

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE HÜSÜN VE KUBUH MESELESİNİN TAHLİLİ

ANALYSIS OF THE ISSUE OF HUSN AND QUBH ACCORDING TO ABU AL-MU'IN AL-NASAFI

Geliş Tarihi: 20.01.2020 Kabul Tarihi: 01.06.2020

✉ **EBUBEKİR YALÇIN**

DR.

MEB, ÖĞRETMEN

orcid.org/0000-0001-2345-6789

eyalcin1967@hotmail.com

ÖZ

Türkçe karşılıkları “güzel” ve “çirkin” olan “hüsün” -“kubuh” kavramları kelâm literatüründe “iyi” ile “kötü” şeyleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Âlemde mevcut olan nesnelere fiiller kendilerinde var olan bir asıl nitelik sebebiyle mi yoksa dinin onlara yüklediği bir mana sebebiyle mi bu değerleri kazanmaktadır? Kısaca bir şey iyi olduğu için mi din onu iyi olarak kabul etmiş, yoksa din o şeye iyi dediği için mi iyidir? Matûrîdî düşüncesinin güçlü temsilcilerinden olan Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre âlemde var olan bazı nesne ve eylemlerin iyilik ve kötülük yönleri zatîdir. Ancak bu özellik Allah Teâlâ'nın o varlığı veya manayı ilk defa yaratmasıyla kendisine verilmiştir. Aynı varlığın değerlendirilme ölçüsü de Allah'ın varlığının delili olan akla yerleştirilmiştir. Bu tür varlıklara doğruluk, yardımseverlik ile zulüm ve inkâr fiilleri örnek olarak gösterilmektedir. Neseî'ye göre bazı varlıkların da iyilik ve kötülükleri ile güzel ve çirkin olma durumları dinin o şeyleri emretmesi ya da yasaklamasıyla doğrudan ilişkilidir. Bunlar duruma göre farklı değerler kazanabilirler.

Anahtar kelimeler: Ebü'l-Muîn en-Neseî, Hüsün, Kubuh, Neseî, Akıl, Din.

ABSTRACT

The concepts of “hüsün” - “kubuh”, whose Turkish equivalents are “beautiful” and “ugly”, are used in the literary literature to describe “good” and “bad” things. Do the objects and verbs present in the realm acquire these values because of an actual quality that exists in them, or because of a meaning imposed by religion? In short, is religion considered to be good because something is good, or is religion good because it calls it good? According to Ebü'l-Muîn en-Neseî, who is one of the powerful representatives of maturid thought, the good and evil aspects of some objects and actions that exist in the realm are essential. However, this feature was given to him by the first time Allah created that existence or meaning. The measure of the evaluation of the same being is placed in the mind, which is the proof of the existence of God. Acts of truth, benevolence, persecution and denial are shown as examples for such assets.

According to Nasafi, the good and evil of some beings and their being beautiful and ugly are directly related to the fact that religion commands or prohibits them. These can gain different values depending on the situation.

Keywords: Abu'l-Muîn Neseî, Husun, Kubuh, Nasafi, Reason, Religion

ANALYSIS OF THE ISSUE OF HUSN AND QUBH ACCORDING TO ABU AL-MU'IN AL-NASAFI

SUMMARY

The concepts of “husn” - “qubh”, which respectively mean “beautiful” and “ugly”, are used in the literature of kalam to describe “good” and “bad” things. Do the objects and actions present in the universe acquire these qualities because of a characteristic in their essence, or because of the meaning attributed to them by religion? In short, does religion consider something as good because it is good, or is it good because religion considers it good?

The authorities of the field have followed two different lines, especially in the point of actions’ having the value of husn and qubh. One of them is the view that actions have good or bad qualities due to a number of features in them and that this is always valid and can be known by the mind. The other group that opposes this view argues that actions and deeds do not have good or bad nature due to the characteristics they possess, and that they have gained their values by divine will. They state that good and evil as well as beauty and ugliness are related to the commands and prohibitions of Allah, which means what is commanded is good and beautiful while what is forbidden is evil and ugly.

The biggest problem that arises here is the question of how to reconcile it with divine wisdom if the existence of an ugly being is accepted. Likewise, if it is asserted that an evil and ugly being gains this feature on its own, the assumption that it is out of Allah’s creation will emerge. If one says that there is nothing bad and ugly in the universe, then what will be the situation of what religion describes as absolutely bad and ugly? The same applies to the situation of the ugly and bad acts encountered in the society.

According to Mu’tazila, neither mind nor revelation add value to actions, but they discover and reveal the existing values in them. According to Mu’tazilite theologians, the measure of moral values such as goodness, evil and justice is related to their benefit or harm. If there is a benefit for someone of something in an action or it aims to remove harm

from someone, it is good and beautiful. If this is not the case, it is bad and ugly. Such objective existences can also be known by the human mind.

The Ash'arites, on the other hand, argued that husn and qubh are notional, and what gives them that value is the commands and prohibitions of Allah. According to them, everything is objective. If Allah orders us to do it, it is beautiful; if orders not to do it, it is ugly. In other words, nothing has the quality of good and evil. The real curator is Allah, and medicine is only a tool. According to them, actions are actually equal, things have no husn or qubh in their essence. Praising and rewarding, or discrediting and punishing someone for doing an action should not be sought in the action itself.

Maturidi attached an important role to mind in knowing good and evil. He argued that mind can generally detect them by creation. However, the fact that objects and actions are valued as good and bad in their present nature is not about an imperative in their own structure, but about the fact that Allah created them in that way. Since it is accepted that Allah is the creator of everything, it is not possible for the beings to acquire their position by themselves. According to Mâturîdî, although the mind is able to know good and evil, the mental and physical conditions of human can prevent the mind from making the right decision. Considering such situations, it is a help, guidance and reminder for the mind that Allah sent prophets and declared His orders and prohibitions through revelation. From this point of view, it can be said that Maturidi is in a position between Mu'tazila and Ash'ariyya regarding husn and qubh.

According to Abu al-Mu'in al-Nasafi, who is one of the powerful representatives of maturidi thought, the good and evil aspects of some objects and actions that exist in the universe are essential. However, this quality was given to them the first time Allah created that existence, or meaning. The measure of the evaluation of the same being is placed in the mind, which is the proof of the existence of Allah. Acts of truthfulness, benevolence, persecution and denial are shown as examples for such existences.

GİRİŞ

“Hüsün” ve “kubuh” kavramları kelâm ilminde nesne ve fiillerin değer/hüküm kazanma durumunun tartışıldığı meselelerin temelini teşkil eder. Türkçe’deki birinci anlamları “güzellik” ve “çirkinlik” olan bu kavramların kelâm literatüründeki karşılıkları daha çok “iyi” ve “kötü” kelimelerinin ifade ettiği anlamlardır. Zira Türkçe’de nesnelerin görünüş, tat ve renkleri gibi hissedilebilen yönleri vasıflandırılırken güzel ya da çirkin kelimeleri kullanılır. Kelâm’da söz konusu edilen hüsün ve kubuh ise bu nitelemelerden daha geniş bir mahiyet arz eder.

Nesne ve fiillerdeki iyilik ve kötülük problemi, başlangıçta usûl-u fıkıh konuları arasında tartışılmıştır.¹ Ancak sonraları bu kavramların içerdiği manalar daha çok inanç esaslarıyla bağlantılı olduğu için bazen müstakil, bazen de “insanın fiilleri” ve “kaza-kader” “irade” ve “risalet” gibi bölümler içerisinde mütalaa edilmiştir. İyi ve kötü, güzel ve çirkin, hoş ve nahoş olarak nitelendirilen fiil, söz ve nesnelerin mahiyetlerinin ne olduğu, bunlardaki vasıfların kendi mahiyetlerinde bulunan bir özellikten mi kaynaklandığı, yoksa sonradan dinin yüklediği bir hükümle mi ilişkili olduğu şeklindeki düşünceler tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Din gibi ilahî bir sistem gelmemiş olsaydı söz konusu yüklemeler aynı şekilde fark edilip tespit edilebilecek miydi? Yani insanlar akıllarıyla güzel ile çirkin, iyi ile kötüyü tamamen birbirinden ayırt edebilecekler miydi? Dile getirilen bu ve benzeri soruların cevaplarının kolayca bulunamadığı bir vakiydir. “Kulluk yapmak üzere yaratılan insanın”² dünyada olmadık haksızlıklar yapması veya haksızlığa uğraması, üst düzeyde menfaatçi bir karaktere bürünmesi, Rabbini unutması vs. hususlar hakikaten güzel ile çirkinin, iyi ile kötünün nasıl anlaşılması gerektiği ve ölçüsünün ne olduğu konusuna büyük bir önem kazandırmaktadır.

¹ Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, 4. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 1998), 213.

² Zâriyât, 51/56

İnsanların kendi iradeleriyle gerçekleştirdikleri eylemlerin kendi iç dünyasındaki inancı ve ön kabulleriyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Kişinin toplumsal kurallara bakışı ve onlara uyması da aynı şekilde bu çerçevede zihninde şekillenmiş olan bir örüntüyle ilgilidir. Keza insanın dinî kurallara olan bağlılığı, emir ve yasakları yerine getirmesindeki dikkati de onun düşüncesinde yer etmiş olan bilgilerin gücüyle doğrudan irtibatlıdır. Bu sebeple insanın düşüncesini ve eylemlerini konu edinen gerek beşeri, gerekse ilahî sistemler iyi ve kötünün ya da hüsün ve kubuh çerçevesini çizmeye ve bu konudaki karmaşık durumu temellendirmeye çalışmışlardır. Zira bu sorunun bileşenleri fertlerin bireysel, toplumsal ve dinî yaşam biçimlerini doğrudan etkilemektedir.

Özellikle eylem ve fiillerin, hüsün ve kubuh değerini taşıması noktasında, alanın otoriteleri iki farklı çizgiyi takip etmişlerdir. Bunlardan biri, eylem ve fiillerin kendilerinde bulunan bir takım özelliklerden dolayı iyi veya kötü niteliği taşıdığı ve bunun her zaman geçerli bir durum olup, akıl tarafından bilinebileceği görüşüdür.³ Bu görüşün karşısında yer alan diğer grup ise eylem ve fiillerin bizatihi kendilerinde bulunan özelliklerden dolayı iyi ya da kötü mahiyet taşımadıkları, bunların söz konusu değerlerini ilahî irade ile kazandıklarını savunmaktadırlar. Bunlar, iyi ve kötü, güzel ve çirkinliğin Allah'ın emir ve yasaklarıyla ilişkili olduğunu, emredilenin iyi ve güzel, yasaklananın ise kötü ve çirkin olduğunu ifade etmektedirler.⁴

Hüsün ve kubuh meselesine bir "ahlâkî değer" problemi olarak bakanlar da olmuştur.⁵ Ahlak, insanın iradî (isteyerek) yaptığı fiillerinin "iyilik" ve "kötülük" açısından değerlendirilmesi ve insanların birbiriyle olan muamelelerinde nasıl davranması gerektiğinin açıklanması olarak tanımlanmıştır.⁶ Burada söz konusu olan hayır, şer ve saadet kavramlarının ölçüsünün ne olacağı tartışmasıdır. İyi ve kötü olarak değerlendirilen şeylerin kaynağı din mi yoksa kendisinde bizzat mevcut olan bir özellik mi sorusuna cevap arayışları bu konunun özünü oluşturmaktadır.

İslâm Dini açısından bakıldığında zaman nesne ve fiillerden mutlak olarak güzel ya da çirkin olanlar var mıdır? Bunlar dinin bakış açısından bağımsız olarak mı böyle bir özelliğe sahiptir yoksa söz konusu varlığa güzellik veya çirkinlik vasfını veren dinin ona yüklediği bir anlam mıdır? Bu konu Mu'tezile tarafından ilahi adalet açısından değerlendirilerek, hüsün ve kubuhun akıl tarafından tespit edilebilmesi için bazı nesne ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin zâtî olduğu, bunların dinden bağımsız olarak bu şe-

³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü'l-üsre, 2009), 41.

⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid, 1. Baskı (Kâhire: Mektebetü'n-Nehce, 1950), 2:43.

⁵ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 214.

⁶ Ahmed Emin, *Kitabü'l-Ahlak* (Kahire: ts.), 4-5.

kilde buldukları kabul edilmiştir. Örneğin ilaç, başlı başına kendisindeki iyileştirici özellikten dolayı hasendir, güzeldir. Zehir ise çirkin ve kabihtir. Adalet ve ihsan şeriaten önce de güzeldir.⁷ Mu'tezile'ye göre "eğer iyilik ve kötülük dinden önce bazı nesne ve fiillerde olmamış olsa, o zaman iyilikle kötülük arasında bir fark bulunmaz, bu durumda din anlamını yitirirdi. Değer itibariyle aralarında hiçbir fark bulunmayan birbirine zıt iki şeyden birini farz, diğerini haram kılmak anlamsız, hikmetsiz ve faydasız olurdu."⁸

Mu'tezileye göre, ne akıl ne de vahiy fiillere değer yüklemeyiz, ancak onlardaki var olan değerleri keşfeder ve açığa çıkarır. Kâdı Abdülcebbar (ö. 415/1025), fiilin iyiliği ve kötülüğü konusunda emir ve nehyin, daha geniş anlamda vahyin, bir role sahip olduğunu reddetmiştir. Ona göre akıl da aynı şekilde bu konuda herhangi bir role sahip değildir.⁹ Abdülcebbar'a göre eğer iyilik ve kötülüğün illeti emir ve nehiy olsaydı, Allah Teâlâ adalet ve ihsandan nehyetseydi bunların kötü, zulüm ve yalanı emretseydi bunların da iyi olması gerekirdi. Zira her iki durumda da illet aynıdır. Aynı şekilde eğer yukarıdaki gibi konu emir ve nehiy olarak kabul edilirse o zaman emir ve nehiy bilmeyen ya da inanmayan kimse için de durum o şekilde olurdu. Örneğin bir mühlid, emir ve nehiy tanımadığı için zulmü iyi, ihsanı çirkin görebilirdi. Halbuki durum böyle değildir, mühlid bile zulmün çirkin, ihsanın iyi olduğunu bilir.¹⁰

Mu'tezilî kelâmcılara göre iyilik, kötülük ve adalet gibi ahlaki değerlerin ölçüsü onlarda bulunan fayda ya da zarar özelliğiyle ilgilidir. Bir fiilde kendisine ya da başkasına fayda varsa ya da başkasından bir zararı kaldırmaya yönelik ise bu iyi ve güzeldir. Eğer böyle değilse kötü ve çirkindir. Bu tür objektif varoluşlar da insan aklıyla bilinebilir.¹¹

Eş'ariler ise hüsün ve kubhün itibarî olduğunu, onlara o değeri veren şeyin Allah'ın emir ve yasakları olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre her şey objektiftir, Allah bunu yapın demişse güzel, yapmayın demişse çirkindir. Yani hiçbir şey özünde iyilik ve kötülük vasfına sahip değildir. İlaç

⁷ Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Hidayrî, ts. 6:113.; Kâdı Abdülcebbar, *Dinin-Temel İlkeleri*, (el-Muhtasar Fi Usulî'd-Din), trc. Hulusi Arslan, 1. Baskı (İstanbul: EndülüsYayımları, 2017), 3.

⁸ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 24 Kasım 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>.

⁹ Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Kasım, ts. 6-1: 102.

¹⁰ İbn Ahmed el-esed Âbâdi Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2:24.

¹¹ Ebü'l-Hasen b. Ahmed Kâdı'l-kudât Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Ali Neccar ve Abdülhalim Neccar (Teklif Yayınları, ts.), 11: 86.

meselesinde gerçek iyileştirici Allah Teâlâ olup, ilaç bir araçtır.¹² Onlara göre, aslında fiiller eşittirler, şey'in kendi nefsinde hüsün ve kubhu yoktur. Bir fiili işleyenin övülmesini ve mükâfâtlandırılmasını, kötülenmesini ve cezalandırılmasını fiilin ya da şey'in kendisinde aramamalıdır. Övülmek, mükâfâtlandırılmak gibi sonuçlar kanun koyan Allah'ın emir ve yasağıyla ortaya çıkar.¹³

Cüveynî (ö.478/1085) hüsün ve kubhun ölçüsünün üç kriter olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi yetkinlik/kemalat ve eksikliktir. Buna göre bir şeydeki güzellik sıfatı o şeyin tam ve yetkin olmasıyla ilgilidir. Çirkinlik durumu da o şeyin eksik ve nakıs olmasının ifadesidir. Örneğin bilgi güzel, cehalet ise çirkindir; bilgiye sahip kimse onunla tamamlanır, üstünlük sağlar ve bir yetkinlik elde eder. İkinci kriter ise amaca uygunluk ve aykırılıktır. Buna göre amaca uygun olan güzel iken amaca aykırı olan çirkindir. Böyle olmayan ise ne güzel ne de çirkindir. Bu da birinci anlam gibi aklîdir yani akıl tarafından idrak edilir. Ayrıca bu anlamıyla güzellik ve çirkinlik itibaridir. Mesela Zeyd'in öldürülmesi onun düşmanları için maslahat ve onların amacına uygun iken dostları için mefset ve onların amacına aykırıdır. Bu farklılık onun gerçek bir sıfat değil, izafî bir durum olduğunu göstermektedir.

Cüveynî'ye göre hüsün ve kubhun belirlenmesinde esas olan üçüncü kriter ise övgü ve yergidir. Bir fiile övgü ya da sevap peşinen ya da daha sonra taalluk edecekse o hasen, zem veya günah peşinen ya da daha sonra terettüp edecekse o fiil de kabihdir. Bu ikisinden herhangi birinin taalluk etmediği fiil ise güzel ve çirkin kapsamına girmez. Yapılan bu açıklama kulların fiilleriyle ilgilidir. Allah Teâlâ'nın fiilleri hakkında böyle bir şey söz konusu değildir. Zira O'nun fiilleri için ölçü konulamaz. O fâl-i mutlakdır.¹⁴

İmam Mâtürîdî (ö.333/944)'ye göre, "Allah Teâlâ, insan türünü bazı şeylerden nefret eden, bazı şeylere temayül gösteren bir özellikte yaratmıştır, buna mukabil, insan tabiatının nefret ettiği bazı şeyleri, övgüye layık sonuçlar verecek olmasından dolayı akıllara hasen/iyi olarak göstermiştir." Yine Mâtürîdî, insan tabiatının arzu edip temayül gösterdiği bazı şeyleri ise yergi (zem) gerektiren sonuçlar doğurması nedeniyle akıllara kabih/kötü olarak göstermiştir¹⁵ diyerek güzel ve çirkinini belirleme konusunda insan tabiatı (nefs) ile aklın farklı ölçüye sahip olduğunu belirtir. Şâyet akl-ı selim devreye girmeyecek olsa insan fitraten zevk aldığı ve hoşlandığı şeyleri iyi

¹² İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr. 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 216.

¹³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 2012, 216.

¹⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 8: 201-202.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, ts.), 303.

ve güzel olarak kabul edecektir. Ancak akıl, son tahlilde ortaya çıkmayı umduğu övgüye değer neticeyi düşünerek bu tespitin yanlışlığını savunur ve ondan uzaklaşmayı ister. İşte Allah Teâlâ'nın akılları hüccet yani delil/ölçü olarak kabul etmesinin anlamı budur.¹⁶

Mâtürîdî'ye göre fiiller kendi kendilerine hüsün ve kubuh özelliği alamazlar. Zira her bir varlık kendi mahiyetinden habersizdir. Şâyet bir yaratıcı olmaksızın hüsün ve kubhun oluşması mümkün olsaydı, o zaman her şeyin, yaratıcı olmadan vücut bulması da imkân dâhiline girerdi. Böyle bir düşüncenin kabulü ise İslâm inancının dışına çıkmak olur.¹⁷ Eğer herhangi bir şeyin Allah tarafından yaratılmış olma statüsünün dışına çıkması mümkün olsaydı buna paralel olarak O'nun mülkiyet ve rubûbiyet ve benzeri medih isimleri statüsünün de dışında kalması imkân dâhiline girerdi.¹⁸ Yani varlıklar yaratıldıkları mahiyet ve cibilliyetlerini sonradan değiştiremezler. Eğer değiştirebilme durumu olsaydı, Allah Teâlâ'nın Rabb olarak methe-dilme vasfına hâlel gelirdi.

Sonuç itibariyle Mâtürîdî iyi ve kötünün bilinmesinde akla önemli bir rol yüklemiştir. Yaratılış itibariyle aklın genel olarak bunlara tespit edebileceğini savunmuştur. Ancak nesne ve fiillerin mevcut mahiyetleri itibariyle iyi ve kötü olarak değer bulmaları kendi yapılarındaki bir zorunluluktan değil, Allah'ın o şekilde yaratmasıyla ilgilidir. Her şeyin yaratıcısının Allah olduğu kabul edildiğine göre varlıkların buldukları hali kendiliğinden kazanmaları mümkün görülmemektedir. Bu bakış açısıyla Mâtürîdî'nin hüsün ve kubuh konusunda Mu'tezile ile Eş'arilik arasında bir konumda olduğu söylenebilir.

Hüsün ve kubuh'un kaynağı, bilinmesi ve ölçüsünün ne olduğu noktasında büyük âlim, Mâtürîdî geleneğinin önde gelen temsilcilerinden olan Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin bakış açısı ve problemi çözümüyle ilgili serdettiği mütala'alar elbette kelâm ilmi açısından son derece önemlidir. Zira biliyoruz ki Neseî'nin meselelere bakışı ve getirdiği deliller kendine has bir özellikte ve derinliktedir. Bu sebeple onun bakış açısını bu makalemizde tespit etmeye çalışacağız.

Ebü'l Muîn en-Neseî, 438/1047 yılında Semerkand'da doğmuş ve 508/1115 tarihinde Buhâra'da vefat etmiştir. Tam künyesi, Ebü'l Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî'dir.¹⁹ Neseî, Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'den sonra Mâtürîdiyye mezhebinin en önemli kelâmcısı olarak kabul edilmektedir. O, Mâtürîdî'nin kurduğu Sünnî kelâm sistemini geliştirmiş ve kendisinden sonra gelen nesillere aktarma nokta-

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 303.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 311-312.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 332.

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebü'l-Muîn en-Neseî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: İslâmî Araştırmalar Merkezi, ts.), 32: 568, erişim: 11 Kasım 2019.

sında büyük çabalar göstermiştir.²⁰ Neseffî'nin kelâma dair elimizde üç eserinin olduğu bilinmektedir. Kelâm ilminin meseleleriyle ilgili görüşlerini en geniş bir şekilde izah ettiği ve karşı fikirleri çürütmeye çalıştığı eseri “*Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*” dir. Onun, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd (et-Temhîd fî usûli'd-dîn)* adlı eseri de “Tabsıra”nın özeti sayılabilecek bir çalışmasıdır. “*Bahru'l-keâm fî İlmi'l-keâm*” ise Neseffî'nin gençlik yıllarında kaleme aldığı düşünülen ve kelâm konularına kısaca değindiği diğer bir eserdir.²¹

Biz bu çalışmamızı büyük oranda Neseffî'nin oldukça hacimli eseri olan *Tabsiratü'l-edille*'yi esas alarak derlemeyi düşünüyoruz. Bununla beraber diğer eserlerden de faydalanacağız. Aslında Neseffî, hüsün ve kubuhla ilgili olarak müstakil bir risale (eser) yazdığını belirtmektedir.²² Fakat bu eserin günümüze ulaşmadığı ya da tespit edilemediği anlaşılmaktadır.

1. Neseffî'ye Göre İyi ve Kötünün Tanımı

Neseffî'nin hüsün ve kubhu nasıl tanımladığına geçmeden önce bu kavramlarla ilgili yapılan genel tanımlamalara bakmakta yarar olduğunu düşünüyoruz. Sözlükte “husn”; güzellik, güzel şey, iyilik, makbûliyet, rağbet edilen, sevindirici her şey, insanın bedeninde, halinde ve nefsinde kavuştuğu ve kendisinin sevinmesine sebep olan her şey manasındır. Bu kelimenin çoğulu “mehasin”dir. İyilik ve güzellikler demektir.²³ Hüsün, kubh'un zıddı olup, iyi olan şeylerin sıfatıdır, güzellik, süs ve ikram etmek manalarına gelir.²⁴

İstilahta husn; dünyada övgüyle, âhirette sevapla ilgili olan, tabiata uygun olan şey -mutluluk gibi-, olgunluk sıfatı olan şey -ilim gibi-, övülme ile ilgili olan şeydir.²⁵ Hasen, iyi hal ve hareketler ile hoş giden ve ulaşıl-

²⁰ Hüseyin Atay, “Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin Semantik Metodu”, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 16.

²¹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sîması: Ebû Mansûr Matürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 27 (1985): 295.

²² Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, 1. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2: 253.

²³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (Beyrut, 2002), 124; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1. Baskı (İstanbul: İdeal Yayınları, 2012), 432.

²⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1. Baskı (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 13: 139 “hsn”.

²⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemü'l-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el Mişârî, 1. Baskı (Kahire: Darü'l-Fazile, 2004), 98; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabu'l-Tevhid Tercemesi*, 6. Baskı (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014), 282.

mak istenen nimet ve imkânları ifade eder.²⁶

“Güzel olan insan fiili”, dünyada övülme konusu ve hemen âhirette de sevap konusu olan fiillere güzel fiil denir. Fakat “güzel fiili” mubahı da içine alması için “yerilme ve ceza görme ile ilgisi bulunmayan fiildir” şeklinde tarif ve tefsir etmek daha iyi olur.²⁷

“Husn” kavramıyla ilgili yapılan ve birbirini tamamlayan tanımlar genel olarak üç grupta değerlendirilmektedir: 1- Akıl yönünden güzel olan (müstahsen) 2- Heva (istek, arzu) yönünden güzel olan, 3-Hisler (duyular) yönünden güzel olan.²⁸ Güzellik ve çirkinlikle bazen mizaca (tabiata) uygunluk ve aykırılık kastedilir.²⁹

“Hayr” kelimesi genel olarak kelâm ve akaid kitaplarında “hüsün” ile eş anlamlı olarak kullanılmakta ve bu meselelerin ele alındığı “hayr-şer” konusu daha çok kaderle ilgili bölümlerde incelenmektedir. Hayr; şerr’in mukabili, iyilik, iyi şey, menfaat, faydalı ve iyi neticeli olan şey³⁰ diye tanımlanmıştır.

“Kubh” sözlükte; çirkinlik, çirkin iş, kötü fiil ve amel, gözün tiksindiği nesnelere ve nefsin tiksindiği ameller ile durumlardır.³¹ Kubuh; husn’ün zıddı olup, her türlü iyilikten uzak olmaktır. İsimler içerisinde en kabih olan “harp” (savaş) kelimesidir. Çünkü onda acı, eza ve yok etmek vardır.³²

İstilahta “kubuh”; dünyada zem edilmeyi, âhirette ise cezalandırılmayı gerekli kılan şeydir.³³ Faili, Allah tarafından zemm ve cezaya müstehak olan şey,³⁴ fiilin sonucu övülmeye layık bir şey değilse o şerr ve sefektir.³⁵

Kubuh kelimesinin eş anlamlısı olan şerr; kötülük, fenalık, kötü iş, kavga ve niza, insan tabiatına uygun olmayan şey³⁶ olarak tanımlanmıştır. Temel prensip olarak zulüm ve hikmetsizlik (cevr ve sefeh) çirkin, adl ve hikmet ise güzeldir.³⁷

Yukarıda yapılan tanımlardan yola çıkarak hüsün ve kubuh konusunda

²⁶ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı (Ankara: İslamî Araştırmalar Merkezi, 2017), 117.

²⁷ Sa’dü’l-din Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id*, trc. Talha Hakan Alp, 3. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 203.

²⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 124.

²⁹ Fahrreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal (Kelâma Giriş)*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 221.

³⁰ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 466.

³¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 406; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 813.

³² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13: 2:653 “kbh”.

³³ Cürcânî, *Mu’cemü’l-ta’rifât*, 196.

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id*, 204; el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 2012, 216.

³⁵ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşirâtü’l-edille fi uşûli’l-dîn*, ed. Hüseyin Atay, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 128.

³⁶ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 604; Cürcânî, *Mu’cemü’l-ta’rifât*, 143.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitabu’l-Tevhid Tercemesi*, 277.

genel olarak iki hususun ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Bunlardan birisi, aklın kriter olarak alınıp, ona göre tanımlanmasıdır ki bunda akıl ile doğru orantılı çalışan göz kulak ve diğer duyu organlarının etkilenmesi esas alınmaktadır.

Hüsün ve kubhun tanımında etkili olan diğer faktör de vahiy ve onun çizdiği çerçevedir. Vahiy bilgisine göre olumlu değerlendirilen, övülen, takdir edilen hususlar hasen, olumsuz görülüp, kötülünen, ayıplanan şeyler de kabih olarak tanımlanmıştır.

Nesefî'ye gelince, mevcut eserlerini incelediğimiz zaman onun genellikle “hüsün” kavramını “hikmet”, “kubuh” kavramını da “sefeh” ile eş anlamlı kullandığı söylenebilir. Ona göre fiillerdeki hüsün, fiilin sonucunda ortaya çıkan övülmeye değer bir durumdur. Şâyet gerçekleşen fiil, nihâyetinde övgü ile karşılık bulursa o iyi ve güzeldir. Ancak işlenen fiilin sonunda övgüye değer bir durum söz konusu olmazsa bu fiil kabih ve sefehtir.³⁸

Bu tanımlamadan anlaşılıyor ki Nesefî, fiilin kötü ve sefeh (anlamsız) olmaktan kurtulup, hasen kategorisine girmesi için her halükarda sonucunda görünür ya da görünmez bir övülme durumunu şart koşmaktadır. Böylece sonucunda övülme olmayan fiiller ya boştur, anlamsızdır, ya da zararlı ve şerdir. Burada övgü ve yerginin kime göre olacağı sorusu akla gelmektedir. Yani insanlara göre mi övgü ve yergi, yoksa Allah Teâlâ'ya göre mi? Bu sorunun cevabında Nesefî'nin sonuç itibarıyla, Allah'a göre övgü ve yergi olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Zira o, “insanoğlunun kendi anlayışını baz alarak bazı şeylerdeki inceliği ve hikmeti anlayamadığı için onu çirkin görmesi halinde, kendi beşeri ölçüsünü Allah'ın kurallarının üstünde tutmuş olacağını” belirterek³⁹ ölçünün dinin ölçüsü olduğunu savunmaktadır.

2. Nesefî'ye Göre Hüsün ve Kubhun Kaynağı

Nesefî'ye göre cisimlerden de hasen ve kabih olanlar vardır. Örneğin hınzır, pis olan bazı böcekler ve benzeri şeylerin kabih olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Eğer bu varlıkların kötülük ve çirkinliğinin göreceli olduğu ileri sürülerek aslında böyle olmadığı savunulursa o zaman Allah'ı ve O'nun dinini inkâr etmenin (küfr) kötü olmadığı yönündeki iddianın da savunulabileceğine cevaz verilmiş olur. Zira böyle bir durum yani yaratılıştan kötü ve çirkin olan şeyler zarurî olarak kabul edilir. Aynı şekilde zaruri olarak bilinen iyi ve güzel şeyler vardır; birisine yardımda bulunmak, Allah'a ve dinine inanmak (iman) gibi iyilikler zaruri olarak bilinir. Bu zarûriyat inkâr edilirse iyi ve kötü diye bir sınıflandırma imkânı kalmaz.

³⁸ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 253.

³⁹ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 253.

Böyle bir değerlendirme ise batıldır.⁴⁰ Allah'ın her iki vasfa sahip, birbirine zıt özellikte varlıklar yaratması onun kudretinin ve gücünün büyüklüğünü gösterir. Zira birbirine zıt özellikte varlıklar var edebilen, tek cins veya tek çeşit var edebilenen daha üstündür. Aynı şekilde fiillerin de iyi ve kötü olanlarını yaratması Allah'ın hiç kimsenin yardımına muhtaç olmadığı ve âlemde tek yaratıcı olduğunun bir göstergesidir.⁴¹ Aynı zamanda va'd ve vaidinde haber verdiği hükmü icra etmek için iyi ve güzel şeylerin yanı sıra çirkin, kötü ve zararlı şeylerin de olması gerekir ki bunları haber verdiğinin doğru olduğu ortaya çıksın.⁴²

Nesefî, “Allah her şeyin yaratılışını en güzel şekilde yapmıştır.” (Secde, 32/7) âyetini delil göstererek hiçbir şeyin kötü ve çirkin olmadığını ileri sürülenlere şu şekilde cevap vermektedir: “Bu âyetin manası; Allah Teâlâ, her şeyi olması gerektiği gibi yaratmakla yaratmayı en güzel şekilde yapmıştır. Zira O, ezeli ilmiyle hüsün veya kubuh vasfına sahip olacak şeyleri önceden bildiği için bunları amacına uygun olarak en güzel şekilde yaratmıştır. Ya değilse bu âyetten bazı böceklerin, maymun ve hınzırın çirkin olmadığını anlamı çıkmaz.”⁴³ Fakat ilk bakışta insanlara çirkin ve zararlı görünen şeylerin var olmasında âlemin genel nizamı ve imtihanın sonucu açısından övgüye değer bir durum söz konusudur.

Nesefî, inkâr ve nankörlük gibi bazı fiillerin bizatihi kabîh/kötü olduklarını, bunların kötülüklerinin başka bir sebeple değil, kendi sıfatları gereği olduğunu ifade ederek, onların başka bir nitelik kazanamayacağını savunur. Ona göre fiillerin vasıflarını Allah mücerret kudret ve hâkimiyetiyle yaratmıştır. O'ndan başkasının böyle bir hâkimiyeti söz konusu değildir.⁴⁴ Bir şeyin bizatihi kazandığı vasıf izafetin değişmesiyle değişmez. Çünkü o sıfatı kazanmanın illeti (sebebi) o şeyin bizzat kendisidir. Oysa zât, izafetin değişmesiyle değişmez, zira illet değişmemektedir. Küfür, bizatihi çirkindir. Bu inkâr fiilin deli veya çocuk tarafından yapılması onun çirkinliğini ortadan kaldırmaz. Ancak bu iki sınıf insanın inkârı sorumluluk açısından cezayı gerektirmez. Bu olayın cezayı gerektirmemesi küfrü kabih olmaktan çıkarmaz.⁴⁵

Aynı şekilde nimet verene teşekkür etmek bizatihi hasen/iyi ve güzel olarak yaratılmış ve akıllara bu şekilde yerleştirilmiştir. Ancak bu teşekkürün şekli ve miktarı yani ayrıntısı böyle değildir. Akıl söz konusu güzelliği nasıl yerine getireceği ve çirkinlikten nasıl kurtulacağı konusunda vahye

⁴⁰ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 258.

⁴¹ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 254.

⁴² Nesefî, *Tebşıra*, 2: 255.

⁴³ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 258.

⁴⁴ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 204.

⁴⁵ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 257.

muhtaçtır.⁴⁶ Taâtin/İlahi emre uygun olanın güzelliği aklıdır, o akılla bilinir ve akılların değişmesiyle bu gerçeklik değişmez. Aynı şekilde bu durum bazı durumlarda böyledir, bazı durumlarda böyle değildir denilemez. Yani hiçbir durumda değişiklik olmaz. Dolayısıyla taât olan bir filin iyiliği cisimlerden güzel olanlardan daha üstün bir durumdadır. Zira cisimlerdeki güzellik hissidir. Yani duyularla anlaşılır. Hâlbuki duyular değişebilir.⁴⁷ Örneğin birisinin gözüne göre güzel olan, diğerine göre güzel olmayabilir. Aynı şekilde birine göre acı olan diğerine göre olmayabilir.

Burada dikkat çeken bir husus bulunduğu kanaatindeyiz. Neseî aklı olan ile bizatihi olan şeyi aynı cümle ile ifade etmektedir. Yani bizatihi güzel olan şey aklen de güzeldir anlamına gelen bir yaklaşım söz konusu. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Allah'ın hüccet olarak kabul ettiği ve aslı hüviyeti bozulmamış, yetkinliği kaybolmamış akıl, bir şeydeki güzelliği ve çirkinliği tespit edebilir. O şeyin söz konusu özelliği akıldaki ölçü ile aynıdır. Burada şu da söylenebilir. Bir mutlak akıl vardır, bir de bu akıldan insanlara verilen miktar. Mutlak aklın ölçüsü Allah'ın yanında değişmez, o tektir denilebilir. Ancak insanlara verilen bunun tamamı değildir, ya da herkesin akli aynı seviyede değildir. Bunun için "akılların değişmesiyle bu gerçeklik değişmez" cümlesinde bir çelişki yoktur. Bütün insanların aklının aynı seviyede olduğu ve aynı şeye hükmettiği söylenemez.

Bu sebeple fiillerin hasen ve kabih olmaları konusundaki inceliği insanların zihni ve akli tam olarak idrak edemez. Söz konusu ölçüyü Allah Teâlâ kader çerçevesinde belirlemiştir. Bu durum dikkate alındığında hüsün ve kubhun ölçüsünün din olduğu ortaya çıkar.⁴⁸ İyilik ve kötülüğün tayin ve tespitindeki ölçüyü Allah'ın her şeyi yaratmasına bağlayan Neseî, "kulların bütün fiilleri Allah tarafından yaratıldığına göre, onların güzel ve çirkin oluşlarını, oldukları gibi tayin eden de O'dur" demektedir.⁴⁹

Bazı şeylerin de güzellik ve çirkinlikleri bizatihi değil, başka bir sebebe bağlıdır. O sebebin değişmesiyle o şeyin hükmü de değişir. Örneğin ölüm bizzat kendisi kabih değildir, kendisinden ayrı bir mana sebebiyle çirkin olur. O sebep ortadan kalkarsa çirkinlik durumu da ortadan kalkar. Neseî'ye göre zayıf tabiatlı kişiler ile cesareti olmayanlar hayvan kesmeyi çirkin görürler. Ancak bunlar alıştırma yoluyla bu durumlarını değiştirip bu işi normal görebilirler. Ona göre akl-ı selimin ölümden nefret ettiği öne sürülerek onun bizatihi kötü olduğu yönündeki düşünce yanlıştır. Çünkü kaspalar gibi hayvan kesme işini alışkanlık haline getiren kimselerin akılları bundan nefret etmez, tam tersi bunu güzel görür. Şâyet akıl bizatihi ondan nefret etseydi, hiçbir halde bu durumda bir değişiklik olmazdı. Zira akıl,

⁴⁶ Neseî, *Tebşıra*, 2: 18.

⁴⁷ Neseî, *Tebşıra*, 2: 262.

⁴⁸ Neseî, *Tebşıra*, 2: 311.

⁴⁹ Neseî, *Tebşıra*, 2: 310.

eşyayı hakikati ile görür, ancak insan tabiatı göremez.⁵⁰ Neseffî'ye göre insan tabiatı ölümden nefret edebilir, ancak tabiat bir şeye hüküm vermek için ölçü olarak kabul edilemez.

Neseffî, Allah Teâlâ'nın bütün eşya üzerinde salahiyetinin olduğunu ve istediği gibi tasarrufta bulanabileceğini vurgulayarak hikmete binaen bazen öldürmeyi yasaklayabileceğini bazen de mübah kılabilceğini, önemli olanın Allah'ın bir işteki hikmeti olduğu görüşünü savunur. Nitekim vahşi hayvanların öldürülmesi konusundaki durum böyledir. Vahşi hayvanlar insanlara zarar vermedikleri takdirde öldürülmeleri çirkin görülür. Ancak bunlar cana, mala ve doğaya zarar verdikleri zaman öldürülmeleri normal karşılandığı gibi güzel ve gerekli bir iş olarak da görülebilir.⁵¹

Hüsün ve kubuh meselesi kader konusuyla da ilişkilendirilerek temellendirilebilir. Neseffî “kaderin” iki açıdan ele alınıp değerlendirilebileceğini savunur. Ona göre “kader”in birinci anlamı, “her bir şeyin şu andaki haliyle yaratılmış olması ve iyi, kötü, hasen ve kabih gibi ölçülerinin tespit edilmesidir.”⁵² Kaderin bu anlamına göre hayır ve şerr ile hüsün ve kubuh çerçevesinin belirlenmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle âlemde iyi ve kötü güzel ve çirkin şeylerin kader kapsamında, önceden Allah Teâlâ tarafından belirlendiği anlaşılmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Neseffî'nin bu açıklaması şeylerin iyi ve kötü olma özelliklerini kendiliklerinden alamayacakları, bu durumların bir yaratıcı tarafından tespit edildiğine işaret vardır. O, bu konudaki bir değerlendirmesinde şöyle demektedir: “Bize göre zararlı kılan ve faydalı kılan Allah Teâlâ'dır. Şu kadar var ki âdeten bir şeyden bir miktar içmeyi faydalı, daha çoğunu içmeyi zararlı kılmıştır. Şâyet âdet bu şeklin dışında cereyan etmiş olsa bu da caizdir. Eğer bu âdeti şu anda değiştirse o da mümkündür.”⁵³ Neseffî'nin bu yaklaşımıyla Eş'arîler gibi düşündüğü söylenebilir.

Kaderin ikinci anlamının, “gerçekleşecek olan şeylerin zaman, mekân ve sonuçlarının tespit edilmesi” olduğunu ifade eden Neseffî'ye göre bu yönüyle de insanların kaderi bilmiyor olmaları, onun Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını delilidir. Söz konusu ikinci tanım da birinci tanımda yer alan hüsün ve kubuh belirleyicisinin Allah olduğunu doğrulamaktadır. İnsanların iyi ve kötü olan bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden Neseffî'ye göre; “bizim bütün fiillerimiz Allah'ın takdiri ve kazası ile dir.”⁵⁴

Neseffî'ye göre bir şeyi yaratabilmek için yaratmadan önce onun nasıl

⁵⁰ Neseffî, *Tebşıra*, 1: 141.

⁵¹ Neseffî, *Tebşıra*, 1: 143.

⁵² Neseffî, *Tebşıra*, 2: 311; Mahmud b. Zeydullah Ebu Sena, *Kitabu't-temhid li kavâidi't-tevhid*, thk. Abdü'l-Mecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1995), 120.

⁵³ Neseffî, *Tebşıra*, 2: 12.

⁵⁴ Neseffî, *Tebşıra*, 2: 311.

yaratılacağını, ya da nasıl var edileceğini bilmeye bağlıdır. Böyle bir bilgiye sahip olmayan onu meydana getiremez. Nitekim Mülk Suresinde⁵⁵ Allah'ın insanın açıkladığı ve gizlediği şeyleri bildiğine işaret edilerek, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı belirtilmektedir. Neseffî'ye göre bu âyet, yaratmak için bilginin şart olduğuna işaret etmektedir. Buradan hareketle insanın kendi fiillerinin iyilik ve kötülük derecesini bilemediğini savunan Neseffî, müşrikin bu sebepten dolayı Allah'tan başkasına kulluk yapmayı iyi zannettiğini belirtir.⁵⁶ Aynı şekilde kâfir ve bid'at ehli -bilgi eksikliği sebebiyle- aslında tam tersi olduğu halde kabih olan bir şeyi çok güzel ve doğru olarak görebilir.⁵⁷

Nitekim Allah, "küfür/inkâr" eylemini çirkin, bâtıl, kötü ve bozuk bir sıfat üzere var etmiştir.⁵⁸ Akıl da bunu kabul etmeye yatkındır. Ancak kâfir bunun iyi bir şey olduğunu düşünür ve doğru bir şey yapma amacıyla o fiilini gerçekleştirir. Böylece Allah'ın hikmetiyle kabih olarak yarattığı bir fiili kâfir, cehaleti ve acizliğiyle onu gerçekleştirmek suretiyle sefih olur.⁵⁹ Dolayısıyla küfrün kabihliğinin akıl tarafından tayin edildiğini söylemek mümkün değildir. Böyle olsaydı, bilimde, teknolojiye çok ileri giden toplumların çoğu fertlerinin akıllarıyla bu fiili çirkin görmeleri gerekirdi. Ancak vakıa böyle değildir. Belki tam tersi söz konusu toplumların fertlerinin büyük çoğunluğu Allah'ın varlığını ve birliğini, son din ve son peygamberin gerçekliğini inkâr edip, küfrü tercih etmektedirler.

Fiillerin iyi ve güzel vasıflarını kazanmada üç durum söz konusu olabilir. Ya fail tarafından bu vasıf verilmektedir ki bu durumda bazen faalin istemediği bir özellikte gerçekleşir; kâfirin inkâr fiilinin kendi isteğinin tersi bir vasfa sahip olması böyledir. Veya fiillerin iyi ve kötü sıfatları fiillerin bizzat kendileri tarafından kazanılır; bu düşünce de evrendeki nice hikmetli işlerin herhangi bir yaratıcı olmadan gerçekleşebileceği fikrine götürür. Ya da fiillerin söz konusu vasıflarının fail-i muhtar olan bir varlık tarafından tespit edildiği düşünülebilir.⁶⁰ Neseffî'ye göre insanın fiillerinin meydana gelmesi Allah'ın kudretiyle ve bilgisiyle ilişkilendirilmediği takdirde onların kendi başlarına kendi kendilerini var ettiği anlamının çıkacağını, bunun ise diğer mahlûkatın da kendiliğinden, herhangi bir var eden olmadan meydana geldiği sonucuna götürür.⁶¹

⁵⁵ "Yaratan bilmez olur mu? O, bütün inceliklerin farkındadır ve her şeyden haberdardır." (Mülk, 67;14).

⁵⁶ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî, *Tevhîdîn Esasları (et-Temhîd li-şavâ'idi't-tevhîd)*, trc. Hülya Alper, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 96.

⁵⁷ Neseffî, *Tebşıra*, 2: 199.

⁵⁸ Neseffî, *Kitâbü't-Temhîd*, trc. 102.

⁵⁹ Neseffî, *Tebşıra*, 2: 255.

⁶⁰ Neseffî, *Tebşıra*, 2: 202.

⁶¹ Neseffî, *Tebşıra*, 2: 199.

Nesefî'ye göre evrende var olan şeyler yaratılmadan önce şu an taşıdıkları özelliklere sahip değildi. Yani beyaz, siyah, hareketli, hareketsiz, cevher, araz vb. durumlar, yaratıcı olan Allah tarafından yoktan var edilmiştir. Aynı şekilde insanların fiillerinin varlığa çıkması ve şey olma vasfını kazanması Allah'ın kudretiyledir. Ancak bu fiillerin taat, masiyet, hareket ve hareketsizlik vasfını kazanması kulun kendi gücüyle olmaktadır ki buna kesb denilmektedir.⁶² Nesefî, irade bahsinde Allah Teâlâ'nın yarattığı her şeyi iradesi ile yarattığını ve bütün yaratılanlarda hikmet bulunduğunu belirtir: “İster hayır, ister şer, ister hüsün, ister kubuh bütün yaratılanlar Allah'ın iradesi ile hadis olmuştur.”⁶³

Nesefî, yaratıcının bir olduğu konusunu işlerken şu açıklamalara yer verir: Âlem cevherlerden ve arazlardan meydana gelmiştir. Her ikisi de muhdestir, yani yaratılmıştır. İyi ve kötü de cevherlerden ve arazlardan oluşmaktadır. Akıl da yaratılmıştır. Akıl veya başka bir şeyin Allah'ın iradesi ve tayini olmadan kendi başlarına diğer bir muhdesi tayin ve belirleme yetkisi yoktur. Böyle düşünülürse, ikinci bir yaratıcının varlığı kabul edilmiş olur ki bu da bâtıldır. Her şeyi yaratmak Allah'a mahsustur. Allah'ın yaratmadığı bir muhdesin varlığını kabul etmek ve ona Allah'ın kudretinin taalluk etmediğini söylemek âlemin iki yaratıcı tarafından yaratıldığı sonucuna götürür. Bir şeye gücü olmayanın bir şeyi yaratması, bir şeyi bilmenin onu yaratması muhaldir.⁶⁴

Özet olarak genelde Mâturidîler, özelde Nesefî, Eş'arîlerden farklı olarak eşyadaki ve fiillerdeki hüsün ve kubhun bir kısmının bizzat kendisinde var olduğunu, şeriat gelmeden önce de böyle olduğunu, bazı şeylerin ise şeriat ile değer kazandığı görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bütün bu ayrıntılar her şeyin yaratıcısı olan Allah tarafından bu şekilde belirlenmiştir. Nesne ve fiillerin kendilerinde var olan bir özellikten dolayı hüsün ve kubuh vasıflarını kazandıkları, onların bu konuda başka bir varlığa muhtaç olmadıkları şeklindeki bir düşüncenin yaratıcıyı inkâr anlamı taşıyacağı değerlendirilmesi yapılmıştır. Sonuç itibarıyla herhangi bir şeyin varlığındaki farklılığı kendi kendine kazandığı yönündeki bir düşünce Allah'ın varlığı ve birliği inancına dolaylı da olsa aykırı bir kanaattir. Allah'ın bir şeyi iyi, güzel ve hikmetli yaratıp sonra da onu yasaklaması ya da haram kılması çelişkidir. Aynı şekilde bir şeyi çirkin, kötü ve sefeh olarak yaratıp onu emretmesi ya da helal kılması imkânsızdır. O halde nesne ve fiillerin hüsün ve kubuh olma kaynağının şer'î olmadığı yönündeki yaklaşım mantıklı değildir. Olsa olsa izah farklılığı ve bakış açısıyla tartışma sürdürülebilir.

⁶² Nesefî, *Tebşıra*, 2: 242.

⁶³ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 281.

⁶⁴ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 212; Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, thk. Muhammed Salih el Ferfur, 2. Baskı (Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000), 148.

3. Neseffî'ye Göre Hüsün ve Kubhun Bilgisi

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette akla vurgu yapılarak akıl yürütme vasıtası ile doğru bilgiye ulaşılabileceği haber verilmektedir. Kelâmcılar bu âyetleri delil göstererek nazar ve istidlal ile Allah'ın bilinmesinin vacip olduğunu savunmuşlardır.⁶⁵ Bu âyetlerden birkaçı şu şekildedir: “De ki: Göklerde ve yerde neler ve neler var, bir baksana! Fakat bunca işaretler ve uyarılar iman etmeyecek kimselere ne fayda verir ki.”⁶⁶; “Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”⁶⁷; “Muhakkak göklerin ve yerin yaratılışında, düşünen insan için elbette dersler vardır.”⁶⁸

İmam Mâturîdî, insan fitratının yaratılış özelliği ve aklın iyiye, doğruya meyilli olarak donatılmasını dikkate alarak hasen ve kabihin üç şekilde bilenebileceğini söylemiştir:

1-Tabiatlerin nefret etmesi ve hoşlanmasıyla, 2-Akılla, 3-Emir ve Nehiyle.

Tabiatlerin nefret etmesi ve kaçınmalarına göre bilinen iyilik ve kötülükler akli değil, tabîdir ve bunlar eğitim ve âdete göre değişir. Akli zaruret ile emir ve nehiy vacip olur.⁶⁹

Mâturîdîler bazı hususların sadece akılla bilindiğini, bazılarının ise şeriat olmadan bilinmeyeceğini, fakat aklın yanılma özelliğinden dolayı her konuda yine de peygambere ihtiyaç bulunduğunu söylemişlerdir.⁷⁰

Neseffî, peygamberliğin gerekliliği konusunu işlerken Allah Teâlâ'nın âlemdeki varlıklardan bir kısmını faydalı, bir kısmını da zararlı olarak yarattığını, her bir cevherin fayda ve zarar üzere yaratıldığını, hatta öldürücü zehirlerin olduğunu ve bunların tabiatına vakıf olmanın hem duyular hem de akıl açısından mümkün olmadığına işaret eder.⁷¹ Ona göre akıl, hüsün ve kubhu bilmeye bir araçtır ve nimet verene şükretmenin gerekliliğini anlamaya bir alettir. Neseffî hüsün ve kubhu bilmenin ölçüsüyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Şeriat gelmeden önce nimet verene teşekkür etmenin gerektiğini (vacip olduğunu) düşünenler ve mücerret akıl ile hüsün ve kubhun bilenebileceğini savunanlar, peygamber göndermenin vacip olduğuna inanmışlardır. Bu vucûbiyet birisinin Allah'a vacip kılmasından

⁶⁵ Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l kelâm fi 'akâ'id-i ehli'l-İslâm*, trc. Fikret Karaman - İbrahim Özdemir, 1. Baskı (Ankara: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 33; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 2012, 29.

⁶⁶ Yûnus, 10/101.

⁶⁷ El-Ğâşiye, 88/17-20.

⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/190.

⁶⁹ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 1. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 281.

⁷⁰ Neseffî, *Tebşıra*, 2: 17.

⁷¹ Neseffî, *Kitâbü'l-Temhid Terc.*, 68.

veya Allah'ın kendisine gerekli kılmasından değildir. Bunun manası, hikmet sahibi Allah'ın hikmetinin gereğidir. Allah'ın hikmetinin gereği olan bir şeyin, olmaması düşünülemez, muhaldir.⁷²

Aklın hüsün ve kubhu tam olarak tayin ve tespit edemeyeceğine dair görüşüne Nesefî, şu değerlendirme ile destek verir: İnsanların en akıllısı ve en zekisi, hatta akılı bozulmamış olanlar bile gerek dünya, gerek âhiret işleriyle ilgili birçok hususta kendilerine yol gösterecek bir rehber ve mürşit ararlar, onlara başvururlar. Bu vakıa, inkâr edilemeyecek kadar insanlar arasında cari olan bir durumdur. O halde aklın bütün hususlarda, özellikle de işlerin ayrıntısında güzel ve çirkin, iyi ve yanlış olanı mücerret kendi gücüyle tespiti mümkün değildir.⁷³

Âlemde aynı cevherlerden hem faydalı hem de zararlı, hatta öldürücü unsurların var olduğu, bunların ölçüsünü tam tespit etmenin akıl tarafından mümkün olamayacağı hususu hüsün ve kubhun kriterinin akıl olmadığına delil olarak getirilmiştir.⁷⁴ Nesefî bu tür tespitlerin tecrübe ile yani deneylerle de bilinmeyeceğini savunmaktadır. Zira bazı zehirlerin kısa bir zamanda etkisini göstermediği, bunlardan bazısının daha uzun süre sonra tesirini göstermesi sebebiyle deneylerle bunun mümkün olamayacağını ileri sürmektedir. Yapılan açıklamalardan anlaşıldığına göre Nesefî bu tür zehirlerin deneylerinin daha çok insanlar üzerinde uygulanacağı varsayımı üzerinden değerlendirmektedir. Yani ona göre insanlar böyle deneyleri kendileri üzerinde denemeye cesaret edemezler. Dolayısıyla kendileri için faydalı ya da zararlı olan bazı şeyleri kendi akıl ve tecrübeleriyle tespit etme imkânı bulamazlar. Bu ancak şeriatın haber vermesiyle mümkün olabilir.

Nesefî'nin bu açıklaması doğru olmakla birlikte günümüz teknolojisi karşısında biraz yetersiz olduğu söylenebilir. Zira günümüzde bilim adamları insanlarla ilgili deneyleri daha çok başka canlılar ve hayvanlar üzerinde uygulamakta ve bunu insana uyarlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla yüzde yüz olmamakla birlikte birçok hususta bazı cevherlerdeki faydalı ve zararlı şeyleri kendi akıl ve tecrübeleriyle ispatlama imkânı olduğu söylenebilir. Elbette bu durum insanın her şeyi tespit edebileceğine bir kanıt değildir.

Nesefî'ye göre insan fitratı da hüsün ve kubhu tespit etmeye yeterli değildir. Örneğin insanoğlu tabiatı gereği yenilip içilen, dünyada kendisinden istifade edilen birçok şeye sahip olmak ister. Bu isteğinde sınırsız bir talebi vardır. Şâyet insanın yapısındaki bu durum birileri tarafından sınırlandırılmazsa haklı haksız demeden hepsini almaya çalışırdı. Bu durum insanoğlunun bitmez tükenmez hırsı sonucunda felaketlerle karşı karşıya kalmasına sebep olurdu.⁷⁵ Dolayısıyla güzel ve çirkinin tespitinde insanın

⁷² Nesefî, *Tebşıra*, 2: 12.

⁷³ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 20.

⁷⁴ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 13.

⁷⁵ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 15.

kendi doğal yapısı ve isteği de bir ölçü değildir. Burada şu ayrıntıya da dikkat çekmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. İnsanoğlu yeme içme ve mal/servet elde etmeyi tabiatı gereği güzel görür. Ancak bunun ölçüsünün ne olduğu, fakirlerin kazandıklarından hakkının olduğunu, aynı şekilde bunun oranı konusunda doğru bir tespit bulunamaz. Bu konuda da özellikle insan fiillerinin ayrıntısı noktasında ölçünün vahiy olduğunu söylemek gerekir. Bu sebeple Neseфі, dünya nizamının devamı için dinî öğretileri bir gereklilik olarak görmekte, bunun aksini söyleyenlerin âlemde bozgunculuk ve boş şeyler peşinde koştuklarını⁷⁶ belirtmektedir.

Tarihte Berahime diye geçen bir fırka, aklın iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebileceğini, bu yeteneğiyle emir ve yasakları kendisinin tespit edebileceğini, dolayısıyla bir dine ihtiyaç olmadığı şeklinde bir düşünceye sahip olmuştur. Neseфі yukarıda açıklanan durumlar sebebiyle Berahime ve benzeri görüşte olanların yanlış ve bozguncu bir yolda olduklarını ifade etmektedir.⁷⁷

Neseфі aklın, fiilleri vacip, yasak ve bu ikisinin ortası yani mübah olmak üzere üç kategoride değerlendirdiğini, vacip ile yasak olanları bilse bile ortadakileri bilemeyeceğini savunur. Zira mübah olan fiillerin bazıları övgü ile bazıları da yergi ile sonuçlanabilir. Söz konusu fiillerin sonucunda ortaya çıkacak olan hikmeti akılların kestirmesi mümkün değildir. Çünkü akıl, geleceği bilme konusunda yetersiz olmakla eksiktir.⁷⁸

Ayrıca herkes tarafından bilinmektedir ki insanlar akıl ve anlayış bakımından genel olarak üç kısma ayrılır. Birinci kısım zeki ve kuvvetli bir akla sahip olanlardır. Bunlar karmaşık meseleleri çabucak anlayabilir, faydalarına olanı ve olmayanı kolaylıkla tespit edebilirler. İkinci kısım orta halli olanlardır. Bunlar birinciler kadar zeki değildirler ancak yine de işlerini kendilerince görürler. Fakat üçüncü bir kısım vardır ki bunlar yaratılıştan akıl bakımından başkasına muhtaçtırlar. Doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak için başkasının yardımına ihtiyaç duyarlar. Bunların yaratıcıya şükretmesi ve O'na karşı görevlerinin neler olduğunu anlamaları beklenemez.⁷⁹ Dolayısıyla fiillerin iyilik ve kötülük noktasında tespitini akıllara havale etmek uygulamada mümkün değildir. Kaldı ki birinci sınıfta değerlendirilen zeki insanların genel nüfus içindeki oranı da çok azdır.

Bununla beraber sonuç itibarıyla akıl yaratılmış bir varlıktır. Yaratılmış olan bir şeyin sonradan bozulması, eksilmesi ve herhangi bir şey sebebiyle gücünü kaybetmesi mümkündür. Nitekim insanların karşılaştıkları zorluklar, çektikleri acılar, yetiştiği çevre akıl ve düşüncelerinin zayıflamasına ya da farklılaşmasına yol açmaktadır. Bu nokta dikkate alındığı zaman aklın

⁷⁶ Neseфі, *Tebşıra*, 1: 15; Neseфі, *Kitâbü'l-Temhid*, trc. 69.

⁷⁷ Neseфі, *Tebşıra*, 2: 20.

⁷⁸ Neseфі, *Tebşıra*, 2: 21.

⁷⁹ Neseфі, *Tebşıra*, 2: 22.

her zaman iyi ve kötüye isabet etmesi beklenemez. O halde şer'in yol göstericiliğine ihtiyaç vardır.⁸⁰

Birçok şeyin aslı ve ne işe yaradığıyla ilgili bilgileri insanlar birbirlerinden öğrenirler. Akıllar birbirlerine yakın olduğu halde daha bilgili insanların ilimlerini kitaplardan ya da bir hocadan öğrendiği herkesin kabulüdür. İlim sahibi birisinin “ben bunu kendi aklımla öğrendim” şeklindeki cümleleri pek duyulmaz. Bu da göstermektedir ki bilmek, vakıf olmak ve tespit etmek başlangıçta ilahî vahye muhatap olmuş birileri vasıtasıyla mümkün olmaktadır.⁸¹

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Nesefî'ye göre akıl, şeylerin iyilik ve kötülüklerini genel olarak bilir. Ancak eşyayı tek tek tayin ederek iyilik ve kötülüğünü bilmesi ve onu fiiliyata dönüştürmesi için mutlaka peygamberlere ve onların getirdiği ilahi emir ve yasaklara ihtiyaç vardır.⁸²

Nesefî, bazı insanların da dile getirdiği ve zaman zaman karşılaştığı bir şeyin insana malum olması, sezgi denilen bir yol ile bilinmesi hususunu değerlendirerek şu bilgileri verir: “Bazıları, kalbine bir şey güzel olarak gelirse onu yapması gerekir diyorlar. Bu muhaldir, çünkü dinlerin çokluğu (beşerî dinleri kastediyor) ve birbiriyle çelişkili kurallarının olduğu açık bir durumdur. Her kalbine iyi görünen veya çirkin görülen şeyleri iddia eden onu din edinirse, (ona uyarırsa) o zaman herkesin iddia ettiği dinin sahit olması gerekir. Zira insanlar genelde inandıkları şeyleri güzel, inanmadıklarını çirkin olarak görürler. Bu durum doğru kabul edilirse bütün inanç sistemlerinin doğru olması gerekir. Hâlbuki böyle bir değerlendirmenin olmadığı herkes tarafından kabul edilmektedir.”⁸³ Bundan da anlaşılıyor ki insanların akılları ve şahsî düşünceleri tek başına kıstas olamaz. Bunlar vahiy ile doğrulanıp te'yid edilmeye muhtaçtır.

SONUÇ

Bir ahlâkî değer problemi olarak da görülen hüsün ve kubuh meselesi, nesnelere gerçekten çirkin, kötü ve zararlı olanların olup olmadığı, varsa bu özelliklerin söz konusu şeyin aslından mı olduğu, yoksa sonradan dinin onlara yüklediği hükümlerden mi böyle değerlendirildiği noktasında ele alınmıştır. Burada ortaya çıkan en büyük problem, şâyet aslında çirkin olan bir varlığın mevcudiyeti kabul edilirse bunun ilahi hikmet ile nasıl bağdaştırılacağı meselesidir. Aynı şekilde kötü ve çirkin olan bir varlığın bu özelliğini kendi kendine kazandığı ileri sürüldüğü takdirde onun Allah'ın yaratmasının dışına çıkacağı varsayımı ortaya çıkacaktır. Şâyet evrende kötü ve çirkin bir şey yoktur denilirse o zaman dinin kesin olarak kötü ve

⁸⁰ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 23.

⁸¹ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 35.

⁸² Nesefî, *Tebşıra*, 1: 16.

⁸³ Nesefî, *Tebşıra*, 1: 34.

çirkin diye nitelediği şeylerin durumu ne olacaktır. Keza toplumda karşılaşılan çirkin ve kötü fiillerin durumu da böyledir.

Mâtürîdî düşüncenin en önemli savunucularından birisi olan Ebü'l-Muîn en-Neseî, yukarıda işaret ettiğimiz problemi aklın rolünü inkâr etmeden ilâhî kudret ve tevhid çerçevesinde ele alarak çözmeye çalışmıştır. Ona göre evrende çirkin ve kötü nesnelere vardır. Bunların varlığı Allah'ın evreni bir düzen ve intizam içinde yaratmasının bir sonucudur. Söz konusu varlıkların böyle olması Allah'ın yaratılıştaki onları o vasıf üzere yaratmasıyla ilgilidir. Varlıklar yaratılmadan önce şu andaki özelliklerine sahip değillerdi. Allah onları olması gerektiği gibi yaratmıştır. Onlara verdiği bu ölçü yaratılıştan sonra âdet gereği değişmez. Yani bu artık Allah'ın bir yasası haline gelmiştir. Allah'ın varlıkları bu şekilde iyi ve kötü, güzel ve çirkin diye yaratmış olması Allah'ın kudretinin bir göstergesi ve imtihan sürecinin bir parçasıdır.

Neseî'ye göre nesne ve fiillerin şu andaki vasıflarını ve hükümlerini kendilerinde bulunan bir özellik sebebiyle bizatihi kendilerinin sahip olduğu ileri sürülemez. Böyle bir iddia her nesnenin kendi kendini yarattığı veya var ettiği anlamı çıkar ki bu, yaratıcının tek olduğu ve âlemin sonradan meydana geldiği düşüncesine aykırı olur. Neseî'ye göre güzel ve çirkin ya da iyi ve kötü nesnelere Allah'ın varlığının alametlerinden biri olan akıl tarafından büyük ölçüde tayin ve tespit edilebilir. Çünkü Allah, akıllı bu yetkinlikte yaratmıştır. Ancak akıl Allah'ın ilmi ve kudreti yanında eksiktir. Bu sebeple nesnelere bütün incelikleri bilemez. Akıl Allah tarafından böyle bir yetkiye sahip kılınması sebebiyle birçok şeyi keşfediyor olması söz konusu nesnelere kendiliğinden bu özelliklere sahip olduğu, dolayısıyla bilinmelerinin zorunlu olduğu anlamına gelmez. Nitekim aklın vakıf olamadığı birçok şeyin yanı sıra bildiğini zannettiği şeylerde çokça tartışma ve zıt görüşler söz konusudur.

Neseî'ye göre insanların fiilleri de diğer varlıklar gibi Allah Teâlâ tarafından yaratılmışlardır. Onların güzel-çirkin, iyi-kötü vasıflara sahip olması Allah tarafından belirlenmiştir, yani o şekildeki bir özellikte yaratılmışlardır. Dolayısıyla insan fiillerinde gerçek iyilik ve kötülük vardır. Allah bazı iyi ve kötü fiilleri yaratılıştan şu andaki mevcut özellikte yaratmıştır. Bunlar sonradan herhangi bir sebepten değişmez. Yaratılan bu çerçeve aklın yaratılış formatına da böyle yerleştirilmiştir. Dolayısıyla zarar görmemiş bir akıl bu durumu kendisi idrak edebilir. Dünyada bazı iyilik ve kötülüklerin evrensel olarak nitelendirilmesi bu sebeptendir. Birilerine iyilik yapmanın güzelliği, haksızlık yapmanın çirkinliği bu sebepten insanlar tarafından ortak olarak kabul edilir. Söz konusu fiillerin bu özellikleri taşıması onların Allah'ın müdahalesinden bağımsız olarak böyle olduğu anlamına gelmez. Tam aksine onları bu şekilde var eden ilahî güçtür. Bu şekilde yaratılan fiillerin din tarafından aksi bir şekilde emredilmeleri ya da yasaklanmaları

beklenemez. O durumda din kendisiyle çelişir. Yani dinin ihsanı yasaklaması ve zülüm yapmayı emretmesi mümkün değildir. Kısaca Allah'ın emir ve yasakları fiillerin iyilik ve kötülük vasıflarıyla doğru orantılıdır.

Ancak bazı fiiller bizatihi iyi ve kötü, güzel ve çirkinlik özelliği taşımayıp, duruma göre hüküm giyme durumuna sahiptirler. Örneğin hayvan boğazlamak bir fayda için ya da zararından korunmak için olursa güzel, faydasız ve amaçsız yere olursa çirkindir. Bu tür ilk bakışta fayda ve zararı tam tespit edilemeyip, dinin emretmesi ya da yasaklamasıyla değer kazanan fiiller vardır. Bunlar objektiftir, ancak dinin açıklamasıyla bilinebilir.

İnsanlar arasında farklı değerlendirmelere konu olan fiillerin iyilik ve kötülük durumlarının akıl ile mi yoksa dinin ölçüleriyle mi bilinebileceği hususu araştırmamızın temel faydalarından birisidir. Bu konuda ulaşacağımız sonuç toplumlarda yaşanan çekişmelerin ve tartışmaların sebeplerini de ortaya koymaya katkıda bulunacaktır. Çünkü biz biliyoruz ki insanlar yaptıkları fiillerini doğru-yanlış, iyi-kötü ve güzel-çirkin kategorisinde değerlendirmelerinde birbirinden farklı düşünmektedirler. Ya da bir dönem doğru kabul edilen, başka bir zamanda yanlış olarak görülebilmektedir. Bu da toplumun değer yargılarını, insani ilişkileri, hatta dinî hayatlarını etkilemektedir. Kanaatimizce bu sorunun temel nedeni insanların yetişme tarzlarına, yaşadıkları toplumun alışkanlıklarına ve yönetimin etkin gücüne bakmaksızın kendi akıllarını, normlarını, alışkanlıklarını ölçü olarak görmelerinde yatmaktadır. Akıl genel olarak aynı ölçüler içinde tanımlandığına göre bu farklılığın sebebi nedir?

Kanaatimizce insanlar tarafından iyi ve kötü, güzel ve çirkin olma durumlarının farklı algılanmasındaki temel nedenlerden birisi, çoğu insanın akli ölçü ile fitrî ölçüyü birbirine karıştırmasıdır. Bu ikisinin ölçüsünün aynı olduğu yönündeki kanaatleridir. Yukarıda Nesefî'nin görüşleri tespit edilirken vurgulandığı üzere insan tabiatı ile akıl aynı bakış açısına sahip değildir. Çoğu zaman insan tabiatının hoş gördüğünü akıl hoş görmez. İnsan tabiatı genellikle zevkli ve rahat olan şeylerden haz alırken, akıl bundan haz almaz. Akıl-ı selim, Allah'ın hüsün ve kubuh konusunda koyduğu ölçünün adeta bir miyarıdır.

Dolayısıyla biz insanların “bence böyledir veya değildir, iyidir veya kötüdür” şeklindeki değerlendirmeleri tabiatlarımızın bakış açısıdır. Ancak bu durumu akıllarımızın gereği olarak görürüz. Nitekim aynı konuda yeni bilgiye ya da tecrübeye sahip olduğumuz zaman önceki kanaatin tam tersi bir değerlendirme yaptığımız bir gerçektir.

İnceleyebildiğimiz kadarıyla hasen ve kabih olan nesnelere ve fiillerin bilinmesi ile ilgili olarak Nesefî, akla bir yetki vermektedir. Ancak Allah Teâlâ'nın tek yaratıcı olduğu, irade ve kudretinin sonsuzluğu konularındaki görüşleri ile insanlara peygamber göndermenin hikmetinin gereği olduğu hususlarındaki düşünceleri dikkate alındığında aslında aklın, çer-

çevesi Allah tarafından çizilmiş sınırlı bir anlama kabiliyeti ile donatıldığı fikrinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıklamalar ışığında yaratılma özelliği çerçevesinde ve yine Sünnetullâh çizgisi içerisinde aklın zarûri olarak bazı şeylerin güzelliğini, faydasını ve iyiliğini bilebileceği, yine bazı şeylerin de çirkinliğini, zararını ve kötülüğünü şeriat gelmeden önce de bilme kabiliyetinde olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Atay, Hüseyin. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Semantik Metodu". *Tebşiratu'l-edille fi uşûli'd-dîn*. 1. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddik el Minşârî. 1. Baskı. Kahire: Darü'l-Fazile, 2004.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn *Kitâbü'l-İrşâd*. Trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 24 Kasım 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>.

Ebu Sena, Mahmud b. Zeydullah. *Kitabu't-temhid li kavâidi't-tevhid*. Thk. Abdü'l-Mecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-islam, 1995.

Emin, Ahmed. *Kitabü'l-Ahlak*. Kahire: ts.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *Ma'kâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid. 1. Baskı. Kâhire: Mektebetü'n-Nehce, 1950.

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

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. 4. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 1998.

Harpûtî, Abdullatif. *Tenkihü'l-keîâm fi 'akâ'id-i ehli'l-İslâm*. Trc. Fikret Karaman - İbrahim Özdemir. 1. Baskı. Ankara: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisâ-nü'l-'Arab*. 1. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: 2002.

Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed el-esed Âbâdi. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. Trc. İlyas Çelebi. 1. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü'l-üsre, 2009.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. Thk. Mahmud Kasım. ts.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Muhammed Ali Neccar - ve Abdülhalim Neccar. Teklif Yayınları, ts.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Mahmud Hidayrî. Trc. Hulusi Arslan. ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-*Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu - ve Muhammed Aruçi. İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitabu't-Tevhîd Tercemesi*. 6. Baskı. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. 1. Baskı., 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tevhidin Esasları (et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd)*. Trc. Hülya Alper. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. Ed. Hüseyin Atay. 2. Baskı. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahrü'l-keâm*. Thk. Muhammed Salih el Ferfur. 2. Baskı. Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muḥaṣṣal (Kelâma Giriş)*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Seyyid Şerif Cürçânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. 1. Baskı. İstanbul: İdeal Yayınları, 2012.

Teftâzânî, Sa'du'd-din. *Şerhu'l-'akâ'id*. Trc. Talha Hakan Alp. 3. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. Ankara: İslâmî Araştırmalar Merkezi, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: İslâmî Araştırmalar Merkezi, ts. Erişim: 11 Kasım 2019.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sîması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn Nesefî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 27 (1985): 281-298.