



HÜSÜN VE KUBUH MESELESİNİN AHLÂK TEORİLERİNE TEMEL OLUŞTURMASI BAKIMINDAN ANALİZİ

Zübeyir BULUT
Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi
zubeyirbulut@hotmail.com

Öz

Hüsün ve kubuh meselesi iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, yükümlülüğün kaynağı ve âlemde kötülüğün bulunup bulunmadığı bağlamında kelâmın temel problemlerinden biri olmuştur. Bu mesele daha sonra ahlâk ilminin de önemli konularından birisi haline gelmiştir. Hüsün ve kubuh tartışmalarının ahlâk teorilerinin gelişmesinde büyük katkısının olduğunu düşünüyoruz. Bu araştırmada meseleyi özellikle üç itikadî mezhep çerçevesinde incelemeye çalıştık. Mu'tezile, Eş'arîye ve Mâtürîdîye mezheplerinin birbirleriyle ortak ve ayrı noktalarını tespit ettik. İki Sünnî ekol olarak Eş'arîye ve Mâtürîdîye'nin birbirine hangi noktalarda yaklaştıklarını ve hangi noktalarda uzaklaştıklarını irdeledik. Akılın şeylerde zati olarak bulunan iyilik veya kötülüğü bilip bilemeyeceğini her üç mezhep açısından ortaya koymaya çalıştık. Vahyin iyi ve kötüyü bildirme ve belirlemedeki konumunu inceledik. Ayrıca iyiyi yapma ve kötüden kaçınma konusundaki yükümlülüğün aklen mi, yoksa dinen mi zorunlu olduğunu üç mezhebe göre inceledik.

Anahtar Kelimeler: Hüsün; Kubuh; Yükümlülük; Ahlâk; Akıl; Vahiy.

ANALYSIS OF HUSN-QUBH (GOOD AND EVIL) ISSUE AS A BASIS FOR ETHICAL THEORIES

Abstract

Husn and qubh is one of the theological themes within the context of whether there is evil in the universe and if any, what sort of relationship it has with the divine attributes and acts on the one hand and with the source of responsibility, on the other. We are in the opinion that this theme contributed very much to the development of ethical theories. In our research we concentrated exclusively on the views of three creedal schools. We tried to demonstrate the commonalities or discrepancies among them, pondering particularly if the reason has the capability of recognizing the essential evil or good within nature of things. The two Sunnite schools have also been compared in this regard. Additionally, the position of revelation in determining the natural character of things has been discussed. Discussed whether doing good and abstaining from evil is religious or rational obligation in terms of sects.

Keywords: Husn; Qubh; Responsibility; Ethics; Reason; Revelation.

Giriş

Hüsün ve kubuh, Türkçede bazen güzellik ve çirkinlik bazen de iyilik ve kötülük tabirleriyle ifade edilmektedir. Masdar isim formundaki hüsün ve kubuh kavram çiftinin sıfat-ı müşebbehesi hasen ve kabîh olup Türkçe karşılığı iyi ve kötüdür. İyi ve kötü kavramları birer değerdir. Bir eylem hakkında hüküm ifade ederler. İyi olduğuna hükmedilen eylem beğeniliyor, övülüyor, şer'î otorite tarafından emrediliyor demektir. Kötü olduğuna hükmedilen eylem de beğenilmiyor, yeriliyor ve şer'î otorite tarafından yasaklanıyor demektir. Biz, Kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan bu konuyu Ahlâkî eylem ve davranışların değerlendirilmesindeki etkisi yönüyle incelemeye çalışacağız. Fakat bu arada ister istemez hukukî yönüne de değineceğiz. Aslında gerçek anlamda İslam düşüncesi demek olan Kelâm ilmi uygulamada fıkıh ve Ahlâkî ilgilendiren bu meseleyi kuşatıcı bir yaklaşımla ele almaktadır. Her ilmin ilkelerinin bir üst ilimde incelenmesi zarureti Kelâmı böyle bir işlev görmeye sevk etmiştir. Gazzâlî bu manada Kelâm ilmini diğer İslamî ilimlerin metodoloji ve ilkelerini tespit eden bir ilim olarak görmüştür.¹

Kelâmdaki hüsün ve kubuhun amacı manevi güzellik veya çirkinlik olup, kelâm bu terimleri insan açısından ahiret saadeti ya da cezasını gerektiren fiiller, Allah açısından ise O'nun fiillerinin güzel ve çirkin olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği, çirkin olan şeylerin Allah'ın iradesi ile olup olmadığı, yani hüsün ve kubuhun Allah ile ilişkisi açısından inceler. Ahlâkçılar bu terimleri insan fiillerindeki iyi ve kötü davranışları ortaya koyarken, bunların mahiyet ve kaynağını açıklarken kullanmışlardır. Usulcüler ise şer'î hükümlerin kaynağının ne olduğu, aklın dinî hüküm koymada ve bu hükümleri idrak ve ispatta rolünün bulunup bulunmadığı tartışmaları münasebetiyle ele almışlardır.²

Hüsün ve kubuh meselesi, İslami ilimlerde iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zatî nitelikler olup olmadığı, âlemde kötülüğün bulunup bulunmadığı, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, nimet verene şükretmenin ve dolayısıyla Allah'a ibadet etme görevinin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle ilişkisi, akıl ile vahyin şer'î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, bu bilmenin Şârî' ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi açılardan incelenmiştir. İslam âlimleri, şer'î hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun iradesi olduğu görüşünde birleşse de bu hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aklın gerek şer'î hükümleri idrak ve keşfetmede gerekse hüküm koymada

¹ Bkz. Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (el-Mustasfâ), çeviren: Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, c.1, s. 4-5.

² Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 16-17, İstanbul, 1998-1999, s. 61.

fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinen geniş teolojik tartışmalar kelâmda ve fıkıh usulünde genellikle “hüsün ve kubuh meselesi” başlığı altında ele alınır. Bu tartışmalar, şer’î hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle fıkıh usulünü ilgilendirse de esasen ilâhî irade ile aklın idrak kapasitesi veya yetkisi arasındaki ilişkiyi belirlemesi ve ilâhî hitap kendilerine ulaşmamış kimselerin uhrevi sorumluluğunu konu edinmesi bakımından kelâm ilminin alanına girmektedir.³

Usulcüler şer’î hükmü genellikle Allah’ın mükelleflerin fiillerine yönelik hitabı şeklinde tarif etmekle hükmün kaynağının, yani hâkimin Allah olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim En’am suresinin “*Hüküm ancak Allaha aittir.*” mealindeki 57. ayeti buna işaret etmektedir. Öncelikli araştırma konusu, aklın şer’î hükümde bir rolünün olup olmadığı ve hüküm koymada aklın fonksiyon ve yetkisinin kapsamıdır. Bu konudaki görüş ayrılığı, fiillerdeki hüsün ve kubuhun idrak ve ispatında aklın rolüne dair farklı yaklaşımlara dayanır.⁴

Hüsün ve kubuh genelde üç anlamda kullanılır. Birincisine göre, insanın tabiatına ve yapısına uygun olan şey güzel ve iyi, aykırı olan şey ise çirkin ve kötüdür. İkincisine göre, hüsün bir şeyin kemal ve yetkinliğini ifade eden vasıftır. İlim, cömertlik ve şecaat böyledir. Kubuh ise bir şeyin eksikliğini ifade eden vasıftır. Bilgisizlik, cimrilik ve korkaklık böyledir. Üçüncüsüne göre, hüsün, yapılması övgüyü ve buna bağlı olarak sevabı gerektiren; kubuh ise yapılması kınamayı ve buna bağlı olarak cezayı gerektiren şeydir.⁵

Kelâmî Ahlâk anlayışında temel tartışma konusu, hüsün ve kubuhun akıl ile mi yoksa vahiy ile mi bilindiği ve mükellefin iyiyi yapma ve kötüden kaçınma konusunda aklen mi yoksa dinen mi zorunlu olduğu meselesidir. Cebriye ve Eş’arîler hüsün (iyilik) ve kubuh (kötülük) din tarafından belirlendiğini savunurlar. Buna göre insanın fiilinde zatına ait iyilik ve kötülük sıfatı yoktur. Hüsün ve kubuh, şer’î hitabın fiillere taalluku ile meydana gelen bir durumdur. İnsan akli bir fiilin hasen (iyi) mi yoksa kabîh (kötü) mi olduğunu şeriat koyucu bildirmeden önce kendi başına kavrayamaz. Bu sebeple iyilik Şâri’in emrinin, kötülük de nehyinin sonucudur. Fiiller Allah tarafından emredildiğinde iyi, nehyedildiğinde ise kötü niteliği kazanırlar. Yani özde iyi oldukları için emredilmiş veya kötü oldukları için nehyedilmiş değillerdir. Aklın hüsün ve kubuh üzerinde belirleyici bir rolü yoktur. Aklımız yalnızca şer’î hitabı anlamaya yarar.

Mu’tezile ve Mâturîdîlere göre hüsün ve kubuh akıl yoluyla belirlenir. İyilik ve kötülük şeriatın bildirmesinden bağımsız olarak hakikatte mevcuttur. Akıl, Allah’ın varlığını ve birliğini bilme, iman etme, adalet, iyiliği yapana

³ Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, s. 59.

⁴ Bardakoğlu, Ali, “Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Kayseri, 1987, s. 60.

⁵ Cürcanî, Seyyid Şerif, Şerhu’l-Mevakif, İstanbul 1311, c. III, s. 146; krş. Bardakoğlu, Ali, “Hüsün ve Kubuh”, s. 60.

teşekkür ve can kurtarma gibi fiillerin iyi olduğunu; inkâr, yalan, zulüm ve haksız yere öldürme gibi fiillerin kötü olduğunu vahyin haber vermesine gerek kalmadan ve hatta akıl yürütmeye bile ihtiyaç duymadan idrak edebilir. Tabii ki istidlal ile bilinen bazı iyilik ve kötülükler de vardır. Bir caninin elinden bir masumu kurtarmak için ihtiyaç duyulan yalanın iyiliği ve kişisel çıkar sağlamak için kimseye zarar vermeyen faydalı yalanın kötülüğü böyledir.⁶

Çelebi, hüsün ve kubuh meselesi konusundaki yaklaşımları üç grupta incelemektedir. Birinci grupta hüsün ve kubhun itibarlılığını savunanlar; ikinci grupta hüsün ve kubhun hakikiliğini savunanlar; üçüncü grupta ise hüsün ve kubuh konusunda eklektik tavır sergileyenler yer almaktadır. Birinci grubu oluşturan Eş'arîye ile Malîkî, Hanbelî mezhebinin usulcileri ile bazı Hanefî usulcülerine göre hüsün ve kubhun varlığı itibardır; yani iyilik ve kötülük bir şeyin mahiyetine ve zatına ait bir vasfıdır; nesnelere iyi veya kötü olduğu ancak haklarındaki hükmün tespit ve tayininden sonra bilinebilir. İkinci grubu oluşturan Cehmiye, Mu'tezile, Şia, Kerramiye ve bazı Mâturîdî-Hanefî âlimleriyle İslam filozoflarına göre hüsün ve kubuh, nesnelere zatında mevcut olup akıl yürütmekle bilinebilir ve böylece iyilikle kötülüğün bir şeyin mahiyetine dâhil ve onun zati bir vasfını teşkil ettiği anlaşılabilir. Üçüncü grubu oluşturan Mâturîdîler ise hüsün ve kubuh konusunda Eş'arîler ile Mu'tezile arasında orta bir yol izlemişlerdir. Fiillerde bizatihi güzellik ve çirkinliğin mevcut olduğunu kabul ederek Mu'tezile ile görüş birliğinde bulunmakla beraber onların iyilik ve kötülüğün her halükarda zafî olduğu iddiasına karşılık zafî tabiri ile bir fiilin hüsün ve kubuh ile nitelendirilmesinde insanların çoğunun maslahatına uygun veya aykırı olmayı yeterli görme noktasında onlardan ayrılmaktadırlar.⁷ Biz bu konudaki farklı yaklaşımları İslam mezhepler tarihinde kendisine ait belirgin sistem ve görüşleriyle temayüz etmiş üç mezhep olan Mu'tezile, Eş'arîye ve Mâturîdîye şemsiyesi altında toplayarak inceleyeceğiz.

1. Mu'tezile'nin Yaklaşımı

Mu'tezile kelâmcıları öncelikle hüsün ve kubhun tabiatı, ilâhî adalet ve insanın ihtiyar ve sorumluluğu konularıyla ilgilenmişlerdir. Mu'tezile âlimleri, hüsün ve kubhun akılla bilineceği ve bunlarla yükümlülüğün aklen zorunlu olduğu şeklindeki görüşlerini beş temel ilkedenden biri olan marufu emretmek ve münkerden sakındırmak (*el-emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker*) esasına dayandırmışlardır. Bu teorinin esasını bilgi ile iyi arasındaki bağ oluşturur. Onlar hüsün ve kubhu bilmenin Kur'an'daki ilâhî emir ve

⁶ Kazanç, Ferit Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara, 2007, 184-185.

⁷ Çelebi, "Hüsün-Kubuh", s. 65-69.

yasaklardan bağımsız olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Buna göre iyi ve kötü akıl ile bilinebilir ve zorunlulukları akli olarak savunulabilir.

Ebu'l-Hasan Eş'arî (ö. 935), Nazzam'ın (ö. 935) bu konudaki açıklamasını şöyle nakleder: "Allah'ın emretmesi caiz olan her masiyet nehiy sebebiyle çirkindir. Allah'ın mubah kılması caiz olmayan her masiyet ise bizatihi çirkindir. Allah'ı tanımak ve onun hakkında aklın bir itikada sahip olması böyledir. Aynı şekilde Allah'ın emretmesi caiz olan her şey bu emir sebebiyle güzeldir. Fakat Allah'ın ancak emretmesi caiz olan şey ise bizatihi güzeldir."⁸

Mu'tezile'nin bu Ahlâk teorisi Eş'arî âlim Şehristânî tarafından şöyle özetlenmiştir: "Onlar vahyin gelmesinden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vâcip olduğu konusunda ittifak ederler. Yine onlar hüsün ve kubhun akıl yoluyla bilinebilmesinin ve iyiye uyup kötüden sakınmanın zorunlu olduğu konusunda da uzlaşırlar. Allahü Teâlâ'nın peygamberler aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı dinî yükümlülük Allah'ın insanlara bir lütfudur. Bu onları imtihan etme vesilesidir. Dolayısıyla "Helak olan açık bir delille helak olsun, yaşayan açık bir delille yaşasın." (Enfal, 8/42)⁹

Kâdî Abdülcebbar meseleyi fiilin tabiatı ile bilen ve güç yetiren fail arasındaki ilişkiyi esas alarak inceler. O, fiilin, yok iken zaman içinde meydana gelen bir şey olduğu şeklindeki tanımı kabul etmez. Zira fiilin böyle olduğu ancak meydana gelişinden sonra bilinebilir. Fiilin zaman içinde meydana gelişi zatî olmadığı için tanıma dâhil değildir. Fiil ancak irade ve kudret sahibi bir failin belirlediği maksada nispetle tanımlanabilir. Fiilin Ahlâkî niteliğini onun fail ile olan ilişkisi belirler. Ahlâkî değerlendirmeye konu olan fiiller, failin iradesi sonucu meydana gelen ve iyilik veya kötülüğüne bağlı olarak övülen veya yerilen fiillerdir. Fiiller iyi ile övülen ve kötü ile yerilen arasındaki bağlantıya göre üç kısımda mütalaa edilir: Bir fiil ya övgü ve yergiye konu olmayan mubah fiildir ya yapıldığında övülen, fakat terk edildiğinde yerilmeyen mendup fiildir ya da yapılmadığında yerilen, ama yapıldığında övülen vacip fiildir.¹⁰

Girişte de belirttiğimiz gibi, Cebriye ve Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün ilâhî emir ve yasak ile belirlendiğini iddia ederler. Emredilen veya yasaklanan her fiilin bizatihi iyi veya kötü olduğu görüşünü savunan Mu'tezile bu iddiaya itiraz eder. Dolayısıyla iyilik ve kötülüğü keyfi olarak tanımlayan bu görüş tutarlı değildir. Onlara göre fiillerin iyi veya kötü olarak nitelenmesinde keyfilik söz konusu değildir. Allah bir fiili tabiatında iyi olduğu için emreder ve yine tabiatında kötü olduğu için yasaklar.¹¹

⁸ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, Kahire 1950, c. II, s. 43.

⁹ Şehristânî, Ebu'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire, 1968, c. I, s. 29.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire, 1962, c. VI, i, s. 6-7.

¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VI, i, s. 102.

Kâdî Abdülcebbar'a göre hüsün ve kubuh zorunlu olarak bilinir. İspatı kendinden olan sezgisel Ahlâkî bilgi, ilâhî vahyin doğrulamasına ihtiyaç duymaz. Şer'î hakikatin esasları aklen bilinmediği takdirde vahyin doğruluğu iman konusu olma seviyesinde kalacaktır.¹²

Mu'tezile kelâmcıları, Ahlâk alanındaki aklî bilginin şeriattan bağımsız olarak geçerliliğini kabul etmekle birlikte vahyi de gerekli görürler. Vahiy ilkeler ortaya koyar; akıl onları doğrular. Vahyin önceden belirlediği ilkeleri daha sonra doğrulamaya kalkışması sonu gelmez bir teselsüle yol açabilir. Bu nedenle vahyi doğrulamak aklın görevidir. Vahiy ilke koymak dışında dinî naslar arasında hakemlik yapar ve iyiliği akıl ile bilinen fiilleri tespit eder.¹³

Mu'tezileye göre, aklın hüsün ve kubhu idraki, Bardakoğlu'nun yaptığı sınıflandırmayla üç şekilde olur: Birincisi; akıl bazı fiillerin hüsün ve kubhunu zaruri olarak idrak eder. Nimete karşılık şükranın, boğulanı kurtarmanın ve faydalı doğrunun iyiliğini, nankörlüğün ve zararlı yalanın kötülüğünü idrak etmesinde olduğu gibi. İkincisi; akıl bazen de bir fiilin hüsün ve kubhunu ancak düşünerek idrak edebilir. Zararlı doğrunun çirkinliği ve faydalı yalanın güzelliğinin idrak böyledir. Üçüncüsü; akıl bazı şeyleri de sadece ilâhî vahiy yoluyla bilebilir. Mesela, ibadetlerle ilgili ahkâm böyledir.¹⁴

Kâdî Abdülcebbar vâcip fiilleri üç kısma ayırır: Birinci grubu aslî özelliğinden dolayı vâcip olan fiiller; ikinci grubu ilâhî lütuftan dolayı vâcip olan fiiller; üçüncü grubu ise failin işleme veya zıddından kaçınması halinde elde edilecek fayda sebebiyle vâcip olan fiiller oluşturur. Birinci kısımdaki fiiller diğer insanlara karşı, kendimize karşı ve Allah'a karşı yükümlülüklerimizden oluşur. İkinci kısımdaki fiiller, akılla bilinemeyip ilâhî lütuf olarak vahyedilen yükümlülüklerdir. Üçüncü kısımdakiler ise iyiliği failine fayda veya lezzet veren fiillerdir.¹⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın bu izahı faydacı yaklaşım olarak nitelenebilir.

Ahlâkî fiilin tanımında bilen ve kudretli fail dikkate alınır. Bilgi, aklî veya dinî olarak belirlenmiş fiilin Ahlâkî niteliğiyle; kudret ise fiilin oluşmasıyla ilgilidir. Mu'tezile, kudreti Ahlâkın ön şartı olarak kabul eder. Onlara göre kul iyi veya kötü fiillerinin hâlikıdır ve yaptıklarından dolayı gelecek hayatta mükâfat veya ceza görecektir. İnsanın iyi veya kötü fiillerinin sorumlusu Allah olamaz. Bu sorumluluk tamamen insana aittir. Kulun kendi fiilinin yaratıcısı olarak nitelenmesiyle güdülen amaç, onu Allah gibi yoktan var eden bir ilah konumuna yükseltmek değil, insanın sorumluluğuna vurgu yapmaktır. Mu'tezile'yi Ahlâk teorisinde farklı kılan

¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, i, s. 18.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, i, s. 64.

¹⁴ Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh", s. 66.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 161; XII, s. 168, 230.

şey, insandaki yapma gücünü aklileştirmeleridir. Fiilden önce gelen bu gücün bir süre devam ettiğini savunan kelâmcılar olduğu kadar devam etmediğini savunanlar da olmuştur. Failin fiilinden sorumlu olabilmesi için bu fiilin onun iradesine uygun olarak gerçekleşmesi gerekir.¹⁶

İmam Eş'arî, Bişr b. Mutemir'in (ö. 825) failin sorumlu olduğu fiiller alanını geniş tuttuğunu belirtir. Buna karşılık Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 849) failin sorumluluğunu, niteliğini bilerek yaptığı fiillerle sınırlar. O, insanın yaptığı fiilleri sonuçları ile değerlendirir. Nazzam'a göre insan fiilleri dışında meydana gelen her şey Allah'ın yaratıcı fiilinin eseridir. Allah nesnelere sahip oldukları tabiat ve nitelikleri ilk yaratma esnasında vermiştir.¹⁷

Müteahhirin Mu'tezile kelâmcıları fiilleri doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kısma ayırarak mütalaa ederler. Buna göre, irade gibi psikolojik hadiseler doğrudan etkiler, ses ve acı gibi olgular dolaylı etkiler olarak kabul edilmiştir. Hareket, durma ve mekân gibi haller ise bazen doğrudan, bazen de dolaylı hadiseler olarak görülmüştür. Renk, tat, ses ve koku gibi dış arazlar ise sebepli veya sebepsiz olarak yalnızca Allah tarafından yaratılan hallerdir.¹⁸ Kâdî Abdülcebbar'a göre insan, inanma, arzu etme ve düşünme gibi irade eylemini de sezgiyle bilir. İradenin yöneldiği şeyle uyuşması gerekir. İrade hadiseyi belirlemezse fiil belli bir şekilde gerçekleşemez. Bu, iradeyi arzu ve temenniden ayıran en önemli özelliktir.¹⁹

Mu'tezilî Ahlâk teorisinde iradeye konu olan şey sadece mümkün varlık ve fiildir. Böylece imkânsız kapsam dışı kalır. Kâdî Abdülcebbar'a göre, irade edilmesi gereken şey, iradesi engellenmediği sürece faili seçime zorlar. İradenin kendisi, failin iradesine konu olmaz. Bundan dolayı düşünce ürünü olan bir şey inanç veya bilgi konusu olduğu bilinmediği takdirde irade edilemez. İrade ile konusu arasında bir ilişki vardır. Sebep failin iradesini belirleyince o da iradeye konu olan şeyi zorunlu olarak irade eder. Fiile dair bilgi failin fiili irade etmesini takip eder. Buna rağmen iradenin fiili belirlemesi zorunlu değildir. Belirlemenin zorunlu olması, fiilin bütün sonuçlarının zorunlu olmasını gerektireceği için bu Mu'tezilî teori açısından savunulamaz. İradenin irade edilen şeyi zorunlu olarak belirlediği zannı alışkanlığın sebep olduğu bir yanılgıdır. Bu ilişki sadece zaman olarak yakınlığı gerektirir. İradenin fiili belirlemesi onun iyilik veya kötülüğünü de belirlemesi demektir. Fail kötü bildiği şeyi irade ederse onun iradesi kesinlikle kötü olur. Bundan dolayı yaptığı iş kınamayı hak eder.²⁰

Mu'tezile, Allah'ın kötülüğü irade edebileceği iddiasına karşı çıkar. Çünkü bu Allah'a abes izafe etmesi sebebiyle çirkindir. İyiliği irade etmeyi ve

¹⁶ Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, çeviren: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul, 2004, s. 68-69.

¹⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, c. II, s. 401-403.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. IX, s. 13.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, ii, s. 8.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, ii, s. 78-99.

kötülükten kaçınmayı teşvik eden Allah'ın insanı kötülüğe özendirip iyilikten nefret ettirmesi düşünülemez. Kötülüğü irade etmek bizzat kötü olduğu için Allah ne başkasının kötülük yapmasını irade eder ne de kötülüğü başlatır. Fiilin kötülüğünün ilâhî yasak ve iyiliğinin ilâhî irade ile belirlendiği iddiası, fiilin Ahlâkî oluşuyla bağdaşmaz. Fiilin iyilik ve kötülüğü ile emir ve yasak arasında hiçbir bağlantı yoktur. Aralarında bağlantı olması her emrin doğru ve her yasağın yanlış olduğu manasına gelir.²¹

İnsan vahiy bilgisinin olmadığı bir ortamda bir fiilin yükümlülük olduğunu ancak akıl ile kavrayabilir. Aklın yükümlülüğü bilemeyeceğini savunmak, vahiy iyi ve kötü fiilleri bildirmediği sürece insanın Ahlâken yükümlü olmayacağı anlamına gelir. Allah'ın bazı insanlara hidayet edip bazılarını etmemesi onun adaletiyle bağdaşmaz. Bu durumda vahiy bir zorunluluk değil, lütüftür.²²

Nazzam ve Cahuz (ö. 868) gibi bazı Mu'tezilîler Allah'ın yanlış yapabilme ve doğrudan kaçınabilme ihtimalini ilâhî adaletle bağdaşmayacağı gerekçesiyle reddederken, mesela Ebu'l-Huzeyl Allaf, Ebu Haşim (ö. 915) ve Kâdî Abdülcebbar ilâhî adaletle birlikte ilâhî kudrete de hâlel getirmemek için bunu sınırlama yoluna gitmişlerdir. Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın yanlış yapma ihtimalini inkâr etmenin onun kudretini sınırlayacağı şeklindeki görüşü Allah'ın eylemleri ile iradesi arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasına bağlar. İradeli fiillerin bazen ilâhî irade ile uyuşmaması Allah için bir eksiklik olarak görülemez. Çünkü Allah zaten insanın fiilini özgürce seçebilmesini ve bunun sonucu olarak mükâfat kazanmasını istemektedir. Fiilin kötü fiil yapmasının sorumlusu Allah'ın iradesi değil, kendisinin kötü tercihte bulunmasıdır.²³

Mu'tezile'nin ilâhî adalet anlayışına göre Allah hikmete uygun olarak davranır. Bu görüş şu üç konuda tartışmaya yol açmıştır: Yaratma sebepli mi, yoksa sebepsiz midir? Allah güç yetiremeyen bir şeyi ister mi, istemez mi? Allah suçsuz bir kimseye azap eder mi, etmez mi?

Bazı Mu'tezilîler Allah'ın insanları sebepsiz yaratabileceğini düşünseler de çoğunluk, yaratmanın sebebinin insanların yararı olduğunu savunmuştur. Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın insanları sadece kendi yararları için yaratabileceğini savunur ve rastgele yaratma görüşünü reddeder. O, yararı insanın hak ettiği yarar ve hak etmediği yarar şeklinde iki kısma ayırır. Allah'ın insanlara olan iyiliği hak edilmeyen yarar kategorisine girmekte olup değişik şekillerde ortaya çıkar. Hayatın ve aklın yaratılmasında olduğu gibi fiillerin insana doğrudan yararlı olması; hayvanların insana hizmet etmek üzere yaratılmasında olduğu gibi dolaylı yararlı olması ve bu fiillerin

²¹ Fahri, *Ahlak Teorileri*, s. 76.

²² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, ii, s. 238.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. VI, ii, s. 127, 256.

bir bütün olarak âlemin belli bir şekilde yaratılmasına vesile olması böyledir.²⁴

Allah bu veya başka bir âlemi kendi iyiliğinin gereği olarak belli bir zamanda yaratmak zorunda değildir. Çünkü öznenin nesnenin iyiliğini bilmesi onu yaratmasını gerektirmez. Bu sadece bir şeyi seçmenin mümkün olduğunu ve Allah'ın buna dayalı seçiminin iyi olduğunu gösterir. Çünkü gerekçeler fiili zorunlu kılmaya da seçimini haklı kılar. Allah ihsanıyla âlemi dilediği zaman dilediği gibi yaratmakta özgürdür. Allah'ın hikmet ve adaletiyle ilgili bu anlayış, Allah'ın kullarından güç yetiremedikleri şeyleri isteyemeyeceği teziyle uyumludur. Yükümlülük, inayet ve iyilik kavramları, mantıksal olarak Allah'ın tekliflerinin aklen güç yetirilebilir olduğuna delalet eder. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kudretini yüceltmek için ona güç yetirilemez şeyi isteme kudretini nispet eden Cebriye ve Eş'arîler böylece aslında Allah'ın hikmet ve adaletini ihlal etmiş olmaktadır.²⁵

Cebriye ve Eş'arîlerin güç yetirilemezi isteme konusundaki bu anlayışlarının en açık örneği, Allah'ın yarattıklarına gereksiz yere acı çektirmesidir. Bu bağlamda ıstırap tartışmaları kelâmî çevrelerde belirgin bir şekilde yapılır. Kâdî Abdülcebbar'a göre acı, yüce bir gaye uğruna katlanılan övgüye layık acı ve kesin zararlar sonuçlanan kötü acı şeklinde iki kısma ayrılır. Failin başkasını haksızlık şeklinde ortaya çıkan kötü acılara uğratması kabul edilemez. Zarara yol açan fiil Allah tarafından da işlense insan tarafından da işlense kötüdür. ²⁶ Mu'tezile'ye göre fiil ve davranışların iyiliği veya kötülüğü, failin konumundan bağımsız olarak aklın sezgi yoluyla bildiği zatî bir sıfatla ilişkilidir.

2. Eş'arîye'nin Yaklaşımı

Kaderciler, Allah'ın yeryüzündeki her fiil ve oluşun faili olduğunu ve iradî fiillerin insana sadece mecazi olarak nispet edilebileceğini savunurlar. Bu durumda fiillerin diğer yaratılmışlara nispeti ile insana nispeti arasında fark yoktur. Bu temel fikir birliğine rağmen aralarında önemli görüş ayrılıkları da mevcuttur. İyi ile kötü arasındaki ayrıma Mu'tezile kadar vurgu yapmasalar da iyiyi Allah'ın emrettiği şey ve kötüyü yasakladığı şey olarak tanımlarlar.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, hüsün ve kubuh meselesinde Mu'tezile'ye muhalefet eder. Ona göre akıl vahyin bildirimini olmadan iyi ve kötüyü bilemez ve şeriat yükümlü kılmadan yükümlülüğün zorunluluğuna hükmedemez. Mesela, şükretme, iyi davrananı ödüllendirme ve suçluyu cezalandırma aklın değil, vahyin zorunlu kıldığı hususlardır. Allah insanlara lütuf ve ihsanda bulunsa da o bununla yükümlü kabul edilemez. Mu'tezile'nin ilâhî adalet ve

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XI, s. 58, 84.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XI, s. 98; XIV, s. 156.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, S. 229, 298, 303.

hikmetin gereği olarak Allah'a zorunlulukla nispet edilen hususlar Eş'arîler tarafından iradî fiiller olarak kabul edilir.²⁷

Bağdâdî (ö. 1037), Eş'arîye'nin yükümlülük anlayışını *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde temel ilkeler halinde ortaya koymuştur. Burada sorumluluk sahibi failin fiilleri vâcip, haram, sünnet, mekruh ve mubah şeklinde sınıflandırılır. Vâcip, Allah'ın emrettiği fiilin niteliğidir. Haram, Allah'ın yapılmamasını istediği şeydir. Sünnet, bu ikisi arasında olup yapılması halinde mükâfat tahakkuk ettiği halde terki ceza gerektirmeyen fiildir. Mekruh, terki mükâfatlandırılırken yapılması cezasız bırakılan fiildir. Mubah ise hem işlenmesinde hem de terkinde mükâfat ve cezaya konu olmayan fiildir.²⁸

Eş'arî Ahlâk teorisine göre yükümlülük, Allah'ın emretmesi ve yasaklamasıyla başlar. Mu'tezilî görüşün aksine, Allah'tan herhangi bir emir veya yasak gelmedikçe kişi herhangi bir fiili yapıp yapmamakla yükümlü olmaz. İmamü'l-Harameyn Cüveynî'nin (ö. 1085) de belirttiği gibi iyilik ve kötülüğün yegâne Ahlâkî temeli vahiy ve şeriattır. Bir fiilin özünden ve tabiatından dolayı iyi veya kötü olduğu söylenemez. Şeriatın emrettiği şey iyi, yasakladığı şey kötüdür.²⁹

Cüveynî'ye göre iyilik ve kötülüğün fiilin zatî vasfı olduğunun sezgisel olarak bilinebileceği iddiası insanlar arasındaki muhtemel görüş ayrılıklarıyla çelişir. Cüveynî, tazmin edilmeyen acı çektirme ve kötü fiilin Allah'a nispetinde ve iyi kabul edilmesinde problem görmez. O, fiillerin iyilik ve kötülüğünü kâfirlerin dahi aklen bilebileceği şeklindeki Mu'tezilî iddiayı reddeder. Hayvanları boğazlama ve onlara acı çektirme Mu'tezile tarafından kötü fiil kapsamında mütalaa edilirken, Cüveynî bunların birçok insan tarafından mubah kabul edildiğini söylemekle yetinmektedir. Boğulanı kurtarma ve ölmek üzere olanın imdadına koşma Mu'tezile'ye göre akıllı insanların iyi kabul ettikleri fiiller iken, Cüveynî'ye göre bunlar iyiliği genel kabul görmüş âdetlere dayalı fiillerdir.³⁰

Cüveynî, Mu'tezile'nin Allah'a vâcip atfetmesini eleştirir. Vâcip kavramı bir kimsenin emre muhatap olmasını ifade ettiği için en yüksek emretme makamındaki Allah hakkında kullanılamaz. Vâcibin terkinin bir müeyyideyi gerektirdiği ortadayken hakkında yarar ve zarardan söz edilemeyecek olan Allah'a nispeti doğru değildir.³¹

İyi ve kötünün fiilin zatî özellikleri olduğu ve bundan dolayı ödül veya ceza, övgü veya yergi gerektirdiği tezi, felsefeye yönelik eleştirileriyle de bilinen

²⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, c. I, s. 279, 283; Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, Daru'l-Kutubî'l-Arabiyye, Beyrut, 1401-1981, s. 199-200.

²⁸ Bağdadî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, 1973, s. 337-338.

²⁹ Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *el-İrşâd*, Paris, 1938, 148-150.

³⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 151-153.

³¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 156.

Şehristânî tarafından da reddedilir. Şehristânî, mantıksal önermeler ile Ahlâkî önermeler arasında fark olduğunu düşünür. Düşünme gücüyle doğup da herhangi bir Ahlâk eğitiminden geçmeyen bir kimse mesela ikinin birden büyük olduğunu bilmesine karşılık yalanın kötü olduğunu bilmeyebilir. Şehristânî'ye göre insanlar genellikle yaygın kullanımın etkisiyle zararlı şeye kötü, yararlı şeye iyi derler.³²

Mu'tezile'ye göre yükümlülüklerin geçerliliği ilâhî hikmete dayanır. Şehristânî, Mu'tezile'nin hikmeti yanlış anladığını ileri sürer. Ona göre hikmetten anlaşılması gereken şey, fiilin bir fayda veya maksat ihtiva edip etmediğine bakılmaksızın failin ön bilgisine uygun olarak gerçekleşmesidir. Allah'ın fiilleri kendi ön bilgisine uygun olarak meydana gelmesi ve iradesinden başka bir etken tarafından sınırlandırılmaması sebebiyle hikmete uygundur. Allah'ı herhangi bir yükümlülük ile zorunlu kılmak akla aykırıdır. İnsanlara nice nimetler ihsan eden Allah, onları yaptıkları iyiliklere karşılık mükâfatlandırmak zorunda değildir. Ayrıca akıl, vahiy bildirmeden önce yükümlülüğün esasını oluşturan emir ve yasakların Allah'a ait olduğunu bile keşfedemez. Çünkü emretme ve yasaklama Allah'ın zatî değil, izafî sıfatlarındanadır.³³ Fahri, Şehristânî'nin bu akıl yürütmesini kapalı ve zayıf bulur. Ona göre akıl bu izafî sıfatların Allah'a nispetini zorunlu olarak değil de ancak mümkün olarak tespit edebilir.³⁴

İlk Kaderciler insan fiillerinde failin rolünü dışlamaya ve bütün fiilleri Allah'a nispet etmeye meyillidirler. Eş'arî kelâmcılar bu cebri görüşü özde kabul etmekle birlikte bir yandan onu savunmaya, öte yandan onu insan sorumluluğuyla uzlaştırmaya çalıştılar. Fahri'nin tabiriyle, Mu'tezile, insanı fiillerinin yaratıcısı olarak kabul etmekle Allah'ın yaratıcı olarak eşsizliğini, Cebriye ise onun adaletini inkâr etti. Eş'arîler, Mu'tezile'nin cebir, Cebriye'nin kader kavramları yerine kesb kavramını koydular.³⁵

Bâkılânî (ö. 1013) bu kapalı kavramı açıklığa kavuşturmuştur. O, insanın kendi fiillerinin neticesini kazanmaya (kesb) güç yetirebileceğini (istitaat) tasdik etmektedir. Bâkılânî'ye göre insan, ayakta durma veya oturma gibi iradî fiillerle titreme gibi irade dışı fiiller arasındaki farkı fitrî olarak bilir. Aynı zamanda insan, bu iki tür fiilin Allah'ın kendisinde yarattığı kudret açısından değişiklik arz ettiğini de bilir.³⁶

Fahri'nin belirttiği gibi, fiilin kesb edilmesi ilk bakışta onun yaratılmasından çok farklı görünmese ve dolayısıyla özgür irade ve kader konusunda Eş'arîlerin konumu selefleri olan Kadercilerinkiyle aynıymış izlenimi uyandırır da ayrıntılı bir inceleme Eş'arîlerin bir yandan bu ikisini ayırt

³² Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, London, 1934, s. 319, 373.

³³ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s. 385.

³⁴ Fahri, *Ahlâk Teorileri*, s. 92.

³⁵ Fahri, *Ahlâk Teorileri*, s. 93.

³⁶ Bakılânî, Ebu Bekr, *et-Temhîd*, Beyrut, 1957, s. 286.

eden bir temel bulma problemiyle, diğer yandan insanın kısmî sorumluluğunu yeniden kurma problemiyle ilgilendiklerini gösterir.³⁷

Şehristânî, bu esası belirlemek için Eş'arî ve Bâkılânî'nin kesb teorisini temellendirmeye çalışır. Ona göre kesb, failin şey hakkındaki bilgisi ve şey ile arasındaki ilişki şekline ibarettir. Yaratıcının bilgisi bilinen şeyi bütünüyle kavrayarak, insanın bilgisi sınırlıdır. Yaratıcı, bilgi nesnesini bütün ayrıntılarıyla bildiği halde insan genel olarak bilir.

Eş'arî'ye göre, yaratılmış güç, nesnesinin ne varlığı ne de belirlenmesi üzerinde etkilidir. Bâkılânî, bu gücü onların varlıklarına dışarıdan gelen hudüs veya imkân şartına bağlar. Ona göre fiilin bir yandan varlık ve hudüs gibi genel, öte yandan renk ve hareket gibi özel birçok yönü vardır. Fiil, hudüs dışındaki bütün sıfatları Allah'tan alır. Mesela cüz'î yazma fiilinin yazan tikel faille doğrudan ilişkisi vardır. Bu tikel fail, yaratıcıdan farklı olarak kesb eder. İnsanın gücü belli bir şey ile belirli bir ilişkiye sahipken, yaratıcının gücü tümel bir ilişkiye sahiptir. Bundan dolayı yaratıcının mekân ve zaman şartlarıyla sınırlı olmayan gücü daima her şeyi yaratabilir. Kesb edilmiş fiilin sorumluluğu, sadece failin yaratılmış gücüne bağlıdır ve fiil süresince değişebilir. Failin yaratılmış gücü, onda bunu yaratan Allah'tan bağımsız değildir. İnsan, yeterli ve bağımsız olmadığı için kendiliğinden herhangi bir amacı gerçekleştirmez.³⁸

Eş'arîlere göre Allah'ın kudret ve iradesinin alanı, hikmeti adına sınırlandırılmayacak kadar kapsayıcıdır. Allah'ın karar ve fiilleri onun iradesi dışında herhangi bir kurala bağlı değildir. Bağdâdî'ye göre adaletin ifade ettiği birinci mana insanın yapma yetkisine sahip olduğu fiil türü, ikinci mana ise ilâhî emirle uygunluk gösteren fiil türüdür. Zulüm ise uygunsuz bir şekilde yapılan veya Allah'ın emrine aykırı olarak işlenen fiil demektir.³⁹ Adalet ve zulüm, fiilin faili ile Allah arasındaki ilişki çerçevesinde bir anlam ifade eder. Bunlar Allah'a mutlak olarak nispet edilemez. Tanım gereği, Allah'ın yaptığı ve emrettiği her şey adalet, yapmaktan kaçındığı ve yasakladığı her şey zulümdür. Bâkılânî açısından bakıldığında, Allah'ın çocuklara azap etmesi, hayvanların boğazlanmasını emretmesi ve hiçbir mükâfat veya fayda gözetmeden kullarına istitaatlarının üstünde görevler yüklemesi adalete uygun ve övgüye layıktır.⁴⁰

Bâkılânî'ye göre insanın fiillerine nispet edilen iyi ve kötünün esası ile Allah'ın fiillerine nispet edilen iyi ve kötünün esası tamamen farklıdır. Kötüymüş gibi görünen fiiller sadece Allah'ın onları yasaklaması halinde kötülük sayılabilir. Allah onları yasaklamasaydı işlendiğinde kötü olmazdı. İyiliğin ve kötülüğün esası aklen belirlenmiş olsaydı bütün akıllı insanlar bu

³⁷ Fahri, *Ahlâk Teorileri*, 93.

³⁸ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s. 72, 76, 87.

³⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 131-132.

⁴⁰ Bakılânî, *et-Temhîd*, s. 341.

esasları belirlemede uzlaşırlardı. Faydasız veya mükâfatsız acı çektirmenin kötülüğü kendiliğinden açık olsaydı, bunun kötülüğü zorunlu olarak kavranırdı ve söz konusu fiil, faili veya gerçekleştiği mekân dikkate alınmaksızın genel olarak kötü olurdu. O zaman mesela, bu karşılıksız acı çektirme eylemini, hayvanât bile işlese kötü olur ve o hayvan cezayı hak ederdi. Ama insanların bunu böyle görmedikleri genel ittifakla sabittir.⁴¹

Allah'ın kötü veya günah fiilleri emir veya irade edebileceği görüşü Eş'arî kelâmcılar tarafından şartsız olarak kabul edilmez. Allah'ın küfrü ve günahı irade edip etmeyeceği konusunda, bazıları Allah'ın iradesinin iyi veya kötü, yararlı veya zararlı her mümkün hadiseye yönelebileceği şeklindeki genel iddiayla yetinip Allah'ın dilediği her şeyi gerçekte emrettiği veya tavsiye ettiği iddiasından kaçınmışlardır.⁴²

Şehristânî, Eş'arîye'nin şeyin iradeyle ilişkisi konusundaki görüşünü aklileştirme sadedinde onun varlıksal konumuyla Ahlâkî konumunu birbirinden ayırır. Bütün fiiller âlemdeki mümkün hadiseler olmaları itibarıyla Allah'ın kuşatıcı iradesi alanına girerler ve âlemin saf iyi olan düzenine yönelik olarak emredilmişlerdir. Allah fiilleri iyi veya kötü olarak değil, âlemde belli bir zamanda, belli bir şekilde meydana gelen hadiseler olarak irade etmiştir. Bu fiiller ancak insanın kazanım ve istitaati ile irtibatı içinde ilâhî emir ile uyuşup uyuşmamalarına göre itaat veya isyan, bir başka ifadeyle iyi veya kötü olarak adlandırılabilir.⁴³ Fahri'ye göre Şehristânî'nin eylemin doğrudan Allah'ın irade ve kudretine nispet edilmesi ile insan tarafından kazanılması arasında yaptığı bu ince ayırım, Allah'ın günahları irade ettiği şeklindeki iddianın Ahlâkî sorunlarını gideremese de dilbilimsel zorluğunu gidermeye yardımcı olur.⁴⁴

Draz'ın belirttiği gibi, Eş'arîler insan aklına beslenen aşırı itimada karşı çıkmak için Mu'tezilî görüşlere tek tek itiraz edip çürütmeye çalışmışlar, fakat bu tartışma zihniyeti onları tersten bir aşırılığa sürüklemiştir. Kur'an'da Mu'tezile'nin görüşlerine temel oluşturacak şekilde Allah'ın adalet ve hikmetini vurgulayan ayetler olduğu kadar Eş'arîler'in tezlerini doğrular biçimde O'nun irade ve kudretine vurgu yapan ayetler de mevcuttur. Draz'a göre Kur'an metni iki aşırılığı da geçersiz kılacak açıklamalar içermektedir. Dilediğine azap edebileceğini, ama rahmetinin her şeyi kuşattığını, bunu da ancak mesela ilgili ayet özelinde sakınan, zekât veren ve ayetlerine inanan kullarının hak ettiğini belirten Âl-i İmran 156. ayet bu dengeyi kurması bakımından önemli bir örnektir. "Şükredip inanmanız halinde Allah size niçin azap etsin." diyen Nisa 147. ayet de bu manayı destekleyen bir diğer örnektir.⁴⁵

⁴¹ Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 342.

⁴² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 135.

⁴³ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s. 255.

⁴⁴ Fahri, *Ahlâk Teorileri*, s. 99.

⁴⁵ Bkz. Draz, Abdullah, *Kur'an Ahlâkı*, çeviren: Emrullah Yüksel vd., İstanbul, 2009, s. 61-62.

3. Mâtürîdîye'nin Yaklaşımı

Mâtürîdî'nin Ahlâk anlayışında akıl, iyi ve kötünün, güzel ve çirkinin kavranmasını sağlayan bir güçtür. İnsan, aklıyla yararlıyı zararlıdan, iyiyi kötüden ayırt eder. Fakat toplumsal hayattaki yoğun meşguliyetler akli karıştırır ve birçok etken aklın doğru karar vermesini engeller. Şüpheye düştüklerinde insanları doğruya iletmek üzere Allah'ın peygamber göndermesine ihtiyaç duyulur. Mâtürîdî'ye göre Ahlâkî iyilik ve kötülüklerin bilinmesinde akıl yeterli olsa da insanın ruhî ve fizikî şartları aklın doğru karar vermesine engel oluşturabilmektedir. Bu gibi durumlar göz önüne alındığında Allah'ın peygamber gönderip vahiyle emir ve yasaklarını bildirmesi akıl için bir yardım, irşat ve hatırlatma olmaktadır. Bu, akıl yürütmeyi teşvik eden ve düşünmeye çağıran bir tutumdur.⁴⁶

Bu hususlar durumdan duruma değişmeksizin her zaman kendinde bizatihi iyi veya kötü olan nitelikler, yani özünde değişmesi mümkün olmayan iyi veya kötü değerler için geçerlidir. Adalet, doğruluk ve hikmetin iyiliği; zulüm, yalan ve sefihliğin kötülüğü normal şartlarda akılla bilinmektedir. Bu gibi konularda vahyin koyduğu Ahlâkî hükümlerle aklen sabit olan ya da akla yerleştirilmiş olan hükümler arasında herhangi bir çelişki ve uyumsuzluk yoktur. Aksine aralarında tam bir örtüşme vardır.⁴⁷

Allah'ın iyiliği emretmesi ve kötülüğü yasaklamasıyla bilinen Ahlâkî fiiller de vardır. Bunlar aklın herhangi bir yönden zorunluluk veya imkânsızlık yükleyemediği, iyiliği de kötülüğü de aklen mümkün olan fiillerdir. Buradaki Ahlâkî iyilik veya kötülük zatî değil, bilakis bir ihtiyaca ve duruma göredir. Mâtürîdî buna bozgunculuk yapandan intikam alma ve hayvanların kurban edilmesinin iyiliğini örnek gösterir. Hükmün değişebildiği durumlarda ihtiyaçları en iyi bilen birine yani peygambere gerek vardır.⁴⁸

Mâtürîdî'ye göre Ahlâkî ödevleri belirleyen de akıldır. Çünkü Allah şeyleri özlerinde yararlı ve zararlı olmak üzere iki kısımda yaratmış; insanların yararına olanları emretmiş, zararına olanları yasaklamıştır. İnsan ise kendi yararına ve zararına olan şeyler ile içinde bulunduğu nimetleri ve zararlı olanlardan korunmayı akıl ve istidlal yoluyla bilmektedir. İşte bu nedenle insanın aklını kullanması zorunludur. Zira yararlı ve zararlı hususların bilinmesinde kurtuluş, bilinmemesinde zarar vardır. Allah, aklın gösterdiği yolu seçen insana sevap, arzularını aklın gösterdiği doğruya tercih eden kimseye de ceza verecektir.⁴⁹

⁴⁶ Kazanç, *Ahlâk Düşüncesi*, s. 86. Ayrıca akıl ve insan tabiatının Ahlâkın kaynağı olmasıyla ilgili olarak bkz. Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî'de Ahlâk: Felsefî Bir Betimleme*, Ankara, 2010, s. 58-63.

⁴⁷ Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1992, s. 123.

⁴⁸ Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Beyrut, 1986, s. 200-201.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 109, 136, 178.

Allah, akıl ile belirlenen bu Ahlâk ilkelerini emrederek, yerine getirenlere sevap vaat etmek, yerine getirmeyenleri ceza ile korkutmak ve tehdit etmek suretiyle bu temel Ahlâkî fiillerin hayata geçirilmesini kolaylaştırmaktadır. Akıl ile belirlenen iyiliklerin emredilmesinde ve kötülüklerin yasaklanmasında insanı nefsiyle mücadelede teşvik etme söz konusudur. İnsanın, görevlerini gerçekleştirmede sevap ve cezadan başka bir yardımcısı yoktur. Buna göre sevap ve ceza, iyilik yapmaya teşvik ve kötülük yapmaktan uzaklaştırma işlevi görür.⁵⁰

İmam Mâtürîdî'nin iyi ve kötü şeklindeki Ahlâkî değerleri "hiçbir halde değişmeyenler" ve "şartlar ve durumlara göre değişenler" olmak üzere iki kısma ayırıp bunlara getirdiği izah tarzı, onun Ahlâkî değerler arasında mutlak ve göreceli ayrımı yaptığını gösterir. Mutlak Ahlâkî değerlerin Allah'ın iradesinden bağımsız nesnel varlıkları vardır ve akıl ile kavranırlar. Bu konuda gelen vahyin işlevi, aklın tespit ettiği esasları doğrulamak ve bunların hayata geçirilmesini teşvik etmektir. Akıl ile kavranan evrensel Ahlâk ilkeleri, müeyyidesini vahiyden almaktadır. Şartlara ve ihtiyaçlara göre değişen Ahlâkî değerler ise akıl yoluyla değil, Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenmektedir. Aklen göreceli olan bu değerler vahiy sayesinde mutlaklık vasfına kavuşmaktadır.⁵¹

Mu'tezile gibi Mâtürîdîlere göre de hüsün/iyilik ve kubuh/kötülük, şeriat yoluyla değil, akıl yoluyla belirlenir. Şeriatın gelmediği farz edilse bile akıl mutlak olarak ihtiyarî ve iradî eylemlerin iyiliğini ve kötülüğünü kavrar. Ancak bazı fiillerin iyilik ve kötülüğünü zaruri ve bedihi olarak kavradığı halde diğerlerinin değerini düşünme ve çıkarım yoluyla kavrar. Üçüncü grup eylemlerin iyilik ve kötülüğünü ise gizli ve kapalı olması dolayısıyla şeriatın açıklaması sayesinde kavrar.⁵²

Mâtürîdîlere göre iyilik ve kötülük eğer özde bulunmayıp sırf şeriatın bildirmesi ile kesinlik kazansaydı vahiy gelmeden önce mesela namaz kılmak ile zina etmek arasında güzellik ve çirkinlik bakımından fark olmaması gerekirdi. Buna göre daha sonra gelen vahyin namazı emredip, zinayı haram kılması aksini yapmasından daha iyi olmazdı. İyilik ve kötülük bakımından birbirine tamamen eşit olan iki fiilden birini farz, diğerini haram kılmak, ortada bir sebep olmadan birini diğerine tercih etmek olurdu. Hâlbuki bu, Allah'ın yüce hikmetine aykırı düşmektedir. Eş'arîlerin Ahlâk teorilerine göre iyi ve kötü vahyin bildirmesinden önce değer bakımından eşittir. Bu durumda ortada bir tercih vasıtası bulunmaz. Dolayısıyla din gönderilmeden önce doğruluk ve yalan, zulüm ve adalet eşit düzeyde bulunur. Vahiyden önce elimizde doğruluğun iyi, zulmün kötü olduğunu gösteren bir kriter yoktur. Bu noktada Allah'ın hikmetine bel bağlayan Mu'tezile ve Mâtürîdîye onun akli ilkelere ve dolayısıyla Ahlâkî

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 100-101.

⁵¹ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 125.

⁵² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 178, 184.

yasalara aykırı hareket etmeyeceğini savunurlar. Mu'tezile ve Mâturîdîye'ye göre Allah daha başlangıçta hem nesnelere özüne hem de insan aklına iyi ve kötü değerlerini yerleştirmiştir. Nesnelere özde değer taşınamaları halinde Allah'ın yarattığı şeyin boş ve anlamsız olması gibi bir sonuçla karşı karşıya kalınacaktır. Hâlbuki konuya "Biz bir şeyi oyun ve eğlence edinseydik bunu yapardık."⁵³ ve "Rabbimiz, seni tenzîh ederiz, bunu boş yere yaratmadım."⁵⁴ mealindeki ayetler çerçevesinde bakıldığında Allah'ın her şeyi değerli ve anlamlı yarattığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bilgi güç ve yetilerini kullanan herkes bu değerleri aklıyla idrak edebilecektir.⁵⁵

İyilik ve kötülük eğer bizzat mevcut ve aklen malum olmasaydı insanlarda iyilik ve kötülük adına hiçbir şeyin bulunmaması gerekirdi. Bu durumda insanları din ve şeriata tabi tutmamak, diğer hayvanlar gibi başıboş bırakmak gerekirdi. Çünkü tersine bir muamele, gerekmediği halde onları özel zevklerinden mahrum etmek ve faydasız olarak hürriyetlerini kısıtlamak anlamına gelir, bu ise abesle iştigal olurdu. Özellikle dinî hükümlere riayet etmeyenleri bundan dolayı en ağır cezalarla cezalandırmakta hiçbir mana ve hikmet bulunmazdı. Hâlbuki şariat koymada pek çok hikmet ve fayda vardır.⁵⁶

İyilik ve adaletin güzelliği, kötülük ve zulmün çirkinliği bütün sağlam akıl sahiplerince ittifakla kabul edilmiştir. Hiçbir din ve şeriata bağlı olmayanlar bile adet, görenek, yarar ve maksatları farklı olduğu halde bu konuda görüş ayrılığına düşmemişlerdir. Eğer bu tür eylemlerin iyilik ve kötülüğü aklen ve zaruri olarak kabul edilmemiş olsaydı söz konusu ittifak gerçekleşmezdi. Bu tür eylemlerin iyilik ve kötülüğünün herkesin amacına ve çıkarına uygun olup olmamasından kaynaklandığı şeklindeki itiraz Mu'tezile'nin bir kısmına ve Mâturîdîlere karşı ileri sürülemez. Çünkü Mâturîdîler, iyilik ve kötülüğün mutlaka zati vasıflar olduğunu söylemezler. Onlara göre bir eylemin iyilik vasfına sahip olması için genelin yararına uygun olması da yeterlidir. İyi huyların fazilet, kötü huyların rezilet olduğu konusunda da durum böyledir. Bunlar öyle sabit ve değişmez hakikatlerdir ki hiçbir selim akıl sahibi tarafından reddedilemez. Aslında dayandıkları delilin şariat olduğunu zannetseler de bunu Eş'arî kelâmcılar da kabul ederler.⁵⁷

İmam Mâturîdî'ye göre hüsün ve kubuh insanın ya aklından veya tabiatından kaynaklanır. Aklın iyi/güzel ve kötü/çirkin gördüğü şeyler ile tabiatın iyi ve kötü gördüğü şeyler aynı olabileceği gibi farklı da olabilir. Bazı şeylerin güzelliği, bazı şeylerin de çirkinliği akılda açık seçik olarak mevcuttur. Akıl bunları zorunlu olarak idrak eder, emreder veya yasaklar.

⁵³ Enbiya, 21/17.

⁵⁴ Al-i İmran, 3/191.

⁵⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 96-100, 124-125; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988, s. 132-134.

⁵⁶ Kazanç, *Ahlâk Düşüncesi*, s. 201.

⁵⁷ Kazanç, *Ahlâk Düşüncesi*, s. 202.

Mesela; nimete şükretmenin, doğruluğun ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün ve yalanın çirkinliği böyledir. Aklın güzel gördüğü şey durumdan duruma değişmez. İnsan tabiatı akıldan biraz farklıdır. Aklın güzel gördüğünü tabiat çirkin görebilir. Akla göre güzel ve çirkin olan, durumdan duruma değişmediği halde tabiata göre ortaya çıkan güzel ve çirkin, çeşitli dış etkenlere göre değişebilir.⁵⁸

İmam Mâturîdî, hüsün ve kubhu, yukardaki ayırma paralel olarak, mahiyeti itibariyle kendiliğinden güzel ve çirkin; fiilin sonuçlarına ve duruma göre güzel ve çirkin şeklinde ikiye ayırır. İmam Mâturîdî, Eş'arîye ekolünün aksine, akla dinden ayrı müstakil bir konum vermiş, onun şeylerdeki hüsün ve kubhu idrak ettiği görüşünü benimsemiştir. Mâturîdîye'ye göre, hüsün ve kubuh aklıdır. Nesnelere bizatihi hüsün ve kubuh, fiillerde bizatihi güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır. Akıl fiillerdeki özelliklere ve onlarda gördüğü fayda ve zarara bakarak, fiillerin çoğunda hüsün ve kubhu bağımsız olarak idrak edebilir. Allah da bizzat güzel ve iyi olanı yasaklamaz ve bizzat çirkin ve kötü olanı emretmez. Mâturîdîye ile Mu'tezile bu hususta görüş birliği içindedirler. Fakat Mâturîdîye bazı noktalarda Mu'tezileden ayrılır. Mâturîdîye'ye göre, aklın güzel gördüğünü emretmek de, çirkin gördüğünü yasaklamak da Allah'a vâcip değildir. Bu emir veya yasak ancak münasip olarak nitelenebilir. Allah'ın insan fiilleri hakkındaki hükmünün, aklın bu fiilde idrak ettiği güzellik ve çirkinliğe göre olması şart değildir. Fiilin hüsün ve kubuhla nitelenmesi, Allah'ın buna uymasını gerektirmez. Böyle olunca, sırf aklın hüsün ve kubhu tespit etmesi ile teklif olmaz, sevap veya günah terettüp etmez. Mükelleflerin sevap ve günahla muhatap tutulması, ancak Şârî'nin bildirmesinden, yani peygamberlerin tebliğinden sonra mümkün olur. Fakat Mâturîdîye Allah'a imanı bu hükmünden dışında tutmuştur.⁵⁹

Mâturîdîye'nin bu görüşü Mu'tezile ile Eş'arîye arasında bir mutedil duruşu temsil etmektedir. Allah'ın adaleti, iyiliği, başkalarına yardım etmeyi emredip kötülük ve hayâsızlığı yasaklaması, temiz şeyleri helal kılıp murdar olanları haram kılması, bütün bu güzel veya çirkin niteliklerin bu fiillerde dinin hükmü açıklanmadan önce de mevcut olduğunu gösterir. Akıl zaruri olarak bazı şeylerin güzel ve iyi, bazı şeylerin de çirkin ve kötü olduğunu idrak edebilir.

Sonuç

Ahlâk ilmi her ne kadar büyük ölçüde filozofların gayretleriyle teşekkül etmiş bir disiplin olsa da Müslüman kelâmcıların bu alandaki çabaları inkâr edilemez. Kelâm ilminde başlangıçta iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, yükümlülüğün kaynağı ve âlemde kötülüğün bulunup bulunmadığı bağlamında tartışılmış olan hüsün ve kubuh meselesi daha

⁵⁸ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 170, 178, 181, 201, 217-224.

⁵⁹ Bardakoğlu, *Hüsün ve Kubh*, s. 71-73.

sonra Ahlâk ilminin de önemli konularından birisi haline gelmiştir. Hüsün ve kubuh tartışmalarının Ahlâk teorilerinin gelişmesinde büyük katkısının olduğunu düşünüyoruz. Bu araştırmada meseleyi özellikle üç itikadî mezhep çerçevesinde incelemeye çalıştık. İkisi Sünni inanç ekolü olan bu mezheplerin birbirleriyle ortak ve ayrı noktalarını tespit ettik. Bir Sünni ekol olmasına rağmen Mâturîdîye'nin bu meselede Eş'arîye'den uzaklaştığını ve Mu'tezile'ye daha yakın durduğunu gördük. Mâturîdîye, Mu'tezile'nin aşırı gibi görünen teorisini biraz yumuşatarak Sünni anlayışa yaklaştırmıştır. Mâturîdîye ile Mu'tezile arasındaki görüş yakınlığı Mu'tezile'yi hamasi bir yaklaşımla Sünni sistemin dışına itmenin haklılığını tartışmaya açar nitelikte görünmektedir.

Mu'tezile, bir kısım fiillerde zati hüsün ve kubuh bulunduğunu, bizzat iyi veya kötü olan şeylerin dinden bağımsız olarak akılla idrak edilebileceğini ileri sürmüştür. Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh, fiillerin zatıyla, sıfatlarıyla, yön ve itibarlarıyla alakalı bir durumdur. Mu'tezile içinde aklın idrak edici olmasında görüş birliği olmasına rağmen hâkim olması konusunda ihtilaf vardır. Mu'tezile, akli, hüsün ve kubuh ispat ve inşa edici değil, bilakis bazı şeylerde bizzat bulunan hüsün ve kubuh ortaya çıkarıcı ve idrak edici kabul etmekte ve hükmü hakiki değil, mecazi anlamda akla nispet etmektedir. Din, aklın idrak ettiği bu hükmü teyit eder.

Eş'arîye'ye göre, fiillerde Allah'ın emretmesini veya yasaklanmasını gerektiren zati bir hüsün ve kubuh bulunmadığı gibi, fiillerin hüsün ve kubuhunu gerektiren vasıfları da yoktur. Hüsün, Şâri'nin vâciplik, mendupluk ve mubahlık şeklindeki izniyle, kubuh ise haramlık ve mekruhluk şeklindeki yasaklamasıyla olur. İzin verilen şey güzel, yasaklanan şey ise çirkindir. Eş'arîye'ye göre fiilde zati hüsün ve kubuh bulunmaz ve fiillerin hüsün ve kubuhunu akılla bilmek imkânsızdır. Çünkü akıllar fiilleri nitelemeye çoğunlukla ihtilaf ederler. Birinin güzel gördüğünü diğeri çirkin bulabilir. Bir kişi bile bir fiil hakkında değişik zamanlarda farklı görüşler kabul edebilir. Akıl bir şeyin hüsün ve kubuhuna hüküm verirken onun içinde bulunduğu durumu genelleştirir. Bu nedenle aklın iyi gördüğü şeyin Allah katında da iyi olduğunu, kötü gördüğünün Allah katında da kötü olduğunu söylemek ve sevap veya günahın bu esaslara bağlı olarak tahakkuk edeceğini iddia etmek zordur.

Mâturîdîye'ye göre, hüsün ve kubuh aklîdir. Şeylerde bizatihi hüsün ve kubuh, fiillerde bizzat iyilik ve kötülük vardır. Akıl fiillerdeki özelliklere, onlarda gördüğü fayda ve zarara bakarak onların çoğunda hüsün ve kubuh bağımsız olarak idrak edebilir. Allah da bizzat iyi olanı yasaklamaz ve bizzat kötü olanı emretmez. Mâturîdîye bu konuda Mu'tezile ile görüş birliği içindedir. Fakat Mâturîdîye'nin Mu'tezile'den ayrıldığı noktalar da mevcuttur. Mâturîdîye'ye göre, ne aklın güzel gördüğünü emretmek, ne de çirkin gördüğünü yasaklamak Allah'a vâciptir. Bunun ancak *münasip* olduğu söylenebilir. Allah'ın insan fiilleri hakkındaki hükmünün, aklımızın

bu fiilde idrak ettiği hüsün ve kubha göre olması şart değildir. Bu durumda teklif, yalnızca aklın ulaşacağı hüsün ve kubuh ile olmaz, bu bilgi sebebiyle sevap veya günah gerekmez. Bu yaklaşımıyla Mâturîdîye'nin Mu'tezile ile Eş'arîye arasında orta bir yol takip ettiğini söylemek mümkündür.

Kelamcılarının gündeme getirdikleri haliyle hüsün ve kubuh incelemeleri bir ahlak teorisi geliştirmek için tek başına yeterli olmayıp teorinin sadece bir dayanağını oluşturmaktadır. Ahlak teorisiyle ilgili yükümlülük, sorumluluk ve ahlak yasası hüsün ve kubuh meselesiyle ilişkilendirilebilse de ahlak teorisinin diğer dayanakları olan özgürlük, müeyyide ve huyların kaynağı konuları ayrıca temellendirilmek durumundadır. Bunlardan özgürlük ve müeyyide bir şekilde dinî naslardan hareketle kelâmî çerçeve içinde teorinin birer unsuru haline getirilebilir; fakat huyların kaynağı ve değişebilirliği meselesi felsefenin nefis temelli ahlak teorilerinin desteğini gerektirmektedir. Bu araştırmayla biz, hüsün ve kubuh meselesinin, ahlak teorilerindeki diğer esasların da katılımıyla kelâmî nitelikli bir ahlak teorisi geliştirmede önemli bir temel oluşturacağını tespit ettik ve bunun üç itikadî İslam mezhebi açısından nasıl temellendirileceğini ortaya koymuş olduk.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi, *Mutezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, (Erciyes Üniv., Sos. Bil. Ens., Yayınlanmamış Doktora Tezi), Kayseri, 2000.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Din*, İstanbul, 1928.
- _____, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, 1973.
- _____, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Bakillânî, Ebu Bekr, *et-Temhîd*, Beyrut, 1957.
- Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Kayseri, 1987.
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakîf*, İstanbul 1311.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *el-İrşâd*, Paris, 1938.
- Çelebi, "İlyas, Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 16-17, İstanbul, 1998-1999.
- _____, "Hüsün ve Kubuh" maddesi, *DİA*, yıl: 1999, C. 19.
- Draz, Abdullah, *Kur'an Ahlâkı*, çeviren: Emrullah Yüksel vd., İstanbul, 2009.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve'htilafü'l-Musallîn*, Kahire, 1950.
- _____, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslamiyyin ve'htilafü'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, çeviren: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Gazzâlî, Ebu Hamid, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfâ)*, çeviren: Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.
- Hourani, George F., "İslam'ın İlk Önemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Araş. Gör. F. Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, SAYI: 8, Samsun, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire, 1962
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Metin-Çeviri)*, Çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

- Kazanç, Ferit Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1992.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Beyrut, 1986.
- _____ , *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Yayınları, İstanbul, 2002.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Nihayetü'l-İkdâm*, London, 1934.
- _____ , *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire, 1968.
- _____ , *Milel Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mehmet Öz, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî'de Ahlâk*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010
- Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, DEM Yay., İstanbul, 2011.
- Yılmaz, Ayşegül, *Fıkıh Usûlünde Husün-Kubuh -el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında-*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2012.