

KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN HÜSÛN-KUBUH ANLAYIŞI

Gönderim Tarihi: 06.03.2018

Kabul Tarihi: 28.04.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>

İbrahim BAYRAM*

Öz

Eş'ariyye mezhebinin önemli kelimcilerinden biri olan Kâdî el-Beyzâvî, hüsün-kubuh konusundaki görüşlerini, tefsir, kelâm ve usûl-i fıkıh eserlerinde ortaya koymuştur. Oldukça muhtasar ve veciz bir şekilde telifte bulunan müellif, genel anlamda mezhebinin yaklaşımını teyid eden fikirler beyan etmiştir. Bununla birlikte özellikle tefsirinde yaptığı bazı açıklamalar, onun en azından kimi ayetlerin izahında i'tizalî fikirleri benimsediği yorumlarını beraberinde getirmiştir. Kemal ve noksanlık ile tab'a uygunluk ve aykırılık anlamındaki hüsün ve kubuhun aklî olduğunu kabul etmesi, sanki bu konuda Eş'arî düşünceden ayrılma olarak yorumlanmışsa da aslında onun bu mesele bağlamında ekolünden farklı düşünmesi söz konusu olmamıştır. Zira onun bu konuda serdettiği görüşleri aynı şekilde zikreden pek çok Eş'arî kelimcisi vardır. Ahirette sevabı veya cezayı gerektiren fiilin hüsün ve kubuhunu sadece şeriatın belirleyeceği görüşüne bağlı olarak aklın nimet sahibine şükrün zorunluluğunu bilemeyeceği fikrini de savunan müellif, bu düşüncesini isbat sadedinde nakli ve akli deliller getirmiş, bu meyanda özellikle Mu'tezilî anlayışı reddetmeyi hedefleyen bir dil kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Beyzâvî, Eş'ariyye, hüsün-kubuh, aklî, şer'î.

Kâdî Baydawî's Understanding of the Husn-Kubh

Abstract

Kadî al-Baydâwî, one of important Islamic theologians of the sect Ash'ariyya, revealed his views on the subject of husn-kubh in his works of tafsir, kalam and usul-i fiqh. The author, who writes the work in a rather concise and clear manner, has in general declared ideas confirming the approach of the sect. However, some of his explanations, especially in his tafsir, brought with him the comments that he adopted Mu'tazilî ideas in the explanation of some verses. His

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Tokat/Turkey (ibrahim.bayram@gop.edu.tr).

acceptance that's the mental of husn and kubh in the sense of maturity and deficiency with compliance and contradiction to human nature, as if it was interpreted as a separation from the thought of Ash'arî, it was not possible for him to think differently from his school in the context of this matter. For there are many Ash'arî theologians who explain in the same way the views he has expressed in this subject. The author, who is defending the idea that the mind will not know the necessity of gratitude to the owner of the blessing, depending on the view that the sharia will determine only the husn and kubh of the act which requires reward or punishment in the hereafter, he brought in sharî and mental proofs in the purport of this idea, in this direction he used a language specifically aimed at rejecting the Mu'tazilian understanding.

Keywords: Baydâwî, Ash'ariyya, husn-kubh, mental, sharî.

Giriş

Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, Şîrâz'a bağlı Beyzâ kasabasında dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi hakkında net bir bilgi olmamakla birlikte bir rivayet ışığında ölüm tarihinden hareketle bunun 585/1189 yılına tekabül ettiği belirtilmektedir.¹ Babasından aldığı icazetin dışında memleketindeki ulemâdan aklî ve naklî ilimleri tahsil eden Beyzâvî,² Şîrâz kadî'l-kudâtlığı yapmış,³ bu görevinde şer'î ahkâmı uygulama hususundaki titizliğiyle dikkat çekmiştir.⁴ Bu vazifeden alındığında gittiği Tebriz'de katıldığı bir ilmî münazaradaki üstünlüğüne binaen o mecliste bulunan vezir aracılığıyla görevine iade edilmiş, kimi rivayetlerde ise kendisinden bu konuda destek istediği şeyh Muhammed

¹ Ali Muhyiddin Ali el-Karadağî (Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ* içinde), thk. Ali Muhyiddin Ali el-Karadağî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1429/2008), muhakkikin girişi, 1: 64-65.

² Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 100.

³ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1383/1964), 8: 158; Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü'ş-Şafiiyye*, tsh. Hafız Abdülhalim Han (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1399/1979), 2: 220.

⁴ İbn Kadî Şühbe, *Tabakatü'ş-Şafiiyye*, 2: 220.

b. Muhammed Kütahtâî'nin ifadeleri üzerine bu vazifeyi tamamen terkedip ona intisab etmiştir.⁵ Kaynaklarda salih ve müttakî bir zat olduğundan bahsedilen Beyzâvî, fıkıh, tefsir,⁶ dil, mantık ilimlerinde temayüz etmekle birlikte,⁷ şöhretini daha çok tefsir, kelim, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında yazdığı eserlerle kazanmıştır.⁸ Bir Türk-İslâm hanedanı olan Salgurluların hakimiyeti altında yaşayıp onların ihsan ve himayesine mazhar olan,⁹ Kemâleddin el-Merâğî, Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî ve Ahmed b. Hasan el-Çarperdî gibi talebeler yetiştiren müellif,¹⁰ kimilerine göre 685/1286, kimilerine göre ise 691 yılında Tebriz'de vefat etmiştir.¹¹

Müfessir kimliğinin yanında önemli bir kelimci ve fakih olan Beyzâvî'nin en meşhur eseri *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiridir. Müellif kelama dair eserlerini ise *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr, Misbâhu'l-ervâh, Münthe'l-münâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna* adıyla kaleme almıştır. Usûl-i fıkıh alanında *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı eserin sahibi olan müellifin bunların dışında ayrıca *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ, Tuhfetü'l-ibrâr, Havâssü'l-Kur'ân* ve *Risâle fi ta'rîfâti'l-'ulûm ve mevzû'âtihâ* adıyla muhtelif çalışmaları da bulunmaktadır.¹² Osmanlı ilim dünyası üzerinde de etkin olmuş olan Beyzâvî'nin özellikle tefsirinin huzur derslerinde çok önemli bir mevki işgal ettiği ve medreselerde okutulduğu bilinmektedir. Onun kelim kitaplarının medreselerde resmi olarak okutulduğu hususunda bir bilgi yoksa da bu alanda yazdığı eserlerinin çeşitli şerh ve haşiyelere konu olması, *Tavâliu'l-envâr* adlı

⁵ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 1: 186-187.

⁶ Sübki, *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-kübra*, 8: 157; İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü'ş-Şafiiyye*, 2: 220; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1384/1965), 2: 50.

⁷ Suyuti, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 50.

⁸ Yavuz, "Beyzâvî", 100.

⁹ Erdoğan Merçil, "Salgurlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 29-30.

¹⁰ Y. Şevki Yavuz, "Kâdî Beyzâvî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6 (1987-1988): 243.

¹¹ İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü'ş-Şafiiyye*, 2: 220-221; Suyuti, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 50.

¹² Yavuz, "Beyzâvî", 102.

çalışmasının Mustafa Sıdkı tarafından tercüme edilmesi (istinsah bitiş tarihi 1165/1751), söz konusu etkinliğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.¹³ Yine bu eserin İsfahânî'nin *Metâliü'l-enzâr*'ı ile birlikte Edwin E. Calverley ve James W. Pollock tarafından *Nature, Man and God in Medieval Islam* adıyla bir çalışmaya konu yapılması halen üzerinde bir ilgi olduğunu göstermektedir.¹⁴ *Tavâliu'l-envâr* adlı eseri yakın zamanda Türkçe'ye de kazandırılmış olan Beyzâvî'nin¹⁵ kelimci yönüyle alakalı olarak yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalar da yapılmıştır.¹⁶

Beyzâvî'nin içerisinde hüsün ve kubuh konusunun da işlendiği kimi eserleri kendisinden önce yazılan temel bazı çalışmaların izlerini açık bir şekilde taşımaktadır. Bu manada onun örneğin *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinin Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-Mahsûl* adlı çalışmasını *el-Hâsil mine't-Tahsîl* adıyla ihtisar eden Tâceddin el-Urmevî'nin (ö. 653/1255) eserinin bir özeti mahiyetinde olduğu belirtilmektedir. Ancak buradan hareketle yapılan işin mücerred bir özet olmadığı, onun diğer bazı kaynaklardan istifade ettiği gibi bizzat kendi görüşlerini de bu esere dercettiği¹⁷ bilinmelidir. Oldukça veciz ve muhtasar şekilde eserler telif eden Beyzâvî'nin tefsiri de bu meyanda anılmakta ve kimi biyograflar tarafından başka bir kitaptan yapılan özet eser olarak takdim edilmektedir. Örneğin Taceddîn İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370) ve Celaleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) onun tefsirini sadece

¹³ Mustafa Aykaç, "Nâsiruddin el-Beyzâvî ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri = Naser Addin al-Baidawi and His Place on Ottoman Theology Tradition", *İslami Araştırmalar*, XXVII/3 (2016): 394-401.

¹⁴ *Nature, Man and God in Medieval Islam: Abd Allah Baydawi's text, Tawali Al-Anwar Min Matali Al-Anzar, along with Mahmud Isfahani's commentary, Matali Al-Anzar, Sharh Tawali Al-Anwar*, edited and translated by Edwin E. Calverley ve James W. Pollock, ed. H. Daiber ve D. Pingree (Leiden: E.J. Brill, 2002).

¹⁵ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr= kelâm metafiziği: (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). İlyas Çelebi'nin ayrıca Kâdî Beyzâvî'nin kelami anlayışına ışık tutan önemli bir makalesi de bulunmaktadır. Bkz. İlyas Çelebi, "Kâdî Beyzâvî'nin Kelâm Sistemi", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (Ankara: İsam Yayınları, 2017).

¹⁶ Kamil Tiftik, "Kadı Beyzavi'nin 'Tavali'u'l-Envar'ının Mustafa Sıtkı'ya Ait Tercümesi" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997); Mustafa Aykaç, "Nâsiruddin el-Beyzâvî'nin Kelâmî Görüşleri ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri" (Doktora tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

¹⁷ Ferhat Koca, "Minhâcu'l-vüsûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 113.

Keşşâf muhtasarı ismiyle anarken¹⁸ bunun tipik bir örneğini sunmaktadır. Her ne kadar onlar bu tavsifleriyle Beyzâvî'nin *Keşşâf* sahibi Zemahşerî'den etkilenme yahut istifade boyutuna veya tefsir tarzları arasındaki benzerliğe dikkat çekmek isteseler de, sanki içerisinde harici bir fikir yokmuş havası uyandıran bu ifadelerin yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu ve bu nitelemenin bir abartı içerdiğini belirtmek gerekir. Nitekim Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) bu hususu aydınlatarak onun irâb, meânî ve beyân alanında Zemahşerî'nin *Keşşâfi*'nden, felsefe ve kelim sahasında Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinden özet çıkardığına işaret edip kullandığı diğer birtakım kaynaklara atıf yaptıktan sonra doğrudan Beyzâvî'nin katkısına dikkat çekerek onun bunlara ilave kimi akli izahlar getirdiğini ve nakle dayalı bazı konularda tasarruflarda bulunduğunu belirtmektedir.¹⁹ Dolayısıyla onun eserlerinin orijinalitesini sadece veciz bir şekilde yaptığı ihtisara hasretmek ve fikir düzeyinde getirdiği açılımı göz ardı etmek doğru olmasa gerektir.

Beyzâvî hüsün ve kubuh hakkındaki meseleleri daha çok tefsir, kelim ve usûl-i fıkıh alanındaki eserlerinde incelemiştir. İşbu çalışmada onun bu alandaki eserleriyle birlikte onların üzerine yazılan muhtelif şerh ve haşiyelerden ve istifade ettiği başlıca kaynaklardan yararlanmak suretiyle bu meseleye dair görüşleri aktarılmaya çalışılacaktır. Ancak öncesinde konuyla ilgili temel itikadî fırkaların yaklaşımını ele almak uygun olacaktır.

1. İtikadî Fırkaların Hüsün Kubuh Meselesine Bakışı

Hoşa giden ve arzulanan şey anlamında kullanılan hüsün ile²⁰ gözün bakmaktan tiksindiği şey, nefsin iğrendiği iş ve hal anlamında istimal edilen kubuh²¹ kelimelerine verilen anlamlar üç başlıkta toplanmaktadır. Bunlardan ilki bir şeyin tatlılığı örneğinde olduğu üzere insan tabiatına uygun olanın hasen, bir şeyin acılığı misalinde olduğu üzere ona uygun olmayanın kabîh olmasıdır. İkincisi maksada uygun olanın hasen, aykırı olanın kabih olması şeklindeki anlamdır. Üçüncüsü ise maslahat içeren işin hasen, bir mazarrat içerenin ise kabih olması şeklinde yapılan değerlendirmedir. Her üç durum için de ayrı ayrı ilgili

¹⁸ Sübki, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-kübra*, 8: 157; Suyutî, *Buğyetü'l-vuât*, 2: 50.

¹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 187.

²⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 5. bs. (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1340/1209), 235.

²¹ İsfahânî, *Müfredât*, 651.

nitelik kendisinde bulunmayan şeyler ise “ne hasen ne de kabih” şeklinde anılmaktadır. Tehânevî’ye göre (ö. 1158/1745) aslında bunların üçü de bir mana üzerine temerküz etmektedir. Buna göre maksada uygun olan şeyde zaten failin maslahatı ve o fiile bir fayda inancına mebni yönelme söz konusu olduğu için de tab’a uygun bir durum vardır. Maksada uygun olmayan yerde de bir mefsedet ve tab’a aykırılık vardır. Ancak buradaki tab’dan maksat, kişinin mizacı değil, menfaate ulaşma, mefsedeti reddetme tabiatıdır. Bütün bu üç durumu tek bir madde üzerinden anlatmak mümkündür ki o da kendisine zem ilişen fiilin kabih, ilişmeyenin ise hasen olduğu şeklindeki aktarımdır. Burada sıralanan ilk iki maddenin aklî olduğu hususunda ittifak varsa da üçüncüsünde mezhepler birbirlerinden farklı görüş ortaya koymaktadırlar.²²

Aslında neyin iyi neyin kötü olduğu hususunda itikadi fırkalar arasında bir ihtilaf yoktur. Tartışma daha çok fiillerin taşıdığı iyilik ve güzellik niteliklerinin nesnel mi yoksa öznel mi olduğu ve bunun akıl ile mi yoksa vahiy ile mi tesbit edildiği meselesinde ortaya çıkmaktadır.²³ İşte bu çerçevede yürütülen tartışmalarda Eş’ariyye ve Selefiyye ile bazı Hanefî usulcülerin yanında diğer üç mezhebin usulcülerini hüsün ve kubuhun şer’î olduğunu savunurken , Cehmiyye, Mu’tezile, Şîa, Kerrâmiyye ve kimi Hanefî-Mâtürîdî ulemasıyla İslâm filozofları, onun aklî olduğunu ileri sürerler. Mâtürîdîlerin çoğunluğu ile Selefiyye’nin bir kısmı ise onun kısmen aklî kısmen şer’î olduğunu benimserler.²⁴

Eş’ariyye mezhebine göre tab’a uygunluk ve aykırılık, yine kemal ve noksanlık anlamındaki hüsün ve kubuhun aklî olduğu hususunda sıkıntı yoktur.²⁵ İnsan aklı âlemin hudûsünü, bir Yaraticının varlığı ve birliğine dönük delaletleri, O’nun peygamber göndermesi ve insanları mükellef tutmasının cevazını kavrar, ancak fiillerin vücûb yahut

²² Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfu İstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynati ve Abdullah Halidi (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), 1: 666-667.

²³ Ramazan Altıntaş, “Hüsün ve Kubuh”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 3. bs. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 453.

²⁴ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 59-62.

²⁵ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fi usûli’l-dîn*, thk. ve tlk. Ahmed Hicâz es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü’l-külliyâtî’l-ezheriyye, 1986), 1: 346.

haramlığı sadece şeriat tarafından yapılan tesbit ile bilinir.²⁶ İşte bu ikinci boyutta fiillerin zatı itibariyle taşıdıkları bir hüsün ve kubuhun bahsedilemez, aksine bunlara ilgili vasıfları verecek olan şer'î hükümlerdir. Şeriatın kendisine izin verdiği yahut sevap bahşettiği şeyler iyi, yasakladığı veya ceza takdir ettikleri ise kötüdür.²⁷ Yahut diğer bir ifadeyle şeriatın failine övgüde bulunduğu fiil hasen, yergide bulunduğu ise kabihdir.²⁸ İmâm Eş'arî de (ö. 324/936) doğrudan bu görüşü ortaya koyar ve Allah'ın nehyettiği ve yasakladığı fiilin kabih, emrettiği, davet ettiği ve serbest bıraktığı için ise hasen olduğunu belirtir.²⁹ Allah'ın yalanı takbih ettiği için onun kötü olduğunu, güzel göreceksin olsa onun da güzel olacağını savunur.³⁰

Eş'ariler'e göre şeriatın hüküm getirmediği yerde, bir fiile muvafakat da muhalefet de olabilir. Bunlar ise izafi olduğu için bu nitelikleri zatî kabul etmek doğru olmaz. Bir peygamberi koruma maksatlı söylenen yalanın güzel kabul edilmesi, onun durumunu zatından değil, şeriatın aldığı gösterir.³¹ Fiillerin güzellik ve çirkinliğinin izafi oluşu hususuna önem veren Eş'ariler, bunu isbat sadedinde hüsün ve kubuhun kullanıldığı anlamlar üzerinden onun değişime açık olduğunu, dolayısıyla bunu aklın belirleyemeyeceğini ortaya koymaya çalışırlar. İlk olarak maksada uygun olana hasen olmayana kabih denildiğini, bu maksatların ise kişilere göre değiştiğini belirtirler. İkinci olarak Şârî'nin failine övgüde bulunduğu işe hasen, yergide bulunduğu kabih denilmesi itibara alındığında da bunların o hüküm koyucunun emrine göre değişmesi itibariyle bu niteliklerin izafi

²⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 24.

²⁷ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmud Abdülhamid (Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1391/1971), 234.

²⁸ Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1369/1950), 258.

²⁹ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, *er-Risâle ilâ ehli's-seğr*, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî, 2. bs. (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1422/2002), 243.

³⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, tsh. ve tlk. Hammude Garabe (Kahire: Matbaatü Mısır, 1955), 117.

³¹ Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-tibaa ve'n-neşr, ty.), 1: 182-183.

olduğunu kaydederler. Yine bilen ve kadir olanın yapması gerekenin hasen, aksinin ise kabih olması zaviyesinden bakıldığında da bunların aslında hale göre değişmesi itibariyle hüsün ve kubuhun zatî değil, itibarî ve izafî olduğunun anlaşıldığını söylerler.³² Onlar kendi düşünceleri doğrultusunda kulun fiillerindeki etkinlik düzeyinden hareketle de bu konuda bir kanıt üretirler ve insanların fiillerini Allah tarafından yaratılan bir motiv unsuruna bağlı olarak gerçekleştirmeleri itibariyle fiillerinde cebr altında bulduklarını, mecbur konumunda olan kişilerin fiillerinde ise bir hüsün ve kubuhun bahsedilemeyeceğini söyleyerek kulları onların niteliğini tesbit konumundan uzaklaştırırlar.³³ Onlar hüsün ve kubuhun şer'î olduğu düşüncesine bağlı olarak kendisine din ulaşmamış kimselerin mazur olduklarını da beyan ederler.³⁴

Mu'tezile ise konuya giriş mahiyetinde insanın fiillerini teklif halinde gerçekleşen ve bu durumda gerçekleşmeyen işler şeklinde ikiye ayırdıktan sonra uyuyan ve mecnun kişinin fiillerini örnek verdikleri ikinci kısım için herhangi bir medh ve zemmin söz konusu olmayacağını belirtirler. İlkini de iki kısma ayıran Mu'tezile sonrasında hüsün ve kubuhun tarifini yaparlar. Kubuhu, bir fiile kadir olan ve onun durumunu bilen kişinin yapmaması gereken (yapması doğru olmayan), yaptığında zemme müstehak olmasına etki eden iş şeklinde tanımlarlar. Hüsünü ise aynı konumda olan kişinin yapabileceği ve yaptığında zemme müstehak olmadığı fiil olarak tarif ederler.³⁵ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) yaptığı bu tanıma benzer bir tarifi Kâdî Abdülcebâr da (ö. 415/ 1025) yapar ve hüsünü failin yapma hakkı olan

³² Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, tlk. Abdürrezzâk Afîfî (Riyad: Dârü's-sumay'î, 1423/2004), 1: 112.

³³ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteahhurin mine'l-ulema*, nşr. Ahmed Naci el-Cemali ve Muhammed Emin el-Hanci (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323), 147; el-Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 114-115.

³⁴ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usuli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 1: 148.

³⁵ Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî'l-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabî, 1964), 1: 364.

ve yapıldığında sahibini zemme müstehak kılmayan; kubuhu ise failin yapma hakkı bulunmayan iş şeklinde tarif eder.³⁶

Mu'tezile fiillerin hüsün ve kubuh şeklinde taşıdıkları niteliklerin aklî olarak tesbit edileceğini savunurlar. Bu manada fiillerin zatî olarak bu vasıflara sahip olduğunu, örneğin bir fiilin zulüm olduğu bilindiğinde, farklı bir durum yoksa aynı anda onun çirkin olduğunun da bilineceğini, bunun da zulmün çirkinliğinin onun zulüm olarak gerçekleşmesi ile ortaya çıktığı hususuna ışık tuttuğunu belirtirler.³⁷ Ancak bu konuda Kâdî Abdülcebbar bir şerh koyarak peygamberlerin getirdiği şeylerin akla uygunsa bunun zaten akılda bulunduğu için ona gerek olmadığı gibi bir fikri reddedip, kendilerinin maslahatın gerekliliği, mefsetin çirkinliği bilgisinin akılda bulunduğu görüşünü savunduklarını, yoksa falanca fiilin maslahat falancanın mefset olduğunu akli olarak bilme gibi bir iddiaları olmadığını ifade eder. Bu doğrultuda peygamberlerin, insanlara, zihinlerinde icmali olarak bulunan hususların tafsilatını getirdiklerini ve ayrı ayrı fiillerin taşıdıkları mefset ve maslahat durumlarını izhar ettiklerini kaydeder.³⁸

Mu'tezile'ye göre fiilin zorunluluğunu ve kötülüğünü bilme ya zaruri ya da kesbî bir şekilde gerçekleşir. Zulüm, cehalet ve abes zaruri olarak kötülüğü bilinen durumların örnekleri olup bu fiiller bilindiğinde doğrudan onların kötülüğü de bilinir. İkincisi ise kötülük yönü bilinen, ancak kötülüğü ilave bir tefekkür ile farkedilen durumlar için söz konusudur. Bunun örneği yalandır. Zira bunda bir fayda veya zararın defî söz konusu olduğunda onun yalan olması itibariyle kötülük yönü bilinir, ancak bu haliyle kötü olması bilinmez. Şer'an kabih olanlar da bu ikinci kısım, yani kesbi olarak gerçekleşen bilgi kapsamına girer.³⁹ Bu konuda Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ise bilinen şeylerin kaynağı hususuna ışık tutacak şekilde malumu, ya sadece akıl, ya sadece şeriat ya da ikisiyle birlikte bilinen şekilde üçlü bir taksime tabi tutar. İlkin, akılda kendisi

³⁶ Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tdk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim ve Abdülkerim Osman, 3. bs. (Kahire: Mektebetü vehbiyye, 1416/1996), 326.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 310.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 564-565.

³⁹ Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Mu'tezili, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, uniye bi-tashihi ve neşrihi el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beirut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965), 1: 232-233. Bu eserin Kâdî Abdülcebbar'a aidiyetinde bir şüphe varsa da Mutezile'ye ait olması hususunda bir tereddüt yoktur.

hakkında delil olan ve şeriatın sıhhatini bilmemizin kendisine bağlı olduğu bilgi olarak takyid eder. Bu bilgiye şeriat olmadan da ulaşacağımızı belirterek Allah'ın varlığına dair bilgiyi bu duruma örnek olarak aktarır. İkincisini, hakkında akılda değil, sadece şeriatla bilgi olan malumat şeklinde nakleder ve namazın farzıyeti ile içkinin haramlığını örnek verir. Üçüncüsünü akılda kendisi hakkında delil olan ancak, şeriatın sıhhatini bilmenin kendisine dayalı olmadığı bilgi şeklinde aktarır ve Allah'ın birliğine dair malumatı buna örnek verir.⁴⁰

Hüsün ve kubuh konusunda eklektik bir tavır izleyen Mâtürîdîler ise fiillerde zati olarak iyilik ve kötülüğün bulunduğunu benimsemek suretiyle Mu'tezile ile ortak bir hususta birleşse de, onların her durumda fiillerde zati iyilik ve kötülük kabul etmelerine karşılık, fiillerin zati olarak iyilik ve kötülük ile tavsif edilmesi için insanların çoğunun onda maslahat ve mefsetet görmelerini yeterli addetmeleri itibarıyla onlardan ayrılırlar.⁴¹ İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), şeylerin özünden dolayı iyi ve kötü olmaları söz konusu olduğu gibi, ihtiyaca ve sonucun durumuna göre iyi ve kötü olmaları gibi bir halin de mevzubahis olduğunu belirtir. İkincisine hayvan kesimini örnek veren müellif, bunun özünden dolayı kötülüğünden bahsedilemeyeceğini, zira bunun hayvanın sıkıntısını gidermek gibi bir düşüncenin ürünü olarak da gerçekleşebileceğini ifade eder.⁴² İlkinin bilmede akıl yeterliyse de, ikincisinin durumunu tesbit için vahye ihtiyaç olduğunu kaydeder.⁴³ İnsan aklının iyi gördüğü ile tabiatının iyi gördüğü şeyin arasını tefrik eden Mâtürîdî, Allah'ın ikincisi için kötü gösterdiği kimi şeyleri onun ilk gücü (akıl) için güzel gösterebileceğini kaydeder.⁴⁴ Bu çerçevede zulüm ve yalan gibi şeylerin çirkinliğine aklın hem zaruri hem de istidlali olarak ulaşacağını, ancak hayvan kesiminde olduğu gibi tab'an kötü olan bir şeyin başka zaviyeden düşünüldüğünde kimi açıdan iyi olabileceğini söyler.⁴⁵ Aklen iyi ve kötü olan şeylerin üzerinde düşünüldükçe bu durumlarının daha

⁴⁰ Ebû'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mu'temed*, 2: 886-888.

⁴¹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999): 69.

⁴² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, ty.), 274-275.

⁴³ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 195.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 301.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 298-299.

da pekişeceğini, tab'an iyi ve kötü olan şeylerin ise bu şekilde olmadığını belirtir.⁴⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî de (ö. 508/1115) aklın tab'an iyiliklere yönelme kötülüklerden kaçınma meyli bulunduğunu ve onun bu iyilik ve kötülüklerle aynî ve ferdi olarak değilse de icmalî ve küllî olarak vâkıf olacağını kaydeder.⁴⁷ Mâtürîdîlere göre akıl, bazı şeylerin iyilik ve kötülüğünü şeriatın hükmü olmadan önce de bilebilir. Ancak bu bilgi bütün eşyaya teşmil edilemez. Akıl faydalı doğruluğun güzelliği örneğinde olduğu gibi fiillerin hüsün ve kubuhu bilgisine bazen zaruri olarak; zararlı doğruluğun güzelliği misalinde olduğu gibi kimi zaman da nazari olarak ulaşabilir. Onlar falanca gün orucunun güzelliği, falanca günün çirkinliği gibi kimi malumata ise sadece şeriatın vereceği haberle ulaşılacağını söylerler. Bir şeyin tab'a uygunluk veya aykırılık yahut kemal ve noksanlık bildirmesi itibariyle taşıdığı hüsün ve kubuhun akli olduğu hususunda diğer itikadi fırkalarla aynı görüşü savunurlar.⁴⁸ Kendisine davet ulaşmayan kimsenin durumu hakkında ise iki tavır benimseyen Mâtürîdî ulemanın bir kısmı Eş'arîler gibi düşünüp onun mazur olacağını savunurken, bir bölümü ise Allah'ın varlığı ve birliğini bilme hususunda bir özrünün olmayacağını belirtirler.⁴⁹

2. Kâdî Beyzâvî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı

Hüsün ve kubuh konusundaki fikirlerini, hem kelimeler hem de usûl-i fıkıh boyutundan ele alan Beyzâvî, bu minvalde onun tanımına, kapsamına, ilgili kısımlarına göre bilinme keyfiyetine, nimet sahibine şükürün zorunluluğuna, fetret ehlinin durumuna ve nübüvvet öncesi ihtiyarî fiillerin hükmüne dair görüş beyan eder. Bunlardan son konu daha çok usûl alanına taalluk ettiği için bu çalışmada ona değinilmeyecek, ancak diğer meselelere dair görüşleri ele alınıp incelenecektir.

2.1. Tanımı ve Kapsamı

Hüsün ve kubuh konusuyla ilgili görüşlerini kısa bir kısım açıklamalar üzerinden ortaya koyan Beyzâvî, bu mealde onlarla ilgili tanımlara da yer verir. Daha çok tefsirinde bunun örneklerini sunan

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 303

⁴⁷ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, thk. ve tlk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2: 16.

⁴⁸ Kemalüddîn Ahmed b. Hasan el-Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1428/2007), 60.

⁴⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 62

müellif, kimi zaman hüsün ve kubuh anlamında kullanılan “ma’ruf”, “münker”, “sû” ve “fahşâ” gibi kelimelere ilgili ayetin tefsiri bağlamında bir kısım manalar yükler. Müellif ma’ruf kelimesine; şeriatin beyan ettiği, mürûetin (düzgün bir karakterin) güzel gördüğü (Bakara 2/233),⁵⁰ şeriatin reddetmediği (Bakara 2/234, 240),⁵¹ şeriat ve mürûetin hoş gördüğü (Bakara 2/236),⁵² şeriat yahut aklın iyi olduğunu bildirdiği (Nisâ 4/5),⁵³ şeriatın güzel görüp aklın inkâr etmediği (Nisâ 4/114)⁵⁴ ve şeriatın razı olduğu, keremin gerektirdiği iş (Lokmân 31/15)⁵⁵ şeklinde anlamlar verir. “Tayyib” kelimesine de (Bakara 2/168) şeriatin pak kıldığı iş anlamı vererek benzer bir yaklaşım sergiler.⁵⁶

Beyzâvî, kabih fiil anlamını karşılayacak tarzda kullanılan münker kavramına ise şeriat veya aklın kötülüğünden dolayı reddettiği iş (Nisâ 4/114)⁵⁷ ve şeriatın nehyettiği şey (Nûr 24/21; Mücâdele 58/2)⁵⁸ şeklinde tanım yapar. Yine kendisinin de örneklerini sunduğu üzere Kur’an’da kimi zaman kubuh manasında kullanılan “sû” kavramının (Nisâ 4/110)⁵⁹ “fahşâ” (çirkinlikler) kelimesiyle birlikte zikredildiği ayette (Bakara 2/169) onlara aklın reddettiği, şeriatın kabih gördüğü iş şeklinde anlam verir. Hemen ardından bu ikisinin arasındaki farka işaret eden Beyzâvî ilkinin akıllı kişinin bundan üzüntü duyması, ikincisinin ise bu kişinin onu çirkin görmesi şeklinde bir anlam zenginliğine sahip olduğunu kaydeder. Kimilerinin, ilkini tüm çirkinlikleri içine alan, ikincisini çirkinlikte (kubuh) sınırı aşan; bazılarının ise, ilkini had cezasını gerektiren, diğerini bunu iktiza etmeyen anlamında kullandığını ilave eder.⁶⁰ Yine tefsirinde kimi zaman kabih manası verdiği “seyyie”

⁵⁰ Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil ve esrarü’ t-te’vil*, idâd ve takdim: Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru ihyâi’ t-türâs’ i-Arabî, ty.), 1: 144.

⁵¹ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 1: 145.

⁵² Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 1: 146.

⁵³ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 2: 60.

⁵⁴ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 2: 96.

⁵⁵ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 4: 214.

⁵⁶ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 1: 118.

⁵⁷ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 2: 60.

⁵⁸ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 4: 102; 5: 192.

⁵⁹ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 2: 96.

⁶⁰ Beyzâvî, *Envarü’ t-tenzil*, 1: 118.

kelimesini⁶¹ (Bakara 2/81) Beyzâvî, kasti olarak işlenen kötülük olarak tanımlar.⁶² Yine kubha benzer bir manada kullanılan “fahşâ”ya kötülüğün ifratı ve son noktası (Nûr 24/21),⁶³ aynı kökten gelen “fâhişe (çirkin iş)” kelimesine ise kötülüğün son raddeye vardığı fiil (A'râf 7/28) şeklinde bir anlam verip daha önce zikrettiği manaları teyid eder.⁶⁴ Eş'arî anlayışa bağlı olarak hüsün ve kubuh manasına gelen kelimeleri, her zaman şeriatın emri ve nehyi ile irtibatlı hale getiren müellif, kimi zaman buna tek yetkili olmayacak şekilde akıl ve düzgün tabiat gibi unsurları da ilave eder. Onun hüsün ve kubuhu tesbit hususunda akli dahil ettiği alanlarda ondan kastı Eş'ariyye ile Mu'tezile arasındaki ayrılık noktasını teşkil eden uhrevi sevap veya cezayı gerektiren güzellik ve çirkinliğin müsbiti olan akıl değil, daha sonra zikredeceği üzere kemal ve noksanlık yahut tab'a uygunluk ve aykırılık anlamındaki hüsün ve kubuhu bilen akıldır.

Beyzâvî, tefsirinde ilgili ayetler doğrultusunda kendi mezhebinin görüşünü yansıtan hüsün ve kubuh tanımlarına yer verirken bunların en azından bir kısmında Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımını reddetmeyi hedefleyen ifadeler kullanır. Bunu düşünerek zikrettiği tanımlarda münkeri şeriatın reddettiği şey şeklinde tarif ettiği görülür. Akli devreye sokmadan sadece şeriat üzerinden bir hüsün ve kubuh tesbitine gittiği bu tanımlarda onun gayesine tefsiri üzerine yazılan haşiyeler de işarette bulunur. Örneğin Beyzâvî'nin Nûr sûresinin 24/21. ayetinin tefsirinde münkere şeriatın reddettiği şey şeklinde yaptığı tanımı yorumlayan Ebül-Abbas Şehabeddin Hafacî (ö. 1069/1659), onun bu tarifi tamamen Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhun akliliğine dönük iddiasını reddetmek amacıyla zikrettiğini ifade eder.⁶⁵

Beyzâvî, Mu'tezile'nin meseleyle ilgili benimsediği düşünceye cevap mahiyetinde tarifler zikretme geleneğini *Tavâliu'l-envâr* adlı meşhur kalam eserinde de sürdürür. Burada hüsün ve kubuhu önce Allah sonra da kula nisbetle ikisi arasında bir nevi kıyas yaparak ortaya koyar ve ardından tanım getirir. Buna göre öncelikle mutlak anlamda

⁶¹ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 1: 90.

⁶² Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 1: 90.

⁶³ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 4: 102.

⁶⁴ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 10.

⁶⁵ Ebül-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafacî, *Hâşiyetü'ş-Şihab ala Tefsiri'l-Beyzâvî = İnayetü'l-Kadi ve kifayetü'r-Razi* (Beyrut: Dâru sâdır, ty.), 6: 366.

bütün işlerin hâkimi ve dilediğini yapan bir varlık olan Allah'a nisbetle bir kubuhtan bahsedilemeyeceğini söyleyen müellif, O'nun bir şeyi yapması için bir illetin düşünülemeyeceğini ve yaptığı işte bir gayeye göre hareket ettiği şeklinde bir tasavvur geliştirilemeyeceğini belirtir.⁶⁶ Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı eserini şerheden Şemseddin İsfahânî de (ö. 749/1349) bu çalışmasında Allah'ın fiillerinin kabih olmadığı hususunda âkil insanlar arasında bir ittifak olduğunu, aksi durumda O'nun için eksikliğin gündeme geleceğini, bunun ise muhali tazammun etmesi itibarıyla tasavvur edilemeyeceğini söyler.⁶⁷ Öte yandan Beyzâvî Allah'ın fiilleri için böyle bir hüsün ve kubuh durumundan bahsedilirse O'nun birtakım şeyleri yerine getirmekle kemale erecek eksik bir varlık konumuna düşeceğini kaydeder.⁶⁸ Fiilinde bir gaye gözetilmediği için ilk bakışta Cenab-ı Hakk'ın abesle iştigaline kapı aralayan bir düşünce olarak okunabilecek bu görüşte onun amacı daha çok Mu'tezile'nin yaklaşımını reddetmek olup bununla Allah'ın herhangi bir durumla takyid edilmesinin önüne geçmek ister. Bu izahının ardından hüsün ve kubuhu insana nisbetle ele alan müellif, şeriatın nehyettiği şeyin kabih, kendisinde böyle bir nehiy gerçekleşmeyen işin de hasen olduğunu belirtir.⁶⁹ Beyzâvî'nin öğrenci ve şarihlerinden biri olan Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn el-Çarperdî (ö. 746/1346), müellifin, tarifin içerisinde zikrettiği "şer'an" ifadesini bunların akli yoldan tesbit edileceği iddialarını reddetmek amacına matuf olarak istimal ettiğini belirtir.⁷⁰

Usûl-i fıkıh alanında yazdığı *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinde de konuyla ilgili tanıma yer veren Beyzâvî, hükmü, hüsün ve kubuh açısından ikiye ayırdıktan sonra ikincisini, şeriatın kendisinden nehyettiği şey, ilkinin ise böyle olmayan iş şeklinde tarif ederek kelimelerinde zikrettiği tanımlara uygun hareket eder. Bu tarifler doğrultusunda hasenin kapsamına vacip, mendup, mübah ve mükellef

⁶⁶ Kâdî Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Cil, Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1411/1991), 202.

⁶⁷ Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr* (Kahire: Dâru'l-kütübî, 1428/2008), 195.

⁶⁸ Kâdî Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh fi usûli'd-dîn*, thk. ve tlk. Saîd Fûdih (byy.: Dâru'r-Râzî, 1428/2007), 175.

⁶⁹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

⁷⁰ Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf Çarperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. ve tlk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özukan (Riyad: Dâru'l-mî'râci'd-devleviyye li'n-neşr, 1418/1998), 1: 109.

olmayanların fiillerini dâhil eder.⁷¹ Şemseddin el-İsfahânî ise (ö. 749/1349) Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı eserini şerh ederken kabihle ilgili tarifte geçen "nehyettiği" ifadesinden tahrîmî nehiy de maksud ise sadece haramın işin içerisine gireceğini, şayet tenzîhî nehiy de dikkate alındıysa bu sefer kabihin haram dışında mekruhu da kapsayacağını kaydeder. Hüsün ile ilgili tarif doğrultusunda ise bunun kapsamına Allah'ın fiilleri, vacip, mendup, mübah, mükellef olmayanların fiilleri ve eğer kabihle tahrîmî nehiy kastedildiyse (tenzîhî) mekruhun gireceğini söyler.⁷² İsfahânî, Beyzâvî'nin bir diğer çalışması olan *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserini şerh ederken ise onun mekruh fiillerin konumunu muallakta bırakıp hüsüne de kubhuna da bir kayıt düşmediğini kaydeder.⁷³ Beyzâvî'nin *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinin bir diğer şârihi olan Ebû Muhammed el-İsnevî ise (ö. 772/1370) burada Allah'ın fiillerini hasen kavramının kapsamı içerisine dahil etmektedir. Beyzâvî'nin tasrih etmediği mekruh fiillerin kabih fiillerin içerisine girip girmediği hususunda bir yorumda bulunarak onun tarifinde geçen "nehyedilen şey" ifadesinden hareketle mekruhun da bu alana girdiğinin anlaşıldığını belirtir.⁷⁴ Beyzâvî'nin kendisinden etkilendiği belirtilen Fahreddîn er-Râzî ise (ö. 606/1209) şer'î olarak nehyolunan şeyi kabih; nehyolunmayan işi hasen olarak tanımladıktan sonra hasen fiilin altına Allah'ın fiillerini ve mükellef olanların vacip, mendup ve mübah fiilleriyle unutan, uyuyan ve hayvanların fiillerini de dâhil eder.⁷⁵

Beyzâvî, Mu'tezile adına aktardığı iki tanımdan ilkinde onların hüsünü fiili yapmaya kadir olan ve onun durumunu bilen kişinin yapması gereken şey, kubuhu ise aynı durumda olan kişinin yapmaması gereken şey şeklinde tarif ettiklerini belirtir. İkincisinde ise hüsün ve kubuhu sırasıyla medhi ve zemmi gerektirecek nitelikte vaki olan fiil olarak tanımladıklarını, bu durumda hasenin kapsamını daralttıklarını

⁷¹ Kâdî Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, tlk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 19.

⁷² Şemseddin İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr*, 195.

⁷³ Ebû's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beyzâvî fi ilmi'l-usûl*, thk. ve tlk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420/1999), 1: 64.

⁷⁴ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihayetü's-sûl fi şerhi Minhâcî'l-vüsûl* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ty.), 1: 84.

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 108.

kaydeder.⁷⁶ *Minhâcu'l-vüüsûl* şârihi Ebû Muhammed el-İsnevî, Mu'tezile'nin yaptığı ilk tarife göre kabihin içerisine sadece haramın; hasenin içerisine ise vacip, mendup, mekruh, mübah ve Allah'ın fiillerinin girdiğini, dalgın (şuursuz), uyuyan kişi ve hayvan fiillerinin ise ne hasen ne de kabih şeklinde nitelenmeyeceği tarzında bir anlam çıktığını söyler.⁷⁷ Aynı eserin diğer bir şarihi olan Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Cezerî ise (ö. 711/1311) Mu'tezile'nin ikinci tanımı itibariyle hasen fiilin kapsamına, hakkında şer'î hüküm bildirilmeyen fiiller, gafil, uyuyan ve hayvan fiilleri girmediği için bu tarifi, Beyzâvî'nin belirttiği Eş' arî tanımdan daha dar kapsamlı olduğunu belirtir. İkinci tarif itibariyle ise hasenin altına mübah ve mekruhun girmeyeceğini kaydeder. Bu boyutuyla ikincisinin ilkinden daha hususi olduğunu söyler.⁷⁸ Söz konusu eserin bir diğer şarihi olan Şemseddin el-İsfahânî ise (ö. 749/1349) onların hasenle ilgili yaptıkları ilk tarif itibariyle onun altına Allah'ın fiilleri, vacip, mendup ve mübahın girdiğini belirtir.⁷⁹ Aynı eserin diğer bir şarihi olan Takiyyüddîn es-Sübkî ise (ö. 756/1355), ikinci tarifte hasen kavramının daralması meselesini izah ederken buna iki türlü yorum yapılabileceğini belirtir. İlkinde Beyzâvî'nin kendi verdiği tanımda hasenin içerisine mükellef olmayanların fiili dahil iken Mu'tezile'nin bu tanımının içerisine ilgili fiil girmediği için onların tarifinin Beyzâvî'nin tanımından daha hususi olduğu yönünde mana çıkarılabileceğini söyler. İkincisinde ise onların yaptıkları iki tariften sonuncusunun ilkinden daha hususi olduğu şeklinde yorumlanabileceğini kaydeder. Beyzâvî'nin onlar adına zikrettiği bu iki tanımdan ikincisini esas aldığını ilave eder.⁸⁰

⁷⁶ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüüsûl*, 19.

⁷⁷ İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 88-89.

⁷⁸ Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Cezerî, *Mi'racü'l-minhac şerhu minhaci'l-vüüsul ila ilmi'l-usul*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1993/1413), 1: 59.

⁷⁹ İsfahânî, *Şerhu Minhâci'l-vüüsûl*, 1: 64-65.

⁸⁰ Ebû'l-Hasan Takiyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali es-Sübkî ve Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc ala Minhaci'l-vüüsul ila ilmi'l-usul*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-ezheriyye, 1401/1981), 1: 64. Bu şerhin "Vâcib" kısmının başına kadar olan kısmı Takiyyüddîn es-Sübkî'ye, geri kalan bölümü ise oğlu Taceddin es-Sübkî'ye aittir. Bkz. Bilal Aybakan, "Sübkî, Takiyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 15.

2.2. Hüsün ve Kubuhun Niteliği

Eserlerinde çoğu meselede kendisine hedef kitlesi olarak seçtiği Mu'tezile'yi bu konu bağlamında da aynı konuma yerleştiren Beyzâvî, kimi zaman doğrudan onların ismini anarak kimi zaman ise isim vermeden ancak onları kastederek bu mezhebin yaklaşımına yönelik tenkitler getirir. Bunu yaparken genelde önce onların görüşünü nakleder ve hemen ardından da buna dönük cevabını aktarır. Bunlardan birinde onların kabihî kendi özünden veya bu özülle kaim bir sıfattan dolayı kötü gördüklerini söyler. Bu mezhebin yaklaşımını aktarmayı sürdüren müellif onların hüsün ve kubuhu sadece insan için değil, Allah için de tasavvur ettiklerini kaydeder. Onların boğulan veya bir helak ile karşı karşıya kalan kişiyi kurtarmanın iyiliği, zulmün kötülüğü; fayda sağlayan yalanın iyiliği zarar veren doğruluğun kötülüğü örneklerinde olduğu üzere ilkinin zaruri, ikincisinin delalet yoluyla bilindiğini söyleyerek aklın fiillerin taşıdığı iyilik ve kötülöklere muttali olduğu şeklinde istidlalde bulduklarını ilave eder. Bu yüzden de ister bir dine mensup olsun ister olmasın herkesin bu tip işlerin durumuna vâkıf olacağını savunduklarını belirtir. Onların bu örnekleri Ramazan orucunun güzelliği, Şevval ayının başındaki orucun çirkinliği gibi durumlardan tefrik ettiklerini söyler.⁸¹ Beyzâvî'nin Mu'tezile'nin konuya yaklaşımına dair ortaya koyduğu düşünceyi Gazzâlî de (ö. 555/1111) onlar adına daha farklı bir tasnifle ancak aynı manaya gelecek şekilde aktarır.⁸²

Beyzâvî Mu'tezile'nin meseleye yaklaşımını delilleriyle birlikte objektif bir şekilde aktardıktan sonra şahsî yahut diğer bir ifadeyle Eş'ariyye mezhebinin görüşünü nakletmeye başlar. Şayet burada iyilik veya kötülük şeklinde kendisinden bahsedilen şeyden ilim ve cehalet örneklerinde olduğu gibi bir kemal veya noksanlık yahut insan tabiatına uygunluk veya aykırılık şeklinde bir durum maksud ise bunda zaten bir tartışmaya mahal olmadığını ve bunların akli olarak tesbit edildiği hususunda bir muhalefet bulunmadığını kaydeder.⁸³ Kimi Beyzâvî şârihleri onun tab'a uygun gelen ve gelmeyen manasındaki hüsün ve kubuhun akli olması hususunda sıkıntı olmadığını belirttiği iki durumu

⁸¹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 178.

⁸³ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

temsilen sırasıyla tatlı ve acıyı örnek verirler.⁸⁴ Beyzâvî'nin kemal ve noksanlık ile tabiata uygun gelen ve gelmeyen manasına alınacak hüsün ve kubuhun akli olduğuna yönelik düşüncesini neredeyse aynı kelimelerle selefi Fahreddîn er-Râzî de aktarır.⁸⁵ Râzî ayrıca tab'a uygun olan ve olmayan manasındaki hüsün ve kubuhun asla Allah için gerçekleşmeyeceği bilgisini de ilave eder.⁸⁶ Bu konuda İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) fiillerde kemal ve noksanlık manası tasavvuruyla ortaya konulan hüsün ve kubuhun akli olduğuna dair bilgiyi nakleden şahsiyetin Râzî gibi kimi müteahhirûn kelimacıları olduğuna yönelik ifadesine bakılacak olursa kastettiği zatlardan biri de Beyzâvî olmalıdır. İbn Teymiyye, Râzî'nin bu düşüncesini filozoflardan aldığını savunduğu gibi ayrıca bu şekilde bir hüsün ve kubuh taksiminin mütekaddimûn kelimacılarında bulunmadığını da ilave eder.⁸⁷ Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı eserini şerheden Şemseddin el-İsfahânî ise (ö. 749/1349) bir grup tahsisine gitmeden, İbn Teymiyye'nin mütekaddimûn kelimacılarında olmadığını söylediği kemal ve noksanlık manasındaki hüsün ve kubuhun akli olduğu hususunda ihtilaf olmadığını kaydeder.⁸⁸

Tavâliu'l-envâr adlı eserinde bu görüşlere yer veren Beyzâvî, onun bir nevi özeti mahiyetinde kaleme aldığı *Misbâhu'l-ervâh* adlı çalışmasında da benzer şekilde kendisinden kemalat ve noksan yahut tab'a uygun olan ve olmayan gibi bir anlam kastedilen hüsün ve kubuhun akli olduğu hususuna dönük bir itirazının olmadığını söyler. Hemen ardından hüsün ve kubuhun aklîliği bağlamında adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğünün zaruri olarak bilindiği şeklindeki Mu'tezilî delili naklettikten sonra yine bunun insan tab'ına uygunluk ve aykırılık manasında değerlendirileceğini kaydeder.⁸⁹ Böylece olayın şeri boyutuna girmeden tabiata muvafık olan ve ona aykırılık barındıran şeklindeki akli mana ölçüt alınırsa bunda bir sıkıntı olmayacağını ihsas eder. Beyzâvî'nin bu ifadelerinde de kendisini takip ettiği anlaşılan Fahreddîn

⁸⁴ Muhammed b. el-Hasen el-Bedahşî, *Şerhu'l-Bedahşî=Menâhicü'l-ukûl* (Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evladuhu, 1389/1969), 1: 50.

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, 174; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1: 123.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 108.

⁸⁷ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, "el-İhticâc bi'l-kader", *Mecmuatü'r-resailü'l-kübra* içinde (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsü'l-Arabî, ty.), 2: 104.

⁸⁸ Şemseddin İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr*, 196.

⁸⁹ Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 175.

er-Râzî aynı şekilde ilgili delili zikrettikten sonra cevabi mahiyette insan tabiatının hoşnutluğu veya nefreti manasına alınacak bir hüsün ve kubuhun aklılığı hususunda sıkıntı bulunmadığını, başka bir manada zikredilen hüsün ve kubuhun ise şer'îliğini reddetmenin mümkün olmadığını söyler.⁹⁰

Beyzâvî, asıl ihtilaf konusu olan meseleye geçtiğinde ise şayet bu iyilik ve kötülükten ahirette sevap veya cezayı gerektiren hal⁹¹ yahut kendisine medh ve zemmin taalluk ettiği durum ve bunun üzerinden onların iyilik ve kötülüğü kastediliyorsa⁹² buna katılmayacağını ifade eder. Burada da Râzî'nin ifade biçimini aynen koruduğu⁹³ görülen müellif, aklın bu işi tesbit konumunda bulunmamasını⁹⁴ ve Cenâb-ı Hakk'ın fiilleri için iyilik-kötülük tasavvur edilememesini bu düşüncesine gerekçe olarak sunar.⁹⁵ Burada onun dile getirdiği ikinci gerekçeyle kastı, ilgili hüsün ve kubuhun akli olması durumunda bunun işbu çerçevede değerlendirilecek Allah'ın fiillerinin bir zorunluluk ekseninde cereyan etmesi gibi bir manayı çağrıştıracığı yönünde bir ikazda bulunmaktır.

Beyzâvî'ye göre insanın daha fiillerinde bile tam anlamıyla özgür olmadığı bir atmosferde o fiillerin iyilik veya kötülüğünden bahsedilmeyecek olması da fiillerdeki hüsün ve kubuhun akli olmasının önünde bir engel teşkil etmektedir.⁹⁶ Bu son ifadesiyle fiillerini gerçekleştirme aşamasında kendisinde bir hürriyet bulunmayan insanın eylemlerinde doğal olarak bir hüsün ve kubuhun olamayacağını savunmuş olan Beyzâvî, selefi olan kimi Eş'arî kelamcılarının vurguladıkları bir hususa işaret etmektedir. Örneğin bu durumla ilgili olarak Fahreddîn er-Râzî, işleyeceği fiile dönük kulda Allah tarafından bir sebep veya motiv (dâ'î) yaratılmadıkça kulun o fiili gerçekleştirememesi itibarıyla onun fiilinde muzdar bir konumda olduğunu ve bir ihtiyarının bulunmadığını belirtmekte, hemen ardından da ızdırar halinde bulunan kişiden kabihin sadır olmayacağına işaret

⁹⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, 147; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1: 123.

⁹¹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

⁹² Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 175.

⁹³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, 147.

⁹⁴ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202.

⁹⁵ Beyzâvî, *Misbâhu'l-ervâh*, 175.

⁹⁶ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 202; a.mlf., *Misbâhu'l-ervâh*, 175.

etmektedir.⁹⁷ Yine Âmidî fiillerin kendi özü itibariyle iyi veya kötü olamayacağı hususunda Eş'ariyye'nin delillerini aktarırken yedinci sırada zikrettiği kanıtta bu duruma değinmektedir. Buna göre insan fiillerini ihtiyari olarak gerçekleştirmemektedir ve bu şekilde vuku bulan fiillerin kendi özünde sahip oldukları bir iyilik veya kötülükten dem vurulamaz. Bu ifadeleri isbat sadedinde Âmidî, önce ilk ihtimal üzerinden insanın, yaptığı fiili terk etmesi mümkün olmayacak şekilde gerçekleştiriyorsa, bunun o kişinin mecbur olup ihtiyari bulunmadığı hususunu gösterdiğini belirtir. Ardından ikinci ihtimale geçerek eğer insanın o fiilini terketmesi (yapmaması) mümkün ise bu durumda ilk seçenek olarak o fiil bir tercihe bağlı olarak vuku buluyorsa bunun muhal olan teselsüle neden olacağını, böyle bir şey olamayacağı için de ikinci seçeneğin yani fiilde muhtâr olunmadığının ortaya çıkacağını söyler.⁹⁸ Şemseddin İsfahânî'nin de benzer vurgular yaptığı⁹⁹ bu konuda Beyzâvi, esmâ-i hüsnâyla ilgili eserinde rızkın haramı da kapsadığı görüşünü teyid babında kulun gerçekleştirdiği fiilini, ancak kalbinde doğan bir motive göre işlediğini ifade ederek aynı bakış açısına sahip olduğunu daha açık bir şekilde izhar eder.¹⁰⁰

Beyzâvî, tefsirinde hüsün ve kubuhun şer'î olduğu hususunda Eş'arî kelamcılar tarafından delil olarak kullanılan bir kanıtta da bir vesileyle kısaca temas eder. Bu delil, aynı fiillerin farklı durumlarda farklı hükümler almasını, onların kendi özünde barındıkları hale binaen değil, şeriatın kendisine taalluku itibariyle belirlendiğini isbat sadedinde ortaya konulan bir kanıttır. Örneğin Gazzâlî, bir peygamberi zulmen öldürmek isteyen kişiye karşı onu korumak amaçlı yalan söylemenin sadece güzel değil, vacip olmasını gündeme getirerek fiillerin zati itibarla hüsün ve kubuha sahip olduğunu savunmanın mümkün olmayacağını kaydetmektedir.¹⁰¹ İşte Beyzâvî de "Neler yapacağınızı görmemiz için de onlardan sonra sizleri yeryüzünde halifeler yaptık"¹⁰² ayetinin tefsirinde bu

⁹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, 147. Râzî'nin bu konuda çok daha sistemli bir şekilde yaptığı bir diğer açıklama için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 124-125.

⁹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 114-115.

⁹⁹ Ebû's-Sena Şemseddin İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr*, 196.

¹⁰⁰ Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*, thk. Halid el-Cüdi (Beyrut: Darü'l-ma'rife, ty.), 216.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 183.

¹⁰² Yûnus 10/14.

yaklaşımı sergileyen bir yorum aktarır. Ona göre “Neler yapacağınız” ifadesi, amellere verilecek karşılıkta fiillerin kendi zatlarına değil cihet ve keyfiyetine bakılacağına dönük bir işaret taşımaktadır. Zira aynı fiilin bazen güzel bazen çirkin olması söz konusudur.¹⁰³ Böylece Beyzâvî ilgili ayeti kendi mezhebinin hüsün ve kubuh konusunda sergilediği yaklaşımı isbat eden bir kanıt olarak kullanmış olur.

Beyzâvî, zahiren hüsün ve kubuhun akli olduğunu hissettirir şekilde nazil olan “*De ki Allah çirkin şeyler yapmayı emretmez*”¹⁰⁴ ayetini yorumlarken ise burada, kendisine ahirette zemmin terettüb etmesi boyutuyla bir fiilin kötülüğünün akli olarak tesbit edilebileceği şeklinde bir delalet olmadığını altını çizer. Bununla ilgili ayetten Mu‘tezile’nin kendi düşüncesine dönük bir kanıt üretmesinin önüne geçmek isteyen müellif, “çirkin şeyleri” selim bir tabiat ve salim bir aklın kendisinden nefret ettiği şey şeklinde tanımlayarak, akli da devreye sokar.¹⁰⁵ Ancak işin içerisine aklın dâhil edildiği bu ifadelerden her ne kadar Eş‘ariyye ve Mu‘tezile arasında eklettik bir yaklaşım sezileniyorsa da müellif daha önce vurguladığı üzere tabiatın nefret ettiği şeyin kötülüğünün akli olarak tesbit edileceği yönündeki görüşünü teyid etmek istemektedir. Nitekim Beyzâvî tefsiri üzerine yazılmış önemli haşiyelerden birinin müellifi olan Şeyhzâde Muslihiddîn Mustafa da (ö. 951/1544) onun ifadelerini yorumlarken selîm tabiata aykırı olan şey manasındaki kubuh meselesinde Mu‘tezile ile bir ihtilafın olmadığını, ancak Allah’ın hükmüne binaen ahirette failinin zemmedileceği fiilin kabihliği hususunda onlardan farklı tavır sergilendiğini, ilgili ayette şeriatin gelmesinden önce kişinin akli olarak kubuhu tesbit edeceğine dönük bir delalet bulunmadığını söyler.¹⁰⁶ İlgili tefsire haşiye yazmış müelliflerden biri olan Ebü’l-Müfedda Konevî İsmail Efendi ise (ö. 1195/1781) aynı ayrıma işaret ettikten sonra ikincisiyle alakalı Eş‘ariyye ile eşleştirdiği Şâfiî ve Mâtürîdiyye ile eşleştirdiği Hanefîler arasında bir mukayese yapar. Ahirete dönük iyilik ve kötülük manasına gelen hüsün ve

¹⁰³ Beyzâvî, *Envarü’l-tenzil*, 3: 107; Harun Abacı, “Beydavi ve Nesefî’de İtizal Etkilerinin İncelenmesi” (Yüksek Lisans tezi, MÜSBE, 2006), 128.

¹⁰⁴ A’râf 7/28.

¹⁰⁵ Beyzâvî, *Envarü’l-tenzil*, 3: 10.

¹⁰⁶ Muhyiddin Mehmed Kocevi Şeyhzade, *Hâşiye Muhyiddîn Şeyhzâde ala tefsiri’l-Kadi el-Beyzâvî*, tsh. Muhammed Abdülkâdir eş-Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1419/1999), 4: 208-209.

kubuhun Şâfîlerde ilgili emri takiben oluştuğu, Hanefîlerde ise bu emrin sadece hüsün ve kubuhu izhar ettiği kanaatine sahip olduğunu kaydeder.¹⁰⁷ Mu'tezilî fikrin sergilendiği en önemli tefsirlerden biri olan *el-Keşşâf* adlı eserinde Zemahşerî ise (ö. 538/1144) ilgili ayeti yorumlarken Allah'ın çirkin şeyleri emretmeyeceğini isbat sadedinde bu tür bir fiili yapmaya dönük bir etkin neden (dâî) olmayıp aksine onu yapmaya engel bir unsurun bulunduğunu belirtir. Böylece hüsün olan bir işte akıl gibi bir motiv unsuru bulunduğunu, kubuh olan fiilde ise aynı unsurun onun kötülüğüne dair bir çıkarım yaptığını ihsas ederek Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhun aklı olduğu şeklindeki görüşünü teyid etmiş olur.¹⁰⁸

Beyzâvî'nin kemal-noksan, tab'a uygunluk-aykırılık manasındaki hüsün ve kubuhun aklı olduğunu kabul etmesine bağlı olarak bazı ayetlerde getirdiği yorumlar kimi müellifler tarafından Eş'arî anlayıştan sapma olarak değerlendirilip eleştiriye tabi tutulur. Onun "*Derken şeytan, (o ikisini, netîcelerinden biri de) onlardan örtülmüş avret yerlerini kendilerine göstermek (olan hataya sevk etmek) için, onlara vesvese verdi ve: 'Rabbiniz, ancak melek olmayasınız veya (Cennette) ebedî kalıcılardan olmayasınız diye sizi bu ağaçtan men' etti' dedi.*"¹⁰⁹ âyetine yaptığı yorum bunlardan birini teşkil eder. Beyzâvî, bu ayeti tefsir ederken, bu ilahi kelamın bir ihtiyaç olmaksızın yalnız iken veya eşin yanında bulunuyorken avret mahallini açmanın tab'an kabih ve uygunsuz olduğuna dönük bir delalet içerdiğini ifade etmektedir.¹¹⁰ Onun tefsirine haşiye yazan müelliflerden biri olan Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), bu yorumu Zemahşerî'ye tebaiyyet olarak niteler. Dolayısıyla en azından bu ayetin tefsirinde Beyzâvî'nin Mu'tezilî anlayışa bağlı bir görüş beyan ettiğini ihsas eder ve bu konuda ilgili düşüncesine kanıt olarak Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirine haşiye yazmış zatlardan biri olan İbnü'l-Müneyyir'in ifadesine atıf

¹⁰⁷ Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevî İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Amr (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 8: 368-369.

¹⁰⁸ Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, tlk. Halil Me'mun Şeyha, 3. bs. (Beirut: Dâru'l-marife, 1430/2009) 361.

¹⁰⁹ A'râf 7/20.

¹¹⁰ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 8.

yapar.¹¹¹ Maliki bir fakih, Eş'arî bir kelimci ve müfessir olan İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) Zemahşerî'nin ilgili ayetin avret mahallini açmanın fitrî olarak çirkin, akli olarak da kötü olduğuna delalet içerdiği yönündeki çıkarımını yorumlarken, bu ifadelerin i'tizalî bir düşüncenin ürünü olduğunu belirtir. Sünnî bir zatın dilinden aktarılabilecek olsa bu ifadelerin, aklın, niçin şeriatin avret mahallini örtmeyi güzel, açmayı çirkin gördüğünü idrak edebileceği şekline dönüşeceğini belirtir.¹¹² İşte İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'nin daha sonra Beyzâvî tarafından da benzer şekilde yorumlanacak ilgili ayet tefsirini değerlendirirken onun bu yorumunu i'tizalî anlayışının bir tezahürü olarak mütalaa etmesi, Suyûtî'nin de ayeti benzer şekilde tefsir eden Beyzâvî'yi bu ayet bağlamında aynı fikirden etkilenmekle itham etmesine neden olmuştur. Halbuki Zemahşerî ilgili ayetin tefsirinde avret mahallini açmanın sadece fitrî değil, akli olarak da çirkinliğinden bahsederken, Beyzâvî sadece bunun tab'an kötülüğüne işaret etmekte, aklen çirkinliğine değinmemektedir.¹¹³ Bu açıdan Beyzâvî'nin ilgili ayet yorumunu Mu'tezile ile eşdeğer fikir üretmek olarak görmek tartışmaya açık durmaktadır. Beyzâvî'nin tab'an kötü olan durumu aklın bileceğine dönük bir itirazı olmadığı göz önüne alındığında onun bu konudaki fikirleri diğer görüşleriyle de bir çelişki arz etmemektedir.

Beyzâvî, esmâ-i hüsnâ hakkında yazdığı eserinde de hüsün ve kubuh konusunda akli devreye sokan ve bu manada zahiren Mutezilî anlayışa yöneldiği zannı uyandıran kimi ifadeler kullanır. Onun "*Herkes kendisi için ne (iyilik) kazandıysa mükâfatını, aleyhinde ne kötülük kazandıysa yine karşılığını (cezâ) alır*"¹¹⁴ ayetinin yorumu bağlamında şerrin hem akli hem de şer'î engeller ile yasaklandığı şeklindeki ifadesinde hissedilen uzlaştırıcı tavır, daha önce akli olduğunu itiraf ettiği noksanlık veya tab'a aykırılık anlamındaki hüsün ve kubuh olarak görülmelidir.¹¹⁵ Nitekim müellif aynı eserinde doğruluktan bahsettiği bir bölümde bu erdemin

¹¹¹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâhidü'l-efkâr*, thk. Ahmed b. Abdullah b. Ali ed-Derübî (Doktora tezi, Câmîatu Ümmi'l-Kur'â, Muhakkık'a ait Doktora tezi, 1424-1425), 3: 415.

¹¹² Ebü'l-Abbâs Nasırüddin Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, tlk. Halil Me'mun Şeyha, 3. bs. (Beyrut: Dâru'l-marife, 1430/2009), 359, 2 nr.lı dipnot.

¹¹³ İki ifadeyi krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 359, Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 8.

¹¹⁴ Bakara 2/286.

¹¹⁵ Beyzâvî, *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*, 310.

hem şeriat hem insan tabiatının gereklerinden biri olduğunu ifade ederken adeta tab'a uygunluğun aklî olarak tesbitinde bir sıkıntı olmadığını ihsas etmektedir.¹¹⁶ Onun insanlara akletmelerine dönük hitabın gerçekleştiği (Bakara 2/44) ayeti tefsir ederken akli, insanları kötülükten alıkoyan insani bir idrak şeklinde tavsif etmesi de noksanlığı tesbit sadedinde akla verdiği bir fonksiyon olarak okunmalıdır.¹¹⁷ Beyzâvî'nin söz konusu ifadelerinde hüsün ve kubuhun tesbitinde zaman zaman akli devreye sokan yaklaşımını Mu'tezilî görüşü benimseme şeklinde yorumlamak isabetli değildir. Aksi takdirde hüsün ve kubuhu tamamen aklî olarak değerlendirdiği düşünülen bir zatın, kendisine verilen Hz. Âdem'e secde emrini yerine getirmemesini ondan daha hayırlı olmasıyla gerekçelendiren şeytanı (A'râf, 7/12) hüsün ve kubuhu akli görme işini başlatan varlık olarak tavsif etmesini izah mümkün olmaz.¹¹⁸

2.3. Nimet Sahibine Şükrün Zorunluluğu

Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) ifadesiyle hüsün ve kubuhun aklîliği-(şer'îliği) meselesine bağlı bir mevzu olan nimet sahibine şükrün zorunluluğu hususunda¹¹⁹ Beyzâvî de fikir beyan eder. Hüsün ve kubuhun şer'î olduğunu savunanların bu şükrün gerekliliğine aklın ulaşamayacağı, bunların aklî olduğunu ileri sürenlerin ise onun zorunluluğuna aklın erişeceği yönünde fikir bildirdikleri bu konu bağlamında Beyzâvî tıpkı diğer Eş'arî kelamcıları gibi onun aklî olarak tesbit edilemeyeceğini savunur. Nitekim Beyzâvî'nin bu konuda fikirlerini beyan ettiği *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinde kendisinden çokça istifade ettiği bilinen Taceddîn Urmevî de (ö. 653/1255) konuya giriş sadedinde hüsün ve kubuhun aklî olmadığı ortaya çıkınca buna bağlı olarak nimet sahibine şükrün zorunluluğunu aklın belirleyemeyeceği hususunun da anlaşıldığını kaydeder.¹²⁰ Burada konunun izahında

¹¹⁶ Beyzâvî, *Şerhu esmâillahi'l-hüsna*, 344.

¹¹⁷ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 1: 77.

¹¹⁸ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 6-7. Beyzâvî'nin bu ifadesine benzer düşünceler Şehristânî gibi kimi kelamcılar tarafından da ortaya konulmaktadır. Bkz. Ebü'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühenna ve Ali Hasan Faûr (Beirut: Dâru'l-marife, 1414/1993), 1: 23.

¹¹⁹ İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, 1: 120.

¹²⁰ Taceddîn Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn el-Urmevî, *Kitâbu'l-hâsil mine'l-Mahsul fi usuli'l-fıkh*, thk. Abdüsselam Mahmud Ebu Naci (Bingazi: Câmîiatu Karyunus, 1994), 1: 259.

önemli bir yeri olan şükür kelimesinin ne anlamda kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Buna dair açıklama getiren kimi Beyzâvî şârihleri, burada maksud olan şükürün “elhamdülillah” gibi lafzi birtakım ifadelerden ibaret olmayıp onun “kulun, Allah’ın kendisine verdiği bütün nimetleri ne için verdiyse onları ona uygun yöne sarfetmesi” anlamında kullanıldığını belirtir.¹²¹ Böylece daha sonra konuyla ilgili akli delillerin izahında Mu‘tezile’nin öne sürdüğü düşüncenin iptali hususunda Eş‘ariyye mezhebi adına daha güçlü bir müdafaa imkanı sağlanmış olur.

Nimet verene şükürün zorunluluğunu aklın tesbit edemeyeceği şeklindeki düşüncesini naklî ve aklî deliller ışığında kanıtlamaya çalışan Beyzâvî ilk bağlamda aynı zamanda kendisine şeriat ulaşmamış kişinin azaba dûçâr olmayacağını kanıtı olarak kullanılan “*Biz peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*”¹²² ayetinden istidlalde bulunur.¹²³ Beyzâvî oldukça muhtasar bir şekilde kaleme aldığı *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinde şer'î delil olarak zikrettiği bu ayetin istidlal yönüne dair bir açıklama getirmemişse de onun bu eserinde dayandığı kaynaklardan biri olan Taceddîn el-Urmevî (ö. 653/1255) ayetin nebi gönderilene kadar azabı nefyettiğini, aksi bir yorumun sıkıntılara neden olacağını belirtir.¹²⁴ Beyzâvî şârihlerinden biri olan Şemseddin el-Cezerî ise (ö. 711/1311) aklın iyiyi ve kötüyü kendisinin bulduğuna dair hüküm doğru olsa, azabın erişmesi hususunda bir peygamber gönderilmesi ile gönderilmemesinin bir farkı olmaması ve güzele ulaşamayan her akıl sahibinin azaba dûçâr kalması gerektiğini belirterek onun istidlal vechesine temas eder.¹²⁵ Aynı eserin diğer bir şârihi olan Taceddîn es-Sübki de (ö. 771/1370) söz konusu ayetin peygamber gönderilmeyen kimselere bir azabın erişmesini nefyettiğini belirtir. Ona göre şayet akıl tek başına nimet veren zata şükürün vacip olmasını keşfetseydi, bunu terkten dolayı azabın gerçekleşmesi gerekirdi.¹²⁶ Nitekim Beyzâvî *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserinde yer verip de açıklamadığı ilgili ayeti bu sefer tefsirinde yorumlarken ise bu kelimayı ilahinin şeriat gelmeden kişinin bir şeyle yükümlü olmayacağına dönük bir delil tazammun

¹²¹ Çarperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc* 1: 191.

¹²² İsrâ 17/15.

¹²³ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

¹²⁴ Taceddin el-Urmevî, *el-Hâsil*, 1: 260.

¹²⁵ Cezerî, *Mi'racü'l-minhac*, 1: 113.

¹²⁶ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 140.

ettiğini belirtir.¹²⁷ Kendi düşüncesine zıt unsurlar barındıran ilgili ayeti yorumlayan Mu'tezilî müfessir Zemahşerî ise onu sadece insanları nazar ve tefekkür hususunda gaflet uykusundan uyandırmaya dönük bir ikaz olarak değerlendirir ve aksi düşünceyi reddeder.¹²⁸ Beyzâvî'nin ilgili tefsirine haşiye yazan Şeyhzâde Muslihiddîn Mustafa ise (ö. 951/1544) meseleyi daha çok Allah'ın, kullarının işleyeceği günahları bilmesine bağlı olarak onlara azap etmediği, gönderdiği peygamberlerle onları ilzam ederek kendisine bir mazeret beyan etmelerinin önüne geçtiği üzerinden ele alır. Ancak bu ayetin şeriat gelmeden kula azap edilmeyeceğine dönük bir kanıt olarak kullanan ilgili Beyzâvî ifadesine bir yorum getirmez.¹²⁹ Beyzâvî'nin tefsirine haşiye yazmış diğer bir zat olan Ebü'l-Müfedda Konevî İsmail Efendi ise (ö. 1195/1781) müellifin bu ayeti şeriat gelmeden kişinin sorumlu olmadığına dönük bir delalet içeren ayet olarak takdim etmesini Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin görüşünü reddetme amacına bağlar.¹³⁰

Beyzâvî, nimet verene şükrün vacib olmadığı şeklindeki kabulünü akli yönden gerekçelendirirken ise bunu üç ihtimal üzerinden ele alıp reddeder. Buna göre buradaki vücûbiyet kendisine şükredilen varlığa dönük bir fayda için söz konusu edilirse, Allah bundan münezzehtir.¹³¹ Zira O'nun için bir fayda veya bir maksad tasavvur edilemez.¹³² O, ne kullarının şükründen bir fayda ne de nankörlüğünden bir zarar görür.¹³³ Şayet burada şükredene yönelik dünyevi menfaat gündeme getirilirse, bu şükrün faydasız, karşılığı olmayan bir meşakkat içerdiğini, uhrevi boyutuyla bir fayda umudundan bahsedilirse, aklın bu durumu (uhrevi faydaya dair tafsilatı bilme ve) tesbit konumunda bulunmadığını ifade ederek bu seçenekleri dışarıda bırakır ve böylece kendi düşüncesini isbat etmeye çalışır.¹³⁴ Beyzâvî'nin zikrettiği bu ikinci seçenek ve onun reddine dair kullandığı ifadeleri şerheden İsfahânî, bu kanıtların kendilerine yöneltildiği Mu'tezile'nin şükrü marifetullah olarak değil, akli olarak

¹²⁷ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 3: 250.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 592.

¹²⁹ Muhyiddin Şeyhzade, *Hâşiye ala tefsiri'l-Kadi el-Beyzâvî*, 5: 363.

¹³⁰ Ebü'l-Müfedda İsamüddin Konevî İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî*, 11: 463.

¹³¹ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

¹³² Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, 1: 140.

¹³³ Cezerî, *Mi'racü'l-minhac*, 1: 114.

¹³⁴ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

tesbit edilen güzellikler ve çirkinlikler karşısında ilkinin yerine getirme, ikincisini terk etme suretiyle nefsi yorma anlamında kullandığına dikkat çeker. Böylece Beyzâvî'nin bu tür bir şükür karşılıksız nefsi yorma şeklinde tasvir etmesinin nedenine ışık tutar. Beyzâvî'nin dile getirdiği üçüncü ihtimal hakkında ise aklın, Şârî'nin verdiği bir haber olmadıkça kişinin ahirette ulaşacağı faydayı tesbit makamında olmayacağından bu şükürün ahirete dönük bir fayda içermeyeceğine dikkat çeker.¹³⁵ Üçüncü madde hakkında bilgi veren Taceddin es-Sübki ise aklın daha müstakil olarak ahiretin varlığına dair bir çıkarımda bulunamazken onun ceza ve ihsan yurdu olarak yaratıldığına dair bir tasavvurunun hiç gündeme gelmemesi gerektiğini söyler.¹³⁶

Öte yandan Sübkî, nimet verene şükürün vacip olmasını aklın bilemeyeceği hususunda Beyzâvî'nin zikrettiği bu ihtimalleri dörde çıkararak bu işte hiçbir faidenin olmaması gibi bir seçeneğin de söz konusu olabileceğini belirtir ve bu durumda onun bu ihtimali gündeme almadığını ifade etmenin mümkün olduğunu kaydeder. Ardından da böyle bir ihtimalde işin abes ve faidesiz bir hale geleceğine dikkat çekerek bu şıkkı da geçersiz kılar.¹³⁷ Beyzâvî'nin öğrencilerinden ve şârihlerinden olan Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Çarperdi de (ö. 746/1346) meselenin içerisine faidesiz kısmını ilave ederek neden olacağı abeslikten ötürü onu başta devre dışı bırakır.¹³⁸ Hem Beyzâvî'nin hem de onun *Minhâcu'l-vüsûl* adlı eserini şerheden zevatın meseleyi ortaya koyma hususunda kendisinden istifade etmiş oldukları Fahreddîn er-Râzî ise, işin "faidesiz" şekilde gerçekleşme ihtimalini gündeme getirmemesini izah ederken böyle bir durumun abes, dolayısıyla kabih olmasına atıf yapar.¹³⁹ Böylece kendisinden sonra aynı tavrı sürdürecektir olan Beyzâvî'nin de ilgili yaklaşımına ışık tutmuş olur. Gazzâlî ise bu meselede olayın sistemini kurarken "faidesiz" olma ihtimaline yer verir, ancak o da hemen işin abeslik boyutuna temas ederek bu seçeneği eler.¹⁴⁰

¹³⁵ İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, 1: 122-123.

¹³⁶ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 140.

¹³⁷ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 140.

¹³⁸ Çarperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 1: 193.

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 150.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 195. Taceddin el-Urmevî ise gündeme aldığı bu kısmı hem işin abesliğine neden olması hem de onun zem ve medih konusu olmaktan çıkması üzerinden onu geçersiz bir ihtimal olarak tavsif eder. Bkz. Taceddin el-Urmevî, *el-Hâsil*, 1: 262.

Bu durumda aslında aynı şeyleri söyleyen ancak aralarında kurgusal boyutta bir fark olan Gazzâlî ile Râzî'nin aktarış biçimleri karşısında Beyzâvî, ikincisinin kurgusunu alıp kullanmış olur.

Beyzâvî aklın nimet verene şükürün gerekliliğini bileceğine yönelik iddiayı ihtimaller üzerinden reddettikten sonra bu ihtimallere yönelik itirazlara da cevap verir. Buna göre şükreden kişinin bu şükürünü dünyevî veya uhrevî bir faydaya mebni olarak yapabilme ihtimalini, ilkinde karşılıksız bir meşakkat ikincisinde aklın bu konuda yetkinsizliği, dolayısıyla bunu bilemeyeceği yönündeki cevabıyla geçersiz kılan Beyzâvî bu cevaba dönük olarak bir itirazı gündeme getirir. Bu da şükreden kula dünyada bir faidenin erişeceği, zira böylece terketmesi durumunda kendisine ahirette bir azabın erişeceği zannından kurtulacağı, çünkü şükürü terketmesine karşılık bir azabın olabileceği yönündeki râcih bir sebebin kendisini endişeye sevkedeceği, hatta bu konuda sadece bir azab vehmine düşmesinin bile kendisi için bir faydaya neden olacağı şeklindeki bir itirazdır. Böyle bir şükür için kişinin gerekçesi ve bir menfaati olacağı, dolayısıyla bu şükürü bütün faidelerden uzak tutma yaklaşımının doğru olmadığı üzerine odaklanan bu itiraza karşı müellif önce burada şükürü terketmenin de onu yerine getirmenin de ilgili korkuya neden olabileceğini ifade eder.¹⁴¹ Müellifin bu ifadesini şerheden Ebû Muhammed el-İsnevî (ö. 772/1370), şükürün de bir zararı tazammun edebileceğini, bu işin yerine getirilmesinde de terkedilmesinde bir korku durumunun olacağını, böyle iki seçenekte de onunla ilgili korkudan emin olunmuyorsa istishab ilkesi gereği onu eski hal üzere bırakmanın daha uygun bulunduğunu belirtir.¹⁴² Bu konuyla alakalı olarak Taceddin el-Urmevî ve Çarperdî ise şükürü hizmetle, nankörlüğü tembellikle eşleştirir bir mahiyette hizmetin her zaman tembellikten daha iyi olduğunu iddia edip buradan da şükürün şükretmemekten daha iyi olduğu sonucuna ulaşmak isteyen düşünceye cevap verirken bunun her zaman için doğru olmadığını ifade ederler. Bu durumu hizmetten hoşnut kalan ve aksi davranıştan hoşlanmayan kimseler için söz konusu etmek mümkünse de, bu gibi duygulardan yüce olan Allah için bunun doğru olmayacağını kaydederler.¹⁴³

¹⁴¹ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25; Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, 1: 140-141.

¹⁴² Ebû Muhammed el-İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 272.

¹⁴³ Taceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, 1: 264; Çarperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 1: 195.

İlgili itirazı üç vecihten cevaplandırmaya başlayan Beyzâvî, akli gerekliliği bağlamında yerine getirilen şükürün tazammun ettiği riskleri anlatırken oldukça muhtasar ifadeler kullandığı için onun meramını anlamak adına ilgili şerhlere müracaat etmek gerekir. Beyzâvî'nin zikrettiği ilk cevap söz konusu şükürün başkasının mülkünde tasarruf anlamına geleceği üzerine temerküz etmektedir.¹⁴⁴ Nitekim o, başka bir bağlamda olsa da kişinin elde ettiği yiyeceğe ulaşmasında kendi kuvveti söz konusu olsa bile bu gücün sadece Allah tarafından verildiğine dikkat çekerken aslında benzer bir hususa vurgu yapmaktadır.¹⁴⁵ İsfahânî ve İsnevî bu cevabı şerh ederken, şükreden kulun Kendisine şükredilen Allah'ın bir kulu olduğunu, bu şekilde muhtemel bir zararı def endişesiyle şükre kalkışan kulun bu davranışının, başkasının mülkünde O'nun izni olmaksızın tasarrufta bulunma manasını tazammun ettiğini belirtirler.¹⁴⁶ Aynı ifadeyi yorumlayan bir başka şârih Taceddîn es-Sübki de muhtemel zararı def için şükreden kişinin, aslında bunu Rabbinin kendisine verdiği organ ve güç ile gerçekleştirdiğini, bunun ise başkasının mülkünde izinsiz bir tasarruf olduğunu kaydeder.¹⁴⁷

Beyzâvî'nin ilgili itiraza karşı zikrettiği ikinci cevap ise böyle bir şükürün adeta nimet sahibiyle alay etmek gibi bir tavır içerdiğine dönük ifadelerinde ortaya çıkar.¹⁴⁸ Bunu şerh eden İsnevî, böyle bir akli gerekçeyle şükretmesi gerektiğini düşünen kişinin yaptığı şükürün adeta nimet sahibi Allah ile alay etmek anlamına geleceğini, zira kendisine bir parça ekmek ve bir damla su verilen bu zatın büyük dost meclislerinde bu nimetleri ve onun şükürünü zikretmekle adeta müstehzî konumuna düşeceğini söyler. Zira Allah'ın kendi büyüklüğü ve hazinesine nisbetle kullarına verdiği nimetlerin bu hazine karşısında bir lokma mesabesinde olduğunu belirtir.¹⁴⁹ Beyzâvî'nin aynı cevabını yorumlayan Sübkî ise şükreden ilgili kişinin Allah ile adeta dalga geçer bir konuma gelmesini izah ederken, dünya nimetlerinin özünde bir değeri varsa da bunların Cenâb-ı Hakk'ın yüceliği karşısında çok küçük bir derecede kaldığı için bu şükürün sanki O'nun nimetini sadece dünyevi olarak verilen sınırlı

¹⁴⁴ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

¹⁴⁵ Beyzâvî, *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*, 257.

¹⁴⁶ İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, 1: 123; İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 272-273.

¹⁴⁷ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, 1: 141.

¹⁴⁸ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

¹⁴⁹ İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 273-274.

nimet üzerinden gerçekleşmesi itibariyle Allah'ın büyüklüğüne halel getirir bir düşünce tazammun ettiğini söyler. Bu yüzden kendisine verilen sınırlı nimetler karşılığında dost meclislerinde dile getirdiği şükürün bir istihza anlamı taşıdığını kaydeder.¹⁵⁰ Beyzâvî'nin bu konunun izahında da yine kendisinden esinlenmiş olduğu Fahreddîn er-Râzî ise bu kişinin Allah'ın nimetlerini, kendisine verilen bir parça ekmek gibi sınırlı nimet üzerinden temsil etmesini yakışsız olarak niteler. Allah'ın kendisini yaratması, yaşatması, akıl vermesi, güç bahşetmesi, çeşitli nimetler ile bezemesi gibi dünyanın bütün hazinelerinden daha büyük ikramları varken ve bunları peygamber gönderme ve kitap indirme gibi nimetlerle desteklemişken, onun böyle küçük şeyler üzerinden bir şükür ifa etmesinin hoş olmadığını belirtir.¹⁵¹ Daha sonra Râzî, burada verilen bir parça ekmek misaline takınılmaması gerektiğini, verilen dünyevi mülk ne kadar çok olursa olsun yine O'nun hazineleri karşısında oldukça düşük kalacağını ilave eder.¹⁵² Görüldüğü üzere mesele daha önce Gazzâlî'nin vurguladığı şekilde yapılan ilgili şükürün Allah'ın yüceliğini takdir edecek bir boyutta olmasının zorluğu, o şükür sahibinin bunu daha çok etrafındaki meliklerin hazinesi gibi sınırlı bir mal varlığından kendisine verilen bir nimet gibi algılayacak olması ve bunun da O'nun izzeti karşısında adeta bir istihza anlamı taşıyan bir tasavvur içermesi anlamına odaklanmaktadır.¹⁵³ Böyle bir telakki içerisinde gerçekleştirilen söz konusu şükürün içerdiği istihza boyutuna diğer *Minhâcu'l-vüsûl* şarihleri gibi temas eden Şemseddin Cezerî ise bu şükürün değil iddia edildiği gibi azap ihtimalini ortadan kaldırmak bilakis buna davetiye çıkaran bir boyut içerdiğini belirterek, Beyzâvî'nin vurgulamaya çalıştığı hususa çarpıcı bir şekilde dikkat çeker.¹⁵⁴

Beyzâvî ilgili itirazı, akli bağlamda kendisine ulaşılan şükürün tazammun ettiği riskleri anlatma babından cevaplandırırken üçüncü sırada bunun layıkıyla yapılamayacağı şeklindeki şıkkı yer verir.¹⁵⁵ Bu

¹⁵⁰ Taceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 140-141.

¹⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 151.

¹⁵² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 155.

¹⁵³ Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 1: 197-198.

¹⁵⁴ Cezerî, *Mi'racü'l-minhac*, 1: 115. Beyzâvî şarihlerinden biri olan Cezerî'nin ayrıca şükürü, bütün emirleri yerine getirmek ve nehiylerden kaçınmak şeklinde tarif ederek aklın kendisine ulaşma ihtimalini daha güçlü bir şekilde reddetmeyi amaçladığı görülmektedir. Bkz. Cezerî, *Mi'racü'l-minhac*, 1: 113.

¹⁵⁵ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüsûl*, 25.

gerekçeyi şerheden İsnævî, olur da bu kişinin Allah'a layık şükürün farkına varırsa bu sefer de bu şükürünü uygun olmayan şekillerde yerine getireceğini belirtir.¹⁵⁶ Taceddîn Sübkî de, benzer şekilde ilgili kişinin O'na layık şükürün farkına varsa da aklın bunun keyfiyetine ulaşması mümkün olmadığı için bu ifa şeklinde sıkıntı yaşayacağını, bunun ise onun azabına sebep olabileceğini belirtir.¹⁵⁷

Beyzâvî aklın nimet sahibine şükürün gerekliliğine hükmedemeyeceği hususunda zikrettiği akli delillere yönelik yapılan itirazı üç vecih üzerinden cevaplandırdıktan sonra bu cevaba bağlı olarak yapılan bir itiraza daha cevap verir. Bu itirazı, ilgili cevaplarda kullanılan bakış açısı göz önüne alınacaksa, nimete şükürün şer'î olarak da vacip olmayacağı yönündeki bir itiraz olarak nakleder.¹⁵⁸ Bu ifadeyi daha açık hale getiren İsnævî, Mu'tezile'ye isnad ettiği itirazı şu şekilde aktarır:

Zikrettiğiniz delillere göre şer'î yoldan da şükür muhal olur. Zira Allah şükürü vacip kılsa bunu ya bir faydaya mebni yahut böyle bir fayda olmaksızın vacip kılar. Bu taksim (sistem) sizin delilinizde kullandığınız şekilde devam edip gider. (Buradan da şükürün gerekli olmadığı sonucu çıkar) Halbuki Allah'a şükretmenin vücûbiyeti hususunda icma vardır. Buna vereceğiniz cevap her neyse bizim de size vereceğimiz cevap odur.

İsnævî tarafından bu şekilde formüle edilen itiraza Beyzâvî, şer'î olarak vücûbiyeti sabit olan şükürde bir fayda bulunmadığına dönük bir ifadeyle cevap verir.¹⁵⁹ Bu cevabı şerheden İsfahânî, şer'î fiillerin bir maksat ve gayeyle talîlinin söz konusu olmadığına dikkat çekerek onda bir fayda aramanın doğru olmadığını, akli olarak durumu tesbit edilen fiillerin (abes olmaması adına) bir faideyle malulü gerekirken, şer'î fiiller için böyle bir halin gereği bulunmadığını belirtir.¹⁶⁰ Diğer bir şârih İsnævî ise Allah'ın fiillerini talîl hususunda Eş'ariyye mezhebinin görüşüne atıf yaparak ilahi fiillerin bir maksatla illetlendirilmesinin zorunlu olmadığını, sistemin tamamen O'nun hâkimiyeti anlayışı üzerinden şekillendiğini, dilediği kişiye hiçbir faide barındırmayan dilediği bir şeyi

¹⁵⁶ İsnævî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 274.

¹⁵⁷ Taceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 141.

¹⁵⁸ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüüsûl*, 25.

¹⁵⁹ Beyzâvî, *Minhâcu'l-vüüsûl*, 25.

¹⁶⁰ İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, 1: 124.

vacip kılabileceğini belirtir.¹⁶¹ Sübkî de benzer ifadelerle Allah'ın hüküm ve fiillerinin bir gaye ile malûl olmayacağını, O'nun dilediği gibi hükmünü yürüteceğini, fiilinde kendisine veya başkasına dönük bir maksadı olmasının O'nun kendisiyle kemale ereceği bir şeye ihtiyaç duyması anlamına geleceğini kaydeder.¹⁶² Beyzâvî'nin bu konuda cevabi olarak kullandığı ilgili ifadenin tazammun ettiği Allah'ın fiillerinin bir gayeyle malul olmadığı şeklindeki fikri tasvib etmeyen Çarperdî ise, hocasının cevabını tartışmaya açık bularak, Allah'ın koyduğu ahkâmın kullarının maslahatına riayet üzerine şekillendiğini, sadece bunun Mu'tezile'nin dediği gibi zorunlu olarak değil bir ihsan ve lütuf olarak gerçekleştiğini belirtir.¹⁶³

Öte yandan Beyzâvî nimet sahibine şükürün zorunluluğunu aklın keşfedemeyeceği düşüncesine kanıt olarak zikrettiği peygamber gönderilmedikçe azap olmayacağı mealindeki ayete (İsrâ 17/15) yakın bir muhtevada inen kimi ilahi kelimeler ifadelerini yorumlarken de benzer kanıtlar üretir. Bu manada “*Şu Kur'an bana sizi de, (sizden sonra) erişen (ler)i de inzâr etmekliğim için vahyolundu.*”¹⁶⁴ ayetini tefsir ederken bu ilahi kelamın, Kur'an ahkâmının onun inişi esnasında hayat sahibi olan ve sonradan yaşayacak kimseleri kapsadığı, ancak kendisine din ulaşmamış kişilerin bundan dolayı sorguya çekilmeyeceği yönünde bir işaret taşıdığını belirtir.¹⁶⁵ Böylece her iki ayeti de kendi hüsün kubuh anlayışının doğal bir sonucu olarak fetret ehlinin azaba dûçâr olmayacağı düşüncesine uygun bir şekilde yorumlamış olur.

Aralarında Fahreddîn er-Râzî¹⁶⁶ ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın da bulunduğu kimi ulema tarafından sadece akıl ile kişinin sorumlu olmayacağı ve buna bağlı olarak fetret ehlinin bir mükellefiyeti bulunmayacağı hususuna¹⁶⁷ delil olarak kullanılan “*İnsanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı hücceti olmasın diye.*”¹⁶⁸ ayetini tefsir ederken ise böyle bir istidlalde bulunmaz, ancak meselenin başka bir

¹⁶¹ İsnævî, *Nihayetü's-sûl*, 1: 274.

¹⁶² Taceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, 1: 141-142.

¹⁶³ Çarperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 1: 195-196.

¹⁶⁴ En'âm 6/19.

¹⁶⁵ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 2: 157.

¹⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 148.

¹⁶⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974), 21-22.

¹⁶⁸ Nisâ 4/165.

boyutuna temas eder. Bunu da maslahatları en ince noktasına kadar bilmede herkesin; onları külli halde anlama hususunda ise çoğunluğun eksik olduğu şeklindeki bir ifadeyle aktarır. Bu durumu da peygamberlerin gönderilmesinin temel gerekçesi olarak zikreder.¹⁶⁹

Sonuç

Oldukça muhtasar ve veciz eserler kaleme alan ve bu yönüyle pek çok çalışmasına muhtelif müellifler tarafından şerh ve haşiyeler yazılan Beyzâvî, müteahhirün kelimcilerinin önemli bir halkasını teşkil etmektedir. Eserleri üzerine yapılan çalışmalarla neredeyse bütün ifadeleri ve görüşleri mercek altına alınmış olan müellif, tefsir, kelim ve usûl-i fıkıh alanındaki teliflerinde hüsün ve kubuh meselesine dair de fikir beyan etmiştir. Tefsirinde daha çok hüsün ve kubuh anlamında değerlendirilebilecek “ma'rûf”, “münker”, “sû” ve “faşâ” gibi kelimeler üzerinden yaptığı tariflerle mezhebinin bakış açısını yansıtan müellif, kelâm eserlerinde hüsün ve kubuhun mahiyeti, usûl-i fıkıh eserinde ise onların kapsamı ve fetret ehlinin durumuna da cevap teşkil edecek şekilde nimet sahibine şükrün aklen zorunlu olmaması gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Görüşlerinde Eş'arî anlayışın müdafaasını yapan müellif, konuları aktarma ve ilgili düşünciyi delillendirme gibi hususlarda Fahreddîn er-Râzî'nin etkisini hissettiren bir yaklaşım sergilemiştir.

Eş'arî düşünciyi savunmakla birlikte Beyzâvî'nin özellikle *Keşşâf* muhtasarı olarak anılan tefsirinde yaptığı bazı yorumlar, onun hakkında hüsün kubuh konusunda kimi ayetleri i'tizâlî bir yaklaşımla değerlendirdiği şeklinde mütalaa yürütülmesine neden olmuştur. Aslında müellif defalarca zikrettiği hüsün ve kubuhun tarifinde şeriatın emrini ve nehyini öne çıkararak bunların tesbitini Allah'a bırakmasına rağmen, özellikle ilgili ayetin durumuna göre akli ve tabiatı da bu konuda müdahilmiş havası uyandıran bir konuma sokması, bu eleştirilerin nedeni olmuştur. Halbuki onun hüsün ve kubuh konusunda devreye soktuğu akılda, kastedilen güzellik ve çirkinlik tab'a uygun olan ve olmayan ile kemal ve noksanlık bildiren anlamındaki hüsün ve kubuhur. Nitekim bu vurgu başta Fahreddîn er-Râzî olmak üzere diğer Eş'arî kelimciler tarafından da aynen yapılmıştır. İşte onun kimi ayetler özelinde iyilik ve kötülüğün tesbitinde kendisine yer açtığı aklın etkin

¹⁶⁹ Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 2: 109.

fonksiyonu, bu tip bir hüsün ve kubuhu belirleme konumunda gerçekleşmektedir. Yoksa onun Eş'ârî yaklaşıma muhalif olarak ahirette sevabı veya cezayı gerektirecek işlerin tesbitini akla bırakması ve aklın bunları taşıdıkları zati nitelik itibariyle bileceğini ifade etmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte onun mütekaddimûn kelimalarında çok sarih bir şekilde görülmeyip, daha çok müteahhirûn ulemasında ortaya çıkan kemal ve noksanlık manasındaki hüsün ve kubuhun akli olduğuna dair yaptığı vurguyu, ilk dönem Eş'ârî anlayışına nisbetle kısmen bir yenilik addetmek mümkündür. Ancak bunun ısrarlı bir şekilde müdafasını yapan kişinin sadece kendisi olmadığı, bu düşüncenin neredeyse Gazzâlî sonrası tüm kelimacılar tarafından savunulduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

Ahirette sevap yahut cezayı gerektiren fiillerdeki hüsün ve kubuhun zati olmayıp bu niteliklerin, şeriatın hükmünden sonra tesbit edileceği görüşüne bağlı olarak Beyzâvî, nimet sahibine şükürün zorunlu olmadığını savunmuştur. Çoğu Ehl-i Sünnet mensubu gibi fikirlerini daha çok Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşünü çürütmek üzerine tesis eden Beyzâvî, bu konuda da onların şükran-ı nimetin güzelliği, nankörlüğün çirkinliğini aklın tayin edeceğine yönelik düşüncelerini reddetmek üzere fikir beyan etmiştir. Fetret ehlinin sorumlu olmadığı hususunda en güçlü kanıt olarak kullanılan ayeti de delil getirerek şükürün zorunluluğunu aklın tesbit edemeyeceğini savunan müellif, bu görüşü daha çok akli istidlaller üzerinden isbat etmeye çalışmıştır. İlgili zorunluluğu, muhtemel faydalar üzerinden inceleyen Beyzâvî, bunları Allah'a ve kula nisbet ederek ele almıştır. Öncelikle bu faydanın Allah'a aidiyetini, Kendisine yönelik bir faide söz konusu olamayacağı teziyle reddeden müellif, dünyevi boyutuyla kula nisbet edilen bir faydayı, karşılığı olmayan bir zahmet ve yorgunluk, uhrevî alanda ona dönük muhtemel faydayı ise, aklın bu konuda tesbit makamında olmaması düşüncesiyle reddetmiştir. Bu faydaları boşa çıkarmak suretiyle de faide saikiyle ortaya çıkan fiillerin oluşumunu, dolayısıyla bu konu bağlamında şükür fiilini gerekçesiz ve dayanaksız bırakmak istemiştir. Kişinin muhtemel bir zararı defetme saikine bağlı olarak şükredebileceği, dolayısıyla bu fiil için böyle bir faide tasavvur edilebileceği yönündeki itirazı ise söz konusu şükürün tazammun ettiği muhtemel sıkıntıları gündeme getirerek cevaplandırmıştır. Bu sıkıntıları, Allah'ın mülkünde izinsiz tasarruf, O'nunla istihza anlamı taşıyan bir tavır ve yapılan şükürün eksikliği şeklinde sıralamıştır. Akli olarak tesbit edilecek şükürün

zorunluluğunu güçlü bir gerekçe veya faydadan yoksun bırakmak üzerine odaklaşan bu cevaplara, bir fayda ve faydasızlık üzerine kurulan sistemin şer'an vacip olan şükürü de devre dışı bırakacağı yönünde yapılan itiraza da cevap vermiştir. Burada Allah'ın fiillerinin, insan fiillerinden farklı olarak bir gaye ve maksada göre şekillenmediğine, buna bağlı olarak da O'nun maksatsız veya faidesiz bir şey yapması caiz olduğundan bu verilen şükür emrinin, bir faide saikiyle oluşan insan fiillerindeki gibi faydasızlık üzerinden devre dışı bırakılamayacağına dikkat çekmiştir.

Görüldüğü üzere Eş'arî hüsün ve kubuh anlayışı, Allah'ın irade ve kudretinin azameti, fiillerinin bir hikmet ve gaye ile malul olmaması, bu fiillerinde asla bir kabihin tasavvur edilemeyeceği gibi esaslar üzerine şekillenmiştir. İnsan aklının tesbit edeceği hüsün ve kubuhu adeta Allah'ın irade ve kudretini sınırlayan bir düşünce olarak gören Eş'arî yaklaşım, ortaya koyduğu sistemle insana ait her şeyi Rabbin lütfuna bağlayan bir anlayış tesis etmiştir. İşte bu doğrultuda Beyzâvî de hüsün-kubuh konusunda kimi zaman Mu'tezilî anlayışa yakınlaştığı hissedilen ifadeler kullansa da genel anlamda bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerini yansıtacak şekilde fikir beyan etmiştir.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Beydavi ve Nesefî'de İtizal Etkilerinin İncelenmesi". Yüksek Lisans tezi, MÜSBE, 2006.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Altıntaş, Ramazan. "Hüsün ve Kubuh", *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 3. bs. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, 453-457.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*. thk. Hasan Mahmud Abdülhamid. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1391/1971.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tlk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 cilt. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1423/2004.
- Aybakan, Bilal. "Sübkî, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 38: 14-15.
- Aykaç, Mustafa. "Nâsirüddin el-Beyzâvî ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri = Naser Addin al-Baidawi and His Place on

Ottoman Theology Tradition". *İslami Araştırmalar*. XXVII/3 (2016): 388-403.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usulü'd-din*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 cilt. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî'l-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabî, 1964.

Bedahşî, Muhammed b. Hasen. *Şerhu'l-Bedahşî=Menâhicü'l-ukûl*. 3 cilt. Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evladuhu, 1389/1969.

Beyâzîzâde, Kemalüddîn Ahmed b. Hasan. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1428/2007.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*. idâd ve takdim: Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs'i-Arabî, ty.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Misbâhu'l-eroâh fi usûli'd-dîn*. thk. ve tlk. Saîd Fûdih. byy.: Dâru'r-Râzî, 1428/2007.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. tlk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ*. thk. Halid Cündi. Beyrut: Darü'l-ma'rife, ty.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dâru'l-cîl, Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1411/1991.

Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Yusuf. *Mi'racü'l-minhac şerhu minhaci'l-vüsul ila ilmi'l-usul*. thk. Şa'ban Muhammed İsmail. 2 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1993/1413.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1369/1950.

Çarperdî, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf. *es-Sirâcu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. ve tlk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-mi'râci'd-devleviyye li'n-neşr, 1418/1998.

- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999, 19: 59-63.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16-17 (1998-1999): 55-90.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. tsh. ve tlk. Hammude Garabe. [Kahire]: Matbaatü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *er-Risâle ilâ ehli's-Seğr*. thk. Abdullah Şakir Muhammed Cüneydî. 2. bs. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2002.
- Ferrâ, Ebû Ya'la. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 cilt. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-tibaa ve'n-neşr, ty.
- Hafacî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihab ala tefsiri'l-Beyzâvî = İnayetü'l-Kadi ve kifayetü'r-Razi*. 8 cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ty.
- İbn Kadi Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakatü's-Şafiyye*. tsh. Hafız Abdülhalim Han. 4 cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1399/1979.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. "el-İhticâc bi'l-kader". *Mecmuatü'r-resaili'l-kübra* içinde. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbas Nasırüddin Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fimâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*. tlk. Halil Me'mun Şeyha. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-marife, 1430/2009.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr*. Kahire: Dâru'l-kütübî, 1428/2008.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beyzâvî fi ilmi'l-usûl*. thk. ve tlk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420/1999.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 5. bs. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1340/1209.

- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. Hasan. *Nihayetü's-sûl fi şerhi Minhaci'l-vüsûl*. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ty.
- Kâdî Abdülcebbâr, İbn Ahmed. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. uniye bitashihi ve neşrihi Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui. 3 cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, İbn Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. tlk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim ve Abdülkerim Osman. 3. bs. Kahire: Mektebetü vehbiyye, 1416/1996.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Karadaği, Ali Muhyiddin Ali. (Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ* içinde). thk. Ali Muhyiddin Ali Karadaği. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1429/2008.
- Konevî İsmail Efendi, Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa. *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Amr. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1422/2001.
- Koca, Ferhat. "Minhâcü'l-vüsûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 113.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, ty.
- Merçil, Erdoğan. "Salgurlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36: 29-30.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratu'l-edille*. thk. ve tlk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Erbâîn fi usûli'd-dîn*. thk. ve tlk. Ahmed Hicâz Sekkâ. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi usuli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz Alvâni. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhurin mine'l-ulema*. nşr.

- Ahmed Naci Cemali ve Muhammed Emin Hanci. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1384/1965.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâhidü'l-efkâr*. thk. Ahmed b. Abdullah b. Ali Derûbî. 3 cilt. Doktora tezi, Câmiatu Ümmi'l-Kur'â, (Muhakkık'a ait Doktora tezi), 1424-1425).
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakatü'ş-Şafiyyeti'l-kübra*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed Hulv. 10 cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1383/1964.
- Sübki, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali ve Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc ala Minhaci'l-vüsul ila ilmi'l-usûl*. thk. Şa'bân Muhammed İsmail. 3 cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1401/1981.
- Şehrîstânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Mühenna ve Ali Hasan Faûr. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1414/1993.
- Şeyhzade, Muhyiddin Mehmed Kocevi. *Hâşiye Muhyiddîn Şeyhzâde ala tefsiri'l-Kadi el-Beyzâvî*. tsh. Muhammed Abdülkâdir Şâhîn. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi. *Mevsûatu keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik Acem, thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynati ve Abdullah Halidi. 2 cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Urmevî, Taceddin Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn. *Kitâbu'l-hâsul mine'l-Mahsul fi usuli'l-fikh*. thk. Abdüsselam Mahmud Ebu Naci. 2 cilt. Bingazi: Câmiatu Karyunus, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992, 6: 100-103.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kâdî Beyzâvî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5-6 (1987-1988): 241-254.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucühi't-te'vîl*. tlk. Halil Me'mun Şeyha. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-marife, 1430/2009.