



MU'VEZİLE VE EHL-İ SÜNNETTE  
HÜSÜN VE KUBUH MESELESİ

Şehmus BAYLER

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

Diyarbakır 2025

Bu kitabın yayın hakkı Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları'na aittir. Yayınevi ve yayıncısının izni olmaksızın çoğaltılamaz, kopyalanamaz ya da yayınlanamaz.

## **Mu'tezile ve Ehl-i Sünnette Hüsün ve Kubuh Meselesi**

**Yazar:** Şehmus Bayler

**ISBN:** 978-625-97560-8-0

© Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları  
E-Yayın/Ocak 2025, Diyarbakır  
Tüm Hakkı Saklıdır

**Kapak ve Mizanpaj:** Fuat İstemi

**Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları**

Sertifika No: 52468

Mimar Sinan Cad. Aslan Apt. A Blok, Kat: 1,

No: 2, Yenişehir/DİYARBAKIR

<https://www.sarkiyat.org/>

[sarkiyatvakfi@gmail.com](mailto:sarkiyatvakfi@gmail.com)

**Şehmus BAYLER:** 30.03.1973 Diyarbakır Silvan ilçesinde dünyaya geldi. 1983-1991 arası klasik usule göre Medrese eğitimini gördü. Bu arada İlk ve Ortaokul ile Liseyi dışarıdan bitirdi. 2002 yılında örgün olarak başladığı Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1997’de İmam-Hatipliğe başlayan Bayler, 2003 DİB de Konya Selçuk Eğitim Merkezinde İhtisas kursuna başladı. Kurs bitiminde atandığı Vaizlik görevinin ikinci yılında 2007 de Diyarbakır/Hazro İlçe Müftüsü olarak atandı. Farklı yerlerde yaklaşık 18 yıl Müftülük yaptı. Halen Bitlis İl Müftü Yardımcısı olarak görev yapmaktadır. Bu arada 2006 da Selçuk Üniversitesinde Yüksek Lisans, 2023 de Van Yüzüncü yıl Üniversitesinde Doktorasını yaptı. Halen akademik çalışmalarına devam etmektedir.

Bu mütevazi çalışmayı, çok değerli eşim ve çocuklarıma ithaf ediyorum.

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	5
ÖNSÖZ.....	7
KISALTMALAR .....	7
GİRİŞ .....	13
A.HÜSÜN-KUBUH'UN TARİHÇESİ.....	13
B.HÜSÜN VE KUBUH'UN ANLAMAMI .....	18
<i>a.Hüsün ve Kubuh'un Sözlük Anlamı.....</i>	18
<i>b.Hüsün ve Kubuh'un Terim Anlamı.....</i>	19
C.HÜSÜN VE KUBUH'LA İLGİLİ TARTIŞMA NOKTASI.....	25
<b>BİRİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>29</b>
1.MU'TEZİLE'YE GÖRE HÜSÜN VE KUBUH.....	29
1.1.Ontolojik Açıdan Hüsün ve Kubuh .....	35
1.2.Epistemolojik Açıdan Hüsün ve Kubuh.....	41
1.3.Mutezile'nin Hüsün ve Kubuh Anlayışının Mesnedi.....	55
1.4.Değerlendirme.....	73
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>85</b>
2.EHL-İ SÜNNET'E GÖRE HÜSÜN VE KUBUH.....	85
2.1.SELEFİYYE'NİN HÜSÜN VE KUBUH ANLAYIŞI.....	88

2.1.1. <i>Selefiyye'nin Hüsün ve Kubuh Anlayışının Mesnedi</i> .....	100
2.2. EŞ'ARÎLERİN HÜSÜN VE KUBUH ANLAYIŞI.....	105
2.2.1. <i>Eş'arîler'in Hüsün ve Kubuh Anlayışının Mesnedi</i> .....	117
2.3. MATÜRİDÎLERİN HÜSÜN VE KUBUH ANLAYIŞI.....	124
2.3.1. <i>Matüridilerin Hüsün ve Kubuh Anlayışının Mesnedi</i> .....	132
2.4. <i>Değerlendirme</i> .....	135
<b>SONUÇ</b> .....	<b>138</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>142</b>

## KISALTMALAR

A.g.e.	: adı geçen eser.
A.g.m.	: adı geçen makale.
B.	: bin
Bas.	: basım / baskı
Bkz.	: bakınız
Bilm.	: Bilimler
C.	: cilt
ev.	: Çeviren
Enst.	: Enstitü
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Fak.	: Fakülte
Mad.	: maddesi
M.Ü.	: Marmara üniversitesi
m. ö.	: milattan önce
İlh.	: İlahiyat
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
s.	: sayfa



Sos.	: sosyal
(SAV)	: Sallallahu Aleyhi Vesellm
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: tahkik
Ts.	: tarihsiz
V.	: vefatı
Vb.	: ve benzeri/benzerleri
V.m.ö.	: vefatı milattan önce
Vs.	: vesaire
Yay.	: yayınları

## ÖNSÖZ

Allah, insanın yaratılışındaki hikmeti mealen şöyle beyan etmektedir; *“Hanginizin daha güzel amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı O yarattı. O, mutlak güç sahibi, çok bağışlayıcıdır.”*<sup>1</sup> Sınanmanın gerçekleşebilmesi için insanın önünde doğru ve yanlış şıkların bulunması ve bu şıklardan herhangi birisinin tercih edilebilme imkânının olması gerektiği tartışmasızdır.

Yukarıdaki ayet-i Kerime’de geçen “Ahsen/daha güzel/en güzel” ifadesi de bunu ortaya koymaktadır. Çünkü ‘Ahsen’ ifadesi zımnen, güzel-çirkin ve daha güzel-daha çirkin olarak nitelendirilebilecek fiillerin de bulunduğu anlamına gelir. Ancak güzeli-çirkini veya güzelliği-çirkinliği, Kalamî ifadeyle Hasen-Kabih veya Hüsün-Kubuh’u nasıl ve hangi kriter temel alınarak anlaşılabilir, hangi ölçünün bağlayıcılığı nedir?

---

1 el-Mülk 67/2.

İşte söz konusu soruların cevapları bu çalışmanın ana konusudur. Şüphesiz ki burada güzellik ve çirkinliği dinî ve ahlakî yönünden ele alınacaktır. Semavî dinlere dayalı düşünceler, Allah merkezli (teonomik) olduğundan ve kutsal metinleri esas aldığından kuşku yoktur. Buna göre konumuzla ilgili yorum ve düşüncelerde Kur’an temel ve değişmez kaynak oluşturmaktadır.

Ancak semavî dinlerin, insanı muhatap alarak mesajını onun idrakine sunması, dinî metinleri/vahyin anlaşılması için tam anlamıyla insan merkezli (otonomik) bir düşünce biçimini gerektirmese de insan faktörünü öne çıkarmaktadır. Nitekim akıl, dini teklifin şartı olup Gazzalî’nin ifadesiyle şer’in şahidi, alternatifi olmayan ve azledilemeyen hakimdir.<sup>2</sup>

Bundan şu neticeler çıkmaktadır; dereceleri farklı olmakla birlikte vahiy ve akıl her ikisi de bilgi vasıtalarıdır.

---

2 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi’l-Usûl*, (Beyrut: Daru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 1997), 5.

Nitekim “Eğer kulak verip dinlemiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık”<sup>3</sup> ayeti de bu tezi net olarak ortaya koymaktadır. Bu yüzden Kelam alimleri de bunların her ikisini de ilmin sebepler/kaynakları olarak saymaktadır.<sup>4</sup>

Bununla birlikte çalışmanın konusu olan Hüsün ve Kubuh’un tespitinde söz konusu kaynakların öncelik ve bağlayıcılık derecesi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. İşte söz konusu olan bu tartışmalar, çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Ancak burada konu, sadece ana hatlarıyla Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet’in görüşleriyle sınırlı olacaktır.

Buna göre çalışmamız, Giriş, iki Bölüm ve Sonuç’tan oluşmaktadır. Girişte, Hüsün-Kubuh’un kısa tarihçesini verildikten sonra tartışma konusu netleştirilmeye çalışılacaktır. Birinci

3 el-Mülk 67/10.

4 Mesud b. Ömer Abdullah Sa’duddin et-Teftazanî, *Şerhü’l-Akaidi’n-Nesefiyye* (Beyrut: Daru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, ts), 29.

Bölümde, Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşleri ve delilleri ele alınacaktır. İkinci Bölümde, Ehl-i Sünnet'in ana ekolleri olan Selefiler, Eş'arîler ve Matüridîler olarak ayrı ayrı ele alınarak bu konudaki görüş ve delilleri sunulacaktır. Daha sonra araştırmadan elde edilenler Sonuç bölümünde özetlenecektir.

Filhakika Hüsün-Kubuh konusu, bir hayli önemli ve oldukça geniştir. Dolayısıyla daha kapsamlı çalışmalara konu edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu çalışmadaki amaç, yukarıda adı geçen mezheplerin bu konudaki görüşlerini ana hatlarıyla bir arada mütalaa etme imkanını sunmaktır.

Çalışmalarımda bana yol gösterip destek olan danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK ve kendilerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK ile Prof. Dr. Süleyman TOPRAK hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Şehmus BAYLER

VAN 2025

## GİRİŞ

### A. HÜSÜN-KUBUH'UN TARİHÇESİ

İslam düşünce terminolojisinde Hüsün ve Kubuh olarak ifade edilen meselenin ortaya çıkışı düşünce tarihinin çok eski dönemlerine kadar götürülmektedir. Nitekim antikçağ Yunan filozofları ontolojik açıdan iyilik ve kötülük üzerinde durmuşlardır. Sokrat (v.m.ö. 399) dindarlığın, sadece ilahî iradeye uygunluğu açısından değil, bizatihi iyi olduğu için iyi kabul edildiğini söylemiştir. Daha sonra onun bu görüşü, Eflatun (v.m.ö. 347) ve Aristo (v.m.ö. 322) tarafından “Rasyonel iyi düşünce” şeklinde ifade edilmiştir. Epikur (v.m.ö. 270), evrenin her türlü kötülüklerle dolu olduğunu ileri sürerken Plotin (v. 270) alemdeki kötülüğü maddeye bağlamıştır.<sup>5</sup>

Hüsün-Kubuh meselesi, eski İran’da Zervanîler<sup>6</sup> ile Maniheistler<sup>7</sup>

5 İlyas Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), 19/59-60.

6 Zervanilik veya Zerdüştilik; M.Ö. Zerdüş’tün

arasında da en önemli tartışma konusunu oluşturmuştur. Zervanîler, hem iyilik tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda'nın hem de kötülük tanrısı kabul ettikleri Ehrimen'in Zervan adlı tanrıdan neşet ettiğine, dolayısıyla bütün iyiliklerle kötülükleri Zervan'ın yarattığına inanmışlar, Maniheiztler ise insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne sahip olduğunu söyleyerek Zervanîlerin görüşlerini reddetmişlerdir.<sup>8</sup> Brahmanlar

kurmuş olduğu din. İran ve çevresinde yaşayan halkların bağlandığı eski bir din olarak Zerdüştcülük, iyi ve kötü arasındaki kavga dinin kozmolojisine de yansıtıldığı ve ışıkla karanlık arasındaki bir savaşla sembolize edildiği için, ahlaki karakteri olan ikinci bir dindir. Zerdüştlüğe göre, evrenin yaratıcısı, iyilik tahrişi olan Ahuramazda'dır. Ahuramazda, insanlara kötülük etmeye çalışan kardeşi Ehrimen ile sürekli bir savaş halindedir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma yay, 1999), 947.

7 (Maniheizm veya Maniheizm; M.S. 3.yy da İran'da mani (v. ) tarafından kurulmuş olan ikinci dinsel hareket. Zerdüşt inançlarıyla eski Mezopotamya dinlerinin bir sentezinden meydana gelen ikinci bir din olarak Maniheizm hem evrenin kendisini hem de insanın varlığını, iyilikle kötülüğün, hayırla şerrin savaş alanı olarak görür. Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 569.

8 Çelebi, "Hüsün-Kubuh", 59-60.

ise, iyilik ve kötülüğün akıl yürüterek bilinebileceğini, bu yüzden Peygamberlere ihtiyaç bulunmadığını iddia etmişlerdir.<sup>9</sup>

İslam alimleri, şer'î hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun iradesi olduğu görüşünde ittifak etmişlerse de söz konusu hükümlerin Peygamber ve ilahî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinmeyeceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Aklı gerek şer'î hükümleri idrak ve keşfetmede gerekse hüküm koymada fonksiyonunu ve yetki alanını konu alan geniş teolojik tartışmalar Kelam ve Fıkıh Usûlünde genellikle

---

9 Kadi Ebu Belir Muhammed b. Tayyip el Bakillanî, *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delail* (Beirut: Müessesetü'l-kütübî's-Sekafiyye, 1987), 126-127; İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Ma'âlî Abdülmelik el Cüveynî, *Luma'ü'l-Edille fî Kavaidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa* (Beirut: Alemu'l-Kütüb, 1987), 123; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beirut: Daru'l-Fikir, ts.), 1/233; Çelebi, "Hüsün-Kubuh", 60.



Hüsün ve Kubuh meselesi başlığı altında ele alınmıştır.<sup>10</sup>

Söz konusu tartışmalar, şer‘î hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle Fıkıh usûlünü ilgilendirse de esasen ilahî irade ile aklın idrak kapasitesi veya yetkisi arasındaki ilişkiyi belirlemesi ve ilahî hitap kendilerine ulaşmamış kimselerin uhrevî sorumluluğunu konu edinmesi yönünden Kalam ilminin alanına girmektedir.<sup>11</sup>

İslam literatüründe Hüsün ve Kubuh meselesi hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü idrak etmedeki yetki ve kapasitesi, dolayısıyla iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağı açısından inceleme ve tartışma konusu olmuştur.

Bazı alimler, Tahsin ve Takbih konusundaki büyük tartışmaların sebebini ‘Şer‘î Müteşabih’lerin çokluğuna bağlamaktadır. Örneğin Yemenli meşhur alim İbnü’l-Vez3ir (v. 840/1436), ‘Şer‘î

10 Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, 60.

11 Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, 60.

Müteşabih' konusunu açıklarken şöyle demektedir; "Birinci kısım; akılcıca izahı yapılamayan şeyler, 'iman etmeyecekleri malum olanların' yaratılması gibi. Bu, müteşabihlerin en incesidir. (Edakk). Bu çeşit müteşabih'in çokluğu Tahsin ve Takbih konusundaki büyük tartışmalara sebep olmuştur.<sup>12</sup>

Kelam açısından Hüsün ve Kubuh etrafındaki tartışmalara geçmeden önce bu kavramların sözlük ve terim anlamlarını vermek uygun olacaktır.

---

12 Ebu Abdullah Muhammed b. el-Murteda el-Yemanî İbnü'l-Vezîr, *Tercihu Esalibi'l-Kur'an ala Esalibi'l-Yûnan*, ts., 144.

## B. HÜSÜN VE KUBUH'UN ANLAMI

### a. Hüsün ve Kubuh'un Sözlük Anlamı

Sözlük olarak Hüsün (Hüsün): akıl, heva veya duyular tarafından güzel görülmek<sup>13</sup> güzel olmak anlamında masdar ve güzellik, rağbet edilen ve sevilen anlamında isim olarak kullanılır. Çoğulu mahâsin'dir.<sup>14</sup>

Sözlükte Kubuh (Kubh): hüsün'ün zıttı, çirkin olmak ve çirkinlik, nefret edilen şey manasında masdar isimdir.

13 Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1995), 3/177-178; Muhammed Ragıp el-İsfahanî, *el-Müfredat li Garibi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman yay, 1986), 170; Cabir Zayid İyd Simîrî, *Kadiyyetü's-Sevab Beyne Medarisi'l-İslamiyyin Beyanen ve Te'silen* (Hartom: ed-Darü's-Sudaniyye li'l-Kütüb, 1995), 44; Ali b. Sa'd b. Salih Devîhî, *Araü'l-Mu'tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995), 154.

14 İsfahanî, *el-Müfredat li Garibi'l-Kur'an*, 170; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (İstanbul -1999 1998), 60.

Çoğulu Mekabih'tir.<sup>15</sup> Gözlerin ve insan mizacının tiksindiği manzara, hal ve davranışlar<sup>16</sup> şeklinde de tarif edilebilir.

## b. Hüsün ve Kubuh'un Terim Anlamı

Hasen terimini, bazı alimler "Allah'ın bir şeyi vacip kılarak, terkini men etmesi veya mubah kılarak yapılmasına izin vermesi"<sup>17</sup> şeklinde tarif ederken bazıları da "bir işin, bir olgunun dünyada övülmeye, ahirette de sevaba sebep olma durumu"<sup>18</sup> olarak tarif etmiştir.

Buna göre 'Hasen, 'dünyada övülmeye, ahirette de sevaba vesile olan iş/amel' veya diğer bir ifadeye göre, 'Allah'ın vacip kılarak, terkini menettiği

15 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 11/8-9; Çelebi, "Hüsün-Kubuh", 19/59; Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 60.

16 İsfahanî, *el-Müfredat li Garibi'l-Kur'an*, 589.

17 Simîrî, *Kadiyyetü's-Sevab Beyne Medarisi'l-İslamiyyin Beyanen ve Te'silen*, 45.

18 Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rifat* (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995), 87; Çelebi, "Hüsün-Kubuh", 19/59.

veya mubah kılarak yapılmasına izin verdiği şey’ diye tarif edebiliriz.

Ancak kelimeler literatüründe hüsün kavramının taşıdığı anlamlar genel olarak şu şekilde açıklanmaktadır.

a) Bir şeyin insanın menfaat ve maslahatına veya mizacına uygun olmasına hüsün denir; adalet, tat gibi.<sup>19</sup>

b) Bir şeyin kemal vasfını ifade eden şeye denir, ilim gibi.<sup>20</sup>

---

19 Şeyh Muhammed Hasan, *Delailü’s-Sıdk* (Kahire: Matbaatü’n-Necah, 1978), 1/362; Abdülkerim Nûfan Ubeydat, *ed-Delaletü’l-Aklyyye fi’l-Kur’an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili’l-Akaidi’l-İslamiyye* (Amman: Darü’n-Nefais, 2000), 165-167; Hüseyin Avnî, “Darü’L-Funûn Dersleri -İlm-i Kelam-”, ts. (297-4, 29266), 86; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)* (İstanbul: Çağrı yay, 1980), 382; Çelebi, “Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh”, 61.

20 Cürcanî, *Kitabü’t-Ta’rifat*, 87; Avnî, “Darü’L-Funûn Dersleri -İlm-i Kelam-”, 86; Devîhî, *Araü’l-Mu‘tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen*, 165; Hasan, *Delailü’s-Sıdk*, 1/362; Ubeydat, *ed-Delaletü’l-Aklyyye fi’l-Kur’an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili’l-Akaidi’l-İslamiyye*, 165-167; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 382; Çelebi, “Kılasik Bir Kelam Problemi

c) Dünyada, insanlar yanında övgüye layık olan şey, cömertlik gibi.<sup>21</sup>

d) Allah yanında sevabı gerektiren şey, iman, ibadet vb şeyler gibi.<sup>22</sup>

Terim olarak Kubuh: 'Allah'ın, bir şeyi, haram veya mekruh kılarak izin vermeme durumu'<sup>23</sup> veya 'bir işin/davranışın, dünyada yerilmeye,

---

Olarak Hüsün ve Kubuh", 59.

21 Avnî, "Darü'l-Funûn Dersleri -İlm-i Kelam-", 86; Devîhî, *Araü'l-Mu'tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen*, 165; Hasan, *Delailü's-Sıdk*, 1/362; Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 165-167; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 382; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 59.

22 Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rifat*, 87; Avnî, "Darü'L-Funûn Dersleri -İlm-i Kelam-", 86; Hasan, *Delailü's-Sıdk*, 1/362; Devîhî, *Araü'l-Mu'tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen*, 165; Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 165-167; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 61.

23 Simîrî, *Kadiyyetü's-Sevab Beyne Medarisi'l-İslamiyyin Beyanen ve Te'silen*, 45.

ahirette de ikaba sebep olma durumuna'<sup>24</sup> olarak tanımlanmıştır.

Buna göre, şöyle denilebilir; 'Kabih, Allah'ın haram veya mekruh kılarak izin vermediği, -dolayısıyla da- işlendiğinde dünyada yerilmeye, ahirette de ikaba sebep olan iş/amel'dir.

Kelam literatürde kullandığı anlamlar ise şunlardır;

a) Hüsnün tam zıddı olarak insanın menfaat ve maslahatına veya tabiatına uygun olmayan şey'dir. Zulüm ve acı gibi.<sup>25</sup>

24 Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rifat*, 172; Çelebi, "Hüsün-Kubuh", 19/59.

25 Muhammed Şerefeddin, "Mu'tezile ve Hüsün-Kubuh", *Darü'l-Funûn Mecmuası* 1/1 (stanbul 1925), 86; Devîhî, *Araü'l-Mu'tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen*, 165; Ebü'l-Haccac Yusuf b. Muhammed Melekatî, *Lübabü'l-'Ukûl* (Kahire: Darü'l-İntisar, 1977), 304; Hasan, *Delailü's-Sıdk*, 1/362; Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fî'l-Kur'an ve Mekanetuha fî takrirî Mesaîli'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 165-167; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 382; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 61.

b) Bir noksanlık vasfını ifade eden, kusurunu gösteren hal veya fiil, cehalet gibi<sup>26</sup>

c) İnsanların yanında zemme ve kınanmaya konu olan hal/fiil, cimrilik gibi<sup>27</sup>

d) Allah katında cezayı gerektiren şey, küfür gibi.<sup>28</sup>

26 Devîhî, *Araü'l-Mu'tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen*, 165; Melekatî, *Lübabü'l-'Ukûl*, 304; Şerefeddin, "Mu'tezile ve Hüsün-Kubuh", 86; Hasan, *Delailü's-Sıdk*, 362; Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 165-167; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 382; Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 61.

27 Devîhî, *Araü'l-Mu'tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen*, 165; Melekatî, *Lübabü'l-'Ukûl*, 304; Şerefeddin, "Mu'tezile ve Hüsün-Kubuh", 86; Hasan, *Delailü's-Sıdk*, 1/362; Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 265-267; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 382; Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 61.

28 Devîhî, *Araü'l-Mu'tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen*, 165; Melekatî, *Lübabü'l-'Ukûl*, 304; Şerefeddin, "Mu'tezile ve Hüsün-Kubuh", 86; Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 165-167; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 382;



Bu tariflerde kişiden kişiye değişebilen maslahat-mefsedet, fayda-zarar, yetkinlik-eksiklik gibi sübjektif ölçülerden hareket edildiği, dolayısıyla Hüsün ve Kubuh’un anlamlarının izafî olduğu görülür. Örneğin, bir hükümdarın öldürülmesinin, düşmanları açısından Hasen, dostları açısından Kabih olması, bu anlam izafiliğini pek güzel ifade etmektedir.<sup>29</sup>

---

Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh”, 61.

29 Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, 1/56-57; Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh”, 62.

## C. HÜSÜN VE KUBUH'LA İLGİLİ TARTIŞMA NOKTASI

Yukarıda hem Hüsün'ün hem de Kubuh'un literatürdeki tanımlardan birinci, ikinci ve üçüncünün kapsamına giren Hüsün ve Kubuh'un akılla bilinebileceğinde ittifak vardır. Tartışma konusu dördüncü tanımdaki Hüsün ve Kubuh'un akılla mı yoksa nakille bilebileceğidir.<sup>30</sup> Bir başka ifadeyle akıl tek başına fiillerin sevabı veya ikabı, ya da övülmeyi veya yerilmeyi gerektirdiğinin idrak edip dinî teklif anlamında vacip kılabilir mi? tartışma noktası esas budur.

Şevkanî (v. 1173), peygamber gönderildikten ve ilahî mesaj ulaştıktan sonra -bağlayıcılığı olan- hâkimin şariat olduğunda ittifak olduğunu kaydettikten

30 Kemaleddin el-Beyadî, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam* (İstanbul: Darü'l-Kitabi'l-İslamî, 1949), 76; el-Hac Muhammed Fevzi, *el-Celalü'd-Deyyanî al'l-Cemali'Devvanî* (bas. yeri yok: Darü'Sanaati'l-Amire, ts), 276; Süleyman b. Salih b. Abdülaziz Ğasn, *Mevkifü'l-Mütekellimin mine'l-İtidlal bi Nusûsi'l-Kitabi ve's-Sünne* (Riyad: Darü'l-Asime, 1996), 1/296-297; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 62.

sonra, peygamber gönderilmeden önceki durum konusunda ise ihtilaf olduğunu nakleder.<sup>31</sup>

Eş‘arîler, peygamber gönderilmeden önce, ilahî teklif anlamında, helal veya haram gibi hükümler söz konusu olmadığını savunurken, Mutezile, aklın, idrak ettiği fiillerdeki Hüsün veya Kubuh‘a dayanarak söz konusu hükümleri bağlayıcı bir şekilde verebileceğini savunur. Şeriatın rolü ise, daha önce aklın idrak ettiklerini keşfetmektir, Netleştirmektir.<sup>32</sup>

Sa‘duddin et-Teftazanî bu noktayı açıklarken şöyle der: Hüsün ve Kubuh‘un bize göre şer‘i, mutezileye göre ise aklî olduğu meşhur olmuştur. Oysa Hüsün ve Kubuh‘un, ilim ve cehil gibi kemal ve noksanlık sıfatları oldukları, adalet ve zulüm gibi gayeye münasip olup olmadıkları anlamında aklî olduklarında

31 Muhammed Ali B. Muhammed Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkik İlmi'l-Uşûl* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-Sekafiyye, 1992), 25-26.

32 Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkik İlmi'l-Uşûl*, 26.

ihtilaf yoktur. Kısacası akıl nazarında, örf ve adetlerin icrasında övgüyü veya yergiyi gerektiren her şey akıl tarafından idrak edilebileceğinde tartışma söz konusu değildir. Bunlar hakkında şeriat haber versin veya vermesin durum değişmez.<sup>33</sup>

Ancak tartışma noktası, 'Hasen veya 'Kabin' bir fiilin failinin Allah'ın hükmünde dünyada övgü veya yergiye, ahirette de sevap veya ikaba müstahak olmasının aklî olup olmadığıdır.<sup>34</sup>

Başka bir ifadeyle; işlendiklerinde fiillerin, dünyada övgüye ve yergiye, ahirette ise sevaba ve ikaba taalluk

33 Saduddin Mesud b. Abdullah et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid* (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1998), 4/282; Şevkanî, *İrşadi'l-Fuhûl ila Tahkik İlmi'l-Uşûl*, 26.

34 Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, 4/282; Şevkanî, *İrşadi'l-Fuhûl ila Tahkik İlmi'l-Uşûl*, 26; Muhyeddin Ahmed Safi, "el-Hüsnu ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyani?", *Mecelletu Külliyyeti Usûli'd-Din* 2 (Kahire 1984), 10-11; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 383.

---

etmesinin sebebinin ne olduğu sorusuna verilecek cevap oluşturur.<sup>35</sup>

Eş‘arîler ve onlar gibi düşünenlere göre bu durum ancak şeriatla sabit olur, Mutezile ve onlar gibi düşünenlere göre ise, fiillerdeki hüsün ve kubuh’un hakiki olup akıl tarafından bilindiğinden akılla sabit olur ve daha sonra gelen şeriat tarafından da teyit edilir.

Bu görüşleri ve delillerini birinci ve ikinci bölümlerde genişçe ele alacağız. Ancak tarihî takaddümden dolayı birinci bölümde Mutezilenin konuyla ilgili görüş ve delillerini, ikinci bölümde ise Ehl-i Sünnet’in görüş ve delillerini ele alacağız.

---

35 Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkik İlmi'l-Usûl*, 26; Fevzi, *el-Celalü'd-Deyyanî al'l-Cemali'Devvanî*, 276.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. MU'TEZİLE'YE GÖRE HÜSÜN VE KUBUH

Mutezile<sup>36</sup>, hüsün ve kubuh'un hakiki olduğunu, fiillerin/nesnelere zatında mevcut olup akıl yürütmekle bilinebileceğini savunurlar.<sup>37</sup>

Esasında mutezile, genel olarak fiilleri Hasen ve Kabih diye ikiye ayırırlar ve şeriat gelmeden önce de insanın,

---

36 Mutezile; İslam akaidini açıklama ve sunmada naklin yanında aklî ve felsefî delillerin kullanılmasını da gerekli gören bir kelam mektebidir. Böylece selevin metodundan farklı bir yol izleyen Mutezile'nin kullandığı metoda "Kelam" adı verilmiş ve bu metodla İslamî akidelerin izahını üstlenen ilme de "Kelem İlmi" denmiştir. Böylece Kelamın sayılan Mutezilenin doğuşu Hicri 2. asır başlarına tesadüf eder. Bkz. Şerafeddin-Süleyman Gölcük-Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin yay, 1998), 40.

37 Nasîrüddin Tûsî, *keşfü'l-Murad fî Şerhi Tecridi'l-İtikad* (Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1988), 280-281; Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefiyyi fi'l-İslam* (Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1973), 173; Şerafeddin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve İnsan Fiilleri* (İstanbul: Kayıhan yay, 1979), 264.

aklıyla bunları ayırt etme gücünde olduklarını savunurlar.<sup>38</sup>

Ancak ibadetleri genel fiillerden istisna edip bunları idrak etme yolunun akıl değil şeriat olduğunu kabul ederler.<sup>39</sup>

Bunların dışındaki ve aklın, Hasen veya Kabih olup olmadıklarında hüküm veremediği fiiller, ya mahzurludur ya mubahtır -bazılarının dediği gibi- ya da mevkufl/hükümsüzdür.<sup>40</sup>

Onları bu düşüncelere sevk eden amiller de; adalet ilkelerinin yanında hem akla verdikleri büyük değer hem de fiillerin zatî/nefsî hüsün ve kubuh sıfatlarına sahip olduklarına kesin inançlıdır.<sup>41</sup>

Ebu Abdullah el-Basrî (v. 369/979-80) de her akıllı kişinin, aklı ile iyilik ve kötülük arasındaki farkı bilebileceğini,

38 Zühdî Hasan Carullah, *el-Mu'tezile* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Türas, 1947), 108.

39 Gazzalî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, 59; Carullah, *el-Mu'tezile*, 108.

40 Carullah, *el-Mu'tezile*, 108.

41 Carullah, *el-Mu'tezile*, 108.

aksi takdirde hüsünde maslahat'ın elde edilmesi ile mefsedet'in defedilmesinin gerekeceğini söyleyerek akla daha fazla yetki vermiştir.<sup>42</sup>

Mutezilede, Hüsün-Kubuh meselesi, az önce de işaret edildiği gibi beş temel ilkelerinden biri olan "Adalet" ilkesiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Onlar, Hüsün ve Kubuh problemini Allah'ın adil olduğunun temellendirilmesinin, adalet esasının birinci meselesi saymakta ve Allah Teala'nın zulüm işlemeyeceğini ve "Kabih" iş yapmayacağını kabul etmeden, O'nu adil ve hâkim olarak nitelemenin mümkün olmadığını söylemektedir. Mu'tezile tarafından Hüsün ve Kubuh meselesi varlık (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) açısından tartışılmıştır. Onlara göre bu mesele varlık problemi yönünden zatî, bilgi yönünden aklîdir. Yani şeriatın bildiriminin ötesinde varlık ve olaylarda bir güzellik ve çirkinlik vardır.<sup>43</sup>

42 Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 76-77.

43 İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi*



Mu'tezile'nin Hüsün ve Kubuh meselesindeki temel tezleri, Kur'an ve Sünnette emredilenlerin Hasen, yasaklananların da Kabih olduğunu istisnasız bir şekilde etmeleriyle birlikte Hüsün ve Kubuh'un vahiyden bağımsız olarak akıl tarafından bilinebileceğidir.<sup>44</sup> Başka bir ifadeyle; Mu'tezile, vahyin haber verdiği bilgilerin eksiksiz ve noktasız kabul edip doğruluğuna kesin olarak inanmakla birlikte kural olarak insanın mükellefiyetlerine dair bilgilerin aklî bilgiler olduğunu kabul etmiş,<sup>45</sup> aklın fiillerdeki Hüsün ve Kubuh'u vahiy olmadan da bilebileceğini savunmuşlardır.<sup>46</sup> Onlara göre, teklif

*Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet, 2002), 273.

44 Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi -Kadı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları üzerine Bir Araştırma-", *İslam Araştırmaları (İSAM) dergisi* 5 (istanbul 2001), 77.

45 Carullah, *el-Mu'tezile*, 105; Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, 74.

46 Avvad b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûlühümü'l-Hamse* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 163; Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 169; Ğasn, *Mevkifü'l-Mütekellimin mine'l-İtidlal bi Nusûsi'l-*

bağlamında Allah'ın hükmü açısından, aklın da zorunlu olarak idrak edebileceği fiillerin Hasen veya Kabih yönleri vardır.<sup>47</sup> çünkü Hüsün ve Kubuh zatî olunca, Hasen ve Kabih ameller arasında bir farkın olması gerekir. Bu farkı fark etmek de akıllılar için zor olmasa gerektir.<sup>48</sup>

Nitekim kadı Abdülcebbar'ın (v. 415/1024) şu sözleri bu düşüncüyü net olarak ortaya koymaktadır; "Bil ki, Allah Teala'dan varid olan nehiy, 'Kabih'in kubh'unu açığa çıkarıyor, onu gerektirmiyor, var etmiyor. Aynen böyle emir de Hasen'in hüsününü ortaya çıkarıyor, onu gerektirmiyor."<sup>49</sup> Yani Kabih'i 'Kabih' olduğu için Allah

---

*Kitabi ve's-Sünne*, 297; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 383.

47 Simîrî, *Kadiyyetü's-Sevab Beyne Medarisi'l-İslamiyyin Beyanen ve Te'silen*, 54; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 383.

48 Carullah, *el-Mu'tezile*, 109.

49 Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Esedâbâdî Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklîf* (Beirut: el-Matbaatu'l-Katûlikiyye, ts.), 1/154; Simîrî, *Kadiyyetü's-Sevab Beyne Medarisi'l-İslamiyyin Beyanen ve Te'silen*, 54.

---

nehyediyor, nehyettiği için ‘Kabih’ olmuyor. Yine Hasen’i ‘Hasen’ olduğu için Allah emrediyor, emrettiği için ‘Hasen’ olmuyor.

Ancak bunu daha anlayabilmek için düşünsel altyapısına inmek gerekiyor.

### 1.1. Ontolojik Açıdan Hüsün ve Kubuh

Bilindiği gibi Kelam ilmi, Kelam tarihi kitaplarında sıralandığı gibi birtakım şartların zuhur etmesinden dolayı İslam akidesini savunmak, itikadî konuları naklî deliller yanında aklî delillerle de temellendirmek ve dolayısıyla İslam'a muhalefet ve hücum eden çeşitli gruplara cevap vermek üzere doğmuştur.

İşte bu cümleden mutezilenin ana söylemlerinden, kullandıkları temel kavramlardan birisi de “tekliftir. Teklif, insanın yaptıklarından sorumlu olmasıdır. Bu yüzden insanın, Allah'ın emir ve nehiyelerinin gereklerini yerine getirmesi vaciptir. İnsanın gereğini yaptığı zaman mükafatın, gereğini yapmadığı zaman ise ikabın verilmesi de Allah için vaciptir.

Mutezilenin bu düşünceleri, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi onların meşhur beş temel asıl/ilkelerinden sonuç olarak çıkmaktadır. Dolayısıyla adaletin gerçekleşmesi için, insanın da iyiyi

kötüden ayırt edecek Akıl ve iyiyi veya kötüyü seçebilecek hür iradeye sahip olması şarttır.<sup>50</sup> Nitekim Nazzam (v.232/758), teklifin ve onun sonucu olan sevap ve ikabın söz konusu olabilmesi için şu üç şartın bulunması gerekir: Akıl, özgür irade ve fiilin işlenmesi. Bunlardan birisi yok olduğunda, teklif kalkar, ikap da düşer.<sup>51</sup>

Dolayısıyla Hüsün ve Kubuh’un akılla bilinmesi gerekir. Başka bir ifadeyle mutezilenin Adalet ilkesi Hüsün ve Kubuh’un aklîliği üzerine bina edilir. Eğer Hüsün ve Kubuh akli yoldan isbat edilirse Adalet de sabit olur.<sup>52</sup> Hüsün ve Kubuh’un da epistemolojik olarak aliliğinin veya şer’iliğinin esas

50 Mahmud Zeydan, *Nazariyyetü'l-Ma'rife* (Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1989), 174; Ebu Reyyan, *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefiyyi fi'l-İslam*, 168; Ahmet Erkol, “Mutezilî Düşüncede Dinamizm ve Mutezile Düşüncesinin İslam Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi”, *Marife* 3/3 (K 2003), 143.

51 Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, *en-Nazzam ve Arauhü'l-Kelamiyye el-Felsefiyye* (Kahire: Darü'n-Nedim, 1989), 169.

52 Cafer Siccanî, *Buhûsun fi'l-Milel ve'n-Nihal* (İndir ? 1991, ts.), 3/321.

dayanağı/zemini Hüsün-Kubuh'un ontolojik olarak nasıllığıyla ilgili verilecek cevap oluşturur.

Ontolojik açıdan genel olarak varlıklar hakiki ve itibari olmak üzere ikiye ayrılır. Hakiki varlık, kişilerin düşüncelerine bağlı olmaksızın, zihinlerinin haricinde var olan varlık demektir.<sup>53</sup> Buna güneşin ışığını örnek verebiliriz. Güneş'in ışığı, hiç kimse görmese de düşünmese de vardır. Varlığı hakikidir. İtibarî varlık ise, hakikati ve sübutu kendi başına olmayıp sadece zihinde var olan veya bir şeyin varlığına bağlı olan var olan demektir. Buna örnek olarak Kafdağı gösterilebilir. Kafdağı sadece zihnimizde var olduğu için hakiki değil, itibarîdir.<sup>54</sup> Veya Ayışığı gibi. Nitekim Ayışığı, gerçekte ayın ışığı olmadı ancak güneşin ışığını yansıttığı için, ışığın aya nisbet edilmesi hakiki, itibaridir.

53 Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, 64.

54 Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, 64-65.

Kelam ilminde Hüsün-Kubuh meselesini ontolojik açıdan ele alınıp bunları gerçeklikleri bulunan varlıklar mı yoksa nesnelere ait vasıf ve kişilere değişen itibari değerler mi oldukları noktası tartışılması daha doğru olacaktır. Ancak Mu'tezile'nin etkisiyle tevhid ve ilahî adalet konularının devamı olarak tartışılmıştır. Bu tartışmalarda iki eğilim belirmektedir. Allah'ın fiillerini tanımlarken, ilahi adalet konusuna vurgu yapanlar Allah'ın adil olduğunu, yaptıklarını bir gaye ve hikmete dayandığını, abes, sefeh ve zulüm anlamına gelen şeylerin O'na nisbet edilmeyeceğini dile getirirler. Tevhid konusunu öne çıkaranlar, O'nun fail-i muhtar ve mutlak kudret sahibi olduğunu, irade ve kudretinin asla sınıflandırılmayacağını, dilediği gibi yapabileceğini ve bunların O'na asla Kabih görülemeyeceğini dile getirmişlerdir. Birinciler, Hüsün ve Kubuh'un müstakil olarak var olduğunu, başka bir iradeyle Hüsün ve Kubuh'un zati ve hakiki olduğunu, İkinciler ise dinden müstakil iyilik ve kötülüğün bulunmadığını, Hüsün ve Kubuh'un

varlığının itibari olduğunu savunmuşlardır.<sup>55</sup>

Ancak mutezile Hüsün ve Kubuh'un hakikiliği konusunda ittifak etmekle beraber, ayrıntılarda görüş ayrılığına düşmüşlerdir; bazılarına göre Hüsün ve Kubuh fiilinin zatından, bazılarına göre ise fiilin sıfatlarından, bazılarına göre de bir takım yön ve cihetlerden kaynaklanmaktadır.<sup>56</sup> Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf (v.240/854), İbrahim en-Nazzam, Ebu Cafer el-İskafî (v.240/854) ve Ebu Ali el-Cübbaî (v.303/915) gibi erken dönem alimlerine göre Hüsün ve Kubuh fiilin zatına ait olduğudur. Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el Belhi (v.319/931)'ye göre ise sıfatlarına ait bir vasıftır.<sup>57</sup>

55 Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, 65.

56 Fevzi, *el-Celalü'd-Deyyanî al'l-Cemali'Devvanî*, 278; İbrahim Pehlivan, *İlk Matüridîlere göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (? ?, ?), 23.

57 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî Eş'arî el-, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 2/45; Kadi Abdulcebbar b. Ahmed el- Hemedanî el-Esedabadî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2001), 310;



Ancak yukarıda geçtiği gibi Mutezile, her an kadar Hüsün ve Kubuh tanımında değişik kritere dayanmakta ve kavram üzerinde ihtilaf etmekte ise de, onların çoğunluğu, ontolojik olarak fiilleri Hasen ve Kabih kılan yönlerin bulunduğu birleşmektedir.<sup>58</sup>

---

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim Seyfeddin el-Amidî, *Ebkarü'l-Efkar* (Kahire: Matbaatu Dari'l-Kütüb, 2002), 1/207-208; Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, 68.

58 Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, 273-274.

## 1.2. Epistemolojik Açıdan Hüsün ve Kubuh

Mutezile, bir yandan fiillerdeki Hüsün ve Kubuh'un hakiki/zati olmasından, diğer yandan mutezilenin meşhur beş temel asıl/ilkelerinden Adalet ilkeleri gereği olarak -mükellef- insanın hür iradeye sahip olduğunu söylerler. Ve bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için iyi olanı kötü olandan ayırabilme yeteneği olarak akıl gücüne sahiptir. Bundan dolayı, vahiy gelmeden de insanın fiillerdeki Hüsün ve Kubuh'u sahip olduğu akılla bileceğini savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle Mutezile, Hüsün ve Kubuh'u ontolojik yönden hakiki/zati kabul ettikleri için, bunun da akıl tarafından bilinebileceğini savunarak buna uygun olarak epistemolojilerini kurmuşlardır.

Ancak bununla beraber Akıl tek başına bütün fiillerdeki Hüsün ve Kubuh'a hükmedemez. Zira namaz, oruç ve hac gibi ibadet nitelikli fiillerdeki Hüsün veya Kubuh ancak şer'/vahiyle bilinebilir. Mesela ramazanın orucu

Hasen ve şevvalin ilk gününün (bayram günü) orucu ise Kabih olduğu ancak vahiyle bilinebilir.<sup>59</sup> Mutezile bu yüzden Allah’a peygamberleri göndermesini vacip görmüşlerdir.<sup>60</sup> Konuyla ilgili Kadı Abdülcebbar şöyle demektedir; “her fiilin maslahat veya mefsedet yönünü aklen bilebilmek mümkün olmadığından, Allah, bize bu fiillerin durumlarını bildirmek üzere peygamber göndermiştir. Allah’ım daha önce aklımızda takrir ve terkip ettiklerini, peygamberler de takrir ve tafsil etmek üzere gelirler.”<sup>61</sup>

Buna göre din/vahiy ve akıl fiillere değer yüklemeyiz, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Buna göre aklın iyi ve kötü, dolayısıyla

59 Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 170; Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/235; Ğasn, *Mevkifü'l-Mütekellimin mine'l-İtidlal bi Nusûsi'l-Kitabi ve's-Sünne*, 298; Simîri, *Kadiyyetü's-Sevab Beyne Medarisi'l-İslamiyyin Beyanen ve Te'silen*, 54.

60 Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 299.

61 Ğasn, *Mevkifü'l-Mütekellimin mine'l-İtidlal bi Nusûsi'l-Kitabi ve's-Sünne*, 299.

yükümlülük konusunda ve sorumluluk konularında ulaştığı bilgiler fiziksel olaylara dair bilgiler kadar kesindir. Bu bakımdan kadı Abdulcebbar dinî ve ahlakî hükümlerin estetik hükümlerden farklı olduğuna işaret ederek; estetik hükümlerin sübjektif olmasına karşılık diğer hükümlerin aklî teemmülle ulaşılan objektif hükümler olduğunu söyleyip bu hükümler konusunda farklı kanaatlerin onların izafiliğinde değil, bilgi eksikliği gibi hususlardan ileri geldiğini<sup>62</sup> kaydeder.

O halde fiillerdeki söz konusu Hüsün Ve Kubuh ya fiilin zatından veya sıfat ya da başka yönlerden kaynaklanır. Burada şer'in rolü fiillerdeki Hüsün-Kubuh yönünü keşfedip açıklamaktır,<sup>63</sup> isbat/icat değil, çünkü Hüsün ve Kubuh

62 Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/20-22; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 75.

63 Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 169; Ğasn, *Mevkifü'l-Mütekellimin mine'l-İtidlal bi Nusûsi'l-Kitabi ve's-Sünne*, 298; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 384.

fiillerde iki zatî sıfattır. Bu anlamda şeriat ve Peygamberler, aklın daha önce gerekli kıldıklarını takrir ve açıklamak üzere gelirler.<sup>64</sup> Nitekim kadı Abdulcebbar “Allah azze ve celle’den gelen nehiy/yasaklama -yasaklanan- Kabih’in kubhunu isbat değil, belki -var olan- kubhunu ortaya çıkarmaktır. ‘Hasen’in hüsnü de böyle” demektedir.<sup>65</sup> Yani eşyada Hüsün-Kubuh gibi sıfatlar şeriat gelmeden önce de mevcuttu. Şeriat, gelip onları ortaya çıkardı.<sup>66</sup>

Nazzam (v. 231/845) ise, bu konudaki görüşünü, meseleyi biraz detaylandırarak şöyle açıklar: Allah’ın, ‘emretmesi mümkün/caiz olan günahlar’ sırf nehyedildiği için, Allah’ın helal kılması mümkün olmayan günahlar ise, zatî/nefsî olarak Kabihtir. Allah’ın

64 Ubeydat, *ed-Delaletü'l-Akliyye fi'l-Kur'an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili'l-Akaidi'l-İslamiyye*, 169-170.

65 Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/254; Ğasn, *Mevkifü'l-Mütekellimin mine'l-İtidlal bi Nusûsi'l-Kitabi ve's-Sünne*, 298.

66 Ğasn, *Mevkifü'l-Mütekellimin mine'l-İtidlal bi Nusûsi'l-Kitabi ve's-Sünne*, 298.

emretmemesi mümkün olduğu halde emrettiği bir şey, emredildiği için, Allah'ın emrettiği ancak emretmemesi de caiz olmayan bir şey de zatî/li nefsihi Hansen'dir.<sup>67</sup>

Nazzam, burada şu ayrımı yapıyor; mutlak Hasen ve emredildiği için Hasen, mutlak Kabih ve nehyedildiği için Kabih. Bu da aslında Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında vasat bir duruştur.<sup>68</sup>

Hüsün ve Kubuh'un aklılığını savunanlar, dinî hükümlerin kavranabilmesi için iyilikle kötülüğün dinî tebligattan önce bilinmesini gerekli görürken, aklın tek başına yeterli olduğunu ve vahye ihtiyaç bulunmadığı şeklinde bir savunmaya girmemişler, aksine bu görüşü dini te'yid etmek düşüncesiyle benimsemişler, ayrıca aklın

67 Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, 45; Mihri Hasan Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1993), 297; Ebu Rîde, *en-Nazzam ve Arauhü'l-Kelamiyye el-Felsefiyye*, 168.

68 Ebu Rîde, *en-Nazzam ve Arauhü'l-Kelamiyye el-Felsefiyye*, 168.

bilemeyeceği bazı hususlarda vahye ihtiyaç olduğunu müdafaa etmişlerdir.<sup>69</sup>

Mu'tezile, aklın Hüsün ve Kubuh'u bileceği noktasında Berahime ile aynı görüşte olmalarına rağmen, fiilleri farz veya haram olarak tayin etmesi noktasında onlardan ayrılmaktadır. Berahime, Allah'ın varlığını kabullenmekle beraber Peygamberlerin getirecekleri hükümleri aklın da bilebileceğini iddia gerekçesiyle nübüvveti inkâr etmektedir.<sup>70</sup>

Ebu Haşim el-Cübbâî (v. 321/933) aklın her alanda yetkili olmadığına işaret ederek "Eğer din, hayvanları boğazladıktan sonra yemenin gerektiğini bildirmeseydi, biz onun güzel olduğunu bilemezdik" demekte ve bazı şeylerin

69 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 76; Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, 273.

70 Esedabadî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 563; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 76.

ancak nübüvvet yoluyla bilinebileceğini belirtmektedir.<sup>71</sup>

Kadı Abdulcebbar da fiillerdeki Hüsün ve Kubuh'u tayin eden yön ve nisbetleri bilebilmek için Peygamberlere ihtiyaç olduğunu, maslahat olan şeyleri Hasen, mefsedet'in ise, Kabih olduğu akıl tarafından bilinse de hangi fiilin kesin olarak maslahatı, hangisinin de mefsedeti gerektirdiğini bilebilmemiz için Peygamberlerin gerekli olduğunu savunmaktadır.<sup>72</sup>

Ancak yukarıdan da anlaşılacağı gibi bazı Mu'tezile alimleri Hüsün-Kubuh konusunda akıl-vahiy açısından bir denge kurmaya çalışmışlardır. Mesela kadı Abdulcebbar, *Yön Teorisini* benimseyerek belli bir oranda izafîliği kabul etmekte ve fiil gerçekleşmeden önce hakkında iyi-

71 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 76.

72 Esedabadî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 564-565; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 76.



kötü hükmünün verilemeyeceğini söylemektedir.<sup>73</sup>

Kadı Abdulcebbar, kategorik olarak yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğu bilgisi kesin olarak aklî olmakla birlikte belirli bir fiilin iyilik veya kötülüğüne hükmedebilmek için o fiilin bağlamını ve sonuçlarını dikkate almak gerektiğini söyler. belirli bir fiille ilgili bütün yönleri ve sonuçları bilebilmek için vahye, dolayısıyla Peygambere ihtiyaç vardır.<sup>74</sup> bu nedenle akıl yürütmekle bazı fiillerin Hüsün ve Kubuh genel anlamda bilinebilse de bütün fiiller Hüsün-Kubuh açısından isabetli bir şekilde değerlendirilemez, demektedir.<sup>75</sup>

Mu'tezile hüsün Kubuh'un aklîliğini savunurken, aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir

73 Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, 274.

74 Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, 274; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 74.

75 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 74.

bilgilerden sayılması için be değerlerin ait olduğu fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Mu'tezile, bununla değerleri izafilikten kurtarmaya çalışmaktadır.<sup>76</sup>

Hüsün ve Kubuh'un hem akıl hem de vahiyle de bilinebileceğini kabul savunan Mu'tezile alimleri, her gruba giren hususları çeşitli örneklerle açıklamışlardır. Buna göre, Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, yardımseverlik, iyiliğe karşı teşekkür etme gibi genel bir karakter taşıyan konuların Hüsün'ü ve inkâr, zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürmek gibi hususların Kubuh'u aklın zarurî bilgileriyle sabit olur.

Düşmanı yenmek veya haksızlığı engellemek çok geniş ve güçlü bir iyilik amacı taşıyan özel durumlarda yalan söylemek, Allah'a ibadet etmek vb. fiillerin iyiliği, yalancı şahitlik yapmanın ve Şeytan'a uymanın kötülüğü de nazârî/istidlâlî bilgilerle bilinebilir. Buna

76 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 75.

karşılık ibadetlerin şekli, zamanı ve çeşitleri, bireysel ve toplumsal ilişkilerle bazı hukukî ve ticarî münasebetler ile ilgili akitlerin Hüsün ve Kubuh'u ise, ancak vahiyle bilinebilir.<sup>77</sup>

Meseleye teklif açısından bakıldığında, Peygamberlerin iyi ve kötü fiilleri tebliğ etmesine gerek olmadan insanların zorunlu ve istidlalî olarak öğrenebildikleri, idrak edebildikleri şeylerden sorumlu olduğu anlaşılır.<sup>78</sup>

Şu halde Mu'tezile, hüsün ve kubuh'un idrak yollarını aklın zarureti (zorunlu bilgi), akıl yürütme ve vahiy olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Hüsün ve Kubuh'un şeriatin ortaya koyduğu şeylerden ibaret olmadığını, aklın da sadece vahiyle tespit edilen mücerret ifadeleri anlama ve ifade etme aleti olmadığını, aksine fiillerin zatında

77 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 75.

78 Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Esedâbâdî Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvabî'l-Adli ve't-Tevhid*, ts., 6/62-64; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 75.

veya sıfatlarında bulunan Hüsün ve Kubuh'un cihetlerini bazen zarurî olarak bazen de akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini söylemektedirler. Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, adalet, ihsan, nimet verene teşekkür etmek, boğulmak üzere olan bir insanı kurtarmak gibi fiillerin Hüsünü'nü ile küfür, zararlı yalan, zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürmek gibi fiillerin de Kubhunu şeriatın emretmesi olmadan da akıl yürütmeye bile gerek duymadan açıkça anlayabiliriz.

Bir kısım fiillerde ise Hüsün ve Kubuh, fiillerdeki yön ve itibara göre olduğu için belli bir şekil ve durumda Hasen olurken, başka bir durumda ise Kabih olabilmektedir. Mesele hakkı yükseltmek için cihadın, bir zalimden bir masumu kurtarmak için yalan söylemenin, Allah için olduğu takdirde secdenin Hasen olması, canice adam öldürmenin, adaletin tecellisini engellemek için yalan söylemenin, şeytana yapıldığı takdirde secdenin Kabih olması böyledir. Bu tür fiillerin hüsün ve kubhunu anlamak için akıl yürütmeye

ihtiyaç vardır.<sup>79</sup> Bununla beraber akıl, ibadet şekli ve çeşitleri, insanlar arasında yapılan bazı akit ve muamelat gibi hüsün ve kubuhu gizli olan işlerde ne zaruri olarak, ne de istidlali olarak hüsün ve kubuhu bilemez, şeriatın bildirmesine ihtiyaç vardır. ancak bu bildirim hüsün ve kubuhu ispat edici değil, keşfedicidir.<sup>80</sup>

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (v.300/913) de eşyanın hüsün ve kubuh'un üç yolla bilinebileceğini belirttikten sonra bunları sadece akılla, şeriatla ve her ikisiyle birden bilinebilenler olarak ayırmaktadır. Birinciye örnek olarak Allah'ın varlığını, sıfatlarını, ihtiyaç sahibi olmadığını ve Kabih fiil işlemediğini bilmeyi göstermektedir. Biz, dinin sahih olduğunu peygamberlerin doğruluğu ile peygamberlerin doğruluğunu

79 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvabi'l-Adli ve't-Tevhid*, 6/3031; Esedabadî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 310, 564; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 77.

80 Gazzalî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, 56; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 384; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 77.

gösterdikleri mucizelerle; mucizelerin yalancılar eli ile zuhur etmeyeceğini Allah'ın Kabih fiil işlemeyeceği ile -zira O çirkinin çirkinliğini bilmekte ve ondan müstağni bulunmaktadır.- bilmekteyiz. Bütün bunların tahakkuk edebilmesi için Allah hakkındaki bilginin şeriat gelmeden önce bizde bulunması gerekir.

İkinciye örnek olarak namazın farz, içkinin haram olması gibi sadece vahiyle de bilinen şer'î maslahat ve mefsetetleri, üçüncüye misal olarak ise hem aklın hem de şeriatın bilgisi ile sabit olan Allah'ın birliğini göstermektedir.<sup>81</sup>

Kadı Abdulcebbar, hükümleri aklî ve şer'î diye ikiye ayırdıktan sonra aklın zarurî veya istidlalî yollarla bilebildiği hükümleri dine nisbete gerek olmadığını söylemekte, bu nevi hükümlerde dinin hüsün ve kubuhu ispat edici değil sadece açıklayıcı ve te'kid edici olduğunu, şer'î hükümlerin ise din olmadan bilinmeyeceğini, Allah'ın bir şeyi vacip kılmasının, onun hüsün ve kubuh yönünü

81 Çelebi, "Kılasik Bir Kalam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 77-78.

---

değiştirmeyeceğini, sadece durumunu ortaya koyacağını ve tanımaya imkan sağlayacağını iddia etmektedir.<sup>82</sup>

Mutezile'nin görüşlerini beyan ettikten sonra, söz konusu görüşlerini temellendirmek için başvurdukları delillerine geçebiliriz.

---

82 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 78.

### 1.3. Mutezile'nin Hüsün ve Kubuh Anlayışının Mesnedi

Mutezile, görüşlerine şahit olarak şu delilleri göstermektedir;

1. Adalet, ihsan vb. gibi fiillerin hasenliği ve zulüm, inkâr/nankörlük gibi fiillerin kabihliği konusunda herhangi bir din/şeriata inanmayan Dehrî ve Berahime gibilerin de dahil olduğu bütün akıl sahiplerinin ittifakı vardır. Eğer buradaki hüsün ve kubuh zatî olmayıp aklın zaruretiyle bilinmeseydi farklı adet ve gayeye sahip insanlar bu noktada ittifak edemezdi.<sup>83</sup>

Ancak Teftazanî (v.792/1390), tartıştığımız; hüsün ve kubuh'un dünyada övülme veya yerilmeyi, ahirette de sevap veya ikap/azabı gerektirir manada bir ittifakın söz konusu olmadığını diyerek cevap verir.<sup>84</sup>

Gazzalî (v.505/1111) de Mutezile'nin bu delilini ele alıp buna

83 Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, 4/282; Safi, "el-Hüsünü ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyyani?", 12.

84 Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, 4/291; Safi, "el-Hüsünü ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyyani?", 12.



cevap verirken şöyle der: “Siz bu sözünüzle şu üç notada münazaa ediyorsunuz; birincisi -hüsün ve-kubuh’un zatî birer vasıf olduğunu, ikincisi söz konusu hüsün-kubuh aklın zaruretiyle bilinir şeylerdendir. Üçüncüsü zannediyorsunuz ki akıl sahiplerinin ittifakı, onu kati delil yapıyor ve onu zaruri kılıyor.

Birinci iddianız makul olmayan/anlaşılmayan bir tahakkümdür. Mesela katil/adam öldürme size göre ‘Kabih li zatihi’dir.<sup>85</sup> Halbuki mesbuk bir cinayet için uygulanan kısas çerçevesinde öldürme ise gereklidir. Oysaki hangi surette olursa olsun katil/adam öldürme gibi yalnızca bir hakikat vardır. şu halde

---

85 Bazı Âlimler, Hüsün ve Kubuh’un her birisini de ikiye ayırmışlar; " a. Hüsün li aynihi/li zatihi: emredilen şeyin zatında bulunan bir güzellikten dolayı olur. Allaha iman gibi. b. Hüsün li gayrini: zatında bulunmayan, fakat başka bir sebepten güzel olan şeydir. Cihad gibi. c) Kubuh li aynihi: mutlak surette yasaklanan şeydir. Haksız yere katillik gibi. d) Kubuh li ğayrihi: geçici ve arzî sebeplerden yasaklanan şey. Adet esnasında zevceye yaklaşmak gibi." Bkz. Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 385.

eğer buradaki kubuh zati olsaydı katl duruma göre değişip Hasen veya Kabih olmazdı. Yalan konusunda da durum böyledir. Eğer yalanın zatında kubuh olsaydı, bir Peygamberi, onu öldürmeyi kasteden bir zalimden gizleyip kurtarmak için söylenen yalan hiç de Hasen olmazdı. Halbuki değil Hasen belki de vaciptir.

İkinci iddia, hüsün-kubuh aklın zaruretiyle bilinir, diyorsunuz. Oysaki biz bu konuda sizinle tartışıyoruz, kabul etmiyoruz. Eğer bilinmesi zaruri olsaydı büyük bir topluluk muhalefet etmezdi.

Üçüncü iddianız için de şayet bir ittifak farz etsek de bu ittifakın aklın zorunluluğundan ileri geldiğini kabul etmeyiz. Çünkü ittifak edenlerin bazılarının sem'î/şer'î delilden yola çıkarak, bazılarının da bunları taklit ederek, diğer bazılarının da şüphe ederek ittifak etmiş olmaları da mümkündür. Kaldı ki bir ittifaktan söz edilemez, çünkü adı geçen fiillerin veya zıtlarının hüsün ve/veya kubhuna inanmayan bazı mülhitler de vardır.<sup>86</sup>

86 Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, 1/60-61; Safi, "el-Hüsnu ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyani?", 12-

Gazali'nin yukarıdaki sözleri gerçekten de dikkate değer sözlerdir. Çünkü eğer 'aklın zaruretiyle bilinir' olsaydı, o da 'Bir -sayısı- İki -sayısının-yarısıdır' ve 'Bütün parçadan büyüktür' hükümler gibi kesin olup duruma göre değişmezdi.<sup>87</sup>

2. 'Allah, bize bunu emretti' diyen müşriklere karşı Allah'ın kötülüğü değil, adaleti emrettiği, açık ve gizli kötülükleri haram kıldığı,<sup>88</sup> 'adaleti, ihsanı ve akrabaya vermeyi (yardım etmeyi) emrettiği, fuhşiyattan, fenalıklardan ve zulümden nehyettiği'<sup>89</sup> Kur'an-i Kerim tarafından haber verilmektedir. Söz konusu ayetlerde emir ve vahiy vaki olmadan önce de adı geçen fiillerin iyi veya kötü oldukları ve Allah'ın bu fiillerle ilgili emir ve yasağı haber vermektedir. 'Allah, kötülüğü emretmez' ifadesi akıl ve fıtratta kötü olana; 'Allah

13.

87 Safi, "el-Hüsnu ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyyani?", 13.

88 El-A'raf 7/27-28, 33.

89 Nahl 16/90.

adaleti emreder' ifadesi de akıl ve fıtratta iyi olana delalet eder.

3. Eğer emredilen şey, iyiliği emir ile nehyedilen şey de kötülüğü sakındırmakla anlaşılacak bir şey olsaydı, bu durumda emir taalluk etmeyen şeye iyi, nehiy taalluk etmeyen şeye de kötü demenin bir anlamı kalmazdı. Tayyibat, ihsan, ism (günah), münker, bağıy vb ifadeler için de durum aynıdır. Yine Peygamberleri davetleri müfham (karşılıksız, anlamsız, akîm) kalacaktı. Çünkü onlar, insanlardan aklın delaleti yoluyla, ibret bakışlarıyla eşyalara bakmalarını talep ederler. Eğer davet edilen -şeyler- aklın da kendiliğinden idrak edebileceği şekilde zatında 'Hasen' olmasaydı, Peygamberlerin insanlar üzerinde hüccetleri de olmazdı.<sup>90</sup>

4. Kur'an'da "Gökler, yer ve ikisi arasındakilerin ve insanların boşuna

90 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim Seyfeddin el-Amidî, *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkam* (Beirut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1998), 1/124; Salih b. Mehdi Mukbilî, *el-'Alemü'ş-Şamih fî İsari'l-Hakk ale'l-Abai ve'l-Meşayih* (Beirut: Darü'l-Hadis, 1985), 185; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 304.

yaratılmadıkları",<sup>91</sup> insanın kendi haline bırakılmayacağı,<sup>92</sup> ahirette Kafirlerin; "Dinlese veya akletseydik, bu çılgın ateşlerin arasında bulunmazdık"<sup>93</sup> dedikleri haber verilmektedir.<sup>94</sup>

5. Akıllı bir insanın bir ihtiyacı olduğunda ve söz konusu ihtiyacın hem 'Doğru'yla hem de 'Yalan'la giderebilme imkanı olduğunda, başka bir ifadeyle; her ikisinin de sağlayacağı menfaat aynı olduğunda, her bakımdan eşit olan 'doğru' ve 'yalan'dan elbette ki 'Doğru'yu 'Yalan'a tereddüt etmeden duraksamadan tercih edilecektir.<sup>95</sup> Eğer 'Doğru'nun hüsünü zatî olmasaydı ve buda insanın aklında merkûz olmasaydı onu tercih etmezdi.<sup>96</sup> Keza eğer 'yalan'ın sakınılması

91 El-Mü'minûn 23/115; Sad 38/27.

92 El-Kiyame 75/36.

93 Mülk 67/10

94 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 68-69.

95 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 292; Safi, "el-Hüsünü ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyani?", 15.

96 Safi, "el-Hüsünü ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyani?", 15.

gereken bir şey olmasaydı 'Doğru'yu etmesinin manası olmazdı.<sup>97</sup>

Şu hâlde her ikisinden ('doğru' ve 'yalan') sağlanacak menfaatin eşitliği şartı koşulması, meseleyi menfaat ve/veya zararla irtibatlı kılıyor. Şu hâlde 'Hasen', bazı elemlere sebep olsa bile nihayetinde menfaate muvafık olandır, 'Kabîh' de, bazı sınırlı lezzetlere vesile olsa bile nihayetinde zarara götürendir<sup>98</sup>, denebilir.

Esasen mutezile, ilahî adalet konusunda, doğal afetler ve hastalık gibi doğal kötülükleri de bu şekilde yorumlamıştır. Bu tür olaylar, insan imtihan sürecinde iken Kabîh, ancak insan imtihanı sabrederek kazandığında ise Hasen olup sevabı gerektirir.<sup>99</sup> Bu anlamda zulüm Kabihtir, çünkü o sade/salt zarardır.<sup>100</sup>

97 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 303.

98 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 293.

99 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 293.

100 Esedabadî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 305; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 293.

Ehl-i sünnet bu delili şöyle cevaplamışlar; bu durumlarda kişinin 'Doğru'yu 'Yalan'a tercih etmesi 'zatî hasenliği'nden olmayıp zarurî değildir. Doğru'yu tercih etmesi şu iki sebepten birisi olabilir; a. İnsanların örf/adetleri 'Doğru'yu methetmesi, 'yalan'ı da zemmetmesinden, b. veya bilinmeyen gizli bir gaye için olabilir.<sup>101</sup>

Şehristanî (v.548/1153) bu delili şu şekilde çürütmeye çalışır; "hem dünyada övülme-yerilme, hem de ahirette sevap-ikap açısından 'doğru' ve 'yalan'ın eşit olduğu bir kişinin, zatî bir sebepten dolayı herhangi birisini tercih edemez."<sup>102</sup>

Esasen Cüveynî (v.478/1085)'nin de belirttiği gibi mu'tezile'nin bu delilleri onların aleyhinde çelişki oluşturmaktadır. Çünkü onlara göre 'yalan'ın kubuh'u zatî'dir. Zatî olan kubuh da dünyada zemmi/yerilmeyi ahirette de azabı/ikabı gerektirir. Peki bu düşünceleriyle

101 Safi, "el-Hüsün ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyyani?", 15.

102 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 213.

birlikte onların, 'Doğru' ve 'Yalan'ı - sağlayacakları fayda veya sebep olacakları zarar açısından- eşit olarak tasvir etmeleri ve her ikisindeki gayenin mümasil olarak takdir etmeleri, nasıl doğru ve tutarlı olabilir?<sup>103</sup>

Gazzalî de, üç yanlışı tazammun ettiği gerekçesiyle yukarıdaki Mutezilî yorumu itiraz etmiştir. Birinci yanlışı; insan bazen, başkasının gayesine uygun olup olmamasına bakmaksızın, kendi gayesine uymayan şeyi Kabih olarak adlandırır ve çoğu zaman da Kubuh'u söz konusu şey'in zatına nisbet eder. İkinci olarak; bazı fiiller genellikle gayeye uymaz, ancak nadiren de olsa hedeflenen gayeye uygunluk arz eder. Bir peygamberi öldürülmekten kurtarmak için istifade edilen 'yalan' gibi. Ancak insan bu nadir olan durumuna bakmaksızın ona mutlak Kabih der ve kalbinde de böylece yerleşir."<sup>104</sup> Üçüncü

103 İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Maalî Abdülmelik el Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad ila Kavaidi'l-Edillefi Usûli'l-İtikad* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-Sekafiyye, 1985), 232.

104 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İtikad* (Beyrut:



olarak da Kabih bir şeyle irtibatlı veya onunla anılan başka bir şey de Kabîh olarak, ya da aralarında lazım-melzûm ilişkisi olduğu şeklinde vehmedilir. Yılan sokulan birisinin yılan rengindeki ip/urgandan nefret etmesi gibi.<sup>105</sup> Hatta Gazzalî şöyle ilginç bir misal da veriyor, insanın tabiatı, 'yehûd' ismiyle müsemma bir güzel kadın'dan da nefret eder. Çünkü isim- müsemma arasında lazimiyet-melzûmiyet ilişkisi olduğu zanneder.<sup>106</sup>

6. Yine birisine tehlikenin yaklaştığını gören başka birisi, herhangi bir sevap/mükâfat/övmeyi beklemeden, kimsenin görmediği halde onu uyarıp kurtaracaktır. Hatta Bî'setten önce veya şeriat'ın ulaşmadığı kimse için de durum aynıdır. Çünkü bütün akıllılar, boğulmak üzere olan kimseyi uymayı, helak olmak üzere olanı, kurtarmayı 'Hasen',

---

Darü'l-Emane, 1969), 169-173; Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, 1/61-61; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 294; Safi, "el-Hüsünü ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyyani?", 16.

105 Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 172; Gazzalî, *el-Müstasfa min İlmi'l-Usûl*, 1/62; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 294.

106 Gazzalî, *el-Müstasfa min İlmi'l-Usûl*, 1/62.

zulüm ve düşmanlığı da ‘Kabîh’ görürler.<sup>107</sup>

Ehl-i Sünnet’e göre burada da bir sebep/gaye söz konusudur. Çünkü kişi kendisini, tehlikeli durumda olanın yerine koyup kendisinden yüz çevrilmesini Kabîh gördüğü için veya başkalarının kendisini kahramanlıkla övmeleri ya da herhangi bir mükâfat talebi için, onu uyarıp kurtarmaya çalışabilir.<sup>108</sup>

Bu konuda Şehristanî şöyle der; “...akıllıların, boğulmak üzere olanı uyarmayı ‘Hasen’, düşmanlığı da ‘Kabîh’ görmeleri, birincisi için övülme, ikincisi için de yerilme beklentisindedir. Bunu ise zaten kabul ederiz, ancak biz konuyu teklif bağlamında ele alıyoruz. Çünkü her iki durumda da yaptığı fiilden kendisine bir menfaat veya bir zarar

107 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvabi'l-Adli ve't-Tevhid*, 8/19; Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, 4/291; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 303; Safi, “el-Hüsnü ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'ıyyani?”, 15.

108 Safi, “el-Hüsnü ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'ıyyani?”, 16-17.

dokunmayacağını kesin bildikten sonra, sevap veya ikaba müstahak olur mu?<sup>109</sup>

7. İnsanlar, şeraitlerin gelmesinden önce de 'Akıl' ile mücadele edip aklın hâkimiyetine müracaat ederlerdi ve akılla hasmını ilzam ederlerdi. Eğer eşyalardaki zatî -ve aklın da bilebileceği- hüsün ve kubuh olmasaydı akla başvurmazlardı.<sup>110</sup> Bu salt adetten de ileri gelmez, belki sarîh aklın da gereğidir.<sup>111</sup> Ancak insanlar ihtilafa düştüklerinde hangi akla başvururlardı? İhtilafın olması bu konudaki öznelliği gösteriyor mu?

8. Şayet aklî hüsün ve kubuhu kaldırıp sadece şer'î/sözlü delilleri kabul edersek, o zaman şer'î usûllerden aklı kullanarak hüküm istinbat etmek, başka bir deyişle 'İctihad' da geçersiz olacaktır.<sup>112</sup>

109 Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam*, 213.

110 Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam*, 374; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 303.

111 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 303.

112 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 304.

Ancak Eş'arîler bunları tenkit edip çeşitli itirazlar yaparak reddetmişler. Onların ret ve itirazlarının temelini şu iki deliller teşkil etmektedir.

a) Eğer biz, fitraten tam, aklen kâmil ve birilerinden adap/ahlak telakki etmemiş talim-terbiye almamış ve kendisine şeriat de ulaşmamış bir kişiyi farz edip sonra da ona şu iki yargıyı;

1.“iki/2, bir/1'den fazladır”, 2. “yalan, -Allah'tan kınanmayı gerektirdiği anlamında- Kabih'tir” arz etsek, hiç şüphe yok ki birincisini anlayacak, ikincisini ise anlamayıp tevakkuf edecektir. Söz konusu iki yargının akla göre eşit olduğunu söyleyen kişi de inat edip aklın zarûriyyatından çıkmaktadır.<sup>113</sup>

b) 'Doğru söz' ve 'Yalan söz'ün hakikati, hüsün veya kubuhu tazammun etmez/kendi içinde barındırmaz. Çünkü sıdk/doğru söz, bir şeyden olduğu gibi

113 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *Mi'yarü'l-İlmi fî'l-Mantık* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 55-56; Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam*, 371-372; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 304.

söz etmektir. Kezib/yalan ise bunun tam tersidir. Yani bir şeyden gerçeğini tersyüz ederek söz etmektir. Böylece 'Doğru'nun ve 'Yalan'ın hakikatini öğrenirken hüsün veya kubuh hatırımıza hiç gelmemektedir. Bu da hüsün ve kubuh'un, 'Doğru' ve 'Yalan'ın hakikatlerinden bir parça veya hakikatlerinin mülazımı/gereği olmadıklarını anlamına geliyor.<sup>114</sup>

Bu delile binaen Mutezile'ye, 'bir şeyin/fiilin mahiyeti başka şey, o şeyin/fiilin bir değer ifade etmesi başka bir şey temelinde şu itirazlar varid olur;

1. Şayet fiillerdeki hüsün-kubuh mutlak manada zatî olsaydı bir tek fiil, nasıl bazen Hasen, bazen de Kabih olabilirdi. Zulüm'ün defetmek veya bir peygamberi zalimlerden kurtarmak için söylenen yalanın Hasenliği gibi. Başka bir deyişle, şartların değişmesiyle Hasen veya Kabih olarak değişebilen bir fiilin zatî bir sıfatı nasıl olabilir?<sup>115</sup>

114 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 304-305.

115 Gazzalî, *el-İktisad fî'l-İtikad*, 73; Amidî, *el-İhkam fî*

2. Fiilin, mefhumundan olmadığı ve gereğinin olmadığı halde hüsün ve kubuh'un fiilin zatî bir sıfatı olduğunun söylemek mümkün mü?<sup>116</sup> Çünkü zulümden kaçan bir peygamberin yerini söylemek gibi kınanmayı intaç eden sözler ve o'nun yerini söylemeyi inkâr etmek gibi sevabı intaç eden yalan sözler de vardır. Yalanın Kabih olması yalanın tanımında yer almaz (...) böylece hüsün ve kubuhu fiillerin zatî sıfatlarından saymak doğru değildir.<sup>117</sup> Çünkü bu değer ifade eden bir hükümdür. Değer ifade eden hükümler de çoğunlukla özneldir. Akıl tek başına ona kaynaklık etmez. Şayet bazen akıl böyle bir hüküm ortaya koysa da bu hüküm herkesi bağlayacak şekilde zarurî bir netice değildir.<sup>118</sup>

Eş'arîler hüsün ve kubuh'un

---

*Usûli'l-Ahkam*, 1/115; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 305.

116 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 305.

117 Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, 371-373; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 305.

118 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 305.

insanların örf/adet vb. harici sebeplere göre değişkenlik gösterdiğini savunurlar.<sup>119</sup> Eş'arîler, hüsün ve kubuh'un idrakinin zorunlu ve bedihî olduğu Mutezile'nin fikrine itiraz edip zulüm ve küfrün Kabihliği ve boğulmak üzere olanı uyarmanın Hasenliği konusunda insanların müttefik olmadığını söylemişlerdir. Nitekim hariciler muhaliflerinin ölümünü güzel görürler ve Hindular da hayvanların kesilmesini Kabih görürler.<sup>120</sup>

Ancak Kadı Abdulcebbar, Eş'arîlerin bu itirazına şöyle cevap vermektedir; Zulüm'ün Kabih olduğu konusunda hiçbir akıllı insan ihtilaf etmez. Ancak ihtilaf, zulüm suretinde vuku bulan bir fiilin gerçekten zulüm olup olmadığı noktasındadır. Bu da teemmül ve akıl yürütmeye muhtaçtır. Haricinin, muhalifinin karşısındaki durumu da böyledir. Yani harici da

119 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 306.

120 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvabi'l-Adli ve't-Tevhid*, 6/19; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 306.

esasen Zulüm'ün Kabih görür, ancak ona göre kendisi haklı muhalifi da haksız ve şer'an ölümü hak eder. Bu yüzden onun ölümünü Hasen görür. Hinduların durumu da pek farklı değil. Onların fasid itikadları, onları akıl yürüterek derin düşünmekten engellemiş ve zahirine bakarak hayvan kesilmesini Kabih kabul etmişlerdir.<sup>121</sup>

Ancak bizce Kadı Abdulcebbar'ın bu cevabı bütün örnekler için geçerli değildir. Mesela bir peygamberi bir zalimden korumak için söylenen yalan olmayıp ancak yalan suretinde vuku bulduğundan mecazen ona yalan dendiğini diyemeyiz.

3. Gazzalî'nin 'suretlerdeki hüsün-kubuh nitelemesi gibi bir niteleme fiillerde mümkün değil...'<sup>122</sup> itirazına, Mutezile, şöyle cevap vermektedir; kişi, zulüm'ü bilerek ve kastederek yaparsa, bu

121 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvabi'l-Adli ve't-Tevhid*, 6/20; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 306.

122 Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 75; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fi Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 306.



yaptığıyla dünyada zemmedilmeye müstahak olur. bu da zorunlu olarak bilinen bir şeydir. Akıl sahiplerinin bu noktadaki ihtilafı bilgisizliktendir. Söz konusu bilgisizlik, hüsün ve kubuh'un aslının zarurî olarak bilinirliğini ortadan kaldırmaz. 'Cisim' ve 'suret'lerin hüsün ve kubuhunda akıl sahiplerinin ihtilaf etmesi, mesela bir manzaranın birisinin yanında Hasen, diğerinin yanında ise Kabih olması, bizzat manzaradan değil, belki ona yönelen insanın idrak farklarından kaynaklanıyor. Ancak fiildeki Hüsün ve Kubuh bizzat fiilden kaynaklanıyor.<sup>123</sup>

Cisim ve suretlerdeki ihtilafı insanın idrakine bağlanması, Mu'tezilenin büyük önem verdikleri akıl konusunda bazı soruları da beraberinde getirir. Ancak idrak'ten farklı atmosferlerde oluşturulmuş akli kastederse o zaman itirazlar biraz hafiflemiş olur.

123 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebuabi'l-Adli ve't-Tevhid*, 6/10 ve devamı; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 306-307.

#### 1.4. Değerlendirme

Mutezile'yi değerlendirmeye çalışırken, her şeyden önce onların İslam kelamının bir ekolu olarak, Kur'an ve Sünnetteki istisnasız bütün emirlerin 'Hasen', yine her iki kaynakta geçen nehiylerin de 'Kabih' oldukları noktasında<sup>124</sup> Kelamın diğer ekolleriyle ittifak içinde olduklarını belirtmek gerekir.

Ancak, vahiy gelmeden önce de Akıl, fiillerdeki hüsnü ve kubhu bildiğini ve söz konusu Aklî hüsün ve Kubuh'un sevap ve ikabı gerektirdiğini savunurlar. Bununla beraber Akıl, her şeyi -özellikle ibadet konularını- bilemeyeceğini, bunu için de vahye ihtiyaç olduğunu kabul ederler. Hatta bu yüzden peygamber gönderilmesinin Allah'a vacip olduğunu iddia ederler.

Mutezile, hüsün ve kubuh'un

---

124 Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi -Kadı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları üzerine Bir Araştırma-", 77.

hakiki olduğunu savunduklarından gerek vahyin gerekse Aklın rolü, fiillerde var olan zatî hüsün ve kubuhu keşfedip açığa çıkarmaktan başka bir şey olmadığını iddia ederler. Esasen, 'Kalû bela' olayı ve Kur'anın yine Kur'anı/Vahyi 'Tezkire-hatırlatma-' olarak nitelendirmesi, biraz olsun Mutezilenin elini güçlendirir gibi, ancak bu Mutezilenin dayanaklarından değildir.

Esasen Mutezilenin dışında Ehl-i Sünnet ekolleri de Akla büyük önem vermişler fakat Mutezile gibi ona şer'î anlamda Tahsin-Takbih rolünü vermemişlerdir. Ancak Mutezilenin bu konuda yanlış olduğunu görüyoruz, şöyle ki;

- En azından bazı fiillerin hüsün veya kubuh yönleri aranmadan sırf imtihana konu olduğunu görmekteyiz. Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'i boğazlamakla emredildiği gibi. Buradaki hüsün çok açık ki, emirden neşet eder, emredilen fiilden değil.<sup>125</sup>

125 Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Kadau ve'l-Kader* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-

- Mu'tezile'nin, şariat gelmese de aklın idrakini Şari'in emri menzilesine çıkararak, aklın idrak ettiği Hasen'in vacip, Kabih'in de haram olduğunu ve buna sevap ve ikab'ın terettüp ettiğini savunmaları geçersizdir. Zira şariat gelmeden, sevap ve ikabı intaç eden dinî teklifin olmayacağını ve dolayısıyla azabın olmayacağı Kur'an'dan açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an; "*Biz Peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz*"<sup>126</sup> diye buyurmaktadır.<sup>127</sup>

Hüsün ve Kubuh'un zatılığı kabul edilse bile bunları aklen idrak etmekle sevap ve ikab'ın terettübü arasında telazüm -birbirini gerekli kılmadığını zannediyorlar. Ancak bu da tartışılır. Çünkü hemen yukarıda verdiğimiz ayet-i kerime, telazümün söz

---

Arabî, 1991), 306.

126 İsrâ 17/15.

127 Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkik İlmi'l-Uşûl*, 28; Ğasn, *Mevkifü'l-Mütekellimin mine'l-İtidlal bi Nusûsi'l-Kitabi ve's-Sünne*, 1/338-339; Cabir İdris Ali Emir, *Menhec'ü-s-Selef ve'l-Mütekellimin fi Muvafakati'l-Akli li'n-Nakl ve Esri'l-Menheceyn fi'l-Akide* (Riyad: Mektebetu Advai's-Selef, 1998), 141.

konusu olmadığına, sevap ve ikab'ın ancak Peygamberden sonra söz konusu olduğuna açıkça delalet eder.<sup>128</sup>

Ancak bazı alimlerin, Mu'tezile'nin yanlış anlaşıldığını, aklın ahkamları vacip kılma gibi bir işlevi olduğunu savunmadıklarını,<sup>129</sup> sadece aklın, Hasen'in hüsnünü ve Kabih'in kubhunu keşfetmeye muktedir olduğunu, şeriatın da geldiğinde onu te'kid ettiğini savunduklarını ifade ederler.<sup>130</sup> Ancak bu mülahazalar, Mu'tezile'nin bu konudaki genel görüşleriyle pek uyuşmamaktadır. Mu'tezile'nin söz konusu görüşlerinin arka planındaki temel saik'in teklifin manasını ikmal ve ilahî adalet düşüncesini iyice yerleştirmek olduğunu görmek mümkündür. Başka bir ifadeyle; adalet ilkesini temellendirmek üzere kurmuş oldukları sistematik içinde

128 Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûluhümü'l-Hamse*, 164-165.

129 Devîhî, *Araü'l-Mu'tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen*, 181; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 310.

130 Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 181.

değerlendirmek gerekir.

Önem kesp eden böyle konuları, akli eleştirmeden ve detaylandırmadan aklın üzerine bina etmek pek sağlıklı görünmemektedir. Çünkü aklın evrensel yönü olduğu gibi tarihsel, zaman ve zemine göre değişebilen yönü de vardır. Başka bir ifadeyle; akıl, oluşturucu ve oluşturulmuş olarak ikiye ayrılır.

Birincisi, düşünce fonksiyonu araştırma ve inceleme yaparak kavramlar bulur, ilkler koyar. Bir başka ifadeyle oluşturucu akıl, "Her insanın, eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir."<sup>131</sup> Çocuktaki varlığı, çekirdekteki ağaç potansiyeli gibidir.<sup>132</sup> Söz konusu oluşturucu akıl,

131 Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitapevi, 2000), 15.

132 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *Mizanu'l-Amel* (Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabîh, 1963), 85.

bilgi edinme istidadı olarak,<sup>133</sup> insanı hayvandan farklılaştıran bir özellik olan kuvve-i natika olarak görülebilir. Buna göre kim olursa olsun ve hangi asırda yaşamış olursa olsun bütün insanlar oluşturucu akla (akl-i mükevvin) sahiptir. Bu akla sahip olanlar, oluşturulmuş bir akla mensup olurlar.<sup>134</sup>

İkincisi olan oluşturulmuş akıl ise, temelde bir bilgi sisteminden ibarettir. Oluşturucu akıl sahipleri bu oluşturulmuş akıl vasıtasıyla ait oldukları kültürü tesis ederler.<sup>135</sup> Başka bir ifadeyle “kıyaslamalarımızda dayandığımız ilke ve kuralların toplamıdır.”<sup>136</sup>

Bunlar değişmez gibi görünmelerine rağmen asırdan asra farklılaşmalar arz ederler. Hatta bireyler arasında bile ihtilaflara konu olabilirler. Oluşturulmuş ve belli ölçülerde dahi olsa değişebilir olan akıl, belli bir tarih diliminde var olan akıldır. O, herhangi bir

133 Gazzalî, *Mizanu'l-Amel*, 85.

134 Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 16.

135 Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 16.

136 Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 15.

dönemde onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen bir olgudur.<sup>137</sup> Diğer bir ifadeyle oluşturulmuş akıl, tarihin herhangi bir döneminde egemen olan zihinsel ilke ve kuralları toplamı olarak insan bireyinin kendisini hayvanlardan ayırıştıran zihnî faaliyeti sonucu ürettiği şeylerdir.<sup>138</sup> Şu hâlde oluşturulmuş akıl, tarihsel olup değişiklik göstermektedir.

Bazı çağdaş araştırmacılar, Mu'tezile'nin söz konusu görüşlerinin arka planını, o günün toplumsal şartlarını da dikkate alarak irdelemekte ve değerli tespitlerde bulunmaktadır.

Mu'tezile'nin, siyasi ve askeri hakimiyeti ellerinde bulundurarak psikolojik üstünlüğe sahip olmakla birlikte hatırı sayılır bir gayr-i müslim nüfusu aralarında barındıran Müslüman bir toplumda ortaya çıktıkları tespiti önem kesp etmektedir.<sup>139</sup> Tarihi

137 Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 15.

138 Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 16.

139 Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi -Kadı



kaynaklar, ilk dönemlerde Mekkeli ve Medinelî Mu'tezilî bir alimden bahsetmez. Mu'tezilî alimler, daha çok Basra ve Bağdat gibi heterojen özellikleri olan ortamlarda mevcuttur. Bu durum onların varlık nedeni hakkında esaslı bir ipucu vermektedir. Buna karşılık Mekke ve Medine, hatta Şam gibi homojen bölgelerde yaşamış olan herhangi bir Mu'tezilî alimden, en azından ilk dönemlerde bahsetmek mümkün değildir.<sup>140</sup>

Bu noktadan bakılınca, Mu'tezile öğretisinin esas itibariyle gayr-i müslimlere yönelik bir entelektüel hareket olduğunu ve Kelam'ı tanımlarken kullanılan "akideyi savunma ve açıklama"nın da ancak bu husus dikkate alındığında anlamlı olduğunu söylemek

---

Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları üzerine Bir Araştırma-", 70.

140 Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi -Kadı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları üzerine Bir Araştırma-", 72.

mümkündür.<sup>141</sup>

Mu'tezile'ye mensup alimlerin ilahî hitabın kendilerine ulaşmadığı insanların da neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilebileceğini, bunun için vahyin zarurî olmadığını söylemeleri, bir taraftan bakıldığında, onların zannedildiği kadar zarurî olmadığını düşündükleri intibainı vermektedir. zaten Mu'tezile'nin "rasyonalist" olduğunu iddia edenler de esas itibariyle onların bu ve benzeri sözlerine dayanmaktadır. Ancak bunun böyle olmadığını, daha dorusu bu tip argümanların amacının bu neticeyi elde etmek olmadığını, aksine vahyin her kes tarafında anlaşılıp kabul edilmesi gereken esaslar getirdiğini; yani vahyin kabul edilebilirliğini veya kabul edilme ihtimalini yükseltmek olduğunu söyleyebiliriz.

Genel olarak Mu'tezile, ahlakî iyinin ölçüsünün "rivayet" veya "çok

---

141 Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi -Kadı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları üzerine Bir Araştırma-", 73.

sayıda insanın ona inanması" olamayacağını söyleyerek, Hıristiyanların teslise olan inançları ile Sofestâilerin, bilginin imkansızlığına inanmalarını, hakikatin bilgisinin kaynağının çok sayıda insanın ona inanması ve inancı nakletmeleri olmadığına misal olarak zikrederler. Muhtemelen bunlar misal olmanın ötesinde argümanın çıkış bağlamını ifşa etmektedir. Yani Müslümanlar ile gayr-i müslimler arasında yapılan münazaralarda, gayr-i müslimlerin en temel argümanlarından birisi Hz. İsa'nın uluhiyetine çok insanın inanması veya Tevrat'ın çok sayıda insan tarafından nakledilmesidir. Bu gibi argümanlara karşı Mu'tezile'nin, çok sayıda insanın bir görüşü benimsemesi veya nakletmesinin, o görüşün doğruluğunun ölçüsü olamayacağını savunması anlaşılır bir argümandır.

Buna karşılık genel olarak Mu'tezile, şer'iyyat alanında icmayı ve mütevatir haberi en güvenilir delillerden biri olarak kabul etmektedir. Yani Hüsün ve Kubuh'un aklen bilinebilmesi, Kur'an'ı lüzumsuz bir hale getirmek veya rasyonel

bir hayat tarzı oluşturmak maksadıyla değil, tam aksine Kur'an dışındaki veya İslam dışındaki diğer dinlerde bulunan bazı inanç ve ilkelerin reddedilerek bunlar karşısında İslam'ın hak din olduğunu isbat etme amacına matuf gözükmektedir.<sup>142</sup>

Dikkate değer hususlardan birisi, Mu'tezile'nin müstakil bir Fıkıh geliştirmeyerek, Kelamcı olarak kalmasıdır. Bu husus onun aslı muhataplarının İslam toplumu veya Müslümanlar olmayıp gayr-i müslimler olduğunun önemli alametlerinden biridir.<sup>143</sup>

Ancak Mu'tezile'nin İslam toplumunda problem olması, onların muhatap olarak Müslümanları seçmeleri durumunda ortaya çıkmıştır. Bu

142 Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi -Kadı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları üzerine Bir Araştırma-", 75.

143 Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi -Kadı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları üzerine Bir Araştırma-", 78.

---

hususlardan birisi “Halku’l-Kur’an” meselesi vb ile ortaya çıkan mihnelerdir.<sup>144</sup>

Bu değerlendirmeden sonra ehl-i Sünnet’in görüş ve delillerine geçebiliriz.

---

144 Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi -Kadı Abdulcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları üzerine Bir Araştırma-”, 78.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. EHL-İ SÜNNET'E GÖRE HÜSÜN VE KUBUH

Malum olduğu üzere Hz. Peygamber (sav.) hayattayken bütün dinî sorular kendisine sorulur ve o da söz konusu sorulara cevap verir, dolayısıyla herhangi bir ihtilaf olmazdı. Ancak Hz. Peygamber vefat ettikten sonra nassları anlama ve yorumlamada, dolayısıyla dinî soruları cevaplandırmalarda doğal olarak farklı usûller ve görüşler ortaya çıktı. Bu bağlamda kimileri, İslam dinini gayr-i müslimlere nasıl anlatacakları saikiyle, anlaşılması için bazı nassları izah ve yoruma tabi tuttular. Kimileri de *Müteşabih ayetlerin* hakikatini ancak Allah'ın bileceğinden hareket edip ihtiyatlı davranarak yorumlara girmekten kaçındılar. İşte bu anlamda ikinci gruba girenler, bir başka tanımla; fazla yoruma girmeden Kur'an ve Sünneti olduğu gibi referans alanlar, süreç içerisinde Ehl-i Sünnet olarak isimlendirildi.

Ancak o zaman’dan gönümüze kadar Ehl-i Sünnet olarak kabul edilenler de yeknesak olmayıp farklı kollara ayrılmışlardır. Kimi alimler -özellikle öncekiler-, ayet ve hadislerden ‘müteşabihlerin’ hiç yorumlamaya gitmeden oldukları gibi kabul ederken, kimileri de yukarıda geçen çerçeve içerisinde yorumlayıp anlamaya çalışmışlardır.

İzmirli İsmail Hakkı (v.1366/1946)’nın da belirttiği gibi, buna binaen Ehl-i Sünnet ikiye ayrılır: Ehl-i Sünnet-i Hassa ve Ehl-i Sünnet-i Amme.<sup>145</sup>

Ehl-i Sünnet-ı Hassa; sahabe ve tâbiüne uyup meselelere dalmayan, Ehl-i Tevhiddir. Selefiyye gibi.<sup>146</sup>

Ehl-i Sünnet-ı Amme; meselelere dalıp yorumlayan Ehl-i Tevhiddir. Eş’ariyye ve Matüridîyye gibi.

145 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (Ankara: Umran yay, 1981), 61.

146 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 61.

Buna göre Ehl-i Sünnet üç gruba ayrılır: Selefiyye, Eş'ariyye ve Matüridîyye.<sup>147</sup>

Biz de, Ehl-i Sünnet'i oluşturan bu üç mezhebin görüş ve mesnedlerini sırasıyla ayrı ayrı ele almaya çalışacağız.

---

147 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 61.



## 2.1. SELEFİYYE’NİN HÜSÜN VE KUBUH ANLAYIŞI

Selefiyye<sup>148</sup> mezhebi, müstakil ve müttahid bir mezheptir.<sup>149</sup> Ancak icmal ve tafsil itibariyle ikiye ayrılır. İlk dönem selefi alimler, icmal ile iktifa<sup>150</sup> ettikleri halde, sonraki Selefî alimler, yorum ve açıklamaya önem vermişlerdir. Selefiyye mezhebinde yazılmış bilinen ilk eser

---

148 Selefiyye’den maksat, sahbe ve tabiun devrinde yaşayan Müslümanlardır. Fakat daha sonra onlar gibi düşünen İslam alimleri de olmuştur. Hicri 4. asrın başlarından itibaren selef metodunu uygulayan bu alimlere selefe bağlı kalanlar anlamında “selefiyyun” denmiştir. Selef itikadi meselelerde akıl ve re’ye başvuramazlardı. Kur’an ve Sünnett’in beyan ettiklerini aynen kabul edip Allah’ın sıfatları ve kader meselesinde münakaşaya katiyyen girmezlerdi. Bkz. Şerafeddin-Süleyman Gölcük-Toprak, *Kelam Tarihi* (Konya: Esra yay, 1992), 84.

149 Bazı Âlimler, Ümmetin Selef-i Salihleri, Bütün Mezhepler için konumları aynı olduğunu, hepsi için ‘SELEF’ olduğunu, dolayısıyla selefliğin müstakil bir mezhep olmadığını, belki tarihsel/zamansal bir merhale/dönemeç olduğunu ve hatta bununla mezheplenmenin bidat olduğunu söyler. Bkz. Muhammed Said Ramazan el Bûtî, *es-Selefiyye* (Dimaşk: Darü'l-Fikir, 1998), 221-242.

150 Bu iktifa İtikadî konularda söz konusudur, yoksa fikhî konularda yorum ve içtihatlarla girmişlerdir.

İmam Ebu Hanife (v.150/767)'nin "Fıkhu'l-Ekber" adlı eseridir. Tafsile itina edenlerin başında İbn Teymiyye (v. 728/1328) geliyor.<sup>151</sup>

İlk dönem Selefilerin, dinî, özellikle de müteşabih konulara yaklaşımı şu meşhur yedi ilkeleri çerçevesinde olmuştur;

1. Takdis: Cenabı Allah'ı celal ve azametinde layık olmayan şeylerden tenzih etmektir.

2. Tasdik: Allah'ın Kur'an ve sünnette geçen sıfat ve isimlerinin, O'nun yüceliğine ve kemaline layık şekilde manaları olduğunu kabul edip, Hz. Peygamber Allah'ı nasıl vasfetmişse O'na öyle inanmaktır.

3. Aczini itiraf: Müteşabih ayetlerde anlatılan murad ve maksadı Allah'a bırakarak bunları bilmediğini ve bilmeyeceğini itiraf etmektir.

4. Sükût: Müteşabih ayetlerin manasını sormamak, onlara dalmamaktır.

5. İmsak: Müteşabih ayetler üzerinde değişiklik yapmamak; açık

151 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 66.

olmayan manaları kullanmaktan ve te‘vil’den çekinmektir.

6. Keff: Müteşabih ayetlerle kalben dahi meşgul olmamaktır.

7. Marifet ehlini teslim: Yüce konular, Peygamber ve sahabeye gizli değildir. Bu bakımdan onların herkese kapalı olduğu sanılmamalıdır. Ancak bunlar üzerinde durmak yerine, te‘vil’ini ancak Allah bilir diyerek, onların bilgisini ehline bırakıp te‘vil’e gitmemek gerekir.<sup>152</sup>

İlk dönem selef âlimler, bu yedi ilke çerçevesinde dinî nass ve hükümlere yaklaşmışlar, dolayısıyla yorumlara girmeden olduğu gibi kabul etmişlerdir. Örneğin, Selef, (Rahman Arşa İstiva etmiştir.)<sup>153</sup> Ayet-i kerimesindeki “İstivayı”, yorumlamadan, bilmediğimiz ve O’na layık bir istiva olarak kabul

152 Muhammed b. Muhammed Ebu Hamid el-Gazzalî, *İlcamü'l-avam an İlmi'l-elan* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1985), 54-76; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 61-63; Gölcük-Toprak, *Kelam Tarihi*, 60-62; Gölcük-Toprak, *Kelam*, 51-52; İbrahim Coşkun, “Kelam Karşısı Ehl-i Sünnet’in Usûlü’-d-Din Yorumları ve Bu Yorumun Açmazları”, *Marife Dergisi* 5/5 (Konya 2005), 149-174.

153 Taha 20/5.

ederler.<sup>154</sup> Nitekim bir gün birisi, İmam Malik'e (v. 179/795) ayetteki istivayı sorar, İmam, başını kaldırır ve bir süre sessiz kaldıktan sonra, "İstiva meçhul değil, keyfiyeti ise makul değil, ona iman etmek vacip, ondan soru sormak ise bid'attir. Seni de delalette düşmüş biri olarak görüyorum." Der ve onu meclisinden çıkarır.<sup>155</sup>

İlk dönem Seleflerin 'Hüsün' ve 'Kubuh' hakkındaki görüşlerine daha açık bir ifadeyle konuya özel görüşlerine taradığımız kaynaklarda rastlayamadık. Aslında Seleflerin yukarıda geçen ilkelerini göz önünde bulundurursak, onların böyle konuya özel görüş belirtmeleri de düşünülemez. Onların bu ilkelerinden, hüsün ve kubuh hakkındaki görüşlerinin, hüsün-kubuh'un şer'îliği olduğunu rahatlıkla çıkarabiliriz.

154 İbrahim b. Muhammed Beycûrî, *Tuhfetü'l-Murîd Şerhu Cevhereti't-Tevhid* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983), 92.

155 Beycûrî, *Tuhfetü'l-Murîd Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, 92; Carullah, *el-Mu'tezile*, 244-245.

İkinci dönem Seleflerin ise tafsil etme ve açıklamaya önem verdiklerini yukarıda zikretmiştik. Örneğin onlar İstivayı olduğu gibi bırakmayıp ‘İstila-Hâkimiyet-olarak yorumlamışlardır.<sup>156</sup>

İkinci dönem selefler Hüsün ve Kubuh konusunda ise orta bir yol izlemişler. Onlara göre fiiller, faydalı ve zararlı oldukları gibi bizzat Hasen ve Kabîh’dirler. Başka bir ifadeyle Hüsün ve Kubuh ontolojik olarak zatî’dir. Akıl, eşyalardaki Hüsün ve Kubuh’u idrak eder. Allah, insanları; doğruluğu, adaleti, iffeti ve nimet verene teşekkür etmek ‘Hasen’ olarak görecek ve bunların zıtlarını ‘Kabîh’ olarak görecek şekilde yaratmıştır.

Ancak sevap ve ikap şer’îdirler, şarî’in emir ve nehyine bağlıdır. Alık yoluyla vacip olmazlar.<sup>157</sup>

156 Beycûrî, *Tuhfetü'l-Murîd Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, 92.

157 Kadi Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebü'l-İzz ed-Dımaşkî, *Şerhü'l-Akaidi't-Tahaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 34.

İbn Teymiyye, bu konuda şöyle diyor; zatî olarak fiillerde hüsün ve kubuh sıfatları olmadığını söylemek, cisimlerde ısıtma, soğutma, doyurma ve susuzluğu giderme gibi sıfatların olmadığını söylemek gibidir.<sup>158</sup>

İbn Teymiyye, bu konuda farklı görüşleri tenkit ederek ele alır. Ve böylece kendi görüşlerini ortaya koymuş olur.

Hüsün ve kubuh'un fiillerden ayrılmayan zatî sıfatları oldukları ve akılla bilinebilir oldukları, dolayısıyla işlendiklerinde sevap ve azabı mucip oldukları, vahyin rolü de bu sıfatları keşfedip ortaya çıkarmak olduğundan ibaret olan Mutezilenin görüşlerini zayıf bulup tenkit eder. Çünkü der; bu durumda yaratana yaratılana kıyas etmek olur. Oysa böyle bir teşbih batıldır.<sup>159</sup> Bunu Adalet ve Hikmet olarak saymak da

158 Emir, *Menhec'ü-s-Selef ve'l-Mütékellimin fi Muvafakati'l-Akli li'n-Nakl ve Eseri'l-Menheceyn fi'l-Akide*, 1/144.

159 İbn Teymiyye, *el-Kadau ve'l-Kader*, 303-304.

ilahî hikmeti bilmemektir. Çünkü O, tam bir kudrete ve iradeye sahiptir.<sup>160</sup>

Fiillerin zat’i sıfatlarını kabul etmeyen görüşü -ki bu Eş’arîlerin görüşüdür- de Allah’ın emirlerini, hikmet ve maslahatı riayet ettiğini kabul etmeyerek mahz-ı iradesine bağladıklarını söyleyerek eleştirir.<sup>161</sup> Çünkü bu görüşe göre, Hüsün ve Kubuh’un zat’i olmadıkları için, şariat gelmeden önce ‘Maruf-Münker’, ‘Tayyib-Habis’ ayrımı olmaz. Bu ise Kur’an’ın ifadesine muhaliftir. Nitekim Allah, yukarıda geçen kavramlar arasında ayırım yapmış ve şöyle buyurmuştur; “O, onlara iyiliği (maruf) emreder, onları kötülükten -münker- sakındırır. Onlara iyi ve temiz şeyleri (tayyibat) helal, kötü ve pis şeyleri -habais- haram kılar...”<sup>162</sup> yine başka bir ayette şöyle buyurmaktadır; “Çirkin bir iş işlediklerinde: ‘Biz atalarımızı bunun üzerine bulduk, Allah da bize bunu emretti’ derler. De ki: ‘Şüphesiz Allah, çirkin işleri emretmez. Siz

160 Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibu'l-İslamiyye* (Londra: Daru'l-fikri'l-Arabî, 1987), 201.

161 İbn Teymiyye, *el-Kadau ve'l-Kader*, 304.

162 el-A'raf 7/157.

*bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?"*<sup>163</sup> burada açıkça Allah, çirkin işlerin (fehşa'nın) -kategorik olarak- ayırımını yapmakta ve bunu kesin olarak emretmediklerini vurgulamaktadır.

Yine şu "Biz Müslümanları günahkârlar gibi tutar mıyız, hiç?"<sup>164</sup> ayet-i kerimesi, Müslümanlarla suç işleyenlerin eşit tutulamayacağını vurgulayarak aralarında kategorik bir ayırımın olduğunu zımnen açıklamaktadır.<sup>165</sup>

Elbette ki, müminlerle münkirler, muslihlerle müfsitler bir olamaz. Bunun aksini iddia eden kimse de yok. İmam Eş'arî (v. 935), ayet'in de haşrı, nuşûru, sevap ve ikab'ı inkar eden müşriklere cevap olarak nazil olduğunu, Allah'ın, müşrik ve benzerlerinin böyle bir zanna kapılmamalarını, dönüşün kendisine olduğunu, hesabın dolayısıyla sevap ve ikab'ın olacağını beyan ettiğini kaydeder.

163 A'raf7/28.

164 Kalem 68/35.

165 İbn Teymiyye, *el-Kadau ve'l-Kader*, 305.



Nitekim müşriklerin böyle bir zanna kapıldıklarını şu ayet-i kerime de beyan buyuruyor; “Biz göğü, yeri ve ikisinin arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden dolayı vay inkâr edenlerin haline!”<sup>166</sup> Ancak hemen sonraki ayette onların bu zanlarına cevap veriyor: “Yoksa biz iman edip salih ameller işleyenleri, yeryüzünde fesat çıkaranlar gibi mi tutacağız?”<sup>167</sup> yani biz onları eşit tutmayız.<sup>168</sup>

İbn Teymiyye, ‘Allah, muharrematı haram kıldı, onlar da haram oldu’ ve ‘Allah, vacibatları vacip kıldı, onlar da vacip oldu’ cümlelerinin anlamı şu iki noktayı ihtiva ettiğini savunur, bir; icap ve tahrim, Bu Allah’ın hitabıdır. İki; Vücûp ve hürmet, işte bu fiilin sıfatıdır. Allah, her şeyi bilendir ve en güzel hikmet sahibidir. Kullarının emredilen ve nehyedilenlerdeki maslahat ve

166 Sad 38/27.

167 Sad 38/28.

168 Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş‘arî Eş‘arî el-, *el-İbane an Usûli’-d-Diyane* (Beyrut: Darü’l-Kitabi’l-Arabî, 1990), 11-112.

mefsedetini bildiğinden, emir ve nehiylerde bulunur. Allah, hitabıyla fiilin hükmünü isbat eder/var eder, fiilin sıfatı ise ilahî hitap olmadan da vardır.<sup>169</sup> İbn Teymiyye, Hüsün ve Kubuh açısından ilahî hitapla taalluk eden fiilleri üç kısma ayırarak detaylandırır.

Birinci kısım fiiller, hakkında şer'î varid olmasa da maslahat veya mefsedeti içinde barındıran fiillerdir. Adalet ve zulüm gibi. Zira adalet'in insanların maslahatını, zulmün ise insanların mefsedetini içerdiklerini bilinmektedir. Bu çeşit Hasen ve Kabih'lerin hüsün ve kubhunu hem aklî hem de şer'î delillerle sadece biliniz, fiile var olmayan bir sıfatı vermez.

Ancak şeriat gelmeden sevap veya azap söz konusu değildir. Çünkü Allah açık bir şekilde; "Biz Peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz"<sup>170</sup> diye buyurmaktadır.<sup>171</sup>

169 İbn Teymiyye, *el-Kadau ve'l-Kader*, 305.

170 İsrâ 17/15.

171 İbn Teymiyye, *el-Kadau ve'l-Kader*, 305-306.

İkinci kısım fiiller, Allah'ın emir veya nehyiyle Hasen veya Kabih vasfını alırlar.

Üçüncü kısım fiiller; Allah, kulunu sırf imtihan etmek için emreder. Emredilen fiil ise gerçek manada murat değildir. Allah'ın Hz. İbrahim'i oğlunu (İsmail) boğazlamakla emrettiği gibi. Nitekim Hz. İbrahim ve Hz. İsmail, Allah'ın emrine teslim olup yerine getirmeye çalıştıklarında ve böylece imtihanlarını kazandıklarında, Allah onları, daha önce emrettiği o fiilden vazgeçirir. Burada -hüsün ve- hikmet, bizzat emrin kendisinden neşet eder, emredilenden değil.<sup>172</sup>

İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) de, bu konuda vardığı sonucu şu cümlelerle ifade ediyor; bu önemli ve büyük konudaki hakikat şu ki; -hüsün ve- Kubuh zatîdir. Ancak peygamberlik gelmeden önce Allah azap etmez.<sup>173</sup> Daha açık bir ifadeyle Hasen

172 İbn Teymiyye, *el-Kadau ve'l-Kader*, 306.

173 Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Miftahu Dari's-Saade ve*

veya Kabih bir fiilin Hüsün veya Kubuh'u zatî olup akılla bilinebildikleri halde, böyle fiillerin işlenmesi sevap veya ikabı gerektirmez. Sevap veya ikabı ancak peygamberlerin muhalefeti gerektirir.<sup>174</sup>

---

*Menşurü'l-İlmi ve'l-İrade* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts), 2/7; Emir, *Menhec'ü-s-Selef ve'l-Mütekellimin fî Muvafakati'l-Akli li'n-Nakl ve Eseri'l-Menheceyn fî'l-Akide*, 1/140.

174 Emir, *Menhec'ü-s-Selef ve'l-Mütekellimin fî Muvafakati'l-Akli li'n-Nakl ve Eseri'l-Menheceyn fî'l-Akide*, 1/140-141.

### 2.1.1. Selefiyye’nin Hüsün ve Kubuh Anlayışının Mesnedi

Çünkü diyor selefiler, Kur’an-ı Kerim’den birçok ayet-i kerime Hüsün ve Kubuh’un eşyaların zatında sabit olduğuna delalet ediyor. Örneğin (...O, onlara iyiliği {maruf} emreder, onları kötülükten {münker} sakındırır. Onlara iyi ve temiz şeyleri {tayyibat} helal, kötü ve pis şeyleri {habais} de haram kılar...).<sup>175</sup> Bu ayet-i kerime, fiillerdeki Hüsün ve Kubuh’un zatî olduğuna ve bunun da akılla bilinebildiğine açıkça delalet eder. Çünkü Allah’ın emrettiği ‘maruf’ aklın ve selim ve fitratın bildiği ve Hüsününü kabul ettiği, sakındırdığı, ‘münker’ de yine aklın ve selim fitratın bilip nefret ettiği şeylerdir. Eğer ‘maruf’ ve ‘münker’ şeylerdeki Hüsün ve Kubuh zatî olmasaydı o zaman ayet-i kerimenin anlamı şöyle olurdu; (...onlara emrettiklerini emreder ve onları sakındırdıklarından da sakındırır...) ki Allah da böyle söylemez. Çünkü anlamsız olur. Aynı durum ‘Tayyibat’ ve ‘Habais’

175 A’raf 7/157.

için de geçerlidir. Çünkü eğer ‘tayyibat’ helal, ‘habais’ de haram kılınmakla bilinseydi o zaman da ayet-i kerimenin anlamı şöyle olurdu; (...onlara helal kıldıklarım helal, haram kıldıklarımı da haram kılar...) bu da ‘Allah Kelamı’ nazmına uygun değildir.<sup>176</sup>

Evet, ‘Tayyib’ olan bir şey, Allah tarafından helal kılınırsa o zaman her iki yönden ‘Tayyib’ olur. Kabih de böyle. Allah tarafından nehyedildiği zaman her iki yönden Kabih olur.<sup>177</sup>

Yine bu ayet-i kerimeler de Hüsün ve Kubuh’un zatî olduklarına delalet ederler; (Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir. Ve çok kötü bir yoldur.).<sup>178</sup> Burada çok açık bir şekilde, zinanın son derece çirkin olduğu için yasaklandığını ifade ediyor Ayet-i kerime.

176 Emir, *Menhec’ü-s-Selef ve’l-Mütekellimin fi Muvafakati’l-Akli li’n-Nakl ve Eseri’l-Menheceyn fi’l-Akide*, 142.

177 Cevziyye, *Miftahu Dari’s-Saade ve Menşur’u-İlmi ve’l-İrade*, 2/2-7.

178 İsrâ 17/32.

Esasen buna şahit olarak birçok ayet-i kerime getirebilir.<sup>179</sup>

Evet, Hüsün Kubuh zatıdır. Ancak, sevap ve ikap şer‘îdir. Çünkü Akıl, İlahi ve Ahiret günüyle ilgili detaylı konularda müstakil bir olamaz.<sup>180</sup> Akıl, Peygamberlerin ilmini ve Allah’tan getirdiklerini idrak ve kesp etmesi söz konusu olamaz.<sup>181</sup>

Bu konuda yegâne kaynak Kur’an-i kerimde birçok ayet-i kerimeler ve sevap ve ikabı şer‘î olduğuna açıkça delalet etmektedir.

Örneğin; (...Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.).<sup>182</sup> bu ayet-i kerime, azabın gerekçesi fiildeki

---

179 Cevziyye, *Miftahu Dari’s-Saade ve Menşur’u-İlmi ve’l-İrade*, 2/6-13.

180 Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der’u Taarudi’l-Akli ve’n-Nakl* (Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1997), 1/108.

181 Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir Cevziyye, *es-Savaiku’l-Mursele* (Riyad: Darü’l-Asime, 1998), 3/880.

182 İsrâ 17/15.

zatî Kubuh değil, belki peygamberin muhalefetidir.<sup>183</sup>

Durum Hasen fiiller için de aynıdır. Dolayısıyla peygamber gelmeden önce, Hüsün ve Kubuh'un zatîlikleri sevap ve ikabı gerektirmez. Çünkü böyle bir şey Kur'an'ın açık iradesiyle çelişmektedir.

Buna delil olan bir ayet-i kerime de şudur; (müjdeciyeler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.).<sup>184</sup> Bu ayet-i kerime de açıkça şunu ifade eder; peygamberler gelmeden, insanların bahaneleri, mazeret öne sürmeleri (hüccet) ortadan kalkmaz. Bu da mazeretleri ortadan kalkmadığı zaman da Allah'ın azap etmeyeceğine delalet eder.

183 Cevziyye, *Miftahu Dari's-Saade ve Menşur'u-İlmi ve'l-İrade*, 2/39; Emir, *Menhec'ü-s-Selef ve'l-Mütekellimin fi Muvafakati'l-Akli li'n-Nakl ve Eseri'l-Menheceyn fi'l-Akide*, 141.

184 Nisa 4/165.



Bütün bunlardan şu sonuç çıkmaktadır; Hüsün ve Kubuh zatîdir ve aklîdir. Ama sevap ve ikap şer‘îdir.<sup>185</sup>

---

185 Cevziyye, *Miftahu Dari’s-Saade ve Menşur’u-İlmi ve’l-İrade*, 2/37-42; Emir, *Menhec’ü-s-Selef ve’l-Mütekellimin fi Muvafakati’l-Akli li’n-Nakl ve Eseri’l-Menheceyn fi’l-Akide*, 141.

## 2.2. EŞ'ARÎLERİN HÜSÜN VE KUBUH ANLAYIŞI

Eş'arîyye<sup>186</sup> mezhebine göre, ontolojik olarak Hüsün ve Kubuh'un varlığı itibaridir; yani -dinî anlamda- iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zatına ait bir vasıf değildir; dolayısıyla fiillerin iyi veya kötü olduğu ancak haklarındaki dinî hükmün tespit ve tayininden sonra bilinebilir. Bir fiil, din tarafından insanlara emredilmesi ile Hüsün vasfını kazanır. Bir fiil de din tarafından insanlara yasaklandığı için de Kabîh vasfını kazanır. Bu sebeple bir fiil Allah tarafından emredildiği için Hasendir, Hasen olduğu için emredilmiş değildir.<sup>187</sup> Çünkü fiilleri hasenleştiren

186 Eş'ariyye Mezhebi; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v.935) tarafından kurulan kelim mektebi. Adını kurucusundan bu mezhep, ilahi sıfatlar, insan fiilleri ve iman-günah konularına dair görüşleri sebebiyle muhaliflerince Müşebbihe, Mücbire(cebriye) ve Mürcie gibi isimlerle anılmıştır. Bu Mezhep mensuplarına Eş'arî'nin çoğulu olan Eşâire adı da verilir. Bkz. Yunus Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), 11/447-448.

187 Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad ila Kavaidi'l-Edillefi Usûli'l-*

Allah'ın emri, kabihleştiren de O'nun yasaklamasıdır. Akla dinî teklifte bulunma rolü yoktur. Sevap ve ikap da

---

*İtikad*, 228; İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Maalî Abdülmelik el Cüveynî, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh* (Karaçi: Darü'l-vefa, 1997), 1/79; İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Ma'âlî Abdülmelik el Cüveynî, *et-Telhis fî Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 24-25; Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, 1/57; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-Menhûl min Ta'likati'l-Usûl*, ed. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1998), 63-64; Fazlurresûl el-Kadirî el-Berekatî Berayûnî, *el-M'tekadü'l-Müntekad* (Karaçi: Neşru Rıza Akademi, 1999), 72; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Razi, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 221; Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Kübra'l-yekiniyyai'l-keviyye* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 2000), 150; Ebu Reyyan, *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefiyyi fî'l-İslam*, 205206; Nayif Maruf, *el-İnsan ve'l-Akl* (Beyrut: Sebilü'r-Reşad, 1995), 72-73; Ebu Rîde, *en-Nazzam ve Arauhü'l-Kelamiyye el-Felsefiyye*, 169; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi* (İstanbul: Damla yay, 1988), 146; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 383; Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve İnsan Fiilleri*, 166-167; Durmuş Özbek, *Sa'düddin Taftazanî ve Nübüvvet Görüşü* (Konya: Sebat Ofset, 2002), 29.

ancak Allah'ın emrine muhalefetle söz konusu olur.<sup>188</sup>

Hüsün ve Kubuh şer'îdir derken, fiillerde zatî Hüsün ve Kubuh'un olduğunun ve Allah'ın da, emrederken bunları gözettiğinin söz konusu olmadığını kastediyoruz. Çünkü Mustafa Sabri Efendi (v. 1954)'nin ifadesiyle Hüsün (Hikmet-Maslahat), ayrılmaz bir şekilde Allah'ın fiillerine tabidir, ancak hiçbir zaman fiillerinin zorlayıcı gerekçesi (dafii) değildir.<sup>189</sup> Çünkü yaratıcı olan Allah 'Hakim'dir ve her şeye vakıf olmazsak da, hâkim olanın her fiillerinin hikmetli ve güzel bir sonucu vardır.<sup>190</sup>

188 Maruf, *el-İnsan ve'l-Akl*, 73.

189 Mustafa Sabri Efendî, *Mavkifü'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemîn ve İbadihi'l-Murselîn* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1992), 3/3-60; Mustafa Sabri Efendi, *Mavkifü'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1352), 140; Şehmus Bayler, *Kötülük Problemi ve Teodise (İlahî Adalet) - Basılmamış Yüksek Lisans Semineri-* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 33; Ebü's-Sena Şemseddin b. Mahmud Abdurrahman el-İsfahanî, *Matali'ü'l-Enzar Şerhu Tavali'l-Envar* (basım yeri yok: yayıncı yok, 1305), 401-402.

190 Mesud b. Ömer Abdullah Sa'duddin et-Teftazanî,

Nitekim hüsün/hikmet/maslahatı yaratan da Allah'tır.<sup>191</sup> İbn Teymiyye'nin veciz ifadesiyle "Hikmet, emrin bizzat kendisinden neşet eder, emredilenden değil."<sup>192</sup><sup>193</sup>

Fahreddin Razi (v. 606/1210) de hikmetin Allah'ın fiillerinde mündemiç olduğu, O'nun fiillerini yönlendiren herhangi bir gaye (ğarad) olmadığı görüşünü savunarak, gerekçesini şöyle açıklar: çünkü eğer Allah'ın fiilleri bir 'gaye'ye dayanıyorsa, bu 'gaye' ya kadim ya da hadis olacak. Kadim olması fiilin de kıdemini gerektirir, Hadis olması ise, onun da başka bir gaye için ihdas edilmiş olmasını gerektirir. Bu ise teselsüle girer ki bu da mümkün değildir.<sup>194</sup>

---

*Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye* (İstanbul: Bahar Matbaası, 1973), 129.

191 Sabri Efendi, *Mavkifü'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemîn ve İbadihî'l-Murselîn*, 3/5.

192 İbn Teymiyye, *el-Kadau ve'l-Kader*, 306.

193

194 Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Razi, *el-Matalkibü'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahî* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 3/332.

Nitekim Şehristanî'nin naklettiğine göre, İmam Eş'arî (v.935)<sup>195</sup>'nin; bir şeyin akılla bilinmesi ile akılla vacip kılınması arasındaki farka dikkat çekip, bütün bilgiler/maarif akılla bilinir, fakat sevabı veya ikabı intaç edecek dinî teklif anlamında ancak nakille/vahiyle vacip olduğunu savunur. Burada İmam Eş'arî, normalde bilginin aklîliğini değil, sevap veya ikabı intaç eden şer'î teklif anlamında vucûb'un aklîliğini reddeder.<sup>196</sup>

Fahreddin er-Razî, mizaca, gayeye uygunluk ve aykırılık anlamında ya da kemal-noksanlık vasıfları olan Hüsün ve Kubuh'un aklî olduklarında görüş ayrılığı olmadığını nakleder. Ancak, işlendiklerinde bazılarının dünyada

195 Eş'ariyye mezhebinin kurucusu. Esas adı; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. Doğum tarihi hakkında değişik görüşler ver. Ancak genellikle 260/873-4 olarak kabul edilir. Vefat tarihi olarak da genellikle 324/935-36 olarak kabul edilir. Bkz. İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), 11/444.

196 Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam*, 209.

övlümeye ahirette de sevaba, bazılarının da, dünyada yerilmeye ahirette de ikaba sebep olması Aklî mi yoksa Şer’î mi? diye âlimler arasında ihtilaf vardır. Ve bize göre Şer’îdir.<sup>197</sup> Ve Şer’î hitaptan önce teklif anlamında herhangi bir hüküm de, dolayısıyla sevap ve ikap da söz konusu değildir.<sup>198</sup>

Gazzalî de itaatin/teklifin akılla değil, Allah’ın vacip kılmasıyla vacip olduğu görüşünü savunur. Evet, akıl bazı şeyleri gerekli görebilir ancak dinî teklif anlamında değil. Çünkü diyor Gazzalî, eğer akıl vacip kılar, akıl, abes bir şeyi gerektirmediği için, mutlaka bir fayda için vacip kılacaktır. Ancak sorun bu

197 Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Razi, *Kitabü'l-Erba'în fi Usûli'd-Din* (Beyrut: darü'l-Cil, 2004), 237.

198 Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadî, *Usûlu'd-din* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 24; Kadi Abdullah b. Ömer el-Beydavî, *et-Tahkîkû'l-Me'mûl li Minhaci'l-Usûl* (Herem (Endülüs): Müessesetu Kurtuba, ts), 136-137; Ali b. Abdulkafî es-Subkî, *el-İbhac fi şerhi'l-Minhac* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981), 135; Tacüddin Abdülvahhab b. Ali es-Subkî, *Şerhu Cem'il-Cevami'*. 1/62.

faydanın kime dönük olduğudur. Mabuda dönük olamaz çünkü O, bu tür şeylerden münezzehtir ne Mü'minin imanı ne de Kafirin küfrü O'na fayda veya zarar verebilir. O zaman tek şık olarak faydanın kula dönük olduğu kalır elimizde. Bu da olmaz çünkü halde (dünyada) fayda söz konusu değil, istikbalde (ahirette) de ancak sevap veya ikap var. Ahirette sevap ve ikap'ın olduğunu akıl nerden bilsin? Sonuç olarak bu şık da geçersiz olur. Bundan dolayı dinî teklif ancak vahiyle vacip olabilir.<sup>199</sup>

Bakillanî'ye (v. 403/1013) göre de teklif anlamında Hasen'in Kabih'in, Mubah'ın, Mahzur'un, Farz'ın, Vacib'in, Nefl'in, Nedb'in, Zulüm'ün ve İsyân'ın akıl tarafından değil, Allah'tan gelen sem'î delille ancak sabit olur. zira Bakillanî, "Oraya her bir topluluk atıldıkça oranın bekçileri o(atıl)nlara; 'Size bir uyarıcı gelmedi mi? diye

199 Muhammed b. Muhammed Ebu Hamid el-Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1985), 1/118.



sorular”<sup>200</sup> ayetinin açık ifadesi dinî teklifin gerçekleşebilmesi için bir uyarıcının gelmesinin şart olduğunu gösterir.<sup>201</sup>

Ancak Cüveynî (v. 478/1085) önemli bir noktaya dikkatimizi çeker. Hüsün ve Kubuh şeriatla bilinir demekle söz konusu olan bu iki vasfın şer‘î emir veya nehyden başka bir şey olduklarını hiç kastetmiyoruz. Başka bir ifadeyle; fiillerde hüsün ve kubuh vasıfları var da biz bunu ancak vahiy/şeriat vasıtasıyla bilebiliriz, şeklinde iddia etmiyoruz. Belki fiillerde nötrlük söz konusudur, onlarda hüsün veya kubuh gibi vasıflar yoktur. Hüsün ve kubuh vasıfları Allah’ın emir ve nehyine tabi olarak peyda olur. Hüsün, Allah’ın övüp emretmesinden, kubuh da O’nun yerip nehyetmesinden ibarettir, demektedir.<sup>202</sup> Dolayısıyla hüsün ve kubuh Allah’ın emir ve nehiyelerinden

200 Mülk 67/8.

201 Bakillanî, *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delail*; Kadi Ebu Belir Muhammed b. Tayyip Bakillanî, *Kitabü'l-Beyan* (Beyrut: Müessesetü'ş-Şarkiiye, 1958), 41.

202 Cüveynî, *Luma'ü'l-Edille fî Kavaidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, 228; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 72.

başka zait vasıflar değildir. Buna göre Hasen, Allah'ın emrettiklerinden, Kabih de Allah'ın nehyettiklerinden başka bir şey değildir.

Şu hâlde fiiller, insanlara nisbetle ve ancak emir yahut yasak şeklindeki bir hitaptan sonra değer kazanırlar. Öte yandan haksız yere öldürülmek istenen bir insanın hayatını kurtarmak amacıyla yalan söylemenin iyi olması gibi bazı hükümler de kötülüğün eyleme (yalan) ait ayrılmaz bir nitelik olmadığını göstermektedir.<sup>203</sup>

Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün herkes tarafından zarurî olarak bilinemeyeceğini, hiçbir eğitim görmeyen, hiçbir telkine tabi tutulmayan bir kimse, iki kere iki dört ettiği gibi matematik aksiyomları bildiği halde, yalan söylemenin kötü, doğru söylemenin iyi olduğu şeklinde bir bilgiye sahip olamaz. Zira bunlar, doğruluğunu yaygınlığından

---

203 Çelebi, "Kılasik Bir Kalam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 66.

alan bilgiler (meşhurat) kategorisine girdiğini savunmuşlardır.<sup>204</sup>

Demek oluyor ki, bazı fiillerin hüsün veya kubuhu konusunda insanların ortak kanaate sahip olmaları onların aldığı -bir nevi yaygın- eğitime bağlı olup bunun kaynağı daha önce ortaya konmuş dinî düzlemlerdir.<sup>205</sup>

Dinin teşekkül sürecinde çeşitli fiillere dair hükümlerde değişiklik yapılması (nesih) da hüsün ve kubuh'un ontolojik olarak değil, itibarî olduğunu gösterir.

Hüsün ve kubh ontolojik olarak zatî olmayıp itibarî olduğu gibi epistemolojik olarak da aklî değil, şer‘îdir. Yani dinin tespit ve belirlemesi olmada insan fiillerinin -dinî anlamda- Hasen-Kabih şeklinde ayırmak mümkün

204 Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, 1/53; Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 66.

205 Gazzalî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, 62; Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 66.

değildir. Çünkü fiillerdeki hüsün ve kubuh onların zatından değil, dinin o söz konusu fiilleri nitelendirmesinden ileri gelmektedir.<sup>206</sup> Din tarafından emredilen işler Allah emrettiği için Hasen, yasak edilenler de Allah yasakladığı için Kabih'tir. Yoksa Hasen veya Kabih oldukları için emredilmiş veya yasaklanmış değildir.<sup>207</sup> Eğer Allah Teala aksini buyurmuş olsaydı, Dinen Hasen ve Kabih kavramları yer değiştirirdi.<sup>208</sup>

Bakillanî, aklın hiçbir şeyi kendi başına Hasen veya Kabih olarak nitelendiremeyeceğini, bunların Allah'ın belirlemesiyle sabit olduklarını savunur,<sup>209</sup> hüsün ve kubuh'un aklî

206 Mesud b. Ömer Abdullah Sa'duddin et-Teftazanî, *et-Telvîh ve't-Tevdîh Şerhü't-Tenkîh* (İstanbul: Matbaatu Hacı Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1304), 1/368-369.

207 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim Seyfeddin el-Amidî, *Gayetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelam* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 205; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 66.

208 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 73.

209 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 73.

olduğunu iddia edenlerin de şer‘î olduğunu söyleyenlerin de Kur’an’dan delil getirebileceklerini, ancak kendisinin şer‘î hükümlerin aklî illetlerle illetlendirilmesi görüşüne katılmadığını kaydeder.<sup>210</sup>

Abdülkahir el-Bağdadî (v. 429/1037) aklın, alemin hudusunu, yaratıcının birliğini, Allah’ın peygamber göndereceği ve insanları mükellef tutacağı konularına işaret etmekle beraber, farz ve haramları tespitte ölçü olamayacağını açıklamaktadır.<sup>211</sup>

---

210 Kadi Ebu Belir Muhammed b. Tayyip Bakillanî, *İ‘cazü’l-Kur’an* (Beyrut: Daru İhyai’l-Ulûm, 1994), 71; Çelebi, “Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh”, 73.

211 Bağdadî, *Usûlu’d-din*, 24-28; Çelebi, “Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh”, 73.

### 2.2.1. Eş'arîler'in Hüsün ve Kubuh Anlayışının Mesnedi

Eş'arîlerin görüşlerini isbat etmek için başvurdukları deliller şöyle sıralayabiliriz.

1. Bir şey/fiil, bir kişinin maksadına göre Hasen olurken başka bir kişiye göre pekâlâ Kabih görülebilir. Söz konusu maksadın değişmesiyle onlar da değişir ve farklılık gösterirler.

2. Hüsün ve kubuh hakiki olsaydı, farklı şekillerde algılanmaları gerekirdi. Oysaki durum tam tersidir. Örneğin yalan 'Kabih' şeylerden kabul edildiği halde bir suçsuz insanın veya peygamberin hayatını kurtarmak için söylendiğinde 'Kabih' olmaktan çıkar. Eğer yalanın kabihliği zafî olsaydı, bütün durumlarda değişmemesi gerekirdi. Bir hususun kötü olduğu konusunda bütün akıllılar ittifak etmiş olsa bile bu ittifakın illa da aklî zarurettten ileri geldiği söylenemez. Çünkü bu ittifakın vahyin etkisi veya şüphelerden uzak durma

endişesi gibi başka sebeplerle de oluşmuş olabilir.<sup>212</sup>

Bazı çağdaş araştırmacıların, İbn Hazm'dan (v. 456/1064) göre, 'yalan'ın bazı durumlarda bazı durumlarda 'Hasen' olduğu konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında görüş birliği vardır. Örneğin, bir zalimden/katilden kaçan bir masumu gizleyip muhafaza etmek gibi. Eğer zalime rehberlik yapıp yerini söylerse, Kabih bir fiil işlemiş olacağı, eğer kaçan kişiyi gizleyip kurtarırsa bu defa Hasen bir fiil işlemiş olacağı konusunda görüş ayrılığı yoktur. Bunun gibi müşriklerle yapılan fiili savaşta, savaş taktikleri olarak başvurulmuş yalanın Hasen olduğu herkes kabul eder.<sup>213</sup>

3. İnsanda cüz'î iradenin ortaya çıkmasına sebep olan etkenler 'mahluk'tur. Buna göre insanî fiiller, büyük oranda ıstırarîdir. Bu nedenle

212 Safi, "el-Hüsni ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyani?", 21; Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 67.

213 Safi, "el-Hüsni ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyani?", 21.

gayr-i iradî fiillerde hüsün-kubuh aramak anlamsızdır.<sup>214</sup>

4. Şayet hüsün ve kubuh aklî olsaydı şeriat gelmeden önce de bir 'aklî vacib'i terk edeni ve bir 'aklî haram'ı işleyeni azap etmek lazım gelirdi. Halbuki bu doğru değildir. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır; "Biz, Peygamberi göndermedikçe azap edecek değiliz."<sup>215</sup> Demek ki teklif anlamında fiillerin hüsün veya kubuhu aklî değil, şer'îdir.<sup>216</sup> Zira Allah, göndermeden önce azap etmeyi kesin olarak nefyetmiştir. Mu'tezile gibi hüsün ve kubuh'un aklî olduğunu savunan İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye bile sevap ve azab'ın şer'î olduğunu kabul etmektedir. Ona göre hüsün ve kubuh'un aklîliği azabı gerektirmez, ancak peygamberin muhalefeti azabı gerektirir.<sup>217</sup>

214 Gazzalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, 1/57-58; Amidî, *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkam*, 1/79; Teftazanî, *et-Telvîh ve't-Teodîh Şerhü't-Tenkîh*, 1/172; Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 67.

215 İsrâ 17/15.

216 Safi, "el-Hüsün ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyani?", 22.

217 Cevziyye, *Miftahu Dari's-Saade ve Menşurü'l-İlmi*



Mu'tezile ise bu itiraza şu şekilde cevap verir; aklî hüsün ve kubuh sevap veya azabı gerektirir. Ancak bu gereklilikten sevap veya azab'ın fiilen vuku bulması lazım gelmez, zira af da söz konusu olabilir.<sup>218</sup>

Fakat bu cevap Mu'tezile için bir çelişki oluşturur. Çünkü bir taraftan görüşlerini böyle savunurken diğer taraftan meşhur beş temel ilkelerinden *Va'd ve Va'id* ilkeleriyle affı menederler, kişiyi hak ettiğine göre ödüllendirmek veya azap etmek Allah'a vacip olduğunu iddia ederler.

Mu'tezile, bu çelişkiyi şu şekilde bertaraf etmeye çalışmışlardır; biz Peygamber gönderildikten sonra affı caiz görmüyoruz. Oysaki affın söz konusu olabileceğini söylediğimiz dönem peygamber gönderilmeden önceki dönemdir. Yani sevap veya azab'ın sebebi aklî Hasen veya Kabih fiillerin

---

*ve'l-İrade*, 2/39; Safi, "el-Hüsnu ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyyani?", 23.

218 *Cevziyye*, *Miftahu Dari's-Saade ve Menşurü'l-İlmi ve'l-İrade*, 2/39; Safi, "el-Hüsnu ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyyani?", 23.

işlenmesidir. Ancak Allah sevap veya azab'ı bir şarta bağlamıştır; peygamberin gönderilmesi. İşte peygamber gönderilmeden önce de sevap-azab'ın sebebi vardır. Ancak sebebin varlığı sevap veya azab'ın da var olacağı anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın bunu bağlamış olduğu şart mevcut değil, şart mevcut olmadığı için de af olabilir. Ama peygamberden sonra af caiz değildir.<sup>219</sup> Böylece de çelişki söz konusu değildir.

Ancak bu açıklama tam doyurucu değildir. Zira Allah, peygamberden önce azab'ın olmadığını haber vermektedir. Olmayan bir azab'ın affı, bir başka ifadeyle hak edilmeyen bir azab'ın affedilmesini, Mu'tezile, hikmetle nasıl bağdaştırıyor!

5. Eş'arîlerin -yukarıda da işaret edildiği gibi- Mu'tezile'ye karşı şu delili de getirirler; şariatlerin neshi meselesi. Çünkü söz konusu nesih, ahkamların ve Hüsün-Kubuh'un ahkama nisbiyyetinin değişmesine en açık bir şekilde delalet eder. Bu da fiillerin mutlak zatî sıfatları

219 Cevziyye, *Miftahu Dari's-Saade ve Menşurü'l-İlmi ve'l-İrade*, 2/29.

fikriyle bağdaşmaz.<sup>220</sup> Şayet hüsün-kubuh, helal-haram, vücup-nedb-ibaha, taharet-necaset gibi şer'î hükümler, nesnelere ve fiillerin nefsi/zatî sıfatlarına dayansaydı, bir şeriat bir şeyi Hasen veya Kabihliğini değiştirmesi düşünülemezdi, helal olan bir şey haram kılınmazdı.

Ancak Mu'tezile genel olarak hükümleri ikiye ayırarak Eş'arîlerin bu itirazlarını defetmeye çalışmışlardır. Şöyle ki; ortada iki çeşit hüküm vardır. Birincisi aklî hükümler. İkincisi hüsün ve kubuhları şeriatla bilinen hükümler. Birinci kısım, akılların ihtilaf etmedikleri ve tecrübeden de elde edilemeyen zaruriyyat-i evveliyelerdir. İşte bu kısım hükümlerin hüsün veya kubuhu bizzat sıfatlarına dayanır.

İkinci kısım, hüsün ve kubuhları ise maslahata dayanır ve bu yüzden maslahatın değişmesiyle farklı zamanlarda hükmü de değişebilir. Maslahatın ve mefsedet'in yönü bilinirse

220 Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam*, 388; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 307.

akıl bunların hüsün veya kubhunu bilebilir.<sup>221</sup>

Burada şeriatların nesihleri maslahattan dolaydır. Maslahatın veçhesi/yönü bilinirse, maslahata göre değişen hükümlerin hüsün veya kubhunu akıl bilecektir. Ancak her iki kısımda da ne akıl ne de şeriat *vacip kılma* gibi işlevlerinden ziyade, fiillerdeki hüsün veya kubuha delaletin yönünü açıklarlar, takdim ederler.<sup>222</sup>

221 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvabi'l-Adli ve't-Tevhid*, 8/63-64; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 307.

222 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvabi'l-Adli ve't-Tevhid*, 8/63-64; Ebu Sa'de, *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*, 307.

### 2.3. MATÜRİDÎLERİN HÜSÜN VE KUBUH ANLAYIŞI

Değerlerin akılla ilişkisi konusunda farklı bir anlayışa sahip bulunan Matüridîlerin<sup>223</sup> çoğunluğuna göre hüsün ve kubuh kısmen aklî kısmen de şer‘îdir.<sup>224</sup> Esas itibarıyla hüsün ve kubuh fiillerin zatî bir vasfı olup aklen idrak edilmekle birlikte bu husus bazı şartlarla sınırlıdır. Buna göre akıl ve bütün fiillerin hasenliğini veya kabîhliğini

223 Matüridîyye Mezhebi; Ebu Hanife ve Ebu Mansur el-Matüridî'nin görüşleri etrafında oluşan Kalam Mektebi. Bazı kaynaklarda göre Hanefiyye-Matüridîyye olarak da adlandırılan Matüridîyye Mezhebinin kuruluşunu Ebu Hanifeye kadar götürmek mümkündür. Ebu Hanife'den Matüridîyye'ye kadar geçen bir asrı aşkın dönemde Ebu Hanifenin görüşleri öğrencilerince nakledilmesi bunların etrafında yeni alimlerin yetişmesini sağlamıştır. Matüridî, nasları ihmal etmemekle birlikte itikadi esasların yanı sıra İslam'ın bütün ana ilkelerini aklî bilgilerle yoğun bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Bkz. Yavuz, "Matüridîyye", 28/165.

224 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 73; Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibu'l-İslamiyye*, 1/179; Çelebi, "Hüsün-Kubuh", 19/62; Çelebi, "Kılasik Bir Kalam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 69.

kavrayamaz. Ayrıca Hüsün ve Kubuh'un bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir.<sup>225</sup>

Matüridîlere göre Hüsün emrin mûcebi değil, emrin medlulüdür. Yani emire, emrolunan şeyin hüsnünü icap ettirmez. Belki Şeriat, emrettiği şey güzel olduğu için yapılmasını emretmiştir. Yasak kıldığı şey de, çirkin olduğu için, zatında bir çirkinlik ciheti bulunduğu için yasaklamıştır. Ancak bu hususu idrak ederek, güzellik veya çirkinliğe hükmeden -Mu'tezile'nin dediği gibi- akıl olmayıp şeriattır. Çünkü akıl, güzel olan bir şey yapıldığı için ahirette mükâfat verileceğine hükmedemez.<sup>226</sup>

Matüridîlerin bu konudaki temel tezi, akıl, bir şeyin Hüsün veya Kubuh'unu idrak edebilirliği,<sup>227</sup> ancak teklif konusunda müstakil olmadığıdır.<sup>228</sup>

225 Çelebi, "Hüsün-Kubuh", 19/62.

226 Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*, 384.

227 Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve İnsan Fiilleri*, 265.

228 Topaloğlu, *Kelam İlmi*, 246; Özbek, *Sa'düddin*

Ebu Mansur el-Matüridî (v.333/944), Hüsün ve Kubuh fiillerin mahiyetine ilişkin vasıflar olduğunu, yaradılışı itibariyle insanın duygusal olarak bazı fiillerden hoşlanmasına rağmen aklın sonuçlarını dikkate alarak bunların hasenliğe hükmettiğini, duyguların meylettiği bazı fiillerin sonuçlarını düşünerek bunları da kabîhlikle vasıflandırdığını söyleyerek Hüsün ve Kubuh’un kavranmasında akıl yürütmenin önemli olduğuna işaret etmiştir. O’na göre insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları aklî tahlillere tabi tuttukça Hüsün ve Kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün ve kubuhu bilebileceği anlamına gelmez, aklın değerler konusundaki kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiyle mümkündür.<sup>229</sup>

*Taftazanî ve Nübüvvet Görüşü*, 37.

229 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b.

Mahmud el-Matüridî, *Kitabü't-Tevhîd* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1979), 217-224.

Matüridîler, hüsün-kubuh konusunda Eş'arîler ile Mutezile arasında orta bir yol izlemişlerdir. Fiillerde bizatihi hüsün ve kubuh'un mevcut olduğunu kabul ederek mutezile ile görüş birliğinde bulunmakla birlikte, onların hüsün ve kubuh'un her halükârda zatî olduğu iddiasına karşılık "zatî" tabiri ile bir fiilin hüsün ve kubuh ile nitelendirilmesinde insanların çoğunun maslahatına uygun veya aykırı olmayı yeterli görme noktasında onlardan ayrılmışlardır.

Matüridîler, aklın fiillerdeki hüsün ve kubuhu tek başına idrak edebileceğini söylemek suretiyle Mu'tezile'yle görüş birliğinde olsalar da, aklın Hasen gördüğünü emretmeyi, Kabîh gördüğünü de yasaklamayı Allah'a vacip kılmamak ve aklın tek başına ulaşacağı hüsün ve kubuhla teklif vaki olamayacağını, günah ve sevapla mükellef tutulmanın ancak peygamberlerin tebliğiyle mümkün olduğunu beyan etmek suretiyle mutezileden ayrılmışlardır.<sup>230</sup> Yani akıl,

---

230 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 82.



sem’î delil olmadan da hüsün ve kubuhu bilebilir ancak vacip veya haram kılamaz.<sup>231</sup>

el-Matüridî’ye göre her ne kadar hüsün ve kubuh akılda küllî olarak mevcut ise de detaylarda aklın bunları kesin olarak tespit etmesi mümkün değildir. Mesela akıl, nimet vereni tanımanın ve ona teşekkür etmenin Hasenliğini, O’nu inkâr etmenin ve nimetlere rağmen nankörlük etmenin Kabihliğini genel olarak bilebilir. Ancak insan, nimetlerin farklı ölçülerde olması dolayısıyla her bir nimet karşılığında ne ölçüde şükredeceğini bilemez. Kendi aklıyla bu inceliklere ulaşamaz. Bu da aklî bakımdan söz konusu nimetleri verenin insanlara bir haberci gönderip bildirmesini gerekli kılar.<sup>232</sup>

Beyadî (v.1097/1686) de, Matüridîlerin görüşleri olarak, hüsün ve kubuh’un emir ve nehyin medlulü olup

231 Beyadî, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*, 75.

232 Çelebi, “Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh”, 82.

gereği olmadıklarını nakleder.<sup>233</sup> Ancak sem'î delil olmadan bütün fiillerdeki hüsün ve kubuhu idrak edemez. Ramazan'ın son günü orucunun hüsünü ve bayram günü orucunun kubuhu gibi.<sup>234</sup>

Pezdevî (v.1099) de, fiillerdeki hüsün ve kubuh'un emrin veya nehyin gereği mi yoksa emrin/nehyin 'medlûlü' mü konusunda ihtilaf edildiğini kaydettikten sonra kendi kanaatini emrin 'medlulü' olarak belirtmektedir. Hüsün ve kubuh'un ikiye ayrıldığını, birinci kısım; -Hasen'e örnek olarak- adalet, faydalı doğruluk, nimete teşekkür vb, fiillerdeki hüsün; -Kabîh'e örnek olarak da- zulüm, faydasız yalan, nankörlük vb. fiillerdeki kubuh akılla bilinir, ikinci kısım, ibadetlerin şekli ve sayısındaki hüsün ise sadece vahiyle bilinebilir. Vahiy, aklın tespit etmiş olduğu bir hükme paralel olarak geldiği vakit onu t'ekit etmiş olur, der.<sup>235</sup>

233 Beyadî, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*, 75-76.

234 Beyadî, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*, 76.

235 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak

Serahsî (v.1090) ve Kadihan (v.592/1196) gibi âlimlerin de içinde bulunduğu bir grup da epistemolojik yönden Eş‘arîlerin görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre, fiillerdeki Hüsün ve Kubuh, haklarında farz veya haram gibi hükümlerin sabit olmasını gerektirmez; sadece güzel fiillerin vücûba, çirkin fiillerin de haramlığa müstahak olduğunu gösterir. Bir şeyin bir hükmü hak etmesi, o hükmün sabit olmasını gerektirmez, bu nedenle bir şey Hasen olduğu halde farz, bir şey Kabih olduğu halde haram kılınmamış olabilir. Çünkü hüsün ve kubuh daha umumî, farz ve haram ise daha hususi lafızlardır. Umumi bir lafzın sabit olmasından hususi bir lafzın sabit olması gerekmez.<sup>236</sup>

Ancak akıl icmalen, hüsün işleyeninin sevaba, kubuh işleyeninin de ikaba müstahak olduğunu kani' olur. Ama sevap ve ikabın keyfiyetinin bilinmesi vahye ihtiyaç vardır.<sup>237</sup> Bunun

---

Hüsün ve Kubuh", 69-70.

236 Çelebi, "Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh", 70.

237 Beyadî, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*, 76.

için şeriat gelmeden şer'î hüküm sabit olmaz. Nitekim peygamber gönderilmeden azap edilmeyeceğini bildiren ayet-i kerime de bunu te'yid eder.<sup>238</sup>

---

238 İsrâ 17/15.

### 2.3.1. Matüridilerin Hüsün ve Kubuh Anlayışının Mesnedi

Matüridîler bu görüşlerini temellendirmeye çalışırken şu delillere başvururlar:

1. Hüsün ve kubuh fiillerde zati olmayıp dinin direktiflerinden kaynaklansaydı, din gönderilmeden önce bunların arasında bir farkın bulunmaması gerekirdi. Bu durumda da mesela doğruluğun farz, yalanın haram kılınmasının bir anlamı kalmazdı. Çünkü her ikisi de hüsün ve kubuh yönünden eşit bir durumda bulunmaktadır. Aralarında fark olmayan iki şeyden birini farz, diğerini haram kılmak ise hiçbir hikmete dayanmayan abes bir iş demektir.

2. Hüsün ve kubuh hakikî ve aklî olmasaydı insanları bazı şeyleri yapmak bazı şeyleri yapmamak üzere mükellef kılmak, beşerî zevkleri gereksiz yere kısıtlamak olur ve bu çeşit fiillerden insanları ahirette cezalandırmak veya mükâfatlandırmak anlamsız olurdu. Hâlbuki durum böyle değildir. Dinî

esaslar büyük ve derin hizmetler üzerine bina edilmişlerdir. Fiillerdeki hüsün ve kubuh da bu hikmetlerdendir. Birçok ayet bu noktayı dile getirmektedir. Bunun inkârı zarûrât-ı akliyyeyi inkâr etmek olur.

3. Eğer fiillerdeki hüsün ve kubuh aslında onlarda olmayıp sonradan din kazandırmış olsaydı, yalanın ve zulmün Kabîh, ve adaletin Hasen olması gibi konularda bütün insanlık âleminin ittifak etmemesi gerekirdi. Hâlbuki bunlar böyle olduğunda dinli dinsiz he insan ittifak halindedir.

Matüridîler bu aklî deliller yanında “Allah’ın yarattığı her şeyi güzel olarak yaptığını”<sup>239</sup>, “Uruklarda ve kendi nefislerinde insanlara Allah’ın ayetlerinin gösterildiğini”<sup>240</sup>, “İnsanlara düşünebilecekleri ve öğüt alabilecekleri kadar ömür verildiğini”<sup>241</sup>, “gökyüzü ve yerin melekûtuna, Allah’ın yarattığı her şeye bakmalarını”<sup>242</sup> ifade eden

239 Secde 32/7.

240 Fussilet 41/53.

241 Fâtır 35/37.

242 A’raf 7/185.

---

örneklerdeki gibi ayetleri de delil göstermektedirler.<sup>243</sup>

---

243 Beyadî, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*, 83; Çelebi, “Kılasik Bir Kelam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh”, 71.

## 2.4. Değerlendirme

Bu bölümün değerlendirmesinde önce mezheplerin savundukları temel noktaları belirtelim.

Selefilere başlırsak şu noktaları savunduklarını görüyoruz;

1. Hüsün ve Kubuh zatîdir. Ayet-i kerimelerde geçen "Tayyibat", "Habais" vb. Kur'anî ifadeleri delil gösterirler.

2. Ancak sevap ve ikap şer'îdir.

3. Akıl, vahyin getirdiklerini tek başına idrak ve kesp edemez.

4. Bunların sonucu olarak da vahiy gelmeden teklif ve azap söz konusu değildir. Eş'arîlerin savundukları noktalar ise şöyle sıralanabilir;

1. Hüsün ve kubuh itibaridir, izafidir. Şartlara göre değişebilir.

2. Dinî teklif dışında akıl, hüsün ve kubuhu idrak edebilir.

3. Ancak akıl, idrak ettiği hüsün ve kubuha dayanarak teklifte bulunamaz.



4. Dolayısıyla sevap ve ikap şer‘îdir ve şeriattan önce de teklifi hüküm söz konusu değildir.

Matüridîlere gelince onların da şu noktaları savunduklarını görüyoruz;

1. Hüsün ve kubuh kısmen zatî kısmen de şer‘îdir.

2. Ancak sevap ve ikap şer‘îdir.

Bunlara bir arada baktığımızda gözümüze çarpan ilk nokta, Ehl-i Sünnet ekollerinin sevap ve ikabın şer‘îliği konusunda ittifak halinde olmalıdır. Çünkü hepsinin bu konuda dayanakları, (...Biz peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.)<sup>244</sup> vb. ayet-i kerimeleridir.

Ancak Selefiler ve Matüridîler, hüsün ve kubuh’un zatî olduğunu savunarak Eş‘arîlerden ayırdıklarını görüyoruz. Eş‘arîler, hüsün ve kubuh’un itibarîliğini savundukları için, aklı işlevsizleştirmekle eleştirilmiştir. Hâlbuki bütün insanların ortak noktaları olmakla birlikte, bütün insanların akıllarıyla elde ettikleri her zaman her yerde aynı ölçüde

244 İsrâ 17/15.

geçerli olmayabilir. Dolayısıyla kesin ve değişmez bilgi olarak çok önemli aklî veriler olarak kabul etmek belki daha uygun olacaktır.

Kaldı ki, “Tayyibat” ve “Habais” vb. de yaratan Allah’tır. Bu da şu anlama gelir ki, bunlar da Allah’ın iradesiyle Hasen veya Kabih olmuşlardır.

## SONUÇ

Sonuç olarak, yukarıda bildirdiğimiz Mutezile ve Ehl-i Sünnet mezheplerinin görüşlerinden hem ittifak hem ihtilaf noktaları göze çarpar. Her şeyden önce herkes aklın, -dinî teklif dışında- örf, adet, mizaç ve toplumsal ilişkiler biçimi gibi arızı ve harici bir sebepten kaynaklanan fiillerdeki hüsün ve kubuhu idrak ettiğini kabul eder.

Yine çok önemli bir ittifak noktası da, bütün mezheplerin, Kur’an ve Sünnetteki emirlerin istisnasız bir şekilde Hasen, nehiylerin de aynen bu şekilde Kabih olduğunda ittifak halinde olmalarıdır.

İhtilaf tablosu da şu şekilde kendini gösterir; Hüsün ve Kubuh’un ontolojik yönden Hakiki/Zatî olduğunu söyleyenler: Mutezile, Selefiyye ve Matüridîlerdir. Hüsün ve Kubuh’un itibarî/izafi olduğunu savunanlar: Eş’arîlerdir.

Ancak buna mukabil Hüsün ve Kubuh'un epistemolojik yönden aklî olduğunu yalnız Mutezile savunmaktadır. Şer'î olduğunu savunanlar: Selefiler ve Matüridîlerdir.

Kısacası, insanın işlediği fiiller, bizzat kendi öz varlıklarından mı iyi ve fenadırlar, yoksa onları güzel ve çirkin yapan şeriat mıdır konusunda Mutezilenin anlayışı aklî olmaktadır. O halde, aklî aklî bir iyi olduğu gibi aklî bir fena da mevcuttur. Bir fiilin iyi veya kötü olduğunu ayırt etmek aklın vazifesidir. Bir fiil, ilahi vahiy gelmeden önce de iyi ve fenadır. Fiilin iyi veya fena oluşu, başka bir deyişle güzel ve çirkinliği kendindedir, kendi iç yapısı gereğidir.<sup>245</sup>

Eş'arîlere göre ise, fiil ve eşyanın yapısı, iyilik ve kötülük gibi niteliklerin yatağı olamaz. Fiilin Hasen ve Kabih oluşunu tayin eden, Allah'ın o fiil hakkındaki bildirdiğidir.<sup>246</sup>

245 Gölcük-Toprak, *Kelam Tarihi*, 265.

246 Gölcük-Toprak, *Kelam Tarihi*, 267.

Matüridî okulunda genel anlayış ise fiillerin iyi veya fena oluşlarının idrak edileceği merkezindedir.

Akıl, ilmin ve bilgisizliğin, kemal, olgunluk ve eksiklik anlamında, güzel ve çirkin olduğunu idrak eder.<sup>247</sup>

Her şeyden önce şu göze çarpıyor ki; Mutezile, Hüsün ve Kubuh'un ontolojik olarak zatî olduğunu ve dolayısıyla akılla bilinebileceğinden, epistemolojik olarak da aklî olduğunu savunarak bir iç tutarlılığa dikkat etmişlerdir.

Eş'arîler de, Hüsün ve Kubuh'un ontolojik olarak itibarî olduğunu ve dolayısıyla epistemolojik olarak da şer'i olduğunu savunarak bir iç tutarlılık sergilemişlerdir.

Buna karşı Selefiler ve Matüridîlerin, eklektik bir tavır sergilediklerini görmekteyiz. Bunu da, Seleflerin (ikinci dönem) ve Matüridîlerin sonradan gelme avantajını

---

247 Gölcük-Toprak, *Kelam Tarihi*, 266.

da kullanarak önceki mezheplerin yanlış olduğu noktaları düşmemek için tercih ettikleri yönetime bağlıyoruz.

Yine sevap ve ikab'ın, Peygamber'den sonra şer'î olduğunda ittifak söz konusunu görüyoruz. Nitekim Mutezile, "va'd ve va'id" ilkeleriyle bu konudaki görüşlerini ortaya koymuşlardır. Ancak ihtilaf, peygamberden önceki durumla ilgilidir. Burada ihtilaf, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındadır. Ehl-i Sünnetin dayanakları ayet-i kerimeler iken, Mutezilenin ise "Adalet" ilkelerinden hareketle birtakım aklî yorumlar yanında, gayrimüslimlerle giriştikleri tartışmaları da dikkate alırsak, Kur'an'ın getirmiş olduğu "emir ve nehiyeler" konusunda önemli bir ihtilafın söz konusu olmadığını görmekteyiz.

Ve dolayısıyla önemli mirasımızı oluşturan bütün bu mezheplerden istifade edip onları geliştirerek, düşüncelerini netleştirip olgunlaştırmaya çalışmak gerektiğine inanıyoruz.

## KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan. “Eş‘arî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: TDV, 1995.

Amidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim Seyfeddin el-. *Ebkarü'l-Efkâr*. Kahire: Matbaatu Darü'l-Kütüb, 2002.

Amidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim Seyfeddin el-. *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkam*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1998.

Amidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim Seyfeddin el-. *Gayetü'l-Meram fî İlm-i Kelam*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2004.

Avnî, Hüseyin. “Darü'l-Funûn Dersleri -İlm-i Kelam-”, ts. 297-4, 29266.

Aydın, Ali Arslan. *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlm-i Kelam)*. İstanbul: Çağrı yay, 6. Basım, 1980.

Bağdadî, Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b.

- Muhammed el-. *Usûlu'd-din*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Bakillanî, Kadi Ebu Belir Muhammed b. Tayyip. *İ'cazü'l-Kur'an*. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 3. Basım, 1994.
- Bakillanî, Kadi Ebu Belir Muhammed b. Tayyip. *Kitabü'l-Beyan*. Beyrut: Müessesetü'ş-Şarkıyye, 1958.
- Bakillanî, Kadi Ebu Belir Muhammed b. Tayyip el. *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delail*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-Sekafıyye, 1. Basım, 1987.
- Bayler, Şehmus. *Kötülük Problemi ve Teodise (İlahî Adalet) -Basılmamış Yüksek Lisans Semineri-*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Berayûnî, Fazlurresûl el-Kadirî el-Berekatî. *el-Mu'tekadü'l-Müntekad*. Karacı: Neşru Rıza Akademi, 1999.
- Beyadî, Kemaleddin el-. *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*. İstanbul: Darü'l-Kitabî'l-İslamî, 1. Basım, 1949.



Beycûrî, İbrahim b. Muhammed. *Tuhfetü'l-Murîd Şerhu Cevhereti't-Tevhid*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1983.

Beydavî, Kadi Abdullah b. Ömer el-. *et-Tahkîkü'l-Me'mûl li Minhaci'l-Usûl*. Herem (Endülüs): Müessesetu Kurtuba, 3. Basım, ts.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan el. *es-Selefiyye*. Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1998.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan el-. *Kübra'l-yekiniyyai'l-kevniyye*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 2000.

Cabirî, Muhammed Abid el-. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitapevi, 2. Basım, 2000.

Carullah, Zühdî Hasan. *el-Mu'tezile*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Türas, 1947.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma yay, 1999.

- Cevzeiyye, Ebu ABdullah Muhammed b. Ebu Bekir. *es-Savaiku'l-Mursele*. Riyad: Darü'l-Asime, 3. Basım, 1998.
- Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir İbnü'l-Kayyim el-. *Miftahu Dari's-Saade ve Menşurü'l-İlmi ve'l-İrade*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiye, ts.
- Coşkun, İbrahim. "Kelam Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-Din Yorumları ve Bu Yorumun Açmazları". *Marife Dergisi* 5/5 (Konya 2005).
- Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-. *Kitabü't-Ta'rifat*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1995.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Maalî Abdümelik el. *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh*. Karaçi: Darü'l-vefa, 4. Basım, 1997.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Maalî Abdümelik el. *et-Tehîs fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1. Basım, 2003.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Maalî Abdülmelik el. *Kitabü'l-İrşad ila Kavaidi'l-Edillefi Usûli'l-İtikad*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-Sekafiyye, 1. Basım, 1985.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Maalî Abdülmelik el. *Luma'ü'l-Edille fi Kavaidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1987.

Çelebi, İlyas. "Hüsün-Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1999.

Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet, 1. Basım, 2002.

Çelebi, İlyas. "Kılasik Bir Kalam Problemi Olarak Hüsün ve Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (istanbul -1999 1998).

Devîhî, Ali b. Sa'd b. Salih. *Araü'l-Mu'tezile el-Usûliyye Diraseten ve Takvimen*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1995.

- Dımaşkî, Kadi Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebü'l-İzz ed-. *Şerhü'l-Akaidi't-Tahaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1993.
- Ebu Reyyan, Muhammed Ali. *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefiyyi fî'l-İslam*. Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1973.
- Ebu Rîde, Muhammed Abdülhadi. *en-Nazzam ve Arauhü'l-Kelamiyye el-Felsefiyye*. Kahire: Darü'n-Nedim, 2. Basım, 1989.
- Ebu Sa'de, Mihri Hasan. *el-İtticahü'-Aklî fî Müşkileti'l-Marife İnd'l-Mu'tezile*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1993.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Tarihu'l-Mezahibu'l-İslamiyye*. Londra: Daru'l-fikri'l-Arabî, 1987.
- Emir, Cabir İdris Ali. *Menhec'ü-s-Selef ve'l-Mütekellimin fî Muvafakati'l-Akli li'n-Nakl ve Eseri'l-Menheceyn fî'l-Akide*. Riyad: Mektebetu Advai's-Selef, 1. Basım, 1998.

Erkol, Ahmet. “Mutezilî Düşüncede Dinamizm ve Mutezile Düşüncesinin İslam Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi”. *Marife* 3/3 (K 2003).

Esedabadî, Kadi Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedanî el-. *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, el-. *el-İbane an Usûli'd-Diyane*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Basım, 1990.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, el-. *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Fevzi, el-Hac Muhammed. *el-Celalü'd-Deyyanî al'l-Cemali'Devvanî*. bas. yeri yok: Darü'Sanaati'l-Amire, ts.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *el-İktisad fi'l-İtikad*. Beyrut: Darü'l-Emane, 1. Basım, 1969.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b.

Muhammed b. Muhammed el-. *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*. ed. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Daru'l-Fikir, 3. Basım, 1998.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*. ed. Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *Mi'yarü'l-İlmi fi'l-Mantık*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1. Basım, 1990.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-. *Mizanu'l-Amel*. Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabîh, 1963.

Gazzalî, Muhammed b. Muhammed Ebu Hamid el-. *İhyau Ulûmi'd-Din*. İstanbul: Çağı yayınları, 1985.

Gazzalî, Muhammed b. Muhammed Ebu Hamid el-. *İlcamü'l-avam an İlmi'l-elam*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1.

Basım, 1985.

Gölcük, Şerafeddin. *Kelam Açısından İnsan ve İnsan Fiilleri*. İstanbul: Kayıhan yay, 1. Basım, 1979.

Gölcük-Toprak, Şerafeddin-Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin yay, 4. Basım, 1998.

Gölcük-Toprak, Şerafeddin-Süleyman. *Kelam Tarihi*. Konya: Esra yay, 1. Basım, 1992.

Görgün, Tahsin. “Hüsün-Kubuh Meselesi - Kadı Abdulcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları üzerine Bir Araştırma-”. *İslam Araştırmaları (İSAM) dergisi* 5 (İstanbul 2001).

Ğasn, Süleyman b. Salih b. Abdülaziz. *Meokifü'l-Mütekellimin mine'l-İtidlal bi Nusûsi'l-Kitabi ve's-Sünne*. Riyad: Darü'l-Asime, 1. Basım, 1996.

Hasan, Şeyh Muhammed. *Delailü's-Sıdk*. Kahire: Matbaatü'n-Necah, 4. Basım, 1978.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1. Basım, 1995.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalim. *Der'u Taarudi'l-Akli ve'n-Nakl*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1. Basım, 1997.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Kadau ve'l-Kader*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 1991.
- İbnü'l-Vezîr, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Murteda el-Yemanî. *Tercihu Esalibi'l-Kur'an ala Esalibi'l-Yûnan*, ts.
- İsfahanî, Ebü's-Sena Şemseddin b. Mahmud Abdurrahman el-. *Matali'ü'l-Enzar Şerhu Tavali'l-Envar*. basım yeri yok: yayıncı yok, 1305.
- İsfahanî, Muhammed Ragıp el-. *el-Müfredat li Garibi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman yay, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*.



Ankara: Umran yay, 1981.

Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Esedâbâdî. *el-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Katûlikiyye, ts.

Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Esedâbâdî. *el-Muğnî fî Eboabi'l-Adli ve't-Tevhid*, ts.

Maruf, Nayif. *el-İnsan ve'l-Akl*. Beyrut: Sebilü'r-Reşad, 1. Basım, 1995.

Matüridî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-. *Kitabü't-Tevhîd*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.

Matüridî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-. *Kitabü't-Tevhid*. ??, ?, ?

Melekatî, Ebü'l-Haccac Yusuf b. muhammed. *Lübabü'l-'Ukûl*. Kahire: Darü'l-İntisar, 1. Basım, 1977.

Mukbilî, Salih b. Mehdi. *el- 'Alemü's-Şamih fî İsari'l-Hakk ale'l-Abai ve'l-Meşayih*.

Beyrut: Darü'l-Hadis, 1985.

Mu'tik, Avvad b. Abdullah el-. *el-Mu'tezile ve Usûluhümü'l-Hamse*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 4. Basım, 2001.

Özbek, Durmuş. *Sa'düddin Taftazanî ve Nübüvvet Görüşü*. Konya: Sebat Ofset, 2002.

Pehlivan, İbrahim. *İlk Matüridîlere göre Hüsun-Kubuh Meselesi. ? ?, ?, ?*

Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-. *el-Matalkibü'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahî*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 1987.

Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-. *el-Muhassal (Kelama Giriş)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.

Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-. *Kitabü'l-Erba'în fi Usûli'd-Din*. Beyrut: darü'l-Cîl, 1. Basım, 2004.

Sabri Efendî, Mustafa. *Mavkifü'L-Akli ve'l-İlmi*

*ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemîn ve İbadihi'l-Murselîn.* Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 3. Basım, 1992.

Sabri Efendi, Mustafa. *Mavkifü'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader.* Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1. Basım, 1352.

Safi, Muhyeddin Ahmed. "el-Hüsni ve'l-Kubhu Akliyyani em Şer'iyyani?" *Mecelletu Külliyyeti Usûli'd-Din* 2 (Kahire 1984).

Siccanî, Cafer. *Buhûsun fi'l-Milel ve'n-Nihal.* İndir ? 1991, 1. Basım, ts.

Simîrî, Cabir Zayid İyd. *Kadiyyetü's-Sevab Beyne Medarisi'l-İslamiyyin Beyanen ve Te'silen.* Hartom: ed-Darü's-Sudaniyye li'l-Kütüb, 1. Basım, 1995.

Subkî, Ali b. Abdulkafî es-. *el-İbhac fi şerhi'l-Minhac.* Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1981.

Subkî, Tacüddin Abdülvahhab b. Ali es-. *Şerhu Cem'il-Cevami'. ? ?, ?*

Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b.

Abdülkerim eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*.  
Beyrut: Daru'l-Fikir, ts.

Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b.  
Abdülkerim eş-. *Nihayetü'l-İkdam fi  
İlmi'l-Kelam*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-  
ilmiyye, 1. Basım, 2004.

Şerefeddin, Muhammed. "Mu'tezile ve  
Hüsün-Kubuh". *Darü'l-Funûn  
Mecmuası* 1/1 (stanbul 1925).

Şevkanî, Muhammed Ali B. Muhammed.  
*İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkik İlmi'l-Uşûl*.  
Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-  
Sekafiyye, 1. Basım, 1992.

Teftazanî, Mesud b. Ömer Abdullah  
Sa'duddin et-. *et-Telvîh ve't-Teodîh  
Şerhü't-Tenkîh*. İstanbul: Matbaatu  
Hacı Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1.  
Basım, 1304.

Teftazanî, Mesud b. Ömer Abdullah  
Sa'duddin et-. *Şerhü'l-Akaidi'n-  
Nesefiyye*. İstanbul: Bahar Matbaası,  
1973.

Teftazanî, Mesud b. Ömer Abdullah

Sa‘duddin et-. *Şerhü’l-Akaidi’n-Nesefiyye*. Beyrut: Daru İhyai’t-Turâsî’l-Arabî, ts.

Teftazânî, Saduddin Mesud b. Abdullah et-. *Şerhu’l-Makasid*. Beyrut: Alemu’l-Kütüb, 2. Basım, 1998.

Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi*. İstanbul: Damla yay, 3. Basım, 1988.

Tûsî, Nasîrüddin. *keşfü’l-Murad fi Şerhi Tecridi’l-İtikad*. Beyrut: Müessesetü’l-Alemî, 1. Basım, 1988.

Ubeydat, Abdülkerim Nûfan. *ed-Delaletü’l-Akliyye fi’l-Kur’an ve Mekanetuha fi takriri Mesaili’l-Akaidi’l-İslamiyye*. Amman: Darü’n-Nefais, 1. Basım, 2000.

Yavuz, Yunus Şevki. “Matüridîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/165. İstanbul: TDV, 1995.

Zeydan, Mahmud. *Nazariyyetü’l-Ma’rife*. Beyrut: Darü’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1. Basım, 1989.

*Şarkiyat*

BÜLÜM VE BİRİNCİ KISIM YAZINLARI

ISBN 9786259756080



9 78625 9756080