü değil, iyidir. O halde Allah'tan kötü bir fiilin sadır olması beklenemez.⁹²

Şeyh Müfid (ö. 413/1022), ünlü eseri "*Evâilü'l-Makâlât*" da Allah'ın sırf insanların ibret almaları adına eşyâyı yaratması fikrini eleştirerek delil olarak insanın hissedemediği veya algısından uzak olan dağların tepelerinde, denizlerin diplerinde yer alan varlıkların niteliğinin (sırf müşahede yöntemiyle bir faydasının olmadığını ileri sürerek) tartışıldığını da söyler. Bu tartışmanın Cebriye mezhebinin bir görüşü olduğunu aktaran Şeyh Müfid "Salah" fikrinin anlaşılmadığını, Allah'ın bunu sadece insanların değil, aynı zamanda cinler gibi görünmeyen varlıkların da faydasına sunulan ya da ibretine vesile kılabilen bir gerçeklik olarak hatırlatır. Ya değilse bu durum Allah'ın bizzat kendi faydasına yarattığı şey olmaktan kesinlikle uzaktır. Çünkü O, bundan münezzehtir.⁹³

Aslında Şii-usûlî âlimlerin bu meyanda geç dönem Mu‘tezilesinin fikir ve kanaatlerini paylaştığını söyleyebiliriz. Hem genel olarak insan ya da hayvan fiillerindeki yönlerin(vücûh) hem de Allah'ın fiilindeki salah/aslah olgusunun varlığını kabul etmeleriyle bu durumun güçlü bir ilintisinin olduğunu düşünüyoruz. Zira Salah/Aslâh konusunu, hüsün-kubuh meselesiyle ilişkilendirmek suretiyle genişlettiklerini ifade etmek mümkündür. Örneğin Şeyh Müfid "İvaz, Bedel, Lütuf" gibi meseleleri de tartışmaya katarak hem konuyu derinleştirmekte, hem de tenzih tartışmasının muhtevasını zenginleştirmektedir.⁹⁴ Söz konusu kelâmî tartışmalar ise makalenin konusunu aşacağından değinme gereği duymamaktayız.

91 Ebû Cafer Muhammed et- Tûşî, *Temhîdü'l-uşûl fi ilmi'l-Kelâm*, nşr. Abdülmuhsin Dînî (Kum: Merkezü't-Taşîş li ilmi'l Kelâmî'l-İslâmî, 1974), 1/179; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Ğüseyin Şerîf el-Murtaẓâ, *ez-Zahîre fi'l-kelemâ*, thk. Seyyid Aḥmed Ḥüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşrû'l-İslâmî, 1411), 137.

92 Tûşî, *Temhîdü'l-uşûl*, nşr. Abdülmuhsin Dînî, 159.

93 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. İbrahim el-Enşarî (Kum: Mihr Matbaası, 1413), 107-108.

94 Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Enşarî, 106-111.

Sonuç ve Değerlendirme

Kelâm ekollerinin eşya ve insan fiillerindeki iyilik-kötülük (hüsün-kubuh) konusundaki tartışmalar ve fikirleri, çoğunlukla sahiplendikleri paradigma üzerinden şekillenmiştir. Eş'ârî kelâmcılar insanı davranışları itibarıyla cebir altında bir varlık olarak gördüğünden, şeriat olmaksızın insanın yaptığı fiillere dair ahlâkî bir yargının oluşturulabileceği karşısında çekimser kalmışlardır. Binaenaleyh Allah'ın mutlak kudreti ve yaratıcılığından hareketle, O'nun her şeyi belirleyen mutlak hâkim (değer koyucu) ve aslı belirleyici olduğunu kabul etmişlerdir. Böylelikle onlara göre ahlâkî değerlilikler ancak ilahi bildirim ile bilinebilecektir. Çünkü bu hususta akıl aciz bir konumdadır ve olayların künhüne vakıf olmaz. Görebildiğimiz kadarıyla Eş'ârî teoloji, savundukları argümanların doğal bir sonucu olarak bu konuda bilinemezci bir tavır sergileyip suskun kalmayı tercih etmektedir. Eş'ârîlerin bu tutumunda onların sahip oldukları Allah ve insan tasavvurlarının belirleyici ve yönlendirici olduğunu söylemek mümkündür.

Ehl-i rey, sağlıklı bir akıl yürütmeyeyle olgular dünyası hakkında, doğru bir yargıya/yargılara ulaşılabilceğini bildirmişlerdir. Bununla birlikte akıl, ahlâk ve şeriat üçlüsü ile fiil ve olguların ârizî durumlarını da göz önünde bulundurarak hüsün-kubuh hakkında ahlaki ve nispeten nesnel bir yorum geliştirmişlerdir. Eş'ârî kelâmcıları ise hüsün-kubuh konusunda insanı cebir altında göstererek ve aklı devre dışı bırakarak, insanı bilinemezci bir tavra yöneltip adeta insan aklını işlevsiz görmüşlerdir. Bu da hüsün-kubuh konusunda yalnızca lahûtî (tanrısal) bir teoloji anlayışına sahip olmalarıyla neticelenmiştir. Buna karşılık Mu'tezile ve Mâtürîdîlik(Ehl-i rey) ise hüsün-kubuh konusunda lahûtî (tanrısal) olduğu kadar nasûtî (beşeri) bir denklemde insan fiillerindeki söz konusu bu tartışmayı ele almışlardır.

Hüsün-kubuh konusunda Eş'ârî kelâm ekolünün geliştirmiş olduğu yalnızca sem'î bilgiye dayalı yorumları, Müslüman düşüncesi açısından da yerel bir mantığın ürünü olarak görülebilir. Çünkü akıl ve vahyi birbirinden bağımsız kategorilerde ele alan bir yaklaşım dahası aklı da evrensel değerler konusunda yetersiz gördüğü ortadadır. Bu yönüyle de değerlerin algılanışı ve kullanılış biçimi tamamen Allah'ı tenzih bağlamında evrensel karakterinden yoksun kılınarak yerel bir düşünüşe indirgenmiştir. Ehl-i rey bilginlerinin yorumları ise insanların ortak aklının delalet ettiği teorik ve pratik açıdan makul, bilişsel(kognitif) bir alt zeminden hareketle daha evrensel bir yorum şeklinde değerlendirilebilir. Kaldı ki değerlerin değişkenliği aslında söz konusu değildir, değerlerin algılanış biçiminde bir değişim vardır. Akılların farklılığı hususu ve toplumdan topluma değişen yargılardan anlaşılan budur. Ya değilse her toplumda öldürmek, çalmak ya da koşulsuz iyilik gibi değişmez değer yargıları vardır.

Ehl-i Reye göre nübüvvetin temellendirilmesinin bir kolu da hüsün-kubuh konusunda aklın oynadığı roldür. Çünkü peygamberlerin getirdiği ilahi mesajların bütünü hüsün/iyi olarak görülmekte ve akla uygun olarak görülmektedir. Bu da akıl ve vahyin uyumlu birlikteliği ile kurulmuş evrensel bir ilke olarak sunulmaktadır. Oysa Ehl-i Hadisin düşüncesi Allah'ın fiillerinin herhangi bir değer yargısı ile kayıtlanamayacağı gerçeğiydi. O halde vahyin kendisini değer açısından hangi zeminde anlaşılacaktır? Vahiy Allah'ın fiili ise -ki öyledir- Eş'arîlere göre vahiy iyi olmasına karşın Allah'ın hiçbir fiili iyi ya da kötü olarak kayıtlanamaz. Ancak vahiy ve nübüvvet Allah'ın fiillerini değer yargılarından bağımsız olması kabullerine rağmen iyidir. Eş'arî tez, bu bağlamda iyi veya kötüyü vahiy ve nübüvvet konusunda Allah'ın kendi buyruğundan bağımsız bir iyi olarak algılamaktadır. Bir diğer açıdan Mu'tezile ve Mâtürîdî düşüncenin sahip olduğu paradigma tutarlı bir Tanrı tasavvurunu yansıtırken, Eş'arî paradigma daha çok dilediği şekilde hareket eden Tanrı anlayışının sonucu şeklindeki bir yorum olarak görülür. Bu bağlamda Ehl-i rey düşüncesinin hüsün-kubuh konusundaki tavrının Kur'an'da yer alan güç ve ahlaki dengeleyen, ilkeli ve tutarlı bir Tanrı tasavvuruna daha yakın olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Hüdr Muhammed Nebha. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2010.
- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Kitâbü'l-mecmû'il-muhtâ bi't-teklîf*. 3 Cilt. thk. Jane Peters. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1986.
- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasan el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-İlmiyye – Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. 2 Cilt. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2013.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Ebkâru'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*. 3 Cilt. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Arslan, Hulusi. "Ahlaki Değerlerin Nesneliği ve Özneliği Açısından Mu'tezile ve Eş'arîlik". *Hikmet Yurdu* 19/1 (Haziran 2016), 9-19. <https://doi.org/10.17540/hikmet.20161715433>
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdücebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Bağdâdî. Ebü Manşûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûli'd-Dîn - Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları 2015.
- Bağdâdî. Ebü Manşûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E. Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Bardakoğlu, Ali. "Husn-Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1987), 59-76.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347.

- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh- İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ceşşâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fuşu'l fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Muhammed Tamer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Seyyid Şerif Cürânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâli Rükneddin b. Muhammed. *Kitâbü'l-İrşâd- İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çağlayan, Harun. "Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış". *İslâmî İlimlerde Maslahat*, 67-104.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90.
- Çelebi, İlyas "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- İbnü'n Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist- İlk Dönem İslam Kültür Atlası*. çev. Mehmet Yolcu vd. İstanbul: Çıra Yayınları. 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne ve Uşûl-i Ehl-i Sünne*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları. 2010.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Muştaşfâ-İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. Hacı Yunus Apaydın. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006).
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları. 3. Basım. 2016.
- Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Yunan Felsefe Tarihi- Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. Ergün Akça. 2 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Hanefî, Hasan. *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih-Eleştirel Bir Yaklaşım*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.
- Hourani, George. "İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1996), 271-281.
- Işık, Aydın. "Vahiy ve Mucizenin Gerekliği Problemi: Ahlaki Açidan Bir Araştırma". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 61-81.
- İbn-i Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem Ali b. Ahmed el-Enşârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlmiyye. 1424/2003.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk Ankara: İşaret Yayınları, 2002.

- Mâtürîdî, Ebû Mânşûr Muhammed b. Maḥmûd. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 7. Basım. 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mânşûr Muhammed b. Maḥmûd. *Te'vîlât-ü Ehli-s-Sünne*. thk. Muhammed Basillum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2005.
- Platon. *Euthyphron*. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım. 2016.
- Râgîb el-İşfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddâl. *Müfredât-Kur'an Terimleri Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım. 2012.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23. Basım. 2015.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'ilmi'l-Kelâm*. thk. Muhammed Ḥasen Muhammed İsmail. B.y.: y.y., 1425/2004.
- Şerîf el-Murtaẓâ, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zahîre fi'l-Kelâm*. thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1411/1990.
- Şeyḥ Müfid, Ebû Abdullah Muhammed en-Nu'mân el-Hârisî el-Uḫberî. *Evvâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*. thk. İbrahim el-Enşârî. Kum: Mihr Matbaası, 1413/1992.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Tûşî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Ḥasen b. Ali *Temhîdü'l-uşûl fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Abdülmuḥsin Dînî. Kum: Merkezü't-Taḫşîş li 'ilmi'l-Kelâmî'l-İslâmî, 1394/1974.
- Türker, Ömer. "İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17 (2007), 1-24.
- Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdîler İle Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Yüksel, Emrullah. "İlahi Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998), 43-76.

A Look at al-Husn-Qubh in the Context of Incomparability Discussion

(Extended Abstract)

Al-Husn-qubh is one of the controversial topics among kalam topics, and it is also a key concept for the understanding of several subjects. In the article, to what purpose kalam schools discussed the concept of husn-qubh was first mentioned in terms of values, and historical research was made within this context. Later on, the subject's usage in classic lexicons was analyzed in order to correctly determine its correct place in literature, and thus the subject was clarified by providing lexical and term meanings. Two Husn-qubh's approaches to this topic were analysed according to Muslim kalam schools, one is divine and the other is both divine and humane. Views of those who only take a divine perspective and those who take the topic from both divine and humane perspectives were examined and a short assessment was made. As a result, it has concluded that Ahl al-Ra'y way of thinking is more consistent and serves a more global perception.

On the other hand, it is thought that the subject of husn-qubh was understood by kalam schools with acquit arguments at the center. It has been seen that the idea of acquit determines the place of both God's absolute dominion and causality in His orders. Two significant premises have come out from here. Firstly, in the article, it has been seen that both views joint purpose is to acquit God and His orders. Secondly, by means of putting forward the acquit idea, it has been argued that kalam schools created their ontological, political, and even aesthetic understanding from this acceptance.

According to almost Muslim philosophers, all values, no matter whether they are good or bad, are determined by Allah. Another controversial topic is the role of the human mind. It is thought that the Ash'ari way of thinking is unable to provide a strong association between revelation reason and therefore defending this argument underestimates reason. Besides, Ahl al-Ra'y argues that even if humans' free-thinking cannot understand revelation, it can find the truth what revelation represents. In fact, the main, factor behind both ideas is the power of both God and human concepts. Thus, the fact that pre-suppositions determine theology is emphasized once again. While Mu'tazilita's concept of Allah is He is a principled and wise God concept. Ash'ari's theory is that God has a character that orders and forbids as He wills without any purpose. Kalam schools' human concept is shaped accordingly. As a matter of fact, Sunni mutakallim's human model has characteristics which accept the teaching commanded to them regardless of being true or false and does not question its goodness or badness, in other words, in terms of beauty and ugliness, reason has neither the potential to understand this reality nor does it have the high quality to make a judgment. On the other

hand, according to Mu'tezilita and Māturīdī mutakallimūn, the reason is capable of discovering some truths by itself without depending solely on revelation. It is determined that Ahl al-Ra'y idea which defends this argument, considers the instrument as a complement of activities that can make a judgment on reason. With this aspect, Ahl al-Ra'y is accepted to have a more complete approach to the subject than Sunni mutakallimūn.

While arguing the place of husn and qubh against reason, it has been seen that kalam schools defend their views by making references to the Qur'ān. Every kalam school, assuming that their view is the accurate one, makes references from verses of the Qur'ān which confirm their views. However, in the article, a complete reading of the Qur'ān was emphasized and incomplete explanations of these kinds of partial approaches were pointed out.

Finally, it has been underlined that the Qur'ān praises those who think, cerebrate and use their knowledge correctly while criticizing those who do not use their reason to its full potential, emphasizing the significance of using the reason. It has been seen that Ash'arī school and Hadith followers (Ahl al-Hadīth), who argue the husn-qubh topic with only divine knowledge's absoluteness, are unable to determine the axiological value of the revelation consistently. The argument that is pointed out is that if husn-qubh is determined with only a Divine determination, revelation also cannot be accepted as good or evil conceptually. As the main acceptance of the Ash'arī thesis is that God's actions cannot be deemed good or evil. Thus not only it is determined that it becomes difficult to base revelation philosophically but also it is thought to damage the acquit phenomenon which the article's main idea is based upon.

In the final part, providing a final criticism of the Ash'arī thesis concludes the article. Being gains value through God's orders and actions. In this context, the question should be asked whether there can there be arbitrariness in divine actions? The criticism was made with reference to the argument that the gap, between the arbitrariness in actions that Ash'arī thesis accepts and God that is believed, widening. Thus, the situation is thought to be a benchmark that shows us the extent of balance between the Qur'ān and its theological acceptances.