

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

İBNÜ'L-HÜMAM'A GÖRE HÜSÜN-KUBUH MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

Ayşe KARAMAN

18810601073

DANIŞMAN

PROF. DR. KAMİL GÜNEŞ

Konya 2023



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ayşe KARAMAN		
	Numarası	18810601073		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İBNÜ'L-HÜMAM'A GÖRE HÜSÜN-KUBUH MESELESİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ayşe KARAMAN
Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ayşe KARAMAN		
	Numarası	18810601073		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ		
Tezin Adı	İBNÜ'L-HÜMAM'A GÖRE HÜSÜN-KUBUH MESELESİ			

İbnü'l-Hümmam'a Göre Hüsün-Kubuh Meselesi adlı çalışmamızda İslâm düşünce tarihinde farklı disiplinler tarafından ele alınan ve ahlâkî yargıları ifade eden “hüsün-kubuh” kavramları noktasında, 9. Hicrî asırda yaşamış, kelam, fıkıh, hadis ve diğer ilimlerde değerli eserlerin sahibi olan, geliştirmiş olduğu kelâmî yöntemler ile gerek yaşadığı devir ve gerekse sonraki dönemlerin Müslüman düşüncesi üzerinde etkili olan İbnü'l-Hümmam'ın düşüncelerini, klasik kelâm düşüncesindeki görüşlerle arasındaki farklılık ve benzerlikleri tespit etmeye çalıştık.

Tezimiz giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, hüsn ve kubh kavramlarından yola çıkarak meselelerin genel bir tasvirini çizmeye, hüsün-kubuh meselesinin tarihçesini ele alarak meselelerin kökenini anlamaya ve kelamda hangi noktalarda tartışma konusu olduğunu ele almaya çalıştık. Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin meseleye dair yaklaşımları, ayrışma noktaları ve kendi yorumlarını desteklemek için sunmuş oldukları argümanların incelemesini yaptık.

İkinci bölümde ise, hüsün ve kubuhun kaynağı, hüsün-kubuh ile ilgili olabileceğini düşündüğümüz ta'dil-tecvir, hidâyet-dalâlet konuları ve İbnü'l-Hümmam'ın mesele hakkındaki görüşlerini etkileyen faktörlerden akıl-nakil, irade-fiil, salah-aslah, ecel ve teklif anlayışı üzerinde durarak müellifimizin görüşlerini ortaya koyduk.

Tezimizi sonuç kısmında İbnü'l-Hümmam'ın Mu'tezilî ve Eş'arî bilginlerin aksine akli ve nakli buluşturan mutedil bir yol izlediği şeklinde bir değerlendirme yaparak sonlandırdık.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İbnü'l-Hümmam, Hüsün-Kubuh, Akıl, Nakil, İrade, Sorumluluk.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ayşe KARAMAN		
	Student Number	18810601073		
	Department	Fundamental Islamic Sciences/Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ		
	Title of the Thesis/Dissertation	THE PROBLEM OF HUSN-QUBH ACCORDING TO İBNÜ'L-HÜMAM		

In our study titled " The Problem of Husn-Qubh According to İbn al-Hümam", the concepts of "*husn-qubh*", which are discussed by different disciplines in the history of Islamic thought and express moral judgments, we tried to determine the thoughts, differences and similarities between Ibn al-Humam's views in classical kalam thought who lived in the 9th Hijri century, owner of valuable works in kalam, fiqh, hadith and other sciences, with the theological methods he developed, who were influential on the Muslim thought of both the period he lived and the following periods.

Our thesis consists of an introduction and two main chapters. In the first chapter, we tried to draw a general description of the issue based on the concepts of *husn and qubh*, to understand the origin of the issue by considering the history of the issue of husn-kubuh, and to discuss at what points it is a matter of discussion in kalam. We examined the approaches of Mu'tazila, Ash'ari and Maturidi theological schools on the issue, their divergence points and the arguments they presented to support their own interpretations.

In the second chapter, the source of *husn and qubh*, the subjects of *ta'dil-tacwir, guidance-distracton*, which we think may be related to *husn-qubh*, we presented the author's views by emphasizing the understanding of reason-transmission, will-action, righteousness-aslah, death and proposal, which are among the factors affecting Ibn al-Humam's views on the issue.

In the conclusion of our thesis, we concluded by making an assessment that Ibn al-Humam, unlike Mu'tazilite and Ash'ari scholars, followed a moderate path that brought together reason and transmission.

Keywords: Kalam, Ibn al-Humam, Husn-Qubh, Reason, Transmission, Will, Responsibility.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	1
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	2
3. İBNÜ'L-HÜMAM KİMDİR?	3
3.1. Hayatı	3
3.2. İlmi Kişiliği	4
3.3. Eserleri.....	5
3.4. Kelam İlmindeki Yeri.....	6
I. BÖLÜM: KLASİK KELAM PROBLEMİ OLARAK HÜSÜN-KUBUH.....	7
1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	7
1.1. Hüsün-Kubuhun Sözlük Anlamı	7
1.2. Hüsün-Kubuhun Terim Anlamı.....	8
2. HÜSÜN-KUBUHUN TARİHÇESİ.....	9
3. HÜSÜN-KUBUH İLE İLGİLİ TARTIŞILAN MESELELER.....	10
4. KUR'AN VE HADİSTE HÜSÜN VE KUBUH.....	13
5. BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK HÜSÜN VE KUBUH.....	17
5.1. Mu'tezile'de Hüsün ve Kubuh	19
5.2. Eş'arilikte Hüsün ve Kubuh	24
5.3. Mâtürîdî 'de Hüsün ve Kubuh.....	26

II. BÖLÜM: İBNÜ'L-HÜMAM'A GÖRE HÜSÜN VE KUBUH MESELESİ	30
1. FİİLLERDE GÜZELLİK VE ÇİRKİNLİK	30
1.1. Güzel ve Çirkin Kavramları	34
1.2. Fiillerin Hasen ve Kabih Oluşunun Kaynağı	35
2. HÜSÜN VE KUBUH İLE İLGİLİ KONULAR	36
2.1. Ta'dil ve Tecvir	36
2.2. Hidâyet ve Dalâlet	41
3. İBNÜ'L-HÜMAM'IN HÜSÜN-KUBUH ANLAYIŞINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER	46
3.1. Akıl ve Nakil Anlayışı	46
3.2. İrade-Fiil Anlayışı	50
3.3. Salah-Aslah Anlayışı	54
3.4. Rızık Anlayışı	58
3.5. Ecel Anlayışı	60
3.6. Teklif anlayışı	63
4. İBNÜ'L HÜMAM VE HÜSÜN-KUBUH	65
SONUÇ	70
BİBLİYOGRAFYA	72

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: İbn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren, çeviri
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ENS.	: Enstitüsü
EAÜİFD	: Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih, tashih eden
Ü.	: Üniversite
Yay.	: Yayınları, yayıncılık
yy.	: Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Hüsün-kubuh meselesi eşya ve fiillerde bulunan iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zatî nitelikler olup olmadığı, âlemde kötülüğün mevcudiyeti meselesi, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, akıl ile vahyin şer‘î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, bu bilmenin şâri‘ ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi konuları kapsamaktadır ve bu iyilik ve kötülüğün kaynağı, tespiti bağlamında kelamın temel problemlerinden olmuştur. İnsan fiillerindeki değer kaynağı konusundaki görüş ayrılıklarından doğan hüsün-kubuh meselesi ahlak teorilerinin gelişmesinde de etkili olmuştur.

Kelam ilminde fiillerdeki iyilik ve kötülüğün kaynağının tartışılması “iyi, Şâri‘ tarafından iyi olduğu için mi emredildi, yoksa emredildiği için mi iyi sayıldı; kötü zati itibarıyla kötü olduğu için mi nehyedildi yoksa nehyedildiği için mi kötü kabul edildi?” şeklinde soruların sorulmasını beraberinde getirmiştir. Bu soruların yanında İslâm âlimleri, şer‘î hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek hâkimin Allah ve O’nun iradesi olduğu görüşünde birleşirlerse de bu hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Kaynağı akıl-vahiy ilişkisi üzerine oturtulmuş olan hüsün-kubuh konusu, akla önem veren, nasları da açıklama konusunda akli melekeleri önceleyen günümüz ilim dünyasında da önemini korumaktadır. Fiilleri vasıflandırırken bütün bu konuların nasıl değerlendirileceği ve ele alınacağı hususunda akıl ve vahyin ne derecede etkin olduğunu bilmek doğru tespitler için önem arz etmektedir.

Biz de bu çalışmamızda Mu‘tezile, Eş‘arî ve Matüridi kelam ekollerinin görüşlerini, Matüridi kelamcısı olan İbnü’l-Hümmam’ın konuyu nasıl ele aldığını ve bu konudaki görüşlerini, kendi mensubu olduğu mezhebin ve diğer mezheplerin görüşleriyle benzeştiği ve ayrıştığı yönleri değerlendirmeyi hedefledik.

Buna göre tezimiz, “Giriş”, “İki Bölüm” ve “Sonuç”tan oluşmaktadır.

Girişte, araştırmamızın konusu, amacı ve yöntemiyle birlikte çalışmamızda esas teşkil eden müellifimiz İbnü’l-Hümmam’ın hayatı hakkında kısa bir bilgi verdik. Birinci

Bölümde, hüsün-kubuhun kısa tarihçesi ile bu iki kavramın sözlük ve terim anlamlarını, hüsün-kubuhun hangi noktalarda tartışma konusu olduğunu ele alıp çalışmanın konusunu netleştirmeye çalıştık. Mu'tezile'nin, Eş'arîlerin ve Mâtürîdîlerin konuyla ilgili görüş ve delillerini ele aldık. İkinci Bölümde ise İbnü'l-Hümmam'ın hüsün-kubuh görüşünü net bir şekilde anlayabilmek için bu görüşte etkili olduğunu düşündüğümüz kavramları ele aldık. İbnü'l-Hümmam'ın konuyu nasıl ele aldığını ve bu konudaki görüşlerini, kendi mensubu olduğu mezhebin ve diğer mezheplerin görüşleriyle benzeştiği ve ayrıştığı yönlerin değerlendirmesini yaptık.

Daha sonra araştırmamızdan elde ettiklerimizi “Sonuç” bölümünde özetledik.

Hüsün-kubuh bir hayli önemli ve geniş bir tartışma konusudur. Bizim amacımız burada, İbnü'l-Hümmam özelinde yukarıda adı geçen mezheplerin görüşlerini, İbnü'l-Hümmam'ın bu mezheplerle ortak ve farklı yönlerini bir arada mütalaa edip, bir nebze de olsa neticelerini ortaya çıkarmaktır.

Çalışmalarımda bana devamlı yol gösterip destek olan danışman hocam Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ'e ve desteklerini her daim yanımda hissettiğim biricik aileme teşekkürlerimi sunarım.

Ayşe KARAMAN

Konya-2022

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Hüsün ve kubuh, fiillerdeki ahlaki güzellik ve çirkinliği ifade eden kavramlardır. Hüsün-kubuh meselesi insanın Allah ve evren ile olan ilişkisinin sınırlarının belirlenmesinde, insanın fiillerinin bireysel ve toplumsal açıdan değerlendirilmesinin yapılması noktasında önemli bir yere sahip kelâmî konulardan biridir. İnsanın hayatında yer edinen eşya ve fiillerin iyi ve kötü olarak nitelenmesinin yapılmasında akıl ve naklin rolünün tartışıldığı bir konu başlığı olarak hüsün-kubuh kelimada önemli bir yere sahiptir. Hüsün-kubuh konusunda iyi ve kötünün kaynağı, iyi ve kötünün belirlenmesi ve bu niteliklerin bilinmesinde akıl ve naklin rolünün tartışılması bu meseleye epistemolojik ve ontolojik açıdan farklı yaklaşımların doğmasında etkili olmuştur. Özellikle kötü fiillerin kaynağının ne olduğu ve kötü fiillerin işlenmesi neticesinde sorumluluğun kime ait olacağı gibi konular üzerinde düşünen insan, tüm bu soruların cevaplarına ulaşır ve kötülükleri bertaraf edebilecek gücü kendinde bulursa yaşadığı hayatı anlamlandırmış olacaktır. Bu noktada Allah'ın sonsuz kudret ve adaletine inanan insanın çirkin, kötü ve hikmetsiz olarak adlandırılan fiiller karşısında kendi irade ve sorumluluğunun ne olduğunu bilmesi de önem taşımaktadır.

Hüsün-kubuh meselesi kelim ekolleri arasında akılcı ve nakilci olmak üzere iki farklı yöntemle ele alınmış ve tartışılmış bir meseledir. Mu'tezile ekolü meseleye akılcı bir yöntemle yaklaşırken Eş'arî ekolü ise nakilci yöntemi benimsemiştir. Fakat her iki ekolün meseleyi ele alış biçimi yanında konuyu Mâtürîdî ekolünün daha dengeli ve bütüncül yaklaşımı dikkat çekmektedir. Mâtürîdîler konu ele alınırken akıl ve naklin önemi üzerinde ayrı ayrı durmuş ve hüsün-kubuh meselesinde bu iki unsuru adeta uzlaştırmıştır.

Biz bu çalışmamızda, hüsün-kubuh konusunda Mâtürîdî kelim ekolünde önemli bir yere sahip olan İbnü'l-Hümmam'ı esas alarak, kelim ekolündeki yeri ve öneminin yanında tartışılan meseleler ve çözüm önerilerini ortaya koymaya çalıştık. İbnü'l-Hümmam Mâtürîdî geleneğe mensup olmasına rağmen, kelâmî düşünce sistemi içerisinde taassuptan uzak, farklılıklara değer veren ve kendisinden sonraki ilim

erbabına da metodik bakış açısı sunan bir kelim alimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle onun konu hakkındaki görüşleri önem arz etmektedir. Çalışmamızda, İbnü'l-Hümmam'ın kelâmî meseleleri incelemedeki sistemli yöntemi, ifadelerinin anlaşılabilirliği ve özellikle hüsun-kubuh konusunda aklî ve naklî delilleri bir arada kullanarak izlediği tutarlı tavrın ortaya konulması hedeflenmiştir.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırma giriş bölümü, iki ana bölüm ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İbnü'l-Hümmam ve Kelâmcılığın üzerinde durulurken; Birinci Bölümde Hüsun-kubuh konusunun ne olduğu ile ekollerin iyilik ve kötülüğe dair ontolojik ve epistemolojik açılardan hangi görüşleri benimsedikleri üzerinde durulmuştur. Bir konunun etraflıca araştırılması konuyla ilişkili kavramların izahını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda meseleye dair yaklaşımları ortaya koymadan önce hüsun-kubuh terimlerinin kavramsal çerçeveleri ele alınmıştır. Hüsun ve kubuh kavramlarının kelime ve terim anlamlarının ne olduğu tespit edildikten sonra, kelâm ilmi açısından ne anlam ifade ettiği ve hangi sorunlardan kaynaklandığı üzerinde kısaca durulmuştur. Kelâm ekollerinden hüsun-kubuh meselesiyle ilgili hangi yaklaşımların mevcut olduğu ortaya konulmuş; özellikle Mu'tezile, Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik başlıklarıyla sınırlı tutularak mukayeseli olarak incelenmiştir. İkinci bölüm araştırmanın konusunun daha derinlemesine ve kapsamlı incelendiği bölümdür. Nitekim bu bölümde hem hüsun-kubuhla ilişkili hem de İbnü'l-Hümmam'ın anlayışını etkileyen bazı konular ayrıntılı ve mukayeseli olarak işlenmiştir. Nitekim her bir başlıkta, İbnü'l-Hümmam'ın hüsun-kubuh getirdiği izahları anlamada yardımcı konular işlenmiştir. Onun meseleye ilgili nasıl bir fikirsel alt yapıya sahip olduğu diğer kelâm ekolleriyle mukayeseli olarak ortaya konulduktan sonra görüşleri bütüncül biçimde verilmiştir.

Çalışmamızda öncelikle araştırmanın konusuyla yakından ilgili konular tespit edilmiştir. İbnü'l-Hümmam'ın hüsun-kubuh meselesi hakkındaki fikirlerine doğrudan temas etmeden önce araştırmanın kapsamına giren konular tespit edilmiş ve bu doğrultuda ilgili başlıklar belirlenmiştir. Mukayeseli bir araştırma yapmak için Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklara da başvurulmuştur. Kelâm mezheplerinin

fikirlerine başvurulurken her birinin ekol içerisinde kabul görmüş ana kaynaklarından yararlanılmıştır.

İbnü'l-Hümmam'ın görüşlerinin incelendiği bölümde temel başvuru eserleri olarak doğrudan kendi eseri *Kitabü'l-Müsayere*'ye müracaat edilmiştir. Yardımcı kaynak olarak İbnü'l-Hümmam ve düşünceleri üzerine yazılan makale, tez, kitap ve sempozyumlara yer verilerek güncel çalışmaların ortaya koyduğu neticelerle çalışmada ulaşılan veriler karşılıklı değerlendirilerek yeni bulgulara ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde klasik ve modern farklı kaynaklara yer verilerek anlatım desteklenmiş ve konunun güncel değeri ortaya konmaya gayret edilmiştir.

Çalışmada, yöntem olarak tümevarım yöntemi kullanılmış olup farklı eserlerden elde edilen veriler, fazla ayrıntıya girmeksizin bağlamdan kopmadan objektif ve mukayeseli bir analiz yapılmaya çalışılmıştır.

3. İBNÜ'L-HÜMMAM KİMDİR?

3.1. Hayatı

İbnü'l-Hümmam'ın ismi tam olarak Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdülhamid es-Sivasî el-İskenderî'dir. Doğduğu yer hakkında iki farklı rivayet bulunmakta olup, birinci rivayete göre 790/1388 yılında Sivas'ta, ikinci rivayete göre ise aynı tarihte İskenderiye'de dünyaya gelmiştir.¹ Bazı kaynaklarda doğum yeri olarak Sivas verilse de babasının İskenderiye'de evlendiği ve oraya yerleştiği düşünüldüğünde bu uzak bir ihtimal olmaktan öteye gidememiştir.² Babasının ve dedelerinin Sivaslı olması sebebiyle kendisine es-Sivasî, Mısır'ın İskenderiye şehrinde doğduğu için de el-İskenderî nispetiyle anılmıştır.³

İbn Hümmam ismiyle meşhur olması ise büyük dedesinin isminin Hümmameddin olması nedeniyledir. İbn Hümmam hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş, münazaralara katılmış, Mansuriye ve Eşrefiye medreselerinde müderrislik yapmış ve uzun yıllar kadılık görevini yerine getirmiştir.⁴

¹ Işık, Harun, *Kitabu'l-Müsayere*, çeviri, Endülüs Yay., İstanbul, 2020, s. 11.

² Güneş, Kâmil, *İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü Sosyal Bilimleri Ens., 1993, s. 5.

³ Aydın, Hakkı, *Sivaslı İbnü'l-Hümmam'ın Hayatı ve Eserleri*, Sivas Belediyesi, Sivas, 2000, s. 41-42.

⁴ Işık, *Kitabu'l-Müsayere*, çeviri, s. 11.

İbnü'l-Hümmam'ın doğum yeri hakkında farklı rivayetler bulunsa da 861/1456 yılında Mısır'da vefat ettiği ittifakla kabul edilmektedir. Müellifimiz İbn Atâullah el-İskenderi'nin Kahire'de bulunan Karâfe'deki türbesine defnedilmiştir.⁵

3.2. İlmî Kişiliği

Türk dünyasında Osmanlı'nın yükseliş döneminde yetişen, düşünce ve eserleriyle ön plana çıkan seçkin alimlerden olan İbnü'l-Hümmam'ın tahsil hayatında ilk hocası olarak babasını zikredebiliriz. Maliki kadısının kızı olan annesini de göz önünde bulunduracak olursak, ilim hayatına ailede sağlam bir temelle başladığını söyleyebiliriz.⁶

Küçük bir çocukken babasını kaybetmiş ve bundan sonra anneannesinin gözetimi altında eğitimine devam etmiştir. Hafızlık yapmış, kıraat dersleri, Arap dili ve edebiyatı, mantık, kelam, tefsir, fıkıh, hadis, tasavvuf gibi alanlarda ilim tahsil etmiştir. Zaman içerisinde pek çok ilim alanında otorite olmayı başarmıştır.⁷

Ders gördüğü Hanefî fıkıh alimi İbnü's-Şihne (ö. 815/1412) fıkhıta otorite olmuş, mezhep imamının usul ve kaideleri çerçevesinde içtihad yapmış, tahrir ve tercihlerde bulunmuş biri olduğundan İbnü'l-Hümmam da fıkıh ve akaid konusunda mutaassıp biri olmamıştır diyebiliriz. O, ilmi meselelerde özgür bir tavır benimsemiş, bunu da fıkıh kitabı olan Fethü'l-Kadir ve kelam kitabı olan el-Müsayere'de göstermiştir.⁸ Bu eserler hem fıkıh hem de kelam alanında önemli bir şahsiyet olduğunun somut örnekleri olmuştur.

İbnü'l-Hümmam pek çok alimden ders almış ve birçok ilimde derinleşmiştir.⁹ İslamî ilimlerin çoğunda derinleşen İbnü'l-Hümmam İbn-i Emir el-Hac, Muhammed b. Şihne, Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa gibi meşhur alimleri yetiştirmiştir.¹⁰

⁵ Işık, *Kitabu'l-Müsayere*, çeviri, s. 11.

⁶ Aydın, Hakkı, *Sivas'lı İbnü'l-Hümmam'ın Hayatı ve Eserleri*, s. 47.; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV Yay., Ankara, 1990, s. 96.

⁷ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, çeviri, s. 12.

⁸ Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1974, s. 164.

⁹ İbnü'l-Hümmam'ın ders aldığı hocalar için bk. Aydın, Hakkı, *Sivaslı İbnü'l-Hümmam'ın Hayatı ve Eserleri*, s. 49-54.; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 96-97.

¹⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 96-97.

3.3. Eserleri

İbnü'l-Hümmam'ın çeşitli İslam ilimleri alanında eserleri vardır.

1. **Kitabü'l-Müsayere fi'l-Akaidi'l-Münciye fi'l-Ahira:** Kelama dair bir eserdir ve Gazali'nin “er-Risaletü'l-Kudsiyye” isimli eserini şerh etme maksadıyla yazılmış bir eserdir. Daha sonra o eserin yapısına bağlı kalınarak bazı ilaveler yapılmış ve müstakil bir çalışma haline gelmiştir. Eserde İslam inanç esasları müteahhirun dönemi kelam metodolojisi içerisinde ele alınmıştır. Eserde müellifimiz kendi görüşlerinin yanı sıra Semerkant ve Buhara alimleri ile Eş'ariyye ve Mu'tezile alimlerinin de görüşlerini zikretmiştir. Eser Kemal İbn Ebi Şerif, Kasım b. Kutluboğa, Sadeddin ed-Deyrî el-Hanefî tarafından şerh edilmiştir. İbnü'l-Hümmam'ın Tavzihu'l-Müsayera adlı kendi şerhi de vardır.¹¹
2. **Fethu'l-Kadir li'l-Acizi'l-Fakir:** Hanefi fihına dair Merginani'nin el-Hidaye adlı eserine yapılan bir şerhtir. İbnü'l-Hümmam bu şerhte mezheplerin ihtilaf ettiği konuları geniş bir perspektifle tartışmış, mensubu bulunduğu Hanefi mezhebi ile birlikte uygun gördüğü yerlerde diğer mezheplerin de görüşlerini tercihe şayan bulmuştur. İbnü'l-Hümmam'ın ömrü eserin tamamını şerh etmeye yetmemiş, Kitabü'l-Vekale'ye kadar şerh edebilmiştir. Kalan kısmı ise Kadızade Rumi diye meşhur olan Şemseddin Ahmed tamamlamıştır.¹²
3. **Et-Tahrir fi Usuli'l-Fıkıh.**
4. **Zadü'l-Fakir.**
5. **Sübhanallahi ve Bihamdihi.**
6. **Tağrib fi'l-Kesb.**¹³

¹¹ Işık, *Kitabu'l-Müsayere*, çeviri, s. 13; Güneş, “İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı”, s. 17.

¹² Işık, *Kitabu'l-Müsayere*, çeviri, s. 12.

¹³ İbnü'l-Hümmam'ın eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Aydın, Hakkı, *Sivaslı İbnü'l-Hümmam'ın Hayatı ve Eserleri*, s. 86-127.

3.4. Kelam İlmindeki Yeri

İbnü'l-Hümmam kelam ilmini “kişinin İslam dininin inanç esaslarından kendisine gerekli olanların çoğunu kesin diğer bazısını da zannî olarak delillerinden bilmesidir” şeklinde tanımlamıştır.¹⁴ İbnü'l-Hümmam'ın burada yaptığı tarif kelam ilminin insan için ne kadar önemli olduğunu göstermekle birlikte müellifimizin kelam ilmine verdiği önemi de vurgulamaktadır. Zira bu tarif ile birlikte bir kişinin bilmesi gerekli olan inanç esaslarını öğrenebilmesi için kelam ilmine ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Kelamı böyle tarif etmesi İbnü'l-Hümmam'ın bu ilme eğilmesinin ve bu yönde çalışmalar yapmasının bir gerekçesi olarak değerlendirilebilir. Böyle bir gerekçe ile kelam ilmi alanında derinleşmiş olan İbnü'l-Hümmam önemli bir şahsiyet haline gelmiştir.

İbnü'l-Hümmam'ın *el-Müsâyera* adlı eseri onun kelâm ilmindeki vukufunu göstermektedir. Kelam alanında yazdığı bu eser zamanla üzerinde yapılan şerh ve atıflarla Mâtürîdiyye kelâmının önemli bir kaynağı haline gelmiştir.¹⁵

el-Müsâyera'da genellikle bağlı bulunduğu ekolün görüşlerini zikredip savunmuş bununla birlikte kelâmî düşünce sistemi içerisinde taassuptan uzak, farklılıklara değer veren bir anlayış sergilemiştir. Haberî sıfatların yorumunda Selefi düşünceye yaklaşmış, tekvin sıfatının izahında ise Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye telakkisinin sonuç itibariyle birbirine yakın olduğunu söylemiştir. Farklı görüşleri ayrı ayrı zikreden müellifimiz, zikrettiği görüşler arasında delilleri daha kuvvetli olanı tercih edip, doğru bulduğu görüşü zikretmekten geri durmamıştır.

Netice itibariyle müellifimiz kelam ilminde sağlam akli ve nakli delilleri birlikte kullanarak akıl ve nakil arasındaki dengeyi gözetken, farklı görüşleri, bu görüşlerin delillerini zikredip, kendi tercihini kısa ve özlü bir şekilde açıklayarak meseleleri ele alan bir tutum sergilemiştir. Eserinde Eş'ari-Mâtürîdî geleneğini mezceder bir görüntü arz etmesi, taassuptan uzak, kapsayıcı ve özgürlükçü bir duruş sergilemesi kendisinin kelam ilmi açısından önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

¹⁴ İbn Hümmam, Kemaleddin, *Kitabu'l-Müsâyere*, çev. Harun Işık, Endülüs Yay., İstanbul, 2020, s. 19.

¹⁵ Koca, Ferhat, “İbnü'l-Hümmam”, *DİA*, XXI., İstanbul, 2000, s. 87-90.

I. BÖLÜM: KLASİK KELAM PROBLEMİ OLARAK HÜSÜN-KUBUH

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kelamın en önemli problemlerinden biri olan hüsün ve kubuh meselesini ele almadan önce bu kavramların ne anlama geldiği, terim olarak neyi ifade ettiği hakkında bilgi sahibi olunması gerektiğini düşünmekteyiz.

1.1. Hüsün-Kubuhun Sözlük Anlamı

Sözlük anlamı olarak Hüsün: Güzel olmak anlamında mastar olarak kullanılırken; güzellik, tercih edilen şey, mutluluk, beğenilen anlamlarında isim olarak kullanılmaktadır. Çoğulu mehasindir.¹⁶

Hüsün kelimesi “güzel olan, rağbet edilen şey” olmakla birlikte “bir şeye akıl, nefis, duygu ve duyu yönünden güzellik yüklenebilirken halk dilinde ise hüsün kelimesi göze hitap eden güzellik anlamında kullanılmakta olduğunu” ifade eder.¹⁷

Sözlük anlamı olarak Kubuh: Kötü olmak, çirkin olmak anlamında mastar olarak kullanılırken; çirkin ve fena olan, nefret edilen şey anlamlarında isim olarak kullanılır. Çoğulu mekabihtir.¹⁸

Kabih kelimesi hasenin zıttı olmakla birlikte “hoşlanılmayan, göz tarafından beğenilmeyen maddi şeyler olup, insanın beğenmeyip rahatsız olduğu hal ve hareketler” anlamında da kullanılmaktadır.¹⁹ İnsanlar arasındaki ilişkilerin ahlaki niteliği belirtilirken kabih kelimesinden ziyade ‘seyyie’ kelimesi kullanılır.²⁰

¹⁶ Çelebi, İlyas, “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak: Hüsün ve Kubuh”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, İstanbul, 1998-1999, s. 60.

¹⁷ Çelebi, İlyas, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, 1. Baskı, İsam Yay., İstanbul, 1999, XIX, 59; Râgıb, el-İsfehânî, *el-Müfredât Fi Garibi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2010, s. 284.

¹⁸ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, 1. Baskı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1995, XI, 8-9. Çelebi, İlyas, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, 1. Baskı, İsam Yay., İstanbul, 1999, XIX, 59.

¹⁹ Çelebi, İlyas, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, XIX, 60; Râgıb, *el-Müfredat*, s. 817.

²⁰ Çelebi, İlyas, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, XIX, 62; Râgıb, *el-Müfredât*, “s-v-e” s. 533-534.

İslami literatürde ise hüsün ve kubuh gözün beğendiği şey yani estetik anlamından ziyade eylemlerin ahlaki ve dini değerini ifade eder. Bu kelimelerin ise Türkçeye güzel ve çirkin şey olarak tercüme edilmesi ve bunun da kelam, ahlak ve fıkıh usulü terimi olarak kullanılması ise doğru bulunmamaktadır. Çünkü güzel ve çirkin kavramları estetik bir değeri ifade etmektedir.²¹

Müellifimizin ilgili eserine baktığımızda hüsün-kubuh kavramının sözlük anlamı ile ilgili bilgiye rastlayamadık.

1.2. Hüsün-Kubuhun Terim Anlamı

Hüsün-Kubuh kavramlarının terim olarak anlamlarını ele alınacak olursa yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu kavramların İslam literatüründe sözlük anlamının Türkçe karşılığı olan ‘güzel, çirkin’ anlamında kullanılmadığı görülmektedir. Bu kavramlarla manevi güzellik ve çirkinlik kastedilmektedir. Kelamcılar ise bu kavramları ele alırken insan fiillerinin ceza ya da mükafatı gerektirip gerektirmediği, Allah’ın fiillerinin hasen ya da kubuh olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği yani insan ve Allah’ın fiillerinin hüsün ve kubuhla olan ilişkisini göz önünde bulundururlar.²²

Kelâmî bir terim olarak hasen, dünyada övülmeyi, ahirette sevap kazanmayı sağlayan; kabih ise dünyada yerilmeyi, ahirette ise cezayı gerektiren şeyler olarak tarif edilir.²³ Bu manada hüsün kavramını insanın yararına olan, bir şeyin tam olmuş olma vasfını ifade eden, insanlar arasında övülmeyi sağlayan ve Allah katında da sevaba götüren şey olarak ele alınmaktadır. Kabih kavramı ise hüsün kavramının tam zıddı olarak insanın zararına olan ve fitratına aykırı, kendisinde bir kusur barındıran, insanlar yanında yerilmeye neden olan ve Allah katında da cezaya sebep olan şeydir.²⁴

Kelamcıların hüsün-kubuh meselesini ele aldığında konuyla ilgili tasnifleri şu şekilde olmuştur:

²¹ Çelebi, İlyas, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, XIX, 62.

²² Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak: Hüsün ve Kubuh”, s. 61.

²³ Düzgün, Şaban Ali ve diğerleri, *Kelam El Kitabı*, 4. Baskı, Grafiker Yay., Ankara, 2015, s. 451.

²⁴ Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, XIX, 62; Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, 6. Baskı, Çağrı Yay., İstanbul, 1980, s. 382.

1. Bir şey insan yararına ise ve doğasına aykırı değilse buna hüsün denir. Ancak insanların yararına olmayıp aksine zararına olan bir şey söz konusuysa ve bu veya bu şey insan doğasına aykırı ise buna da kubuh denir.²⁵
2. Bir şey eksik ya da kusurlu değilse hasendir, eksik ya da kusurlu olan şeyler ise kabihtir.²⁶
3. Bir şey insanlar tarafından beğenilip övülüyorsa hüsün, insanlar tarafından beğenilmeyip yeriliyorsa kubuh olarak değerlendirilir.²⁷
4. Bir şey Allah'ın övdüğü şeyse ve sevap kazandırıyorsa hüsün, Allah'ın kötilediği şeyse ve ceza gerektiriyorsa kubuktur.²⁸

Bu tarifler ve açıklamalar ele alındığında yapılan yarar-zarar, eksik olma-tam olma gibi kişiden kişiye değişiklik gösterebilecek ölçütlerin ele alındığı görülmekte ve hüsün-kubuh kavramlarına yüklenen anlamın izafî olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bir katilin öldürülmesinin, maktulün yakınları açısından hasen, katilin ailesi açısından ise kabih olması buna verilebilecek güzel bir örnektir.²⁹

Hüsün ve kubuh kavramına verilen anlamlar göz önünde bulundurulduğunda çok çeşitlilik olduğu görülmektedir. İyi-kötü, güzel çirkin, hayır-şer, hak-batıl bu anlamlardandır. Kelam literatüründe ise estetik anlam olarak kastedilen güzel ve çirkin anlamında değil, manevi olarak güzellik ve çirkinliğin üzerinde durulduğu görülmektedir. Aynı amanda iyilik ve kötülük anlamında kastedilen ise hem dünya hem de ahirette fayda ve zarar veren şeylerdir.

2. HÜSÜN-KUBUHUN TARİHÇESİ

İslam düşüncesinde 'hüsün-kubuh' olarak adlandırılan ve çeşitli görüşlerin ortaya atıldığı mesele İslam düşüncesine has bir mesele değildir. Bu meselenin ortaya çıkışı çok eski dönemlere dayanmaktadır. Aynı mesele Yunan filozofları tarafından ontolojik olarak ele alınmış ve bu filozoflar 'iyi-kötünün neliği', 'rasyonel iyi düşüncesi' olarak ifade edilmiştir. Yani bu mesele düşünce tarihinin eskiye dayanan

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 4. Baskı, İstanbul 1999, s. 205.

²⁶ İbn Hümam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 73.

²⁷ Bağçeci, Muhittin, *Kelam İlmine Giriş*, Net Form Matbaacılık, Kayseri, 2000, s. 120.

²⁸ Cürçani, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, "Hüsün-Kubuh", çev. Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul, 1997, s. 93-177.

²⁹ Bayler, Şehmus, *Kelamcılara Göre Hüsün-Kubuh ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü Sosyal Bilimler Ens., 2006, s. 5.

bir meselesidir ve temelinde iyi ve kötünün kaynağı incelenir.³⁰ Bu meseleyi ele alan filozoflardan biri olan Platon, ‘Tanrı dine uygun olan bir şeyi dine uygun olduğu için mi sever, yoksa o şey Tanrı sevdiği için mi dine uygundur?’ temelinde tartışmaktadır. Bu mesele ileriki zamanlarda daha da geniş bir biçimde ‘bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir; yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir?’ şeklinde ele alınmıştır.³¹

Hüsün kubuh meselesi çeşitli felsefi düşüncelerde peygamberlere ihtiyaç bulunup bulunmadığı konusunda da tartışmaya yol açmıştır. Bu tartışmanın temelini ise iyilik ve kötülüğün akılla bilinip bilinemeyeceği meselesi oluşturmuştur.³²

Bu mesele ile ilgili İslam alimleri ise şer’i hükümlerin yaratıcı kaynağının Allah olduğunu benimsemişlerdir. Ancak bu hükümlerin peygamber ve ilahi kitaplar olmadan bilinip bilinemeyeceği konusu tartışılmıştır. İşte burada aklın rolünün tartışılması, hükümleri idrak ve hüküm koymada aklın yetki alanının ele alınması hüsün kubuh meselesi olarak ele alınmıştır.³³

İlk dönemlerden itibaren ele alınan ve tartışılan hüsün kubuh meselesi İslam literatüründe iyilik ve kötülüğün kaynağı ve aklın bunları idrak etmedeki rolü hususunda konu edinilmiştir.

3. HÜSÜN KUBUH İLE İLGİLİ TARTIŞILAN MESELELER

İlk dönemlerden beri tartışılmalı ve İslam geleneğinde hâlâ tartışılmakta olan hüsün-kubuh meselesinin temelinde bu meselenin Allah’ın katında mükafatı ya da cezayı gerektiren şey olması yönüyle akılla mı yoksa nakille mi bilinebileceği sorusu yatmaktadır. Bununla birlikte hüsün-kubuhun insanın yararına ve zararına olan şeyler, bir şeyin noksan ve tam olmasını ifade eden şey ya da insanlar yanında övülme ve kınamayı gerektiren şey olması yönüyle akılla bilinebileceği noktasında İslam âlimleri ittifak etmişlerdir.³⁴ Yani burada tartışılan asıl mesele aklın bir şeyin iyi ve kötü olduğuna karar verip bu konuda tek başına şer’i anlamda teklifte bulunup bulunamayacağıdır.

³⁰ Çelebi, “Hüsün-Kubuh” *DİA*, XIX, 59-60.

³¹ Aydın, Mehmet Salih, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Umran Yay., Ankara, s. 7; Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV Yayınları, Ankara, 2012, s., 85-86.

³² Çelebi, “Hüsün-Kubuh” *DİA*, XIX, 60.

³³ Çelebi, “Hüsün-Kubuh” *DİA*, XIX, 60.

³⁴ Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, XIX, 62.

Eş'ariler bu konuyla ilgili olarak peygamber gönderilmeden önce emir ve yasaklarda helal ya da haram gibi belirlemeleri söz konusu olmadığını düşünürler. Mu'tezilî âlimlere göre ise fiillerdeki mutlak iyi ve kötüye göre akıl bu belirlemeleri yapar ve bu belirlemeler bağlayıcı niteliktedir. Yani peygamber gönderildikten sonra hâkimin şeriat olduğu noktasında görüş birliği olmakla beraber peygamber gönderilmeden önceki durum hakkında ise ihtilaf söz konusudur.³⁵

Kelamcılar hüsün kubuh meselesini ele alırken iyilik ve kötülüğün nesnelereki durumuyla değil, fiillerdeki iyilik ve kötülükle yani insanı dünya ve ahirette ceza ya da mükafata götüren fiillerin neler olduğu ile ilgilenmişlerdir.³⁶

Hüsün-kubuh meselesinin kelâmî ekollerce tartışıldığı konuları üç başlık altında toplayabiliriz:

1. Hüsün ve kubuh fiillerin zatından mıdır yoksa fiiller herhangi bir emir ya da nehye bağlı olarak mı hasen ya da kabih olarak nitelendirilir? Yani bir fiil özünde hasen ya da kabih olduğu için mi emredilmiş ya da yasaklanmıştır yoksa Şâri emrettiği ya da yasakladığı için mi hasen ya da kabih olarak vasıflandırılmıştır?

2. Ahirette ceza ya da mükafatı gerektiren fiillerdeki hasen ya da kabih olma durumu herhangi bir emre ya da nehye bağlı olmaksızın fiilin özünden kaynaklanıyorsa, bunların belirlenmesindeki aklın rolü nedir? Özetle bu fiillerdeki hüsün ve kubuh vahiy olmadan sadece akılla bilinebilir mi?

3. Bu fiillerdeki hasenlik ya da kabihlik durumu vahiyden bağımsız olarak akılla belirlenebiliyorsa insanlar bu fiillerin durumunu bilmekle yükümlü olurlar mı? Yani şeriat gelmeden önce de bu fiillerden dolayı sorumlu tutulup ahirette ceza ya da mükafatı hak etmiş sayılırlar mı?³⁷

Hüsün-kubuh ile ilgili meseleler kelam ekollerince bu üç soru etrafında tartışılmış ve bu sorulara her kelam ekolü kendine özgü cevaplar vermiştir. Aslında ilk

³⁵ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşadü'l-Fuhûl İla Tahkiki İlmi'l-Usûl*, 1. Baskı, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut, 1992, s. 25-26.

³⁶ Dumangöz, Tuğba, "Hüsün ve Kubuh Niçin Aklî Değil de İtibarîdir? Seyfeddîn el-Amîdî Örneğinde Bir İnceleme", *Kader Dergisi*, XVIII, sy. 1, 2020, s. 120.

³⁷ Dumangöz, Hüsün ve Kubuh Niçin Aklî Değil De İtibarîdir? Seyfeddîn el-Amîdî Örneğinde Bir İnceleme", *Kader Dergisi*, XVIII, 121.

soruya verilen cevap ekollerin hüsün-kubuh görüşünün şekillenmesinde etkili olmuştur.

Şimdiye kadar ifade ettiğimiz gibi kelimada hüsün-kubuh meselesi fillerin sevap ya da cezaya konu olması bakımından, yani iyi ve kötünün belirlenmesinde Allah'ın teklifinin rolü aynı zamanda da bu iyi ve kötü olarak nitelenen fiillerin zatında bu nitelikleri bulundurup bulundurmaması yönüyle tartışılmalıdır. Aslında burada tartışmaya söz konusu olan durum tartışılan şeyin iyi ya da kötü olması kendisinden mi sıfatından mı yoksa ilahi emirden mi kaynaklandığıdır.³⁸ Bu sorular bakımından hüsün-kubuh ele alınmış ve araştırılıp değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmeler neticesinde hüsün-kubuh konusu aynihi ve gayrihi olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.

1. Hüsün:

- A) Hüsün li-aynihi: Bir şey zatı itibari ile güzel ve iyiye bu kısımda değerlendirilir. Allah'a verdiği nimetler için şükretmek örneğinde olduğu gibi. Hüsün li-aynihi iki kısma ayrılır.
- a) Her durumda var olan ve ortadan kalmayan hüsündür. Allah'a iman etmek her durumda hüsündür. İnsan herhangi bir tehde maruz kalsa bile Allah'a iman etmeye kalben devam edebilir.³⁹
- b) Hüsün li-aynihi olan ancak bazen hüsün li-gayrihiye benzeyen hüsündür. Örneğin oruç, zekât, hac hüsün iken bazı durumlarda bunlar üzerindeki teklif kalkabilir.⁴⁰ İmanı dil ile ikrar hasendir ancak ölümle tehdit edilen biri için bu hasen sıfatı kalkabilir.
- B) Hüsün li-gayrihi: Bir şey zatı itibari ile değil de ilahi emre konu olduğu için güzelse bu şey hüsün li-gayrihidir. Adam öldürme aslı itibariyle kötü iken kısas yolu ile adam öldürme ilahi emir olduğu için hüsündür.⁴¹

³⁸ Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitabu'l-İrşad İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, TDV Yay., Ankara, 2016, s. 216-223.

³⁹ Bağçeci, Muhittin, *Kelam İlmine Giriş*, Net Form Matbaacılık, Kayseri, 2000, s. 122.

⁴⁰ Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, s. 122.

⁴¹ Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *el-İnsaf fi ma Yecibü İtikadühü ve la Yecüzü'l-Cehlü bihi*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Mektebetü'l-Hane, 3. Baskı., Kahire, 1993, s. 49.

2. Kubuh:

- A) Kubuh li-aynihi: Bir şey zâtı itibariyle kötü ise ve her durumda yasaklanmış ise bu şey kubuh li-aynihidir. Haksız yere adam öldürme gibi.⁴²
- B) Kubuh li-gayrihi: Bir şey zâtı itibariyle çirkin olmamakla beraber geçici bir süre için yasaklanmış ise bu fiili işlemek kubuktur. Kişinin eşiyle birlikte olmaması gereken durumlarda birlikte olması gibi.⁴³

Hüsün-kubuh meselesi yukarıda bahsettiğimiz konular noktasında tartışılmış ve neticede yukarıda bahsedildiği şekliye değerlendirmeler yapılmıştır. Biz kelam ekollerinin hüsün-kubuh meselesi ile ilgili görüşlerini ve ele alış biçimlerini bir başlık altında inceleyecek olduğumuzdan burada çok detaya girmemeyi uygun gördük.

4. KUR'AN VE HADİSTE HÜSÜN VE KUBUH

Hüsün kavramının Kur'an'da 194 yerde buna karşılık kubuh kavramı ise sadece 1⁴⁴ yerde geçmektedir. Hüsün kavramı Kur'an'da “güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel fiillerde bulunmak, infak, kulluk, bolluk” gibi anlamlarda kullanılır⁴⁵. “Hasune-güzel olmak” fiilinden masdar olan “hüsün/hasen”; güzellik, rağbet edilen, sevilen ve beğenilen, göze hoş gelen, hayranlık uyandıran anlamlarında kullanılır.⁴⁶

Kur'an'da Allah'ın fiillerinin sıfatı olarak kullanılan hüsün kavramının örneği olarak şu ayetlerde işaret edilen anlamları gösterebiliriz: O her şeyi güzel yapmış/yaratmış⁴⁷, insana en güzel sureti vermiş⁴⁸, kullarına ihsanda bulunmuş⁴⁹, iyilik yapanların sevabını (hüsn) arttırmıştır.⁵⁰

Hüsün kavramı Kur'an'da hem Allah'ın yaratmasını nitelerken hem de insana izafe edilen bir eylemi ifade etmektedir. Her iki durumda da bu terim, fiillerdeki estetik

⁴² Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, s. 122.

⁴³ Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, s. 122.

⁴⁴ Kur'an'da geçen kubuh kavramı için bk. el-Kasas 28/42.

⁴⁵ Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak: Hüsün ve Kubuh”, s., 62.

⁴⁶ İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, 1. Baskı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1995, III, 177-178.

⁴⁷ Secde 32/7; Mü'minûn 23/14.

⁴⁸ Mü'min 40/64.

⁴⁹ Yusuf 12/100.

⁵⁰ Âli İmran 3/148, 195.

bir değeri ifade etmektedir. Hem ahlâkî hem de insanın duygularına hitap eden estetik güzelliği anlatırken kullanılmaktadır.⁵¹

Kubuh kavramı ise çirkin olmak, çirkinlik, tiksindirici, nefret edilen şey manasında mastar-isimdir. Kur'an'da sadece Firavun ve taraftarlarının kötülenmiş kimseler olarak kalacaklarını ifade etmek için kullanılmıştır⁵². Kur'an'da kötülük, çirkinlik, çirkin fiiller vb. anlamlar için kubuh kavramı yerine sû ya da seyyie kavramlarının kullanıldığı görülmektedir.⁵³

Allah'ın insanın davranışlarına yönelik emirlerini ele aldığımızda Kur'an'da adaletli olmak, iyilik yapmak, muhtaçlara yardımda bulunmak emredilirken, adaletsizlik, kötülük, ahlaksızlık gibi fiillerin yasaklandığı görülmektedir. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda fiillere ait nitelemelerin vahyin gelmesinden önce de var olduğu ve bunları aklın kavrayabileceği yönünde bir çıkarımda bulunulabilir. Eğer akıl bunları kavrayabilecek yeterlilikte olmasaydı Allah'ın fiillerinde bu niteliklerin aranması abes olurdu. Ancak bütün bunlarla birlikte insanın iyi ve kötüyü belirlerken yanılabilmesi yani iyi sandığı şeyin kötü⁵⁴, kötü sandığı şeyin ise iyi olabileceğinin belirtilmesi⁵⁵ ve peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğinin ifade edilmesi⁵⁶, insanın iyilik ve kötülük hakkındaki bilgisinin kesinlik ifade etmeyeceğine işaret olarak ele alınabilir.⁵⁷

Hadislerde hüsün ve kubuh kavramlarının geçip geçmediği ya da hangi anlamlarda kullanıldığına bakacak olursak, hüsün kavramının oldukça fazla, kubuh kavramının ise nadiren kullanıldığını görürüz. Bu kavramlar hadislerde de kendi anlamlarında yer almaktadır. Hüsün kavramı bazı hadislerde güzel yaratılış sahibi olmak anlamında,⁵⁸ bazılarında varlıkların güzel ve çirkin oluşunun Allah tarafından

⁵¹ Bk. En'am 6/95-99.; Nahl 16/67.; Abese 80/24-32.; Nebe' 78/14-16.

⁵² Kasas 28/42.

⁵³ Nisa 4/79; Maide 5/12; A'raf 7/95; Tevbe 9/50; Hud 11/114; Ra'd 13/6, 22; Al-i İmran 3/120; İsra 17/7; Neml27/11, 46; Furkan 25/70; Kasas 28/54; Fatır 35/8; Fussilet 41/34.

⁵⁴ Bakara 2/216.

⁵⁵ Bk. Fatır 35/15.

⁵⁶ Bk. İsra 17/15.

⁵⁷ Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak: Hüsün ve Kubuh", s. 68.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, nşr. Daru's-Sebat, Riyad. *Müsned*, I; 403; V, 9; VI, 68.

belirlendiği ifade edilirken,⁵⁹ genelinde ise insana ait fiillerin güzelliği anlatılırken kullanılmaktadır.

Hüsün kavramının geçtiği hadisler ve bu hadislerde hangi anlamlarda kullanıldığına şu örnekleri verebiliriz:

İyilik Yapmak

Hz. Peygamber bir hadisi şeriflerinde: *“Herkes iyilik yaparsa biz de iyilik yaparız, onlar haksızlık yaparsa biz de haksızlık yaparız diyen taklitçilerden olmayın. Fakat kendinizi herkes iyilik yaparsa iyilik yapmaya, şayet kötülük yaparlarsa haksızlık yapmamaya hazırlayın.”*⁶⁰ buyurmuştur. Hz. Peygamber insanları, karşılık beklemeden iyilik yapmaya, iyi davranmaya teşvik etmektedir.

Bir adam Hz. Peygamberin yanına gelerek: *“Ya Rasûlallah iyilik ettiğim zaman iyilik ettiğimi, fenalık ettiğim zaman fenalık ettiğimi nasıl bilebilirim? diye sordu. Hz. Peygamber: “Senin (ne ettiğini bilen) komşuların iyilik ettin dedikleri zaman hakikaten iyilik etmişsin ve onlar fenalık ettin dedikleri zaman hakikaten fenalık etmişsin buyurdu.”*⁶¹

Sevap ve ahirette karşılık

Rasûlullah (s.a.v) *“Kim çarşıya girdiği zaman Lailahe illellahu vehdehu lâ şerike leh, lehül-mülkü ve lehül-hamdü yuhyi ve yumût ve hüve hayyun lâ yemut biyedihî'l-hayr ve hüve alâ külli şey'in kadîr”* derse Allah ona bir milyon sevap (hasene) verir” buyurdu.⁶²

*“Kâfir hayır işlediği vakit onun sebebiyle kendisine dünyadan bir nimet verilir. Mümine gelince Allah onun hasenatını ahirette biriktirir. Akabinde itâatinden dolayı dünyada da rızkı verir.”*⁶³

⁵⁹ Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘il (ö. 256/ 870), *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, I-VII, Mektebetü'l-İslâmî, yy., 1979, “Rikak”, 31; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875), *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-V, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1413/ 1992, “İman”, 207.

⁶⁰ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/ 892), *es-Sünen*, I-II, Mektebetü't-Terbiyeti'l-Arabi li Düveli'l-Halic, Riyâd, 1988, “Birr”, 63.

⁶¹ İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/ 887), *es-Sünen*, I-II, thk. Muhammed Fu‘âd Abdülbâkî, İsa'l-Bâbî el-Halebî, yy., ts., “Zühd” 25.

⁶² İbn Mâce, “Ticâret”, 41; Tirmizî, “Daavât”, 36.

⁶³ Müslim, “Münâfikûn”, 57.

*“Bir hasene ondan yedi yüz kat hasene ile, bir seyyie yalnız kendi misliyle karşılanır.”*⁶⁴

Bir şeyi iyi, tam yapmak

“Sizden biriniz, kardeşinizin techiz ve tekfiniyle vazifelendirilirse, onun tekfinini (veya kefenini) güzel yapsın”.⁶⁵

Göze hoş gelen güzellik

*“Kadınları sırf güzellikleri için nikâhlamayınız. Çünkü onların güzelliğinin (böbürlenmek ve kibirlenmek yüzünden) onları tehlikeye atmaları umulur”, buyurmuştur.*⁶⁶

Hayır işlemek

Hız. Peygamber buyurdu ki: *“Şüphesiz ki, Allah hiçbir mümine işlediği hayrı mükâfatsız bırakmaz.” O hayır sebebiyle hem dünyada dilediği verilir hem de ahirette mükâfatlandırılır. Kâfire gelince dünyada Allah için yaptığı hayırlar karşılığında ona rızık verilir. Ahirete vardığında ise onun kendisi ile mükâfatlandırılacağı bir hayrı yoktur.*⁶⁷

Salih iş, amel

Adamın biri: *“Ey Allah'ın Resulü! İnsanların hangisi daha hayırlıdır” diye sordu. Resûlullah: “Ömrü uzun olan ve ameli güzel olan”* buyurdu.⁶⁸

*“Âdemoğlunun her ameli katlanır. Bir iyilik on mislinden yedi yüz misline kadar katlanır.”*⁶⁹

⁶⁴ Buhârî, “İmân” 31.

⁶⁵ Nesâî, Ebu Abdîrahmân Ahmed b. Şu‘ayb (ö. 303/ 915), *Sünenü'n-Nesâî*, I-II, Şeriketü ve Mektebetü Mustafâ el-Bâbi'l-Halebî, yy., 1383/ 1964, “Cenâiz”, 37.

⁶⁶ İbn Mâce, “Nikâh”, 6.

⁶⁷ Müslim, “Münâfikûn”, 14.

⁶⁸ Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrahman (ö. 255/869), *es-Sünen*, I-II, Dâru İhyâi's-Süneni'n-Nebeviyye, Beyrut, ts, “Rikâk”, 30.

⁶⁹ Müslim, “Sıyâm”, 30.

5. BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK HÜSÜN VE KUBUH

Çalışmamızın bu bölümünde kelimelerin hüsn ve kubuh meselesini ele alış biçimlerini, görüşlerini nasıl temellendirdiklerini ve karşıt görüşlere olan itirazlarını işleyeceğiz. Kelamcılar arasında hüsn kubuh meselesinin hangi yönlerden tartışıldığı, hangi yönlerden ortak bir karara vardıklarının göz önünde bulundurulması konunun kelamcılar arasındaki çerçevesinin belirlenmesi açısından önem taşımaktadır. Bu konuda ise İbnü'l-Kayyim'in (ö. 751/1350), şu ifadeleri bize ışık tutması açısından değerlidir:

“Hüsün-kubuh konusunda, hüsnün, insanın tabiatına uygunluk, kubuhun da insanın tabiatına aykırılık olarak anlaşılması durumunda ittifak söz konusudur. Bu konudaki asıl tartışma, fiilin, dünyada meth ve zemme, ahirette sevap veya mükâfata konu olması anlamındaki hüsn ve kubuh durumu ile ilgilidir. Hüsn-kubuh aklî olmadığını iddia edenler, bu anlamda kullanılan hüsn ve kubuh aklen değil, yalnızca din ile bilinebileceğini savunmaktadırlar. Onların bu açıklamaları bir tür kaçıştır. Çünkü bu meselede, biri diğerini zorunlu olarak gerektirmeyen birbirinden farklı iki husus vardır. Birincisi, fiilin kendisinin, hasen veya kabih olmayı gerektirecek bir sıfatı içerip içermediği, yani iyilik ve kötülüğün fiillerde zatî ve aklî olarak var olup olmadığı hususu. İkincisi, fiilin hasen veya kabih olmasına bağlı olarak fiildeki hüsn ve kubuh idrak eden ve o fiili işleyen kimseye sorumluluğun yüklenip yüklenmeyeceği hususu. Mu'tezile bu her iki hususun birbirini zorunlu olarak gerektirdiğini (telâzüm) söyleyerek yanılmışlardır. Hüsn-kubuh aklîliğini reddedenler ise bu iki hususu da reddederek hataya düşmüşlerdir. Herhangi bir çelişkiyi barındırmayan ve doğru olan görüş ise, bu iki husus arasında zorunlu bir irtibatın olmadığı, fiillerin asıl itibarıyla hasen veya kabih diye iki kısma ayrıldığı; fakat sevap veya ikabın aklın idrakine değil ilahî emir veya nehyeye bağlı olduğu şeklinde ortaya konan görüştür.”⁷⁰ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere kelam ekolleri arasındaki hüsn-kubuh meselesi tartışılırken ele alınan konular iki başlık altında toplanmaktadır. Bunlar: fiillerin şeriatın gelmesinden önce hasen ya da kabih olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği ve bu nitelemelerin sadece akılla bilinip, üzerine teklifi hükmün terettüp edip etmeyeceğidir.⁷¹

⁷⁰ İbnü'l-Kayyim, Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekir el-Cevziyye, *Medâricü's-salîkîn*, thk. Rıdvan Cami, I-III, Müessesetü'l-Muhtar, Kahire, I, 202.

⁷¹ Taşkın, Bilal, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsn-Kubuh Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Ü Sosyal Bilimler Ens., 2011, s. 66.

Kelam ekolleri neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda görüş ayrılığı yaşamamıştır. Ancak fiillerin iyi veya kötü oluşunun fiilin zatından mı yoksa sıfatı gereği mi olduğu, bu fiillerin hasen ya da kabih oluşunun bilgisine akılla mı yoksa vahiyle mi ulaşılabileceği ve kullara yönelik teklifin vahiy olmadan da var olup olamayacağı konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir.

Yukarıda da söylediğimiz gibi kelamda hüsün-kubuh meselesi ele alınırken bu değerlerin varlığa ait zati nitelikler olup olmamasının yanında bu nitelikleri aklın tek başına idrak edip edemeyeceği üzerinde durulmuştur. Bunun sebebi ise dinin bizzat akıl sahiplerini muhatap almasıyla aklın önemli bir noktaya taşınmış olmasıdır. Neticede akıl, bazı inanç gruplarınca olaylar karşısında başvuru olan ilk bilgi kaynağı olmuş ve dinin önüne alınmıştır.⁷²

Kelam ilmi karşılaştığı meselelerin çözümü için doğru bilgiyi elde etmeyi ve bu doğru bilgiyi kullanarak sonuca ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu sebeple de şüphe götürmeyen doğru bilgileri kullanmak zorunlu olmaktadır. Bu da doğruluğundan şüphe edilmeyen vasıtaların kullanımıyla mümkün olmaktadır.⁷³

Kelamcıların bir meseleyi sonuca ulaştırırken kullanmış olduğu vasıtalar ve bu vasıtaların önem ve öncelik sırasını bilmek o meseleyi sonuca ulaştıran kelamcının bakış açısını anlamak için gerekli olmaktadır.⁷⁴ Kelam alanında doğru bilgi elde etme vasıtaları; beş duyu (havass-ı selime), doğru haber (vahiy) ve akl-ı selimdir. İşte bu doğru bilgi vasıtaları kelamcılar arasında farklı önem ve önceliklere sahip olmakta bu da meselelerin sonuca ulaşmasında etkin rol oynamaktadır. Genel olarak kelam mezheplerine bakacak olursak Mu'tezile, akli önceleyen; Eş'ari, nakli önceleyen; Mâtürîdî ise akıl ve nakil konusunda orta yolu bulan bir prensibe sahiptir diyebiliriz.

Kelam alanında hüsün-kubuh meselesi de akıl ve naklin birbirine öncelenmesi neticesinde ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Yani naklin olmadığı konularda aklın kişinin eylemlerinin sonucunu belirleyip belirleyemeyeceği, aklın kişilere emir ve nehiy konusunda teklifte bulunup bulunamayacağı, bu belirlemeler neticesinde fiillerdeki güzel ve çirkine göre dünyevi ve uhrevi ödül ve cezanın gerekli olup olmayacağı

⁷² Güldemir, *Ebu'l-Mu'in en-Nesefti ve Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre Hüsn ve Kubh Meselesi*, s. 19.

⁷³ Aslan, Abdülgaflar, "Kelam'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu", *Dini Araştırmalar Dergisi*, sy. 11, c. IV, 97.

⁷⁴ Güldemir, *Ebu'l-Mu'in en-Nesefti ve Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre Hüsn ve Kubh Meselesi*, s. 20.

tartışma konusu olmuştur. Buradan hareketle fiilleri niteleyen hasen ve kabihin ontolojik ve epistemolojik yönden değerlendirilmesi yapılmıştır.

Hüsün ve kubuhun ontolojik olması ile kastedilen bu değerlerin varlığının bizatihi olup olmamasıdır. Yani burada hüsün ve kubuh değerlerinin varlığının hakiki mi yoksa itibari mi olduğu üzerinde durulur.⁷⁵

Hüsün ve kubuhun epistemolojik olması ile ise bu değerlerin bilgisine ulaşma vasıtası olarak aklın mı naklin mi olacağı ele alınmaktadır.⁷⁶ Burada bu değerlendirmenin yapılmasında etkili olan en önemli faktör ise hüsün-kubuhun ontolojik olarak nasıl kabul edildiğidir. Başka bir deyişle hüsün-kubuhun ontolojik olarak hakiki veya itibari olarak kabul etmek bu değerlerin bilgisine ulaşmada kullanılan hangi bilgi vasıtasının kabul edileceğini etkilemektedir. Mezheplerin hüsün-kubuhun epistemolojik olarak görüşlerinin değerlendirmesini anlayabilmek için de hüsün ve kubuhun ontolojik olarak nasıl ele alındığını bilmek gerekir.

5.1. Mu'tezile'de Hüsün ve Kubuh

Mu'tezile mezhebinin hüsün ve kubuh konusundaki görüşlerini ele almadan önce Mu'tezile mezhebi hakkında kısa bir bilgi vermeyi gerekli gördük: Mu'tezile sözcüğü, İslam düşünce tarihinde hicri 2. Asrın başlarında kullanılmaya başlanmıştır. İslam inanç esaslarını temellendirirken naklî bilgilerin yanında aklî ve felsefî ilkeleri de kullanan Kelam ekolüne verilen bir isim haline gelmiştir.⁷⁷ Mu'tezile mezhebi aklî ve felsefî ilkeleri kullanma noktasında selefın yönteminden farklı bir yol izlemiş ve kullanmış olduğu bu yola “Kelam” adı verilmiştir. İslam inanç esaslarını bu metotla açıklama ve savunma görevini üstlenen ilme de “Kelam İlmi” denilmiştir. Görüldüğü üzere Mu'tezile mezhebi Kelam metodunu ilk kullanan ve kelamın kurucusu sayılan bir mezhep haline gelmiştir.⁷⁸

Genel olarak Mu'tezile âlimlerine göre fiillerin zatında hasen ve kabih olma niteliği mevcuttur. Ve yine bu âlimlere göre fiillerin hasen ya da kabih oldukları şeriat

⁷⁵ Güldemir, *Ebu'l-Mu'in en-Nesefti ve Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre Hüsn ve Kubh Meselesi*, s. 21.

⁷⁶ Güldemir, *Ebu'l-Mu'in en-Nesefti ve Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre Hüsn ve Kubh Meselesi*, s. 40.

⁷⁷ Düzgün, *Kelam El Kitabı*, s. 63.

⁷⁸ Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, 8. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya, 2014, s. 40.

gelmeden önce de akıl yürütülerek bulunabilir.⁷⁹ Kısaca Mu'tezile, fiilleri hasen ve kabih olarak ikiye ayırır ve insanın fiillerdeki hasen ya da kabih olma durumunu aklıyla idrak edebileceğini savunur.⁸⁰

Mu'tezile âlimleri fiillerdeki hasen ve kabih olma durumunun akılla kavranabileceği ve dinin herhangi bir açıklamasına gerek duymadan hasen olan fiilin yapılması durumunda sevabın, kabih olan fiilin yapılması durumunda ise cezanın bu fiili yapan kişi üzerine gerekeceği dolayısıyla da hangi fiilin hasen hangisinin kabih olduğunu belirleme ve tayininde aklın 'hâkim olduğu' konusunda görüş birliği içindedirler.⁸¹ Mu'tezile, genel çerçevede ittifak etmiş olsalar da fiillerdeki hasenlik ve kabihliğin nasıl anlaşılacağı konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bunları üç başlık altında ele alabiliriz:

1. Mütakaddimun Mu'tezile âlimleri ve Bağdat ekolü hasen ve kabihliğin fiillerin zatında olduğu görüşünü savunmuşlardır. Mesela 'doğruluk' sıfatı ve özelliği, doğru olmak fiilinin zatında bulunur.

2. Müteahhirun Mu'tezile âlimlerine göre ise fiillerdeki hasenlik ya da kabihlik fiilin zatından değil, fiile bağlı olan bir ek sıfat gereği vardır. Mesela doğru olmak fiili sadece bir eylem olduğu için değil, insana bir fayda sağladığı için yani kendisinde insana fayda sağlayan 'doğruluk' sıfatı bulunduğu için hasendir.

3. Basra Mu'tezile'si ve özellikle Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve Cübbâiler'e göre her fiil hasen veya kabih olabilir. Güzellik veya çirkinlik, fiillerin zatında veya fiillerin zatına bağlı olarak var olan hakikî sıfatlar değil, izafî, nisbî sıfatlardır. Mesela yalan söylemek fiili masum bir insanı korumak amacıyla yapılıyorsa hasen, kişisel çıkar için, zorunlu olmadığı halde yapılıyorsa kabihtir.⁸² Kadı Abdülcebbar hüsün ve kubuhu, yaratılıştaki, zahirde (suret) ve fiilin kendisinde olan diye iki kısma ayırmakta ve surette olan hüsün ve kubuhun kişiden kişiye

⁷⁹ Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, 1. Baskı, Kayıhan Yay., İstanbul, 1979, s. 264.

⁸⁰ Bayler, *Kelamcılara Göre Hüsün-Kubuh ve Değerlendirilmesi*, s. 7; Ayrıca bk. Carullah, Zühdi Hasan, *el-Mutezile*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire, 1947, s. 108.

⁸¹ Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 67.

⁸² Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, s. 275.

değiştirdiğini fiilde olan hüsün ve kubuhun ise herkes için aynı olduğunu söylemektedir. Burada kastedilen hüsün- kubuh surette olan hüsün-kubuhtur.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Kadı Abdülcebâr hüsün ve kubuhu yaratılışta ve fiilde olan diye iki kısımda değerlendirmiştir. O, yaratılışta olan hüsün ve kubuh üzerinde durmamış, fiilin kendisinde olan hüsün ve kubuhun ise ne şekilde bilineceğini ise zorunlu olarak bilinenler ve kesbi olarak bilinenler olarak yine iki kısımda ele almıştır:

Zarurî olarak bilinenler: Bu tür bilgi dinin açıklamasına gerek olmadan akıllı bir kimsenin ulaşabileceği bir bilgidir. Yalan söylemenin, ihanetin, insana zarar veren her türlü şeyin kabih olduğunun bilinmesi ve dürüstlüğün, vefanın, insanı faydalı ve iyi şeylere götüren her şeyin hasen olduğunun bilinmesi bu türden bir bilgidir.

Kesbî olarak bilinenler: Hasen ya da kabih olduğu fiilin kendisinden olmayıp, başka bir sebebe bağlı olarak gerçekleşen şeylerin bilgisidir. Namaz, oruç, hac gibi emirlerin dinin beyanıyla hasen olduğunun bilinmesi ve içki, faiz gibi yasakların yine dinin beyanıyla kabih olduğunun bilinmesi bu türden bilgidir. Burada namaz ibadeti belli rükünleri olduğu için değil, Allah'a yaklaştıran bir eylem olduğu için hasendir. Yani hasen olmasının sebebi Allah'a yaklaştıran olmasıdır.⁸³

Mu'tezile alimleri fiillerde bulunan hasen ve kabih olma durumunun vahiy gelmeden önce de var olduğunu söylerken aklın bunların tamamını bilemeyeceğini de kabul etmişlerdir. Aynı zamanda hasen ya da kabih olduğu tek başına akılla kavranamayacak olan fiillerde vahye ihtiyaç duyulduğunu ifade ederken bu fiillerdeki hüsün ve kubuhun aklîliğini inkâr etmemiş, sadece bu hususların 'mücerret akıl' ile bilinmesinin mümkün olmadığına işaret etmişlerdir. Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025) bu konuda şöyle demektedir: "Allah Teala'nın bir şeyi yasaklaması, yalnızca kabih olanın kubuhunu ortaya çıkarır; o şeyin kabih olmasını sağlayan Allah'ın yasaklaması değildir. Emretmesi de aynı şekilde emredilende var olan hüsnü açığa çıkarır; yoksa bir şeyin hasen olmasını gerekli kılan emir değildir."⁸⁴ Bir başka yerde ise Kâdî Abdülcebâr, "din, yalnızca akılda sabit olan bazı şeyleri açığa çıkarır, ortaya koyar,

⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, Darü'l-Maşrık, Beyrut, 1999, s. 232-234.

⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, s. 255.

akla muhalif olamaz” demektedir.⁸⁵ İbnü'l-Burhan ise bunu şöyle izah etmektedir: “Akıl, küllî ve icmalî olarak zarar/mefsedet neticesi veren her fiilin kabih, fayda/maslahat netice veren her fiilin de hasen olduğuna hükmeder. Fakat ‘namazın kötülüklerden/fahşa alıkoyması ve az miktarda da olsa içkinin insanı zikirten ve namazdan uzaklaştırması’ gibi bazı hususları akıl nazar ve istidlal ile anlayamaz. Bu durumda şer’in sahibi açıklama yapar ve hangi fiilin hasen veya kabih olduğu bizim için zahir olur.”⁸⁶ Bu ifadeler, ‘hasen’ olan fiil ister akılla bilinsin ister din ile bilinsin akla aykırı olmaması gerektiğine işaret etmektedir.

Mu'tezile'nin hüsün-kubuh meselesine yaklaşımında akla verdikleri önemin yanında beş temel ilkelerinden biri olan ‘adalet’ ilkesinin de etkisi büyüktür. Onlara göre adalet esasının temelinde Allah'ın Adil olduğu ve zulmetmeyeceği görüşü vardır. Dolayısıyla Allah'ın kabih bir iş yapmayacağını hüsün-kubuh anlayışlarının temeline koymuşlardır.⁸⁷

Mu'tezile hasen ve kabih fiillerin akılla bilinebileceğini söylerken Kur'an ve sünnette bildirilen hasen ve kabih fiilleri de istisnasız kabul eder. Yani onlar vahiy ile emredilen ve yasaklanan fiillerin bilgisinin istisnalar olmakla birlikte akli olduğunu ve vahiy olmadan da bilinebileceğini savunmuşlardır.⁸⁸ Çünkü onlara göre hüsün ve kubuh zati olduğundan fiillerdeki hasenlik ve kabihlik halini idrak etmek akıl için olağandır.⁸⁹

Kâdî Abdülcebbâr (v.415/1024)'ın şu sözleri bu düşüncüyü net olarak ortaya koyuyor; "Bil ki Allah Teala'dan varid olan nehiy, 'kabîhin kubhunu açığa çıkarıyor, onu gerektirmiyor, var etmiyor. Aynen böyle emir de 'hasenin hüsnünü açığa çıkarıyor, onu gerektirmiyor..."⁹⁰ Bu sözlerden anlaşılacağı üzere Allah kabih fiillerin aslında kabihlik olduğu için yasaklarken, hasen fiillerin de aslında hasenlik olduğu için emrediyor. Yani fiil Allah yasakladığı için kabih olmuyor, zatında kabihlik olduğu için

⁸⁵ Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 69.

⁸⁶ Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 69.

⁸⁷ Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbâr*, s. 273.

⁸⁸ Görgün, Tahsin, “Hüsün-Kubuh Meselesi -Kâdî Abdülcebbâr’ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, İstanbul, 2001, s. 77.

⁸⁹ Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlmi Kelam)*, Çağrı Yay., İstanbul, 1980, s. 383.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, ed-Darü'l-Misriyye, Kahire, s. 254,

yasaklanmış oluyor. Aynı şekilde zatında hasenlik olan fiilde bundan dolayı emredilmiş oluyor.

Mu'tezile fiillerdeki hüsün ve kubhun akıl ile bilinebileceğini söylemekle beraber bu bilgilerin kişide sorumluluk meydana getireceğini de ifade etmişlerdir. Yani onlara göre akıl hüsün ve kubuhu kavrar, akıl sahibi kişi de hüsün ya da kubuhu tercih etmesi veya etmemesi nedeniyle yergiye veya övgüye müstahak olur.⁹¹ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), vacibi 'gücü yeten kimsenin yapmadığı durumda zemme müstahak olacağı şey' olarak tarif ettikten sonra onu 'aklî' ve 'dinî/şer'î' diye iki kısma ayırmaktadır. O, aklî vacibi 'insaf, iyiliğe şükür, emaneti iade etmek gibi vücubiyeti akıl ile bilinen vacip'; şer'î vacibi ise 'namaz, hac, oruç gibi vücubiyeti din ile bilinen vacip' şeklinde tanımlamaktadır.⁹²

Anlaşılacağı üzere Mu'tezile'ye göre akıl sahibi kimse akli ile bilebileceği konularda sorumludur. Fakat bu akilla kavranılabilecek Allah'ın bir olması, adil olması, abesle iştiğal etmemesi gibi Allah'ı ve sıfatlarını bilmek, zararlı olan şeylerden uzak durmanın, şükürün, vefanın vacipliği ve zulmün, yalanın, iftiranın ve cehaletin çirkinliğini bilmek gibi temel ahlaki ilkelerle sınırlıdır.⁹³

Kısaca değerlendirecek olursak, Mu'tezile hüsün ve kubhun hakiki olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla akıl ya da vahyin rolü bu fiillerde bulunan hüsün ya da kubuhu ortaya çıkarmaktır. Onlara göre akıl vahiy gelmeden de fiillerdeki hüsün ve kubuhu belirleyebilir. Hatta bu akli hüsün ve kubuh sevap ya da günahı gerektirir. Bununla beraber Mu'tezile'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. Bunun nedeni ise aklın tek başına her şeyi özellikle de ibadet konularını bilemeyeceğidir. Mu'tezile şeriattan önce de akli sorumluluğun olduğunu söylemiştir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de Allah "... Biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz."⁹⁴ buyurmaktadır. Dolayısıyla bu mesele izaha ve münakaşaya açıktır.

⁹¹ Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 69.

⁹² Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 69.

⁹³ Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-teklif ârâü'l-Kadî Abdülcebbar el-Kelâmiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1971, s. 440.

⁹⁴ İsrâ, 17/15.

5.2. Eş'arilikte Hüsün ve Kubuh

Eş'arî mezhebi Ehl-i Sünnet'in üç ekolünden biridir.⁹⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'ari'nin imam olarak kabul edildiği ekoldür. Eş'arî yaklaşık kırk yaşına kadar Mu'tezile mezhebine bağlı olmuş ve bu mezhebin savunuculuğunu yapmıştır. Bunda üvey babası ve hocası olan Ebu Ali el-Cübbâî'nin (ö.303/916) rolü büyüktür. Ancak hocasına sormuş olduğu bazı sorularda aldığı cevaplar onu tatmin etmemiş ve şüpheye düşmüştür. En son Salah-Aslah konusundaki tartışma neticesinde Mu'tezile'den ayrılmış ve Selefin görüşlerini benimsediğini ilan etmiştir. Bundan sonraki yirmi beş yılını Mu'tezile'yi red ve Ehl-i Sünnet akidesini ispat ile geçirmiştir. Mu'tezile'ye karşı bir antitez olarak doğduğu için bazı konularda aklı geri plana atmış olsa da genelde akılcı bir tutum sergilemiş ve kelimada yaptığı yeniliklerle kelam ilmini felsefeye rekabet edebilecek güce kavuşturmuştur.⁹⁶

Eş'arî mezhebi hüsün-kubuhun zati değil, itibari olduğunu savunmaktadır. Yani -dini açıdan-bir fiilin aslında iyilik ve kötülük yoktur, onların iyi ya da kötü olduğu dinin hükümleri ile belirlenir ve bilinebilir. Din bir fiili emrediyorsa o fiil hüsün sıfatı kazanırken, din tarafından yasaklanan fiil de kubuh sıfatı kazanmış olur. Kısaca bir fiil, zatında hasenlik vasfı olduğu için değil, Allah onu emrettiği için hasen olur.⁹⁷

Eş'ariler fiillerin zati olarak hasen ya da kabih diye vasıflanamayacağını, fiillerdeki bu özelliğin itibari olduğunu söylerler. Onlara göre fiillerin hüsün ve kubuh yönünden nitelenmesi kişi, olay ve zamana göre farklılık gösterir. Bu da dinin fiillerdeki hasen ya da kabih sıfatını ortaya çıkarması gibi bir durumun olmadığını göstermektedir. Bunun için de bir fiil şari' emrettiği için iyi/hasen, şari' nehyettiği için kötü/kabihtir. Hasen fiilin işlenmesiyle fail övülür, kabih fiili işleyen fail ise yerilir.⁹⁸

Eş'arîlere göre fiillerdeki hüsün ve kubuh zati olmadığı için fiillerdeki bu hüsün ve kubuhun din gelmeden önce akıl ile bilinmesi mümkün değildir.⁹⁹

⁹⁵ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Ümran Yay., Ankara, 1981, s. 61.

⁹⁶ Gölcük, Toprak, *Kelam*, s. 32.

⁹⁷ Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 266-267; Fahreddin er-Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal/Kelama Giriş*, çev. Hüseyin Atay, 1. Baskı, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 2002, s. 221,

⁹⁸ Cüveyni, *Kitabu'l-irşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 223-226.

⁹⁹ Cüveyni, *Kitabü'l-irşâd*, s. 251.

Eş'arîler 'bir fiilin aslında hüsün-kubuh yoktur, bir fiilin hasen ya da kabih olduğu dinin bildirmesiyle bilinir' derler. Bununla kastettikleri şey ise aklın hüsün ve kubuhu bilme ve belirlemede herhangi bir etkisinin olmadığıdır. Yani Eş'arîlere göre akıl bir fiilden dolayı failin övülmesine, yerilmesine, sevap ya da günaha düşer olacağına dair belirlemelerde bulunamaz. Buradan da anlaşılacağı üzere Eş'arî kelimelerine göre akıl teklifi hüküm olarak hiçbir fiilin hasen ya da kabih olduğunu belirleyemez ve dolayısıyla da kişiye sorumluluk yükleyemez.¹⁰⁰ Fiillerin hasen ya da kabih olmasını sağlayan Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Aklın dini teklifte bulunma gibi bir görevi yoktur. Sevap ve günah da Allah'ın emir ve yasaklarına uyup uymamakla alakalıdır.¹⁰¹

Fahreddin Razi, hüsün ve kubhun amaca uygun olma ve aykırı olma anlamında akli olduğunu ve bunda da görüş birliği içinde olduğunu nakleder. Görüş ayrılığının ise bu fiillerin işlendiğinde övülme, yerilme veya sevaba, günaha götürmesi bakımından akli ya da şer'i olması durumudur.¹⁰² İşte bu noktada Eş'arî alimler hükümden önce herhangi bir tekliften bahsedilemeyeceğini savunurlar.

İmam Eş'arî de bir şeyin akılla bilinmesi ve akılla vacip kılınması arasındaki farka dikkat çekmekte, bütün bilgilerin akılla bilinebileceğini ancak bir şeyi vacip kılabilme yetkisinin vahiyde olduğunu yani bir şeyin sadece vahiyle vacip kılınabileceğini savunur.¹⁰³

Genel bir değerlendirme yapacak olursak Eş'arîlere göre akıl hiçbir dini bilgiyi elde edemez demek doğru bir tespit değildir. Çünkü Eş'arîler Allah'ın varlığı, sıfatları, alemin yaratılmış olduğu, peygamberlerin doğruluğu gibi bazı konuların akılla bilinebileceğini savunurlar. Onları burada diğer mezheplerin görüşünden ayrı kılan ise bu akli bilgilerin kişiye sorumluluk yüklemeyeceğidir. (... *oraya her bir topluluk atıldıkça onların bekçileri onlara, 'size bir uyarıcı gelmemiş miydi?' diye sorarlar*)¹⁰⁴ ayetinden anlaşılacağı üzere teklifin gerçekleşebilmesi için bir uyarıcının gelmesi

¹⁰⁰ Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 75.

¹⁰¹ Bayler, *Kelamcılara Göre Hüsün-Kubuh ve Değerlendirilmesi*, s. 36.

¹⁰² Razî, *Kitabü'l-Erbain fî Usûli'd-Din*, 1. Baskı, Darü'l-Cil, Beyrut, 2004, s. 237.

¹⁰³ Bayler, *Kelamcılara Göre Hüsün-Kubuh ve Değerlendirilmesi*, s. 37.; Ayrıca bk. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihayetü'l-İkdam Fî İlmi'l-Kelam*, 1. Baskı, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2004, s. 209.

¹⁰⁴ Mülk, 67/8.

şarttır.¹⁰⁵ Bu sebeple Eş'arîler, kendilerine dinin emir ve yasakları ulaşmamış kişilerin, bir fiili yapma veya ondan uzak durma gibi bir yükümlülüğü yoktur, böyle bir sorumluluk için vahyin gelmesi ve o kişilere ulaşmış olmasının şart olduğu görüşünü savunmaktadırlar.¹⁰⁶

5.3. Mâtürîdî 'de Hüsün ve Kubuh

Mâtürîdîlik, Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye nispet edilen ve Türkler arasında yaygın olan itikadî düşünce sisteminin adıdır. Hanefîyye olarak da anılan Mâtürîdîlik, Ebu Hanife çizgisini izlediği için bu şekilde anılmaktadır. Mâtürîdîliğin Hanefîlikle yakın ilişki içinde olması kimileri tarafından bu iki mezhebin aynîleştirilmesine neden olmuş olsa da bu iki mezhep birbirinden farklıdır. Nitekim Hanefîlikte olmayan bazı görüşlere Mâtürîdîlikte yer verilmiş ve Mâtürîdîlik farklı bir boyutta yer almıştır.¹⁰⁷

Mâtürîdîlik, nakilci ve akılcı iki uç arasında orta yolu bulmaya çalışmış ve bir denge oluşturmayı amaçlamıştır. Mâtürîdîliğin akla da önem veriyor olması Mu'tezilî bir yöntemle ilerlediği anlamına gelmemektedir. Çünkü Mâtürîdî akla önem verirken nakli de ihmal etmemiş, ikisi arasında bir denge kurmayı hedeflemiştir. Mâtürîdî, nassı esas almakla birlikte nassın anlaşılması ve yorumlanmasında aklın delillerinden de yararlanmanın gerekliliğini benimsemiştir.¹⁰⁸

Mâtürîdîlere göre eşyada hasenlik ve kabihlik zati olarak bulunmakta ve din gelmeden önce de var olmaktadır. Aynı zamanda eşyada bulunan bu güzellik ve çirkinliğin aklî yani akla uygun da olabileceğini kabul ederler.¹⁰⁹

Mâtürîdîler hüsün ve kubuh konusunda Eş'arî ve Mu'tezilî alimleri arasında orta bir yol izlemişlerdir. Mu'tezile'nin fiillerdeki hüsün ve kubuhun zati olduğu görüşüne katılarak onlarla fikir birliği içinde olmalarına rağmen, her halükârda hüsün ve kubuhun zati olduğu görüşünde ise Mu'tezile'den ayrılmışlardır. Mâtürîdî alimler

¹⁰⁵ Bayler, *Kelamcılara Göre Hüsün-Kubuh ve Değerlendirilmesi*, s. 37.

¹⁰⁶ Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", *EÜİFD.*, sy. 5, 1987, s. 59-76.

¹⁰⁷ Düzgün, *Kelam El Kitabı*, s. 137.

¹⁰⁸ Düzgün, *Kelam El Kitabı*, s. 138-139.

¹⁰⁹ Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 77.

bir fiilin hüsün ve kubuh nitelendirmesinde insanların çoğunun maslahatına uygun ya da aykırı olmasını yeterli görmezler.¹¹⁰

Mâtürîdîlerin çoğunluğu hüsün ve kubhun kısmen aklî kısmen de şer'î olduğunu kabul etmektedirler.¹¹¹ Hüsün ve kubhun fiillerin zati vasfı olduğunu ve aklen de bunun kavranabileceğini söylerken bunun her fiil için geçerli olmadığını ve bazı durumlarda mümkün olmadığını söylerler. Yani onlara göre akıl, her fiilin hasen ya da kabih olduğunu kavrayabilecek güçte değildir. Aynı zamanda fiillerdeki hasenlik ve kabihlik bazı şartlarda kişilere göre farklılık gösterebilmektedir.¹¹²

İmam Mâtürîdî'ye göre hüsün ve kubhun iki kaynağı vardır. Bunlardan biri akıl diğeri ise insanın tabiatı yani mizacıdır. Aklın kaynaklık etmesiyle belirlenen hasen ya da kabih vasfı değişmez ancak insan tabiatının kaynaklık ettiği hasen ya da kabih vasfı zati değildir, izafidir ve kişilere ya da durumlara göre değişebilir.¹¹³

İmam Mâtürîdî insan tabiatının zaman zaman hasen ve kabih olanı belirleme konusunda akılla ters düşebileceğini söyler. Çünkü akıl hasen ve faydalı olanı tercihe, kabih ve zararlı olandan uzak durmaya meyilli iken; insan tabiatı anlık haz ve şehvî arzulara meyilli yaratılmıştır.¹¹⁴

İmam Mâtürîdî eşyada bulunan hasen ve kabihin tespitinde aklın önemini vurgularken, eşyayı da zati gereği hasen-kabih olan ve sebep olduğu sonuçlara göre hasen-kabih olan şeklinde iki kısma ayırır. Bununla birlikte Mâtürîdîler aklın bütün hasen ve kabihleri kavrayamayacağını söylemekte ve Mu'tezilede olduğu gibi aklın hüsün ve kubuhu idrak edişini üç kategoride değerlendirmektedirler:

Birincisi: akıl, iman, adalet, ihsan, nimet verene şükür gibi fiillerin hasen olduğunu; küfür, zulüm gibi fiillerin kabih olduğunu idrak edebilir.

İkincisi: yalan söyleme fiilinin hangi durumlarda hasen hangi durumlarda kabih olduğunu belirlemede ise akıl bir delile ihtiyaç duyar. Örneğin; bir masumu katilin

¹¹⁰ Bayler, *Kelamcılara Göre Hüsün-Kubuh ve Değerlendirilmesi*, s. 44.

¹¹¹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 72.

¹¹² Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 384.

¹¹³ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., İstanbul, 2005, s. 312.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 351-355.

elinden kurtarmak için söylenen yalan kabih değil hasen olduğunu tespit edebilmesi için aklın delile ihtiyacı vardır.

Üçüncüsü: ibadetler, insanlar arasındaki muameleler yani genel olarak fikhî meselelerde ise akıl dinin beyanı olmadan hasen ya da kabih olanı kavrayamaz.¹¹⁵

Bütün bunlardan Mâtürîdîlerin aklın bazı fiillerin hasen ya da kabih olduğunu din gelmeden önce de kavrayabileceği görüşünü benimsemiş olduklarını anlıyoruz. Ancak bir fiilin hüsün ya da kubuh olduğunu aklın din gelmeden önce bilebilir olması demek¹¹⁶ o fiilin kula teklif edilmesinde yani kulun sorumlu tutulmasında yeterli olduğu olarak anlaşılmalıdır.¹¹⁷

Mâtürîdîlere göre şeriatın emirleri belki o fiilin zatında güzellik olduğu için insana yönelmiştir. Yasak kıldığı şey de fiilin zatında çirkinlik olduğu için yasak kılınmıştır. Fakat bunu idrak eden ve fiillerdeki güzellik, çirkinlik hükmünü veren akıl değil, şeriattır. Mâtürîdî alimler işte bu noktada Mu'tezilî alimlerden ayrılırlar. Çünkü akıl, güzel olan bir şey yapıldığı için ahirette ödül, çirkin olan bir şey yapıldığı için ise ceza verileceğine hükmedemez.¹¹⁸

Yine İmam Mâtürîdî insan doğası ve aklının fiillerin hasen ve kabih diye nitelendirilmesinde birbirinden aykırı sonuçlara varabileceğini, mesela insanın yaradılışı itibarıyla bir fiile meyilli olduğu halde o fiilin sonuçlarını düşünerek aklıyla o fiilin kabihliğine ya da bir fiilden hoşlanmamasına rağmen sonuçlarını düşünerek o fiilin hasenliğine hükmedebilir. Bu açıdan hüsün ve kubhun kavranmasında akıl yürütme önemli bir yere sahiptir. Yine insan varlık ve olaylar hakkında bilgi sahibi oldukça aklı sayesinde hüsün ve kubuhu belirlemede daha isabetli davranabilir. Fakat yine de akıl, bütün ayrıntılarıyla fiillerdeki hüsün ve kubuhu belirlemede yetersiz kalabilir ve vahye ihtiyaç duyar. Aklın kapasitesi sınırlı olduğu için bu sınırın ötesindeki konularda hüküm vermek ancak vahiyle mümkündür.¹¹⁹

Mâtürîdî alimler bazı fiillerin dinin beyanı olmadan da hasen ya da kabihliğinin akılla kavranabileceği konusunda görüş birliği içinde olmuşlardır. Fakat

¹¹⁵ Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 78.

¹¹⁶ Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 265.

¹¹⁷ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, 3. Baskı, Damla Yay., İstanbul, 1988, s. 146.

¹¹⁸ Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 384.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 218-224.

bir fiilin hasen ya da kabih olduğunun akılla bilinebilmesinin o fiile vücup, haram gibi hükümleri gerektirip gerektirmeyeceği hakkında iki farklı görüş mevcuttur:

Birinci görüşe göre; akıl, yalnızca Allah'ın varlığına ve birliğine iman, küfürden ve O'na zulüm gibi abes sıfatları isnattan kaçınmak ve peygamberi tasdik noktasında vücup hükmünü gerekli kılar.¹²⁰ Bunların dışında kalan ameli konularda ise akıl tek başına kişinin fiilleri hakkında hüküm vermeye kadir değildir.¹²¹ İmam Mâtürîdî aklın vacip kılma özelliğini şu sözleriyle ima etmektedir: “Doğruluğun ve adaletin hasen, zulmün ve yalanın kabih oluşu akıl ile sabittir. Doğruluğun ve adaletin üstün ahlâkın gereği olduğu, zulmün ve yalanın ise kötü ahlak (hakir) olduğu da kalben sabittir. Böylece akıl, akılla nimetlenen kimseye, kendi kıymetini, şerefini artıracak şeyleri elde etmesini, kendisini alçaltacak şeylerden de kaçınmasını emreder. Dolayısıyla ‘emir’ ve ‘nehiy’ aklın zaruretiyle vacip olur. Bunun akabinde de aklın yolunu benimseyip, aklın hakkını verenlere sevap, akla rağmen heves ve arzularını tercih edene ceza/ikab gerekli olur.”¹²²

İkinci görüş; bu görüşü savunanlara göre fiillerin zatında hasenlik ya da kabihliğin olması, o fiillere vücup, haram gibi hükümlerin verilmesini zorunlu kılmaz. Yalnızca bu fiillerin bu hükümleri almaya elverişli olduğunu gösterir. Dolayısıyla aklın bu vasıfları kavrayabilir olması ve idrak edebilmesinin hiçbir neticesi yoktur. Yani hiçbir şekilde akılı bu fiilleri vacip ya da haram kılmaz.¹²³

¹²⁰ İbn Hümam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 75.

¹²¹ Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 78.

¹²² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 274.

¹²³ Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak: Hüsün ve Kubuh”, s. 55-90.

II. BÖLÜM: İBNÜ'L-HÜMAM'A GÖRE HÜSÜN VE KUBUH MESELESİ

1. FİİLLERDE GÜZELLİK VE ÇİRKİNLİK

İbnü'l-Hümam'ın hüsün-kubuh anlayışını ele almadan önce hüsün-kubuh ile nitelendirdiğimiz fiil kavramının neliği, fiillerde bulunan güzellik ve çirkinlik kavramıyla kastedilenin ne olduğu üzerinde durmanın konunun anlaşılması açısından faydalı olacağını düşündük ve bu kavramları ele almayı uygun gördük.

Fiili tanımlayan çeşitli görüşler vardır. Kelime hem kullanım hem de anlam olarak Türkçeye aynen geçmiş olup, Türkçede fiil: İş, oluş, davranış, hareket; tasavvurda kalmayan, görünür hale gelen şey, anlamındadır. Arapça da ise fiil, iş, amel anlamındadır. Belli bir zaman da meydana gelen şeye işaret eden kelimelere denir.¹²⁴ Yine fiil, “Kulun irade kudretinin dâhilinde olan iş veya mümküni imkân halinden alıp gerçek varoluşa (vücut) irca etmekten ibarettir. Vücuttan maksat gerçekleşmek ve realitede var olmaktır. Burada zikri geçen irca, Allah'a nispet edilince var olması aklen mümkün olan şeyi icat manasına, kula nispet edilince de mümkün bir fiili yapmak için vasıtasına başvurmak manasına gelir. Buna göre fiil kelimesi Allah'a da kula da şamil olur. Halk (yaratma), Allah Teâlâ'ya, kesb de kula has olur.”¹²⁵

Fiil kelimesi sözlükte “inşa, amel, san'at/sun', ca'l, hudus, ibtida, fatr, halk, kesb” kelimeleri ile benzer kullanılmaktadır.¹²⁶

“Amile” veya “sana'e” kelimeleri fiil kelimesiyle aynı anlamda olup aynı kullanıma sahiptir.¹²⁷

“Ceale” kelimesi fiil kelimesinden daha genel anlamda olup beş anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, “sâre” ve “tefika” kelimeleri anlamında ikinci bir varlığı etkilemeden kullanılmasıdır. İkincisi, “evcede” var etti anlamındadır. Üçüncü, bir şeyi yaratmak anlamındadır. Dördüncü, bir hale getirip başka bir hali bertaraf etmek

¹²⁴ Mustafa, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l Vasit*, İstanbul: Çağrı Yay., 1989, s. 695

¹²⁵ Sâbûnî, Nureddin, *Matürîdiyye Akâidi*, (el-Bidaye fi Usuliddin), çev. Bekir Topaloğlu, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2020, s.131–132.

¹²⁶ Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğa*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul, 2013, s. 181-191.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, thk. Mecdi Baslum, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VIII, 575.

anlamındadır. Beşinci, karar vermek anlamındadır.¹²⁸ “Ceale” kelimesi ile “amele” kelimesi arasındaki fark amele kelimesi eser/etki meydana getirmek anlamında olup “ceale” kelimesinin biçim değiştirmek anlamı bulunmaktadır.¹²⁹

“Amele” kelimesi canlı varlıklardan isteğe bağlı olarak meydana gelen fiil çeşididir.¹³⁰ “Sana’e” kelimesi bir fiili icat etmek anlamındadır.¹³¹ “Amile” ile “sana’e” arasındaki fark “sana’e” kelimesi bilgi üzerine işlem varken “amele” kelimesinde bilginin olması gerekmektedir.¹³²

“Fiil” kelimesi ile “amele” kelimesi arasındaki fark “amele” kelimesinin dar anlamda kullanılmasıdır. Fiil kelimesi kasıtsız ya da cansız varlıklar için de geçerlidir. Fakat “amele” kelimesi canlı varlıklar için geçerlidir. Bu nedenle “amele” daha dar anlamlıdır.¹³³

“İnşa” kelimesinin iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi, bir şey meydana getirmektir. İkincisi, yetiştirmektir.¹³⁴

Halk kelimesi yaratmak anlamında olup yoktan var etme ile birtakım nesnelere yaratma tanımlarını kapsadığı gibi hakiki ve mecazî kullanımı bulunmaktadır. Hakiki manada yalnızca Allah için söz konusuysen mecazî olarak Allah’ın dışında varlıklar içinde kullanıldığı görülmektedir.¹³⁵ Kesb, kelimesi ise kazanmak anlamında kula nispet edilen fiilin terim anlamıdır.¹³⁶

Kelâm ilminde fiil konusu Allah’ın ve kulların fiilleri olarak ele alınmış ve tartışılmıştır. İlâhi fiiller zulümden münezzehtir. Kulun fiilleri ise irade ile gerçekleşip gerçekleşmemesi, imana zarar verip vermemesi yönüyle ef’âl-i ibâd başlığı altında tartışılır.¹³⁷ “Fiil kavramı Kelâm ilminde genellikle kader problemiyle

¹²⁸ Râgıb, *el-Müfredât*, s. 234.

¹²⁹ Ebu Hilâl, *el-Furûk*, s. 186.

¹³⁰ Râgıb, *el-Müfredât*, s. 728.

¹³¹ Râgıb, *el-Müfredât*, s. 601.

¹³² Ebu Hilâl, *el-Furûk*, s. 185.

¹³³ Râgıb, *el-Müfredât*, s. 601.

¹³⁴ Râgıb, *el-Müfredât*, s. 1058-1059.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehl-i Sünne*, II, 376.

¹³⁶ Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., 2019, s. 200.

¹³⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 105.

ilgisi bakımından ele alınır ve “ef’âlü’l ibâd” veya “a’mâlü’l ibâd” başlığı altında incelenir.”¹³⁸

Allah bütün fiillerinde ihtiyar sahibidir ve onu noksan kılan hiçbir vasıf bulunmamaktadır. Allah fâil-i muhtardır. Fiillerinin neticesinde ceza ya da mükâfat gibi bir durumun olması düşünülemez.

Ceza ya da mükâfata muhatap olan insandır. İnsan da ceza ya da mükâfatı gerektiren fiillerinde ihtiyar sahibidir. İnsan için ayrıca ıztırârî fiillerin varlığından da bahsedilebilir. Buna örnek olarak istemsiz titreme verilebilir. Bitkiler ve hayvanlar için de fiil söz konusudur ancak onlar emir ve nehye muhatap olmadığı için kelimeler insan fiillerini tartışma konusu yapmaktadır.¹³⁹

İnsan fiilleri yani ef’âl-i ibad konusu ilk olarak cebri anlayışın ortaya çıkmasıyla tartışılmaya başlanmıştır. İnsanların yaptıkları günahları kader çerçevesinde Allah’a nispet etmesiyle tartışma fikri olarak ortaya konulmuş ve mezheplerin oluşmasına sebep olmuştur.¹⁴⁰ Bu konular ise Cebriyye, Kaderiyye ve Mu’tezile gibi ana ekoller tarafından tartışılmıştır.

Cebriyye kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söylemiş, kulu rüzgârda uçan bir yaprak misali etkisiz görmüştür. Onlara göre her şey Allah tarafından yaratılmıştır, kullar mükellef değildir.

Mu’tezile ve Kaderiye ise kullar fiillerini yaratmaya muktedir oldukları için fiillerinden mükelleftirler ve fiillerinin asıl failidir insanların kendileridir düşüncesini benimserler. Bu nedenle sorumluluk kullara ait olup ilâhî irade beşerî iradeye nazaran etkisiz kalabilmektedir.

Mâtürîdî, Allah’ın her bir fiilinde ihtiyarının olduğu, kulların ise mükellef tutulup yaptıklarında sorumluluk, ceza ve mükâfat olabileceğini aktarmaktadır.¹⁴¹ Mâtürîdî’de “Allah’ın her şeyin yaratıcısı” olduğunu kabulünden hareketle insanın fiilini de bu kapsamda kabul etmektedir. Ancak insan, fiilin yapıcısıdır yaratıcısı

¹³⁸ Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “Fiil”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 60.

¹³⁹ Topaloğlu-Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, s. 83, 105.

¹⁴⁰ Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, XIII, 59-64.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehl-i Sünne*, VII 336.

değildir. Bu anlayışla Cebriyye ve Mu'tezile'nin tek taraflı anlayışlarının zıddına Allah'ın yaratmasına da bir hâle gelmemektedir."¹⁴²

Yukarıda da değindiğimiz gibi Kelam ilminde ef'âl-i ibad başlığı altında tartışılan mesele fiillerin failine ceza ve mükafatı getirip getirmemesi yönüyledir. Burada failin belirlenmesi de Kelam ilminde tartışılmalıdır. Yani kullar, fiillerinin gerçek faili midir, faili olup olmaması sorumluluk yönünden insanı nasıl etkiler, pratik hayatta fail yani fiili işleyen insan gibi görünse de teorik açıdan asıl fail kimdir ve sorumluluk kime aittir? gibi sorular Kelam ilminde ele alınmıştır.

Burada sorulması gereken soru şudur: İnsanın fiillerindeki rolü nedir? Üstlendiği bu rol neticesinde herhangi bir sorumluluğu var mıdır? Bu soruları yukarıda da ifade ettiğimiz gibi farklı ekoller farklı şekillerde cevaplamışlardır. Bu cevapları üç başlık altında toplamak mümkündür.

1. İnsanın fiillerde hiçbir etkisinin olmadığını, yani fiilleri yaratanın Allah olduğunu ileri süren görüş. Bu görüşü savunanlar kulu tamamen etkisiz görmüş ve herhangi bir mükellefiyet vermemişlerdir. Cebri görüşü savunanlar bu şekilde düşünmektedir.
2. İnsanın fiiller konusunda tamamen hâkim olan taraf olduğunu, yani fiilleri yaratma işinin kula ait olduğunu, bunu yaparken de kulların özgür iradeleriyle hareket ettiğini ileri süren görüş. Bu görüşü savunanlar fiiller konusunda Allah'ın kula müdahale etmediğini savunurlar. Mu'tezile bu görüştedir.
3. Üçüncü görüşte olanlar ise ilk iki görüş arasında orta yolu tutmuşlardır. Onlar fiili Allah'ın yarattığını, insanın ise iradesiyle fiili tercih ettiğini söylemişlerdir. Yani insan cüz'i iradesiyle bir fiile yönelir, onu kesb eder demişlerdir. Ehl-i Sünnet bu görüştedir.

Kesb, ıstılahta mümkün olan şeylerin ortaya çıkabilmesi için kulun çeşitli vasıtalarla başvurarak iş yapması şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴³ Mâtürîdî kesbi kulların

¹⁴² Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Mâtürîdî Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi", *AÜİFD*, sy. 30,1988, s. 156–169.

¹⁴³ Güneş, *İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı*, s. 112.

fiillerinin kendilerine ait olmasını ifade ederken kullanmıştır. Ancak kesbin sistemli bir şekilde izah edilmesi ve İslam kelimasında yer bulması Eş'arî ile olmuştur.

Fiillerin meydana gelişinde Allah'ın mutlak yaratıcılığını kabul eden Eş'arî kesbe kulların sorumluluk ve hürriyeti açısından önem vermiştir. Ancak Eş'ari'nin "Allah Teala bizi iktisab hareketine muktedir kılmış, bu iktisabî hareketi bizde yaratmış ve o hareket bizim için kesb olmuştur"¹⁴⁴ ifadesi kulun fiildeki rolünü anlamayı biraz zorlaştırmaktadır.

Kesbi daha anlaşılır hale getirenler ise Mâtürîdî ekolü mensupları olmuştur. Kesbi şu şekilde tanımlamışlardır: "Kudret sıfatının makdura teallukundan sadece yaratmanın olması gerekmez. Çünkü ezelde Allah'ın kudreti vardır ama yaratma olmamıştır. Öyleyse Allah'ın kudret sıfatının yaratmaya tahsis edilmesi doğru değildir. Böyle olunca da cebr-i mahz gerekmez. Çünkü kulun fiili, kudretine bağlı ve onun ihtiyarı ile olmaktadır. Kulun, fiiline olan bu taalluku Ehl-i sünnete göre kesb diye isimlendirilmektedir."¹⁴⁵ Bu görüş bize kulun kudretinin fiile tesiri olduğunu göstermekte ve kesb anlayışını daha belirgin hale getirmektedir.

İslâm âlimlerinin fiillerin meydana gelişinde insanın kısmen veya tamamen etkili olduğu ve dilediği fiilleri yapma hürriyetine sahip kılındığı hususunda cebir görüşünü benimseyen belli kişiler dışında ittifak ettikleri söylenebilir. Bu durumda kul yaptığı fiilden sorumludur. Yaptığı fiilin güzel ve çirkin olmasına göre ceza ve mükâfat ile karşılık görecektir. Peki fiillerdeki güzellik ve çirkinlik ile kastedilen nedir?

1.1. Güzel ve Çirkin Kavramları

Çalışmamızda güzel ve çirkin kavramları eşyadaki estetik değeri ifade eden kavramlar olarak kullanılmayıp, çalışmamızın başında da zikrettiğimiz gibi kelam literatürüne hüsün-kubuh olarak geçmiş olan özel kavramları karşılamaktadır.

¹⁴⁴ Güneş, *İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı*, s. 114.

¹⁴⁵ Güneş, *İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı*, s. 114.

Güzel (hüsün); “Bireyin bilinçli ve seçme özgürlüğüne bağlı olarak gerçekleştirdiği, dünyada övgüye, ahirette de ödüle konu olan davranışlar”¹⁴⁶; failin amacına uygun olan fiiller, şâri’in, failin övmek için güzel gösterdiği şeyler; failin yapmaya hakkı ve yapma yetkisinin olduğu fiiller¹⁴⁷ gibi anlamlara gelebilmektedir.

Çirkin (kabih) ise “Bireyin bilinçli ve özgür iradesiyle gerçekleştirdiği, dünyada yergiye, ahirette de cezaya konu olan davranışlar”¹⁴⁸; failin amacına uygun olmayıp, amacına aykırı olan fiiller¹⁴⁹ gibi anlamlara gelebilmektedir.

Gazali güzel ve çirkinini tanımlarken sıfat yönünden tam olan güzel, eksik olan çirkindir; amaca uygun olan iyi, olmayan kötüdür demiştir.¹⁵⁰

1.2. Fiillerin Hasen ve Kabih Oluşunun Kaynağı

İnsana ait fiillerin hasen ya da kabih oluşunun temelinde ne olduğu, bu vasıfların belirlenmesi ve tespiti konusunda kelimelerin ekolleri birbirinden farklı tezler ileri sürmüşlerdir. Bu tezlerin tespiti için sorulması gereken sorular şunlardır. Fiillerin hasen ya da kabih olmasının kaynağı fiilde zati olarak bulunan iyilik ve kötülük müdür yoksa fiillerin sonucu neticesinde akıl ya da şeriatın hükmü müdür?

Fiillerin hasen ya da kabih olarak tespitini aklın yaptığını söyleyen Mu'tezile'ye göre fiiller zati olarak hasen veya kabihdir. Mu'tezilî alimlere göre akıl ve din eylemlere ahlaki değer yüklemeyiz. Çünkü hüsün-kubuh gibi değerler fiillerin mahiyetine dahil zati bir vasıftır. Yani onlara göre fiillerin hasen ve kabih oluşunun kaynağı fiilin kendisinde bulunan, aslına ait olan hasenlik ve kabihlik vasfıdır.¹⁵¹

Eş'arî ekolünün düşüncesine göre ise fiillere ahlaki değerleri yükleyen dindir. Yani fiillerin ahlaki olarak değerlendirilmesinin yapılabilmesi için bu değerlerin din ile fiillere yüklenilmesi gerekir. Dinden önce fiiller hasen ya da kabih olarak vasıflanamazlar, zira bu değerler fiilin aslında bulunmaz. Çünkü fiiller değerler

¹⁴⁶ Çurak, Halil, *Kemaleddin İbn-i Hümmam'a Göre İnsan Fiilleri*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üni., 2004, s. 57.

¹⁴⁷ Gazzali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-us'ul (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yay., Kayseri, 1994, I, 74.

¹⁴⁸ Çurak, Halil, *Kemaleddin İbn-i Hümmam'a Göre İnsan Fiilleri*, s. 57.

¹⁴⁹ Gazzali, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, I, 74.

¹⁵⁰ Çurak, Halil, *Kemaleddin İbn-i Hümmam'a Göre İnsan Fiilleri*, s. 58.

¹⁵¹ Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 383.

açısından aslen nötr özelliğe sahiptir. Eş'arî alimlere göre fiillerin hasen ve kabih olmasının kaynağı dindir.¹⁵²

Mâtürîdî alimlerin çoğuna göre ise fiiller zatı itibariyle hasen veya kabihtir. Yani Mâtürîdîler fiillerin kaynağı konusunda Mu'tezile ile tamamen aynı düşünmese de onlara yakın bir yol tutmaktadır. Mu'tezile'den ayrıldıkları nokta ise fiillerin sahip oldukları bu vasıfların akıl ile bütünüyle kavranamayacağıdır.¹⁵³

Görüldüğü üzere fiillerin hasen ya da kabih oluşunun kaynağı konusunda temelde iki farklı görüş vardır. Mu'tezile ve Mâtürîdî alimler fiillerin hasen ya da kabih oluşunun fiillerin aslından kaynaklandığını, fiillerin aslında bu vasıfların bulunduğunu söylerken Eş'arîler ise fiillerin herhangi bir vasfı aslında bulundurmadığını ve hasen kabih gibi değerlerin kaynağının din olduğunu savunur. Mu'tezile ve Mâtürîdî'nin ayrıştığı nokta ise bu vasıfların tespitinin yapılması konusundadır. Mâtürîdî bu noktada Eş'arî ve Mu'tezile arasında orta bir yol izlemiştir. Bu konu sonraki başlıklarda ele alınacağı için burada detaya girmemeyi uygun gördük.

2. HÜSÜN VE KUBUH İLE İLGİLİ KONULAR

İbnü'l-Hümmam'ın hüsün kubuh anlayışını irdelemeden önce hüsün kubuh kavramlarıyla yakından ilişkisi olduğunu düşündüğümüz bazı konu ve kavramlara değinmeyi, bu konu hakkında İbnü'l-Hümmam'ın görüşlerini zikretmeyi uygun gördük.

2.1. Ta'dil ve Tecvir

“Doğru olmak, adaletle hükmetmek” manalarındaki adl fiilinden türeyen ta'dil, “adalete nispet etmek, adalet sahibi olduğunu söylemek” anlamına gelir. Hükmeden kişinin adil oluşu ise hükmedeceği meselede adaletli davranmasıdır. Böylece o kişi adillerden olur.¹⁵⁴ Adl, “her şeyi kendi yerine koymak” ve “ifrat ve tefrite kaçmadan ortada ve dengede olmak, eşitlik ve denklik” anlamlarına da gelmekte olup zıddı zulümdür.¹⁵⁵ Zulüm ise cevri kelimesinde karşılık bulmaktadır.¹⁵⁶ Cevri kökünden

¹⁵² Cüveyni, *Kitabu'l-irşâd İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 216; Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 266-267.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 218-224.

¹⁵⁴ İbn Manzûr, “A-d-l”, XI, 430.

¹⁵⁵ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 182.

¹⁵⁶ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 184.

türemiş olan tecvir kelimesi ise “zulme nispet etmek” demektir.¹⁵⁷ Bu kelimelerin yerine zaman zaman hikmet ve sefeh kelimeleri de kullanılmaktadır. İmam Mâtürîdî hikmeti “her şeyi yerli, yerine koymak” olarak tarif etmektedir. Bir başka deyişle hikmeti “doğru söz ve isabetli fiil” olarak ifade etmektedir. Sefeh ise hikmet kelimesinin zıddı olarak kullanılmaktadır.¹⁵⁸

Kelam ilminde ta’dil ve tecvir konusu, insanın fiilleri bağlamında ele alınmakta ve doğrudan insan özgürlüğünü ilgilendirmektedir. Bu yüzden kelam ekollerince insanların iradeye bağlı fiilleri ta’dil ve tecvir bağlamında tartışılmaktadır.¹⁵⁹ Ta’dil ve tecvir Allah’ın adalet, hikmet sıfatlarıyla insanın iradeli fiilleri arasındaki illiyeti ve özellikle de kötülüklerin yaratılması ve kader hakkındaki tartışmaları içermesi sebepleriyle hüsün-kubuh meselesini ilgilendiren konular arasında yer almıştır.

Mu’tezile’ye göre adalet ya da hikmet, failine yarar sağlayan şeydir; cevr veya sefeh ise bunun zıddıdır. Onlara göre Allah âdil ve hâkimdir, o çirkin bir fiili ne işler ne de seçer. Nasıl ki insanlar bir işin kötülüğünü bildiğinde o işi yapmıyorsa Allah da tüm işlerin iyi veya kötü olduğu bilgisine sahip olduğu için kötü bir fiili yapmaz. Yani Allah’ın fiilleri cevr içermez. Allah her türlü kötü işleri yapmaktan ve yaratmaktan münezzehtir. Dolayısıyla cevr tamamen insana nispet edilir.¹⁶⁰ Burada Mu’tezile’nin insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır görüşünün bir yansımasını görmekteyiz. Çünkü onlar bu görüşü savunurken eğer Allah insanın fiillerini yaratmış olsaydı zulmü de yarattığı için zalim olurdu, oysa Allah zulümden de zalimlikten de uzaktır görüşünü savunmaktadır. Yani Mu’tezile’ye göre insan fiillerini yerine getirmede tam olarak bir özgürlüğe sahiptir bu da Allah’ın adaleti gereğidir. Eğer insanlar özgür olmasaydı ve kötü fiilleri Allah yaratsaydı sonra da bu kötü fiillerden dolayı faili yani insanı cezalandırırsaydı bu cevr yani zulüm olurdu.¹⁶¹

Mu’tezile kabih olan işleri irade edenin Allah olmadığını söylerken aslında Allah’ın adaleti ile ters düşeceğinden hareket etmektedir. Çünkü onlara göre eğer Allah kabih olan fiili yaratırsa, yani kabih olan fiili irade ederse bu durumda ondan

¹⁵⁷ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 204.

¹⁵⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 322.

¹⁵⁹ Düzgün, *Kelam El Kitabı*, s. 425.

¹⁶⁰ Düzgün, *Kelam El Kitabı*, s. 425.

¹⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul, 2013, II, 260.

hoşnut olması ve rıza gösteriyor olması gerekirdi. Çünkü irade etmek ve rıza göstermek aynı anlama gelmektedir. Oysa Allah kabih fiilleri nehyetmiştir.¹⁶² Bu noktada Allah'ın irade etmediği şeylerin nasıl meydana gelebileceği akla gelmektedir. Ancak Mu'tezile kabih fiillerin iradesinin kul tarafından meydana getirildiğini söylemektedir.

Eş'arîler ta'dil ve tecvir konusunda zulmü yaratanın Allah olduğunu, zulmü insanlar için O'nun yarattığını söylemektedirler. Zulmü kendisi için değil, başkası için yaratması sebebiyle de Allah zalim olmaz demektedirler. Onlar burada da yaratmayı Allah'a, kesbi ise kula vermektedirler. Mu'tezile'nin zulmü Allah yaratsaydı zalim olurdu tezine ise Allah'ın başkası için hareket, şehvet ve iradeyi yaratmakla mürid, müştehi ve müteharrik olmadığından hareketle zulmü yarattığı için de zalim olmayacağı şeklinde yanıt vermektedirler. Aynı mantıkla sefaheti irade edenin sefih olmayacağını söylemektedirler. Yani Allah kafir olacağını bildiği birini yaratmakla sefih olmadığı gibi onu yaratması da sefahet ya da cevr değildir demektedirler. Özetle Eş'arîler cevri de sefaheti de Allah'ın yarattığını ve bu durumun Allah'ın hikmetine aykırı olmadığını savunurlar.¹⁶³ Eş'arîlere göre Allah mülkünde sınırsız tasarruf hakkına sahip olduğu için; “sınırlı bir suç karşılığında sonsuz azapta bulunması, canlıların bir kısmını diğerlerinin emrine vermesi, bazılarını nimet verip bazılarını mahrum bırakması ve küfre düşeceğini bildiği insanları yaratması” gibi durumlar Allah'ın adaletiyle zıt düşmez.¹⁶⁴

Mâtürîdî temel ilke olarak zulüm ve hikmetsizliği çirkin; adl ve hikmeti ise güzel olarak nitelendirmektedir. Zulüm, duyulur alem için bilgisizlik ve muhtaçlıktan kaynaklanır der ve Allah'ın bu iki vasıftan da uzak olduğunu dolayısıyla fiillerinde hikmet dairesinin dışına çıkmayacağını belirtir. Mâtürîdî ilahi fiillerin her durumda hikmet, adalet veya lütuf kapsamında vasıflandırılması gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre cevr ve sefeh kabih; adl ve hikmet hasen cinsinden olmakla birlikte duruma göre cevr ve adl olanın neticesi bazen değişkenlik gösterip hasen yahut kabih olabilmektedir. Burada hastanın kendisine yarar sağlaması için acı ilaçları içmesini ve

¹⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, II, 260.

¹⁶³ Düzgün, *Kelam El Kitabı*, s. 426-427.

¹⁶⁴ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Eş'arî Kelâmı (el-Lüma fî Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a)*, çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay., İstanbul, 2017, s. 128.

yaralara neşter vurulmasını örnek olarak gösterir. Yani ona göre bir şey bir konumda hikmet ya da adl olurken başka bir konumda sefeh ya da cevr olabilmektedir. Burada Mâtürîdî olayların görünen yüzünün dışında sonradan beliren hikmetlerine dikkat çekmektedir. Hikmetin bir gereği olarak insanların cevr sandıkları bir şeyin adl olması mümkündür. Dolayısıyla sınırlı bilgiye sahip olan insanın nesnelere ait niteliklere kapsamlı bir halde vakıf olması imkânsızdır. Mâtürîdî burada Mu'tezile'nin başkasına fayda sağlamayan her fiil hikmetten yoksundur görüşüne dayalı hikmet anlayışını da eleştirir ve insan bilgisinin fiilin meydana geliş esnasında olaydaki faydaya henüz vakıf olmasının söz konusu olamayacağını savunur.¹⁶⁵

Mâtürîdî, adalet ve zulüm olarak nitelenen eylemlerin belirlenmesinde karşılaşılan problemlerin beşerî bilgisizlikten kaynaklandığını belirtirken, bu eylemlerin niteliğini belirlemede akıl kadar nassın da dikkate alınması gerektiğini vurgular. Kurban kesimi örneğini vererek konuya açıklık getirmektedir. O'na göre metafizik ve ahlaki değer alanında her konuda olmasa da bazı konularda akıl yanılabilir. İşte böyle konularda nassın otoritesini dikkate almak gerekmektedir.¹⁶⁶

İbnü'l Hümam bu hususta, "Allah elemi ibret olsun diye yaratır, buna karşı da O'nun ahirette ivaz ile ödemedede bulunması zorunludur" diyen Mu'tezile'yi eleştirmiştir. O, Allah'ın yarattıklarına karşı olan elem ve azapları ilahi fiiller içinde değerlendirmektedir. Dünya hayatında Allah'ın yarattıklarına karşı olan elem ve azabın varlığı bir gerçektir. Bu acılara Allah'ın ahirette bir karşılık vermesi yani ivazı ise vacip değil, caizdir. Yine hayvanlara, delilere ve çocuklara da dünya hayatında bazı acılar isabet edebilmektedir. Bunlara yönelik olan elem ve azaba da Allah'ın ahirette bizim mahiyetini bilmediğimiz şekilde karşılık vermesi de vacip değil, caizdir. Kaldı ki akıl, bu varlıklara isabet eden elem ve azabın nihai faydasını idrak edemeyebilir. Belki de bu varlıklara isabet eden acılar, bu varlıkların yakınlarına imtihan açısından fayda sağlamaktadır.¹⁶⁷

Mu'tezile'nin adalet anlayışına göre, Allah'ın haseni yapmakla mecbur oluşu söz konusudur. Hâlbuki Allah kulları için en iyiyi yapmak ya da kötüyü yapmamak gibi

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 276-279.

¹⁶⁶ Düzgün, *Kelam El Kitabı*, s. 428.

¹⁶⁷ İbn Hümam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 82.

durumlarla vazifelendirilemez. Mâtürîdîler ta'dil ve cevr meselesinde "Allah zulme gücü yetme sıfatı ile vasıflanamaz. Zira muhal olan işler, Allah'ın kudret mefhumu altına girmezler"¹⁶⁸ görüşüyle de hem zulmü yaratmayı Allah'a nispet eden Eş'arîlere hem de "Allah'ın zulmetmeye gücü yeter ama yapmaz" diyen Mu'tezile'ye cevap vermiştir.

Sonuç olarak ta'dil ve cevr meselesinde, hikmet ve sefahin tanımlarında kelam ekollerinin birbirinden farklı görüşleri olduğu görülmektedir. Adl ve zulüm kavramlarının kelam ekollerindeki tanımlarının farklı oluşundan kaynaklanan ta'dil ve tecvir bahsi, hüsün-kubuhun önemli meselelerinden olmuştur. Mu'tezile hikmet ve sefahi failine yarar ve zarar vermesi bakımından ele alırken Eş'arîler hikmet ve sefahi failin iradesine ve amacına uygun olan iş olarak tanımlamaktadır. Mâtürîdîler ise hikmet ve sefahi amaca uygun olup olmaması açısından değil, neticesinin güzel ve çirkin olup olmaması açısından ele almış ve bu yönde tanımlar yapmışlardır. Mâtürîdîler aynı zamanda Allah'ın adil olduğunu ve insanın da buradan hareketle adil olması gerektiğini vurgularken, Allah'ın zulüm ve her türlü kötü niteliklerden münezzehe olduğu görüşünü savunurlar. Allah'ın adaletinden hareketle de insanın fiillerini yine insanın isteğine uygun olarak yarattığını ve böylece de sorumluluğun insanda olduğunu söylerler. Yani insanlar fiilleri kullanmada özgürdür. Fiillerinde adil olmaları, hikmetli işler yapmaları ya da zulmü ve sefahi tercih etmeleri insanların iradesine bağlıdır derler.¹⁶⁹

Ta'dil ve tecvir bahsini ilgilendiren kavramlar ve tanımlar göz önünde bulundurulduğunda bu yaklaşımlardan makul olanının Mâtürîdîlerin adalet tanımı olduğu görülmektedir. Çünkü onların adalet anlayışı, ulûhiyete zarar vermeksizin insanı merkeze alan, akli ve iradeyi önceleyen bir yaklaşımdır.

¹⁶⁸ Aliyyü'l-Kâri, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. 369.

¹⁶⁹ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 182.; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 276-279.; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı* s. 128.; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, II, 260.

2.2. Hidâyet ve Dalâlet

Hidâyet, “doğru yola girmek, doğru yolu göstermek” manasında mastar ve “doğru yol, kılavuzluk” anlamında isim olarak kullanılır. “Dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak yolu gösterme” biçiminde de kullanılabilir.¹⁷⁰ Dalâlet ise, “kaybolmak, telef olmak, şaşırarak, yanılmak” manalarına gelir. Terim olarak ise “haktan yüz çevirip batıla yönelme, ilahi buyruklara aykırı davranma” diye tanımlanmaktadır.¹⁷¹

Hidâyet ve dalâlet, kelam ilminde kader ve sorumluluk problemi münasebetiyle, insan fiilleri başlığı altında ele alınan bir konu olmuştur. Hidâyet ve dalâlet konusunun fiiller ve fiillerin yaratılması açısından bakıldığında hem ilahi hem de insani boyutu ortaya çıkmaktadır. Varlıklar dünyasında kendisine akletme yetisi verilen tek varlık insan olduğu için, sorumlu tutulduğu fiillerinin tümünde özgür yaratılmıştır. Bütün fiillerinde özgür olması yönüyle insan hidâyet ve dalâleti tercih etmesi bakımından sorumlu tutulmuştur.¹⁷² Dolayısıyla hidâyet ve dalâlet meselesi, insanın özgür iradesini hak-bâtıl, doğru-yanlış ve iyi-kötü gibi cihetlerden hangisinden yana kullanacağı açısından bakıldığında hüsün-kubuhu ilgilendiren özel konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mu'tezile hidâyet ve dalâlet konusunu adalet prensibi çerçevesinde ele almaktadır. Onlar fiilleri yapmada insanın özgür olduğunu ve bu fiillere Allah'ın bir müdahalesinin bulunmadığını savunurlar. Bu adalet anlayışı hidâyet ve dalâlet konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde de etkili olmuştur.¹⁷³ Konuyu insan özgürlüğü açısından ele almaları neticesinde hidâyeti “Allah'ın doğru yolu göstermesi” olarak; dalâleti ise “Allah'ın kulun sapıklığına hükmetmesi, ona sapık demesi” olarak tanımlamışlardır.¹⁷⁴ Yani onlara göre Allah hidâyeti ve dalâleti yaratmaz sadece insana açıklar, doğru yolu gösterir ya da insanda bir sapıklık meydana geldiğinde onun dalâletine hükmeder. İnsan diğer fiillerinde olduğu gibi hidâyeti de dalâleti kendisi yaratır ve bunda özgür bırakılmıştır. Allah insanı doğru yola ya da

¹⁷⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 139.

¹⁷¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 74.

¹⁷² Düzgün, *Kelâm El Kitabı*, s. 417.

¹⁷³ Düzgün, *Kelâm El Kitabı*, s. 418.

¹⁷⁴ Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf (Keşşaf Tefsiri)*, çev. Muhammed Coşkun ve diğerleri, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul, 2016, I- 342-344; Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 154.

sapıklığa götürecektir delilleri açık bir şekilde sunmuş olduğu için de insanın buna ulaşım ulaşamaması kendi sorumluluğundadır.

Mu'tezile hidâyet konusunu kafirin hidâyeti ve mü'minin hidâyeti olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Fakat her iki kısımda da görüş birliği içinde olmamışlardır. Kafirin hidâyeti konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre Allah kafirlere hidâyet etmiş ancak onlar ihtida etmemişler yani doğru yolu seçmemişlerdir. İkinci görüşe göre Allah kafir ya da mü'min ayrımı yapmaksızın her insana doğru yolu göstermiş, beyanda bulunmuştur fakat kafirler bunu seçmediği için hidayetten söz edilemez. Çünkü beyan herkes içindir ancak hidâyet bu beyana uyanlar için geçerlidir. Üçüncü görüşe göre ise Allah hiçbir şekilde kafirlere hidâyet etmemiştir. Allah'ın müminlere yönelik hidayeti konusunda da Mu'tezile mensupları yine firkalara ayrılmıştır. Onlardan bir grup, Allah'ın müminlere hidayetinin iman eden kişiyi isimlendirmek ve imanına hükmetmek şeklinde olduğunu ifade ederken diğer bir grup ise hidayet beyan ve delil şeklinde mümin kul üzerindeki lütfun artırılmasıdır, demiştir.¹⁷⁵

Eş'arî Mu'tezile'nin Allah'ın bütün kullarına hidayet edeceğine dair görüşünde isabet edemediğini söylemektedir. Çünkü Eş'arî'ye göre Allah daveti insana genel, hidayeti ise özel kılmıştır. "Allah, esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir"¹⁷⁶, "İman ettikten, Peygamberin hak olduğuna şahitlik ettikten ve kendilerine açık deliller geldikten sonra inkâr eden bir toplumu Allah nasıl doğru yola erdirtir? Allah zalim toplumu doğru yola iletmez"¹⁷⁷, "Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumu gibidir. Onlar kazandıklarından hiçbir şey elde

¹⁷⁵ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 217-218.

¹⁷⁶ Yunus 10/25.

¹⁷⁷ Âl-i İmran 3/86.

edemezler. Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez”¹⁷⁸ ayetlerini buna delil getirmektedirler.¹⁷⁹

Eş’arî kelamcılara göre hidayet tecelli etmesinin iki şekli vardır. Birincisi hakkın bütün yönleriyle insanlara açıklanması ve delillerin açıkça gösterilmesidir ki bunu peygamberler ve Allah dinine çağırانlar yapmaktadır. “Hiç şüphe yok ki sen doğru yolu, göklerin ve yerin yegâne sahibi olan Allah’ın yolunu göstermekte”¹⁸⁰ ayeti bunun bir delilidir. İkincisi ise Allah’tan başka kimsenin gücünün yetmeyeceği şekilde hidayet gönüllerde yaratılmasıdır. “Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm’a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir”¹⁸¹ ayeti ikinci türden hidayet bir işarettir.¹⁸²

Eş’arîler hidâyet ve dalâleti insanın kalbine Allah’ın yerleştirdiğini yani bu fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu savunurlar. Dalâleti yaratmasında da bir sakınca görmezler. Tıpkı Allah zulmü yarattığında zalim olmadığı gibi dalâleti yarattığında da kazib olmaz görüşündedirler. Eş’arîlerin hidayet ve dalâleti tamamen Allah’ın fiillerinden kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim onlara göre hidayet, her ne kadar kulun yönelişi olsa da kulun iman hakkındaki bu yönelişini de kalbindeki imanını da yaratan Allah olmaktadır. Eş’arîlerin bu konuda vurguladığı husus insanın özgürlüğü değil, Allah’ın mutlak kudretidir.

Mâtürîdîler insanın bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ederler. Bu hususta Eş’arîler ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Allah kulların hidâyet ve dalâletini yaratandır. Yani yaratma fiili Allah’a aittir. Ancak kesb yönünden insana aittir. Bundan dolayı insanın yaptığı fiiller kendisine nispet edilir ve yaptıklarından sorumlu tutulur. Çünkü insan özgür iradesiyle kendi seçimini yapar. Doğru yolu bulma fiilinin

¹⁷⁸ Bakara 2/264.

¹⁷⁹ Eş’arî, Ebu’l-Hasen, *el-İbane ve Usûlü Ehli’s-Sünnet (Eş’arî Akaidi)*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 96.

¹⁸⁰ Şura 42/52.

¹⁸¹ En’am 6/125.

¹⁸² Düzgün, *Kelam El Kitabı*, s. 420.

yaratıcısı Allah'tır; ihtida ise kulun hidayet bulmasıdır. Bu da insanın seçimi neticesinde meydana gelir.¹⁸³

Mâtürîdîler hidâyet ve dalâleti seçip seçmemede insanın serbest bırakıldığı konusunda “Eğer rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi. Hal böyleyken, mümin olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın?”¹⁸⁴, “Dileyseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık”¹⁸⁵, “Onların yüz çevirmeleri sana ağır geldi ise, yapabilirsen, yeri yarıp inebileceğin bir tünel ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki, onlara bir mucize getiresin! Allah dileyseydi elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirirdi. O halde sakın cahillerden olma!”¹⁸⁶ ayetlerini delil getirirler.

Mâtürîdî alimler hidâyeti “Allah’ın doğru yolu göstermesi”; dalâleti ise “kula sapık demesi, kul nefsinde sapıklığı yarattığında onun sapık olduğuna hükmetmesi” şeklindeki tanımlarına da karşı çıkmışlardır. Bu görüşlerinin temelsiz olduğuna ise “Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola eriştirir. O, doğru yola gelecekleri daha iyi bilir”¹⁸⁷ ve “Kötü ameli kendisine süslü gösterilip de onu güzel gören kimse, ameli iyi olan kimse gibi mi olacaktır? Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir. (Ey Muhammed!) Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helâk etme! Şüphesiz ki Allah, onların yaptıklarını hakkıyla bilendir”¹⁸⁸ ayetlerini delil getirmişlerdir. Bu ayetler Allah’ın hidâyeti yalnızca açıklamadığının bilakis onun yaratıcısı olduğunun kanıtı niteliğindedir. Mu’tezile’nin dediği gibi hidâyet yalnızca doğru yolu gösterme manasına gelseydi Hz. Peygamberin bundan nefyi düşünülemezdi. Çünkü Hz. Peygamber sevdiği ya da sevmediği herkese doğru yolu göstermiş ve açıklamıştır. Yine hidâyet doğru yolu açıklamaktan ibaret olsaydı “dilediğini saptırır, dilediğine hidâyet verir” ayeti tahakkuk edemezdi. Çünkü Allah’ın doğru yolu açıklaması da herkese yöneliktir.¹⁸⁹ Dalâletin yaratıcısı da yine Allah’tır. Ancak Allah’ın kullarının

¹⁸³ Yüksel, Emrullah, “Kur’an-ı Kerim’de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı”, *EAÜİFD*, sy. 7, Erzurum, 1986, s. 96.

¹⁸⁴ Yunus 10/99.

¹⁸⁵ Secde 32/13.

¹⁸⁶ En’am 6/35.

¹⁸⁷ Kasas 28/56.

¹⁸⁸ Fâtır 35/8.

¹⁸⁹ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 154.

kalbinde dalâleti yaratması, insanın çirkin fiilleri seçmesinden dolayıdır. “Verdikleri sağlam sözü bozmalarından, Allah’ın ayetlerini inkâr etmelerinden, peygamberleri haksız yere öldürmelerinden ve “kalplerimiz muhafazalıdır” demelerinden dolayı (başlarına türlü belâlar verdik. Onların kalpleri muhafazalı değildir), tam aksine inkârları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Artık onlar inanmazlar”¹⁹⁰ ayeti de dalâletin yaratılmasının insanın seçimlerinden kaynaklandığının bir göstergesidir.

İbnü’l-Hümmam hidâyet ve dalâlet konusunu fiillerin yaratılması açısından ele almaktadır. İnsanın fiilleri meydana getirirken bu fiillerin ne kadarının kendisine ait olduğu hususu üzerinde durmaktadır. O, bu konuda müntesibi olduğu Mâtürîdî mezhebi ile aynı görüşü savunmaktadır. Allah her şeyin, insanın fiillerinin de yaratıcısıdır. Allah’ın fiillerin yaratıcısı olduğunu söyleyen İbnü’l-Hümmam, insan iradesinin de bu fiillere yön verdiğini, kulların yaptıkları ya da terk ettikleri şeylerin kendi nefislerinden kaynaklandığını ifade etmektedir.¹⁹¹ Bunun açıklamasını ise şöyle yapmaktadır: “Azaların hareketleri ve aynı şekilde meyil, dürtü ve istek bakımından nefsin işleri olan terklerin kendisine dayandıkları şeylerin hepsi, kulun kudretinin tesiri olmaksızın Allah Teala’nın yaratmasıylaadır. Kulun kudretinin mahalli, Allah’ın bu işleri (meyil, istek, dürtü) kulun batınında yaratmasının akabinde kulun tereddütsüz bir şekilde azm-i musammem olarak azmetmesi ve sadece o fiili isteyerek tam anlamıyla yönelmesidir. Kul bu azm-i musammemi meydana getirdiğinde, Allah onun için fiili yaratır. Eylem hareket olması, yaratılması bakımından Allah’a; zina vb. olması açısından kula nispet edilir.”¹⁹²

İnsan bir şeyi irade ettiği zaman Allah onun için o fiili yaratır. Yani insan bir fiili keşb etmesinden önce o fiili Allah’ın yaratmasını dilemektedir. Allah da bu istek doğrultusunda o fiili yaratmaktadır. Böylece o fiilin başlangıcı ve yapıldığında meydana gelen sonucu insana ait olmaktadır. Tıpkı diğer fiillerde olduğu gibi hidâyet ve dalâlet fiilinde de önce insan iradesini harekete geçirmekte ve Allah da insanın iradesi doğrultusunda onun istediği fiili yaratmaktadır. Bütün bunlardan insanın hidâyet ve dalâleti tercihinde hür olduğu ve bu fiillerin neticesinde de sorumlu olduğu

¹⁹⁰ Nisa 4/155.

¹⁹¹ İbn Hümmam, *Kitabu’l-Müsayere*, s. 48.

¹⁹² İbn Hümmam, *Kitabu’l-Müsayere*, s. 51.

anlaşılmaktadır. Yani hidâyet ve dalâlet yaratma bakımından Allah’a, kesb bakımından insana ait fiillerdir.¹⁹³

Hidayet ve dalâlet konusunda, Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerinin az da olsa birbirine yakın izahlar getirildiği görülmektedir. Bu benzerlik özellikle her iki kavramın da insanların genel ve özeline ait durumlar ihtiva etmesidir. Söz konusu iki tarafın ayrıldıkları hususlar ise daha çok bu hidayet ve dalâlet işinin insan hür iradesi mi yoksa Allah’ın kudret ve iradesiyle mi açıklandığı noktasındadır. Mu’tezile hidâyet ve dalâlet problemine yaratıcı insan ilkesinden yaklaşırken; Eş’arîler hidâyeti Allah’ın meşîetine bağlamış ve insanın bu fiiller konusundaki rolü hakkında açıklayıcı olamamışlardır. Mâtürîdîler ise buna İbnü’l-Hümmam da dahil olmak üzere bu hususa daha mutedil ve ikna edici bir yöntemle yaklaşmışlardır. Onlara göre Allah insanların iradelerine uygun olarak hidâyet ve dalâleti yaratmaktadır. Kanaatimizce hidayet ve dalâlete en makul yaklaşım, Allah’ın kudret ve tekvini ile kulun özgür iradesi arasındaki dengeyi kurmayı başaran Mâtürîdîlerin savunduğu yaklaşımdır.

3. İBNÜ’L-HÜMMAM’IN HÜSÜN-KUBUH ANLAYIŞINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Çalışmanın bu kısmında İbnü’l-Hümmam’ın akıl-nakil, irade-fiil, salah-aslah, rızık, ecel ve teklif anlayışları ele alınarak onun hüsün-kubuh anlayışının şekillenmesinde etkin olan unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu konular hakkındaki görüşlerini bilmenin İbnü’l-Hümmam’ın hüsün-kubuh anlayışının daha sağlıklı bir şekilde tespitine katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

3.1. Akıl ve Nakil Anlayışı

Akıl, menetmek, engellemek, alıkoymak manalarında mastar olarak kullanılırken; terim olarak ise “insanı diğer canlılardan ayıran ve sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi” olarak tanımlanmaktadır.¹⁹⁴ Akıl insanları diğer canlılardan ayıran ve Allah’ın insanın tabiatına koyduğu en önemli yetidir. Akıl,

¹⁹³ İbn Hümmam, *Kitabu’l-Müsayere*, s. 53.

¹⁹⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 25.

insanın kendi tecrübeleri neticesinde bilgi elde etmesine yarayan doğal bir yatkınlık, insanda bulunan bir cevher ve elde ettiği bilgilerin toplamıdır.¹⁹⁵

Bilgi elde etmenin yollarından biri olarak kabul edilen akıl, Mu'tezile'ye göre zulmün, Allah'a nankörlük etmenin, şirkin kötü; ihsanda bulunmanın, şükürün iyi olduğunu bilir. Akıl kendisinde bulunan genel iyi ve kötü bilgisi sayesinde bu durumlara karşı hükümlerde bulunabilir. İnsanın Allah'ı bilmesi konusunda aklını kullanması vaciptir. Fakat bazı bilgilere de peygamber olmadan ulaşamaz. Örneğin, namazın aşırıktan korunması ya da içkinin azgınlığa sebep olması peygamber olmaksızın ulaşılabilecek türden bilgiler değildir. İyi ve kötüyü ontolojik olarak kabul eden Mu'tezile'nin akılı bunlara ulaşmada vasıta görmesi kaçınılmazdır. Buna rağmen Mu'tezile ibadetlerin yerine getirmesi gibi az da olsa vahyin bildirilmesine ihtiyaç duyulan alanlar olduğunu söylemekte ve burada da Allah'ın peygamber göndermesini vacip kabul etmektedir.¹⁹⁶

Mu'tezile aklın hüsün ve kubuhu bilmede yeterli hatta zorunlu olduğunu kabul eder buna da emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker (maruf olanı emretmek münker olandan sakındırmak) esasını delil getirir. Dini hitap olmaksızın akıl marufu ve münkeri bilmede yeterlidir. Emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münkeri insanın sorumluluğu ve Allah tarafından insana verilmiş bir yükümlülük olarak kabul ettiği için bu ilke her insana vaciptir ve bu durum akılların idrakine bağlıdır görüşünü savunurlar.¹⁹⁷

Eş'arîler ise akıl sahibi olan bir kimse dini bir emir gelmedikçe sevap veya cezadan sorumlu tutulamaz görüşündedir. Bir kimse dini bir emir gelmeden Allah'ın birliğine, alemin yaratılmış olduğuna ve bunun gibi bilgilere akılı sayesinde ulaşabilse ve bir iman belirtisi göstermiş olsa bile sevap hak etmiş değildir. Fakat Allah isterse onu cennet ile ödüllendirebilir. Yine aynı şekilde dini bir yasak gelmeden yanlış bir tercihte bulunan kimse için de ceza gerekmez. Fakat buna rağmen Allah isterse onu

¹⁹⁵ Baktır, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Kelamında Akıl*, Doktora Tezi, Atatürk Ü Sosyal Bilimler Ens., 2000, s. 36-37.

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü, (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 126-127.

¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü, (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, s. 126-127.; ayrıca bk. Bulut, Zübeyir, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2015, XIII, 637.

cehennem ile cezalandırabilir. Bu ise aslında bir ceza değil, elemidir. Dünyada hak etmemelerine rağmen elem çeken hayvanlar ve çocuklar bunun delilidir.¹⁹⁸

Eş'arîler emir ve nehiy olmadan sorumluluğun söz konusu olmadığını savunmaktadırlar. Buradaki sorumluluk yüklenmemesinin nedeni olarak da aklın doğruya isabet etmesi kadar yanlışta isabet etme ihtimalini de göz önünde bulundurmaları görülmektedir. Fakat Allah'ın sebebe bağlı olmadan yaratması caizdir fikrini savundukları için Allah'ın cennet ve cehennem ile insana muamelede bulunabileceği çıkarımında bulunmaktadırlar.

Mâtürîdî'ye göre dinin öğrenilmesinde başvurulacak kaynaklar akıl ve nakildir. Evren bir amaca yönelik yaratılmıştır. Yarattığı her şeye hikmet veren Allah akli da evrenin bir parçası olarak bir işleve bağlı yaratmıştır.¹⁹⁹ Bunun bir tezahürü olarak akıl ve nakil çelişmez aksine aynı doğrultudadır. Bu da aklın iyi-kötü konusunda hüküm verebiliyor olmasının bir delilidir. Yani nakil, aklın iyi-kötü belirlemesine destekleyici olarak gelmektedir. Buradan da varlığın ontolojik olarak iyi ve kötü özelliklere sahip olduğu ve bu özelliklerin neticesinde teklife konu olduğu sonucuna varılabilir.²⁰⁰ Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından akıl ve naklin birlikte işletilerek doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Allah varlıklara bu değerleri yüklemiş, akıl ve nakille de desteklemiştir.

Mâtürîdî akla önem vermekte bu da nakle verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Aklın işlevselliği bu önemi vermesinde etkili olmaktadır. Çünkü Mâtürîdî, dini emir ve nehiylerin anlaşılır olmasını insan ile Allah arasındaki dinamik şeriat ilkesine bağlamaktadır.²⁰¹ Bu ilişkinin zinde kalabilmesi de akıl ve nakil birlikteliğinin sağlanarak dinin yorumlanmasında insana aktif rol verilerek mümkün olacaktır.²⁰² Şu hâlde Mâtürîdî sistemde dini yükümlülüğün temeli akıl iken, şer'i yükümlülüğün temeli nakildir denilebilir.

¹⁹⁸ Bağdâdî, Abdülkahir, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitâbu Usûli'd-Din)*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, s. 51.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 49.

²⁰⁰ Çağlayan, Harun, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, 2011, IX, 98.

²⁰¹ Kadayıf, Bahtiyar, "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış", *Sakarya Ü İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 41, 2020, XXII, 156.

²⁰² Alper, Hülya, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2010, VII, 26.

İbnü'l-Hümmam diğer Mâtürîdî kelamcılar gibi insan aklıyla yaratıcının varlığına ve sıfatlarına ulaşması ve kavramasının vacip olduğunu düşünmektedir. İnsanın Allah'ın varlığını aklıyla kavraması noktasında akıl asıl, nakil ise ferdir. Ancak insan nasıl sınırlı bir varlıksa aklı da sınırlıdır. Aklın sınırlı bir alanı vardır ve dolayısıyla her şeyin bilgisini veremez. İbnü'l-Hümmam aklı ve nakli iki güçlü delil ve birbirini destekleyen bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Onun bu iki kavramı meseleleri açıklarken bazen tek başına bazen de birbirini destekleyen deliller olarak kullandığı görülmektedir. İbnü'l-Hümmam, aklın bütün bilgileri sonradan kazandığını ve bilgi kaynakları sınırlı olduğu için aklın bazı gerçekleri bilemeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla aklın nakle yani vahye ihtiyacı olduğunu dile getirmektedir. O, aklın nakil olmadan tek başına yeterli olamayacağını şu misalle anlatır; “Akıl, sağlık için faydalı olan ilaçları zararlı olanlardan ancak bir doktor sayesinde ayırt etmeye yol bulduğu gibi, ahirette kurtuluşa ulaştıran fiillere de bir peygamber sayesinde yol bulur. Peygambere olan ihtiyaç, doktora olan ihtiyaç gibidir. Akıl tek başına her şeyi bilemez. Bazı durumlarda tereddüt eder. Aklın idrak edebileceği konularda peygamber onu destekler. İdraktan aciz olduğu konuları ise peygamber açıklar. Şevval ayının ilk günü oruç tutmanın çirkinliği ve Ramazan ayının son günü oruç tutmanın güzelliği gibi.”²⁰³

İbnü'l-Hümmam diğer Mâtürîdî kelamcılar gibi aklın eşyadaki güzellik ve çirkinliği tespit edebileceğini düşünmektedir. Nimetlere şükür, adaletin iyiliği, zulmün kötülüğü aklen sabittir. Yine akıl fiillerin de güzellik ve çirkinlik olarak değerlendirmesini yapabilmektedir.²⁰⁴ Ancak o, sem'iyat ile ilgili konularda nakli asıl aklı ise fer kabul etmektedir.

Kanaatimizce İbnü'l-Hümmam, nakil ya da akıldan herhangi birini geri öncelememiştir. Ona göre akıl, hükümlerin genel beyanına ulaşma idrakinde yaratılmış olsa da nakle ihtiyaç duymayacak özellikte değildir. Yani her iki vasıta da birbirine muhtaçtır. Konumuz itibarıyla iyi ve kötünün akıl veya nakil vasıtasıyla mı bilindiği hususunda İbnü'l-Hümmam'ın tikel ve tümele ait olanı ayırdığını görmekteyiz. Ontolojik manada iyilik ve kötülük varlığın özüne ait değerler kabul edilmiş; bu değerleri bilme vasıtası ise iki yönlü ele alınmıştır. Bunlardan ilki genelin bilgisi olup

²⁰³ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 89-90.

²⁰⁴ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 73.

aklın idrakine verilmiştir. İkincisi ise varlıkların tek tek halleri ve ibadetler gibi özel hükümleri içeren nakil yollu bildirim ihtiyacı olanlardır. Ancak her iki durumun da ortak paydası akıl yürütme faaliyetinin aktifliğidir. Her ne kadar nakli ilgilendiren konular mevcutsa da akıl o konulardan beri değildir. Bu noktada aklın ve naklin farklı vazifeleri ortaya çıksa da bu iki alan iş birliği yapmadan sağlıklı sonuç elde etmek mümkün görünmemektedir.

3.2. İrade-Fiil Anlayışı

İrade kavramının anlamı şehvet, dilek ve umuttan oluşan bir güçtür. Bu kelime ile yapılması veya yapılmaması istenen şeye fiilden önce nefsin meylettğini ifade etmek için ad yapılmıştır. Kimi zaman işin evveli için nefsin meyli, özlemi olarak kimi zaman da işin sonu için, yapılması veya yapılmamasına karar verme anlamlarında kullanılan bir kelimedir. Allah için kullanıldığında ise ikinci anlam kastedilmektedir. Çünkü Allah meyletme, özlem duymadan münezzehtir. İrade kavramı ile bazen emir bazen de istemek/talep etmek anlamı kastedilmektedir.²⁰⁵ Sözlükte “istemek, dilemek” anlamına gelen irade, terim olarak “nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi” veya “canlıyı, kendisinden değişik mahiyetindeki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik”, “bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim” gibi değişik şekillerde tanımlanmaktadır.²⁰⁶ Kelam ilminde irade “bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren nitelik” olarak ele alınmaktadır.²⁰⁷

İnsan iradesinin onun fiillerine yön verip vermediği konusunda ve insanın fiillerini irade edip edemediği, bu fiilleri yaparken irade özgürlüğüne sahip olup olmadığı kelam ekollerince tartışılmıştır. Bu tartışmalar neticesinde insanın irade sahibi olduğunu reddeden ve onun hürriyetini kabul etmeyen Cebriyye ile insana tam bir irade veren ve fiillerinde özgür olduğunu kabul eden iki uç ekol ortaya çıkmıştır. Bu iki uç ekolün yanında Ehl-i Sünnet ise Allah’ın yarattığı şeylerde ezeli bir iradesi

²⁰⁵ Râgıb, *el-Müfredât*, s. 448.

²⁰⁶ Çağrı, Mustafa-Hökelekli, Hayati, “İrade”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 380. i

²⁰⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 172.

olduğuna inanmakla birlikte, fiillerinin neticesinde insanı sorumlu tutmaya sebep olacak iradenin varlığını da kabul etmiştir.²⁰⁸

İnsana irade özgürlüğü tanımayan Cebriyye'nin tam karşısında Mu'tezile yer almaktadır. Mu'tezile fiiller konusunda insana tam bir yetki vermektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiilleri muhdestir, sonradan olma bir irade ile dilemektedir. Zatî ve kadim bir irade ile dilemesi doğru değildir. İnsanın fiillerini Allah yaratmaz görüşünü temel alan Mu'tezile insana tam bir irade vermektedir.²⁰⁹

Eř'arîler için önemli olan Allah'ın mutlak ve zatî iradesidir. Burada Mu'tezile'nin muhdes irade anlayışına bir tepki söz konusudur. Allah'ın iradesi her şeyi kuşattığı gibi insanın iradesini de kuşatmaktadır.²¹⁰ Eř'arîlerin insanın iradesinin varlığını kabul etmekten endişe duyduğu, kulun fiil özgürlüğünü tam olarak dile getirmekten geri durduğu görülmektedir. Bunun neticesi olarak da kulun fiillerinin hakikatte Allah'a ait olduğunu söylemişlerdir. Onlar bu alanda orta yolu tutmayı benimseyip ne Cebriyye gibi insanın iradesiz oluşunu ne de Mu'tezile gibi bir iradeye sahip oluşunu benimsemişlerdir.

Mâtürîdî kelamcılar ise Mu'tezile ve Eř'arîler arasında bir tutum sergilemişlerdir. Allah mutlak irade sahibidir, dilediğini yaratır, şerrin de yaratıcısıdır. Ancak insanın fiillerinin nitelik kazanabilmesi için insanın hürriyetinin bulunması gerektiğini kabul ederler. Allah'ın kulların fiillerini yarattığı ve kulların da bu fiilleri kesb ettiğini söyleyerek hem insana hürriyet vermiş hem de bu kesbin Allah'ın ilmi, kaza ve kaderi ile olduğunu söyleyerek orta bir yolu tutmuşlardır.²¹¹ Nitekim “Şüphesiz ki bunlar birer öğüttür; artık dileyen rabbine bir yol tutar. Ancak Allah'ın (bir şeyi) dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir”²¹², “O, âlemler için, içinizden dürüst olmak isteyenler için, ancak bir öğüttür. Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”²¹³ ayetleri iman ve küfrün kulların iradesine bırakıldığına delildir.

²⁰⁸ Güneş, *İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı*, s. 75.

²⁰⁹ Gölcük, Toprak, *Kelam*, s. 248.

²¹⁰ Eř'arî, *el-İbane*, s. 76.

²¹¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 350-359.

²¹² İnsan 29-30.

²¹³ Tekvir 27-29.

İbnü'l-Hümmam fiilin oluşumunda iradeyi açıklarken “azm-i musammem” kavramından bahsetmektedir.²¹⁴ Azm-i musammem ise “kesin, samimi ve değişmez bir yönelme” demektir.²¹⁵ Azm kelimesinin kasd kelimesinden farklı bir anlamı vardır. Kasd, fiilin olacağı anda ya da öncesinde bulunur. Azm kavramıyla ise tam ve kesin bir yöneliş, şiddetli bir niyetten bahsedilmektedir.²¹⁶

İbnü'l-Hümmam fiillerin yaratılması konusunda Allah'a teslim olurken insan iradesinin de bu fiillere yön verdiğini şu sözleriyle ifade etmektedir. “Kulun kudretinin mahalli, Allah'ın bu işleri (meyil, istek, dürtü) kulun batınında yaratmasının akabinde kulun tereddütsüz bir şekilde azm-i musammem olarak azmetmesi ve sadece o fiili isteyerek tam anlamıyla yönelmesidir. Kul bu azm-i musammemi meydana getirdiğinde, Allah onun için fiili yaratır.”²¹⁷ İbnü'l-Hümmam'ın bu görüşlerinden fiilleri yaratma yönünden Allah'a tahsis ettiği, tercihi ve kesbi yönünden ise insana tahsis ettiğini görmekteyiz. İbnü'l-Hümmam böyle yaparak kulların mutlak özgürlüğünü savunan Mu'tezile ile kulların hiçbir şekilde irade sahibi olmadığını savunan Cebriyye arasında orta bir yol izlemiştir.

İbnü'l-Hümmam'a göre iradeli bir varlık olması yönüyle kul gerçekleştirdiği eylemlerinde seçme ve işleme gücüne sahiptir. İrade öyle bir sıfattır ki onun manasında icat etmede bir etki bulunmamaktadır. Bu konuda iradenin etkisi sadece var olacağı Allah tarafından bilinen şeylerin vaktine tahsisidir. Tesir ise kudretin bir özelliğidir. Ancak kudret iradeye uygun olarak tesir etmektedir. Mükelleflerin seçimleri ve iradesini kullanmaları sebebiyle olacak olan, Allah'ın ilmi ve iradesine uygun bir şekilde, kudretinin de tesiri altında meydana gelmektedir. Bütün bunlardan anlaşılan ise şudur: Kul azm-i musammem ile bir şeye yönelip, kesin bir irade ile bir fiili yapmayı amaçladığı anda Allah, kulun iradesine uygun olarak o fiili yaratır. Burada kulun tercihini ve karar vermesine etki eden herhangi bir cebir yoktur. Ancak ilahi iradenin taalluku ilmin taallukuna göre meydana geldiği için Allah'ın dilemesine bağlı olmaksızın hiçbir şey meydana gelmeyecektir. Yani netice itibari ile kulun fiilleri kendi iradeleri ile meydana geliyor olsa da Allah'ın ilmi bir şeyin olmamasına taalluk

²¹⁴ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 51.

²¹⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 41.

²¹⁶ Güneş, *İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı*, s. 78.

²¹⁷ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 51.

ettiyse iradenin o şeyin tahsisine taalluk etmesi mümkün değildir. Bütün bunlardan “Allah’ın dilediği olur, dilediği olmaz” sözüyle kastedilenin ne olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁸ Ona göre kula ait de olsa bir fiilin Allah’ın iradesinin aksi yönde meydana gelmesi mümkün değildir.

İbnü’l-Hümmam, Mu’tezile’nin insana yaratma konusunda tam bir özgürlük verme ve fiillerinin yaratıcısı olma konusunda hareket noktalarından biri olan “Allah’ın kullarının zulümlerini dilemesi ve daha sonra da onları cezalandırması zulümdür” şeklindeki görüşlerine “Başkasının mülkünde sahibinin rızası olmaksızın zorla tasarrufta bulunmak zulümdür. Bir kimsenin kendi mülkündeki tasarrufuna gelince, bu zulüm değildir. Bilakis bu haktır ve adalettir” diye cevap vermektedir.²¹⁹

Allah bütün noksanlıklardan beridir. O’ndan çirkin bir iş meydana gelmez. Kulun iradesine yönelik zulmü yaratması O’na çirkin bir iş isnad etmek için geçerli değildir. Kulun zulmü irade etmesi üzerine Allah’ın bu zulmü yaratması ve kulu bundan dolayı da cezalandırması adaletsizlik olarak addedilemez. Çünkü kulun cezalandırılması, kulun özgürce Allah’ın emir ve yasaklarına muhalefet etmesi neticesindedir. Allah kullarını herhangi bir zulmü işlemeleri konusunda mecbur kılmaz. Hatta Allah’ın bu hususta iradesi nötrdür.²²⁰

İbnü’l-Hümmam, özgür iradeye her fırsatta vurgu yapmış, şerrin yaratılışının da insanın sorumluluğunda olduğunu düşünmüştür. Bu noktada orta yolu tutan bir tavır sezilmektedir. İnsana hareket sahası vermeyen ya da tümüyle hâkim kılan anlayışlar her bakımdan ulûhiyete zarar verici gözükmektedir. İbnü’l-Hümmam’ın, insanın merkezde ve aktif olduğu; fakat ilahlık vasfı taşımadığı bir irade-fiil ilişkisi götüğü görülmektedir.

²¹⁸ İbn Hümmam, *Kitabu’l-Müsayere*, s. 60.

²¹⁹ İbn Hümmam, *Kitabu’l-Müsayere*, s. 57.

²²⁰ İbn Hümmam, *Kitabu’l-Müsayere*, s. 59.

3.3. Salah-Aslah Anlayışı

Salah, fesad kelimesinin zıddı olan ve iyi, faydalı anlamında kullanılan kelimedir.²²¹ Aslah, kullar için uygun olan anlamına gelen salah kökünden türeyen, “kullar için en uygun, en faydalı ve en iyi şey” demektir.²²²

Salah-aslah konusunun hüsün-kubuh ile bağlantısı ise kainattaki düzenin ihtimaller içinden en iyisi olup olmadığı ve Allah’ın bu hususta bir zorunluluğunun bulunup bulunmadığı yönüyledir. Bu konuda kelimelerin farklı görüşleri ve açıklamaları olmuştur.

Mu’tezile, Allah’ın çirkin fiilin bilgisine sahip olduğunu ve O’nun çirkin fiile ihtiyacının olmadığını delil getirerek çirkin olan hiçbir fiili tercih etmeyeceğini söylemektedir. Çünkü kimse ihtiyacı olmadığı ve fiilin çirkinliğini bildiği halde bu fiili işlemeyecektir. Bu durum hem şahid hem de gaib alemi için aynı olduğundan Allah’ın da çirkin olan fiili tercih etmemesi gerekir demişlerdir.²²³ Mu’tezile’nin bu görüşünü ise İbn Hazm şöyle eleştirmiştir: “Bir kimse düşünelim ki ihtiyacından fazla tatlı su ve yemeğe sahip olsun. Yine aynı kişi susuzluktan ve açlıktan ölmek üzere olan bir adamı yahut kölelerden birini gördüğü halde ona yemeğinden, suyundan vermemiş olsun. Bu kimse için mutlaka cimri ve zâlim ifadeleri kullanılacaktır. Fakat Allah, kullarının ve hiç günahı olmayan küçük çocukların açlıktan ve susuzluktan öldüklerini görmektedir. Buna rağmen söz konusu kişiler için Allah, onlar ölünceye dek herhangi bir damla yağmur yahut yiyecek bir şey vermemiştir. Hâlbuki Allah, bunlar için cimri ya da merhametsiz diye nitelendirilemez. Bilakis Allah, merhametlilerin en merhametlisi, cömertlerin en cömerdidir. İşte buradan anlaşıldığı üzere gayb âleminin şahid ile kıyası doğru değildir.”²²⁴

Mu’tezile Allah’ın hikmet ve adalet gibi vasıflarından dolayı hiçbir surette kabih fiilde bulunamayacağını savunmuştur. Allah kabih olanı tercih etmez, yapmaz. Mutlaka hasen olanı tercih eder. Kabih fiili tercih eden insanların olması ise Allah’ın

²²¹ Râgıb, *el-Müfredât*, s. 597.; Gölcük, Şerafeddin, *Bâkullâni ve İnsan ve Fiilleri*, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 301.

²²² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 36-37; Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 146.

²²³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, II, 10.

²²⁴ İbn Hazm, Ebu Muhammed İbn Ahmed el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal (Dinler ve mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, II, 202.

kabih fiili işlediğini göstermez. Çünkü Allah, imanı tercih için kula kudret vermiş, tercih etmenin yollarını öğretmiş ve küfür ile arasındaki engelleri kaldırmıştır. Bunları yaptığı müddetçe kulun tercihi sebebiyle Allah kabih bir şey işlemiş olmaz.²²⁵ Allah'ın kabih fiil yerine haseni tercih etmesinin adaletinin bir gereği olduğunu düşünen Mu'tezile aslah konusunu da yine bu kavramla açıklamaktadır.

Eş'ariler salah-aslah konusunda, kulların maslahatı için en iyi olanı yaratmayı Allah'a vacip gören Mu'tezile mezhebine yönelttikleri eleştirilerin sonucu olarak, ilâhî fiillerin hikmet ve amaca bağlı olmadığını, esas olanın ilâhî irâde olduğunu savunmuşlardır. Herhangi bir hikmet ya da amaca bağlı kalmanın ilahi iradeyi sınırlandıracağını ve Allah'ın aciz bir konuma düşeceğini söylemişlerdir. Böylece, Eş'arilerin ilâhî fiillerin bir anlamda hikmetsiz olabileceğini savunmuş olduklarını da söyleyebiliriz. Üstelik Allah, “dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola ulaştırır”²²⁶ ayetinde görüldüğü üzere, sadece lütfunu esirgemedi hür değil, kulunu saptırmada da hürdür.²²⁷ Bütün bunlardan Eş'ariler'in herhangi bir faydası olmayan şeyleri yaratabileceğini hatta kulun hem zararını hem de küfrünü dileyebileceğini kabul ettikleri anlaşılabilir.

Eş'ari, Mu'tezile'nin, aslahın vacip olduğunu söyleyen bu görüşüne yönelik sorduğu soruyla eleştiride bulunmuştur. İhve-i selase (üç kardeş) meselesi olarak bilinen bu olay şöyledir: Eş'ari Allah'ın kullarına aslah olanı yapıp yapmama hususunda hocası Ebu Ali el-Cübbâî'ye şöyle dedi: “Biri itaat içinde, biri isyan içinde yaşayan ve biri de küçükken ölen üç kardeş hakkında ne dersin?” Cübbâî şöyle dedi: “İlki cennetle ödüllendirilecek, ikincisi ateşle cezalandırarak ve üçüncü de ne ödüllendirilecek ne de azap görecektir.” Eş'arî şöyle dedi: “eğer üçüncü ‘Ya Rabbi bana da ömür verseydin bende ıslah olur ve mü'min kardeşimin girdiği gibi cennete girerdim’ derse?” Cübbâî şöyle dedi: “Allahü Teâlâ der ki: ‘ben biliyordum ki eğer sana ömür verseydim fasıklık ve fesat yapıp ateşe girerdin’”. “Eş'arî şöyle dedi: “ikincisi derki ‘Ya Rabbi niçin günah işleyip cehenneme girmemem için kardeşimi

²²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, II, 342.

²²⁶ Nahl 16/93.

²²⁷ Akıcı, Dündar, *Kâdî Abdülcebbar'da Aslah Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü Sosyal Bilimler Ens., 2018, s. 40.

öldürdüğü gibi beni de küçükken öldürmedin?'. Böylece Cübbâî şaşırıp kaldı. Bu hususta herhangi bir alternatifi kalmadı" Eş'arî son sorusuyla hocası Cübbai'yi sıkıştırmış, görünen o ki aslahın Allah'a vacip olmadığı yönünde bir argüman ortaya atmıştır.²²⁸

İmam Mâtürîdî, aslah fiiller konusunda, Allah için bir gereklilikten bahsetmemizin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü herhangi bir varlığı ya da fiili zorunluluk sebebiyle irade edip yaratmayı, kadîm olan Allah'a gerekli kılacak bir durum bulunmamaktadır. Kendisinden başka hiçbir varlık yokken, O'na bir fiili vacip görmek ve henüz yaratılmamış olan varlığa yönelik bir haktan bahsetmek anlamsız olacaktır. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, insanlar için kendisinde fayda bulunduğu gerekçesiyle bu dünyayı yaratmasının Allah'a gerektiğini söylemek de aynı şekilde anlamsız olmaktadır.²²⁹ Mâtürîdî, salah-aslah konusunda herhangi bir fiili yaratmanın Allah'a vücûbiyet arz etmediğini belirtmekte, fakat O'nun fiillerinin hikmetsiz olmadığını da vurgulamaktadır.

İbnü'l-Hümmam salah-aslah konusunda Mu'tezile'nin kulların faydasına olan beş şeyde salah olanı gözetmenin Allah'a vacip olduğu görüşünü nakletmektedir. Bu beş şey şunlardır:

1. Lütufta bulunmak,
2. Taate karşı sevap verme,
3. Masiyete karşı sevap vermede,
4. Kulların faydasına olan şeyi gözetmede,
5. Elemlere karşı bedel vermede.²³⁰

İbnü'l-Hümmam Mu'tezile'nin Allah'a aslah olanı yaratmayı vacip kılmasına karşılık, Allah'ın dilediğini yapması, irade ettiğine hükmetmesi ve bunlardan dolayı da sorgulamaz olmasına dikkat çekmektedir. O, her ivaz ve rızkın, kulun bunlara müstahak ya da bunlar Allah'a zorunlu olmaksızın Allah'tan bir lütuf olduğunu ve bunları yapmamasının kabih olarak nitelendirilmeyeceğini savunmaktadır.

²²⁸ Cürçani, *Şerhu'l mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 342.

²²⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 165-169.

²³⁰ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 66-70.; ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, II, 342.

Yaratılanların varlığının ya da fiillerinin neticesinde aslah bir kenara kendi maliki olan Allah'a karşı herhangi bir ecir ya da maslahat konusunda bile hak sahibi olmadığını dile getirmektedir.²³¹ Allah'ın dilediğine verip dilediğine vermemesinin hikmetinin bir gereği olduğuna şu ayeti delil getirmektedir: “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfu geniştir; O, her şeyi bilir.”²³²

Görüldüğü gibi İbnü'l-Hümmam ve Ehl-i Sünnet kelamcıları aslah konusunda Mu'tezile'den farklı düşünmektedir. Bunun sebebi zorunluluğun ilahlığa izafesinin mümkün olmayışıdır. Nitekim Kur'an'ın şu ayetleri Allah'ın kulların maslahatına olan şeyleri yaratıp yaratmada herhangi bir zorunluluğun olmadığını kanıtıdır:

“Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık. Fakat şu sözüm mutlaka gerçekleşecek: Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım!”²³³

“Eğer gelmesi sebebiyle dağların yürütüldüğü veya yerin parçalandığı yahut ölümlerin konuşturulduğu bir Kur'an olsaydı (yine inanmazlardı). Fakat bütün işler Allah'a aittir. Müminler bilmezler mi ki, Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirirdi? Allah'ın vaadi gelinceye kadar inkâr edenler yaptıklarından dolayı ya hep felâketle yüz yüze olacaklar veya felâket onların yurtlarını çepeçevre kuşatacak. Allah, vaadinden asla dönmez.”²³⁴

“Fakat âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz (hiçbir şey) dileyemezsiniz!”²³⁵

Netice olarak insan tecrübesiyle sabittir ki kişinin başına gelen her şey aslah şeklinde olmadığından kimi hallerde istenmeyen durumlar yaşanabilmektedir. Bu durumu, Mu'tezile'de olduğu gibi hasen kapsamında nitelemek ya da ödenen bedel için mutlaka bir karşılık beklemek isabetli bir görüş gibi değildir. Çünkü bunun tam tersi düşünüldüğünde her amel için mutlaka bir karşılık gereklimiş gibi bir anlayış

²³¹ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 69.

²³² Maide 5/54.

²³³ Secde 32/13.

²³⁴ Ra'd 13/31.

²³⁵ Tekvir 81/29.

ortaya çıkacaktır. Bu da Allah'ın insan için yol gösterdiği menfaatçi olmama ilkesine ters düşecektir. Son tahlilde bu durum insanın yaratılış amacına uygun değildir.

3.4. Rızık Anlayışı

Rızık konusu, kelim ilminde kötülük meselesinin alt başlıklarından biri olarak ele alınmıştır. İlahi adalet ile olan ilişkisi, insan fiillerindeki kötülüğün kaynağının tespiti ve sorumluluğun kime yükleneceği tartışmalarıyla olan ilişkisinden dolayı araştırmamızı ilgilendirmektedir. Rızık meselesinde haram olanın rızık olup olmayacağı, haram rızıkın Allah tarafından yaratılıp yaratılmayacağı konusunda kelim ekollerinin ve müellifimizin görüşlerinin hüsün-kubuh anlayışını şekillendirmiş olabileceği için konuyu incelemeyi gerekli gördük.

Rızık meselesi kelim ekollerince tartışılan insanla alakalı meselelerdendir. Diğer meselelerde olduğu gibi rızık meselesinde de kelim ekolleri argümanlarını Kur'an'dan ayetlerle desteklemişlerdir. Rızık meselesi ile ilgili delil getirilen ayetlerden bir kısmı şunlardır:

“Yeryüzünde kıyılayan hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'ın üzerine olmasın. Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi apaçık kitapta vardır.”²³⁶

“Göklerin ve yerin anahtarları O'nundur. Rızıkı dilediğine bol verir, dilediğine de kısar. Çünkü O her şeyi bilmektedir.”²³⁷

“Allah, sizi yaratan, sonra size rızık veren, sonra sizi öldürecek ve daha sonra da diriltecek olandır. Allah'a koştuğunuz ortaklardan, bunlardan herhangi bir şeyi yapabilen var mı? O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”²³⁸

Mu'tezile rızık kavramını ‘kendisiyle yarar sağlanan, başkasının onu engelleme hakkı bulunmayan olarak ele almış, mutlak ve muayyen ayrımına giderek iki kısımda değerlendirme yapmıştır. Onlar ot, su gibi şeyleri mutlak; bunun dışındakileri ise muayyen rızık kapsamında değerlendirmişlerdir. Çabasız bir şekilde elde edilenler için “doğrudan Allah tarafından hasıl olan”, bir gayret sonucu elde edilenler için “taleple

²³⁶ Hud 11/6.

²³⁷ Şura 42/12

²³⁸ Rum 30/40.

hasıl olan” rızık şeklinde bir ayırım yapmışlardır. İnsanın kendi yararına olan rızıkı elde etmek için çalışmasının ve bu rızıkı talep etmesinin hasen olduğunu ve bunun akıl tarafından idrak edilebildiğini savunmuşlardır. Aklın idrakine konu olduğu için haram gıdanın rızık olmadığını, Allah’ın her türlü haramı işlemeyi yasakladığını delil getirirler.²³⁹

Mu’tezile’nin Allah’a ait eylem ile kula ait eylem diye bir ayrıma gitmeleri rızık konusundaki fikirlerini şekillendirmiştir. Bu da kulun kendi çabası ve gayretiyle elde ettiği haram gıdayı rızık saymamalarını beraberinde getirmiştir.²⁴⁰ Haramı rızık saymayışlarının bir nedeni de bazı yöneticilerin insanların mülkiyetine karşı yaptıkları tecavüze tepki olmalıdır.²⁴¹ Zalim yöneticilerin halkın mülkiyetinde olan şeyleri kendi yararlarına kullanırken bunları rızık olarak nitelendirmelerinin bu fiile meşruiyet kazandırma çabası olduğunu ve bunun önüne geçmenin ise bu türden elde edilen kazancın rızık olarak değerlendirilmemesinde bulduklarını söyleyebiliriz. Mu’tezile, rızık konusuna ahlaki açıdan yaklaşmıştır.

Eş’arî ve Mâtürîdîlerin rızık anlayışları arasında bir fark yoktur. Eş’arî, rızıklar Allah’tandır, Allah kullarını helal ve haram olarak rızıklandırır demektedir.²⁴² Ehl-i Sünnet bilginleri rızıkı, “Cenâb-ı Hakk’ın hayatlarını sürdürebilmeleri için canlılara verdiği her türlü imkân” şeklinde tanımlamıştır. Fiillerin yaratıcısı olarak Allah’ı kabul ettikleri için bu tanımlamaya gitmişlerdir. Yani haram yolla elde edilen şeylerin de rızık kapsamına girdiği görüşünü savunurlar.²⁴³

Mu’tezile sadece meşru yolla elde edilenleri rızık kabul ederken; Ehl-i Sünnet kendisiyle beslenen her şeyi rızık olarak kabul etmiştir. Allah yeryüzünde yarattığı her canlı için rızık vaat etmiştir. Ancak Mu’tezile’nin rızıkı mülk edinilenle sınırlı tutması sebebiyle canlıların bir kısmı Allah tarafından rızıklanmamış olur. Çünkü hayvanlar için mülk edinme diye bir şey söz konusu değildir.²⁴⁴

²³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse (Mu’tezile’nin Beş İlkesi)*, II, 740-742.

²⁴⁰ Güvenkaya, İkra, *Ebü’l-Muîn en-Neseî’nin Hüsün-Kubuh Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Ü Sosyal Bilimler Ens., 2021, s. 83.

²⁴¹ Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul, 2001, s.168-172.

²⁴² Eş’arî, *el-İbane*, s. 92-93.

²⁴³ Gölcük, Şerafettin, “Rızık”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 73.

²⁴⁴ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 148-149.

İbnü'l-Hümmam, Eş'ariler'in fiili sıfatları hadis kabul etmeleri ve bunların tekvin sıfatına mündemiç olduğu yönündeki görüşlerini kabul eder. Yani öldürme, diriltme ve rızık vermenin Allah'ın tekvin sıfatına mündemiç olduğunu söylemektedir. İbnü'l-Hümmam'ın rızık meselesini ele alırken Mâtürîdî ve Eş'arî ekole bağlı kaldığı görülmektedir.²⁴⁵

Neticede Ehl-i Sünnet alimleri Allah'ın insana rızık hangi yoldan isterse o yoldan vereceğini savunur. Helal olmayan bir şekilde rızık kazanılırsa kabih bir fiil işlenmiş olur. Çünkü Allah diğer her şeyde olduğu gibi rızık kazanılmasında da hasen olan fiilin tercih edilmesini emretmiştir. Bütün bunların sonucunda Allah'ın rızasına uygun iş yapanlar mükafat ile, yapmayanlar ise ceza ile karşılık bulacaktır.

3.5. Ecel Anlayışı

Ecel meselesi kelimada kader ve kaza ile ilgili konulardan biri olarak ele alınmış ve tartışılmıştır. Ecel meselesinde insanın rolü nedir? Ölen kişi biri tarafından öldürüldüyse katilin bu fiili işlemedeki durumu nedir? Bu kabih fiil işlenmeseydi ölen kişi doğal yolla mı ölecekti? Katil Allah'ın belirlediği ecelde mi tasarrufta bulunmuştur? İnsanın fiilleri kapsamında bu konular çerçevesinde tartışılan ecel meselesinin bizim çalışmamızı da ilgilendirdiği kanaatindeyiz.

Ecel kelimesi, “bir şey için belirlenmiş süre, insan hayatı için belirlenmiş süre”²⁴⁶, “geleceğe ait olmak üzere belirlenmiş zaman, muayyen bir müddetin sonu” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise “Allah tarafından her canlı için takdir edilen yaşama süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti” demektir.²⁴⁷

Kur'an'da ecel kavramının geçtiği bazı ayetler şunlardır:

“Allah'a ibadet edin. O'na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin ki sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi belli bir vakte kadar ertelesin. Şüphesiz, Allah'ın belirlediği vakit gelince ertelenmez. Keşke bilseydiniz.”²⁴⁸

²⁴⁵ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 43-46.

²⁴⁶ Râgıb, *el-Müfredât*, “s-v-e” s. 69.

²⁴⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 82.

²⁴⁸ Nuh 71/4.

“O öyle bir Rab’dır ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) belirlenmiş bir ecel de O’nun katındadır. Siz ise hâlâ şüphe ediyorsunuz.”²⁴⁹

“Allah, eceli geldiğinde hiçbir kimseyi asla ertelemez. Allah, bütün yaptıklarınızdan haberdardır.”²⁵⁰

Kur’an’ın bu ayetlerinden ecelin Allah’ın takdirinde olduğu, eceli tayin ve takdir edenin Allah olduğu, yaşayacağı müddeti dolduran insanın eceli geldiğinde öleceği anlaşılmaktadır. Bu durumda ecel hem hayatın süresi hem de vadesi ya da sonu anlamlarına gelmektedir.²⁵¹

Kelâm bilginleri, ecel konusuyla ilgili meseleleri kader inancıyla ilgili problemlere bağlı olarak tartışmışlardır. Eceli ilk kez tartışma konularından biri haline getirenler Mu’tezile olmuştur. Mu’tezile eceli, geçirilen hayat süresi ve normal ölüm zamanı olarak anlar. Kaza gibi sebeplerle ölen veya öldürülen kişinin eğer böyle bir durumla karşılaşmasaydı yine de ölüp ölmeyeceği konusunda Mu’tezilî alimler görüş birliği içinde değildir, farklı yorumlarla konuyu değerlendirmişlerdir. Erken devir bilginlerinden Ebu’l-Huzeyl Muhammed el-Allâf (ö. 235/850) ile Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), hangi şekilde ölmüş olursa olsun ister doğal ister kazayla, her insanın kendisine verilen ömür süresini tamamladığı ve eceli geldiği zaman bunun için de öldüğü görüşünü benimserler. Mu’tezile’nin Bağdat ekolü ise insanın “ecel-i kaza” ve “ecel-i müsemma” diye adlandırılan iki eceli bulunduğu fikrini öne sürmüşlerdir. Buna göre kişi hiçbir müdahale olmaksızın ölürse ecel-i müsemmaya, kaza veya katil gibi dış müdahaleler sonucu ölürse ecel-i kazaya göre ölmüş olur.²⁵²

Mâtürîdî, eceli Mu’tezilî âlimlerden Ebü’l-Kasım el-Belhî el-Kâ’bî’nin (ö. 319/931) görüşlerine yaptığı itirazlarla açıklamıştır. Kâ’bî ecel Allah’ın ilmindedir, insan için belirli bir yaşam süresi ve bu süre içinde kendisi için yaratılan rızıklar vardır, kişi istediği takdirde bu süreyi sıla-i rahim ile uzatabilir demektedir. Buna göre kişinin levh-i mahfuzda sıla-i rahim yaptığı takdirdeki eceliyle yapmadığı takdirdeki ecelleri belirtilmiş olmaktadır. Mâtürîdî Kâ’bî’nin bu görüşüne, “Bu gelecekte ne olacağını

²⁴⁹ En’am 6/2.

²⁵⁰ Münafikûn 63/11.

²⁵¹ Gölcük, Toprak, *Kelam*, s. 297.

²⁵² Tunç, Cihat, “Ecel”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 381.

bilmeyenin durumudur. Olacağı bilen kimse ise şöyle yazar: Şöyle olacaktır, şayet öyle olmayacak olsaydı şöyle olurdu; yine filan kişi küfre düşüp Allah'ın azabını hak edecektir” diyerek itiraz etmiştir. Allah'ın ilmi çerçevesinde tartıştıkları ecel bahsi için Mâtürîdî şöyle bir örnek getirir: Allah'ın öldürülmeyecek diye bildiği kimse için katil öldürme gücünü kullanmak istemiş ve buna yönelik gayret sarf etmiş olsun. Ortada bir katil gerçekleştirmek için her türlü fiili deneyenler bir de Allah'ın bildiği yani gerçekleşecek bir realite var olsun. Haliyle olay Allah'ın bilgisiyle gerçekleşecektir. Diyelim ki katil eylemi gerçekleşsin o zaman da hem Allah'ın ilmine ters düşen bir şeyin olması hem de Allah'ın buna mâni olmaması sorunları çıkacaktır. Hâlbuki Mu'tezile'ye göre Allah'ın kötü fiile müsaade etmesi söz konusu değildir. Sonuç olarak böyle bir telakki ile her iyi ve kötü eylem Allah'ın müsaadesi veya sevkine bağlı meydana gelecektir.²⁵³

İbnü'l-Hümmam ecel meselesini el-Müsayere adlı kitabında müstakil bir başlık altında ele almamıştır. Ancak eserinin Allah'ın fiillerini işlediği üçüncü bölümde onun bu konudaki görüşlerini görmekteyiz. İbnü'l-Hümmam genel hatlarıyla insanlara Allah tarafından verilen bir hayat olduğu ve bu hayat müddetinde son bulduğunda ecelin geldiğini anlatmaktadır.²⁵⁴ Ecel konusunda mensubu olduğu mezhebin görüşünü benimsemiştir. Yani o da Mâtürîdîlerin ecelin Allah tarafından takdir edildiğini, öldürülen şahsın eceliyle öldüğünü ve başka bir ecelinin olmadığını savunmaktadır. Katilin fiilinin de yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmektedirler. Allah, kulun eceli hakkındaki bilgiye ezelde sahiptir derler. Mu'tezile'nin katilin bu kabih fiili kendisinin yarattığı ve maktulün ecelini öne çektiği görüşünü eleştirmektedirler. Böyle bir durumda kulun fiiline müdahale edemeyen ve katilin bu fiilini bilmeyip cahilce hareket eden bir yaratıcı durumuna düşeceğini söylerler.²⁵⁵

Özetle mezhepler arasında ecelin yaratıcısı hakkında ihtilafın olmadığını söyleyebiliriz. Ölme şeklinden kaynaklanan bir ayrılık söz konusu olmuştur. Katil eyleminin kulun iradesi bağlamında açıklandığında katil'in yaratılmasında bir beis olmayacağı anlaşılmış olacaktır.

²⁵³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 425-429.

²⁵⁴ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 43 vd.

²⁵⁵ Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn* (Tenkitli Neşir), hzr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, II, 276.

3.6 Teklif anlayışı

Teklif sözlükte “muhabata külfeti gerekli kılmak, eziyetli bir şeyi istemek” anlamındadır.²⁵⁶ Terim anlamı ise failine külfet (zahmet) verecek bir işin imtihan amacıyla yerine getirilmesini istemek demektir.²⁵⁷ Kişi bu işi yerine getirdiği takdirde mükafat, getirmediğinde ise ceza ile karşılık bulacaktır. Teklif konusunun hüsün-kubuh meselesiyle ilgisi fiillerin Allah tarafından yaratılıp insanında bunda mecbur bırakılması durumunda aklın fiildeki güzellik ve çirkinliği belirleyebilmesi ve bu durumun güç yetirilmeyen teklif (teklif-i mâ lâ yutak) sayılıp sayılmayacağı yönüyledir.

Mu'tezile Allah'ın kulunu güç yetirilemeyen bir şeyle mükellef tutmasını kabih görür ve bunun Allah tarafından yapılmayacağını savunur. Çünkü Mu'tezile'ye göre bu adaletsizliktir. Hüsün-kubuh konusunda belirleyici olan akıl adaletsizliğin kabih olduğunu bilir. Bu adaletsizliği Allah'ın yapması ise hem aklen hem de naklen imkansızdır. Nitekim “O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahman'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?”²⁵⁸, “O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı”²⁵⁹, “Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler. Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz O, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır”²⁶⁰ ayetleri bunun delilidir. Görüldüğü üzere Allah'ın fiillerinde hikmetsizlik yoktur. Mu'tezile kulun kendi fiilini yaratabilmesinin emir ve nehiy ile yükümlü tutulması için şart olduğunu, aksi durumda bunun batıl olacağını söylemektedir. Ayrıca kulun herhangi bir sevap ya da azaba müstahak olması için bu şarttır der. Bu durumda da aklın hüsün ve kubuhu belirleyebilir olmasının gerekliliğini savunur.

Özetle Mu'tezile, Allah'ın adil olduğundan hareketle fiillerinde çirkin bir şeyin olamayacağını savunur. Allah'tan kötü bir şeyin vuku bulmayacağını dolayısıyla kullarının yararına bir teklifte bulunacağını savunur. Bütün bunlardan hareketle

²⁵⁶ Cürcânî, *Tarifat*, “Teklif”, s. 72.

²⁵⁷ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 137. ...

²⁵⁸ Mülk 67/3.

²⁵⁹ Secde 32/7.

²⁶⁰ Neml 27/88.

Allah'ın güç yetirilmeyen teklif ile kullarını mükellef tutmasının kabih bir fiil olduğu için bunu yapmayacağını savunmuştur.²⁶¹

Eş'arî kelamcılar ise Allah'ın kullarına güç yetiremedikleri şeyi teklif etmesini caiz görmektedirler. Çünkü onlara göre Allah'a hiçbir şey vacip değildir. O, dilediği şeyi yapabileceği için kullarını böyle bir şey ile mükellef tutması da caizdir.²⁶²

Kulların fiilin yaratılmasında bir kudretinin olmadığını ancak Allah'ın kulda kudreti ve ihtiyarı yaratmasıyla fiile tesir edebileceğini savunurlar. Kulun kudret ve iradesinin fiilin yaratılmasında bir etkisi olmadığını yalnızca fiile mahal olduğu görüşünü benimsemeleri hüsün-kubuhun akliliğini kabul etmemelerinin bir gerekçesi olarak görülebilir.

Eş'arîler Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri teklif ile yükümlü tutabilmesini caiz görmüşler ve buna Kur'an'dan bazı ayetleri delil getirmişlerdir. Bu ayetler şunlardır:

“Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin” dedi.”²⁶³

“O gün işin dehşetinden baldırlar açılır; gözleri dönmüş olarak yüzlerini zillet bürür, secdeye çağırılırlar ama buna güçleri yetmez. Oysa, kendileri sapasağlam oldukları zaman secdeye çağırılmışlardı.”²⁶⁴

“Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararındır. (Şöyle diyerek dua ediniz): “Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.”²⁶⁵

²⁶¹ Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul, 1996, s. 45.

²⁶² Eş'arî, *el-İbane*, s. 84-86; Güneş, *İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı*, s. 98.

²⁶³ Bakara 2/31.

²⁶⁴ Kalem 68/42-43.

²⁶⁵ Bakara 2/286.

Mâtürîdîler Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri bir şeyle mükellef tutmasını caiz görmezler.²⁶⁶ Mâtürîdîler kulun fiillerinde kesb yönünden kudreti bulunduğunu kabul ettikleri için fiilinde mecbur olmadığını savunur. Allah'ın kula güç yetirilemeyen şeyi teklif etmesinin anlamsızlığını vurgularken bunun ilahi fiillerdeki gayeliliği de nefyedeceği üzerinde dururlar. Oysa Allah, hikmete uygun olanı yapar. Hikmet de kendisinde güzellik, iyilik olanı düşünmeyi gerektirir.

İbnü'l-Hümmam teklif konusunda geleneksel Maturidi ve Mu'tezile gibi düşünerek, Allah'ın kuluna gücünü aşan bir şeyi yüklemesinin caiz olmadığını söylemiştir. Eş'arîlerin delil olarak kullandığı Allah'ın güç yetirilemeyen şeyleri yüklememesi ile ilgili dua ayeti için: "Eş'arîlerin muhakkik alimleri, teklif-i mâ lâ yutakı aklen caiz görseler bile, naklen imkânsız olduğunu kabul etmişlerdir" diyerek aslında onların da kabul etmediğine yönelik bir tespitte bulunmuştur.²⁶⁷

İbnü'l-Hümmam, Allah'ın kulunu gücünü aşan şeyle mükellef tutmasının ve daha sonra da bundan dolayı cezalandırmasının başlangıçta kulun cezalandırılmasını irade etmenin göstergesi olacağını bunun da aklın nazarında uygun olmadığını ifade eder. Çünkü bu zulümdür, kabihtir. Bunun da Allah'ın şanına uymayan bir şey olduğunu söylemektedir.²⁶⁸ İbnü'l-Hümmam teklif-i mâ lâ yutakın caiz olmadığı görüşünü kulların hürriyetini delil getirerek açıklamıştır. Eğer kul kendi hür iradesiyle (azm-ı musammem) ve kudretiyle fiili işliyorsa yapılan tekliflerin de bu irade ve kudretin sınırını aşmamalıdır.

4. İBNÜ'L HÜMMAM VE HÜSÜN-KUBUH

Çalışmamızın bu kısmında İbnü'l-Hümmam'ın hüsün-kubuh anlayışını, O'nun bu anlayışını etkileyen faktörler ışığında inceleyeceğiz. Bu bağlamda İbnü'l-Hümmam'ın insanın eylemlerini yerine getirirken özgür olup olmadığı, irade, kudret, fiil, kesb gibi kavramlar hakkındaki görüşlerinden yola çıkacağız.

Yaratıcısına karşı sorumlu tutulan insan, eylemlerini meydana getirirken güç sahibi midir, eğer öyleyse yaratıcıdan tamamen bağımsız mı hareket eder, yoksa her şeyi Allah'ın iradesine ve yaratmasına bağlı mı yapmaktadır? Her şeyin önceden belirli

²⁶⁶ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 137-139.

²⁶⁷ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsâyere*, s. 81.

²⁶⁸ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsâyere*, s. 59.

olduğu dünyada övülmeye ya da yerilmeye muhatap olması anlamlı mıdır? Bu gibi meseleler Müslümanların ilk dönemlerden itibaren ve günümüzde de tartıştıkları meselelerden olmuştur. Tartışılan bu meseleler hüsün-kubuh hakkındaki görüşlerin şekillenmesinde de rol oynamıştır.

Kur'an kimi ayetlerde Allah'ın mutlak iradesine ve insanın hiçbir eyleme gücünün yetmediğine²⁶⁹ kimi ayetlerde ise insanın fiillerinde kendi irade ve gücüyle hareket ettiğine²⁷⁰ vurgu yapmaktadır. Bazı ayetlerde ise bu durum beraber zikredilmektedir.²⁷¹

İbnü'l-Hümmam'ın bu konudaki görüşleri ise şöyledir: Fiiller güç yetirilen ve yetirilemeyen olarak ikiye ayrılır. Titreme, nabız atışı gibi güç yetirilemeyen fiiller ve insanlarda belli bir amaç için meydana getirilen ihtiyari fiiller. Bu iki tür fiiller de Allah tarafından yaratılmıştır. Neticede kulda bulunan fiil iki kısımda ele alınır. Birincisi insanın iradesi dışında meydana gelen fiiller. İkincisi de kulun irade ve kudretiyle meydana gelen fiiller. Birinci türden fiile halk, ikinci türden olan fiile ise kesb denmektedir.²⁷²

Görüldüğü üzere her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O, hayrı irade ettiği gibi şerri de irade etmektedir. O'nun irade etmediği bir şeyin meydana gelmesi imkansızdır. İyi olan şeyleri yarattığı gibi kötü olan şeyleri de Allah yaratmıştır. İnsan herhangi bir fiili, tercih ettiğine dair azmini ve niyetini gösterdiğinde Allah o fiili yaratır. Bu fiil yaratma yönüyle Allah'a; kesb, eyleme dökme yönüyle kula aittir. Zina fiili meydana geldiğinde zâni diye isimlendirilen kul olmaktadır. Çünkü o fiili eyleme döken insandır. Bu fiili yaratmasından dolayı Allah kınanmaz. Çünkü hiçbir fiil yaratılması açısından kötü, çirkin değildir.²⁷³

İbnü'l-Hümmam kulun fiillerinde cebir altında olmasının sorumluluğu ortadan kaldıracığını, bu durumda da Allah'ın emir ve yasaklarının anlamsız olacağını savunur. Ancak Allah'ın yarattığı kudret neticesinde, kulun azmiyle ortaya çıkan

²⁶⁹ Bakara 2/253; Hûd 11/107; el-Hac 22/14; Buruc 85/16; 6/39; Ra'd 13/33; Nahl 16/93; Nûr 24/46.

²⁷⁰ Bakara 2/107-215-281; Nisâ 4/111-113-155-170; Kehf 18/29; Zümer 39/7; Fussilet 41/46.

²⁷¹ Âli İmrân 3/165-166; En'âm 6/137; Şûrâ 42/13.

²⁷² Öztürk, Halil, "İbnü'l-Hümmam'a Göre İnsan Hürriyeti Meselesi", *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2020, sy. 14, VII, 30.

²⁷³ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsâyere*, s. 46-51.

fiilden dolayı ödül-ceza, övülme-yerilme meydana gelirse cebir ortadan kalkacaktır.²⁷⁴ Nitekim İbnü'l-Hümmam, Allah'ın insan iyi ve kötü ne varsa hepsini gösterdiğini, bu fiilleri yapıp yapmama yönünde kullanabileceği kudret ve iradeyi verdiğini savunur. İyilik yapmanın karşılığı ödül, kötülük yapmanın karşılığı ise cezadır demektir. Bütün bunları savunurken fiili faile, yaratılışını da Allah'a nispet etmekte ve fiilin eyleme dönüşmesinde kulun irade ve ihtiyarının etkili olduğunu vurgulamaktadır.

Özetle İbnü'l-Hümmam hayır, şer, küfür, iman gibi bütün şeylerin Allah'ın iradesi dahilinde olduğunu vurgular. Allah'ın mürid olmasına da Kur'an'dan deliller getirmektedir.²⁷⁵ Bu fiillerin meydana getirilmesi noktasında da insanın iradesini yok saymamakta, kulun bir şeyi yapıp yapmama konusunda tercihinin ve kesin kararının kendine ait olduğunu ve o şeyi yapabilecek güce sahip olduğu takdirde Allah tarafından mükellef tutulduğunu savunur.

İbnü'l-Hümmam, fiillerin yaratılması, idraki, irade edilmesi ve kesbi konusundaki görüşleri hüsün-kubuhu değerlendirmesinde etkili olmuştur. O, insanın arzusuna uygun olup olmama yönünde hüsün ve kubuhun akıl tarafından idrakinde tartışmanın olmadığını belirtmiştir. Tartışma konusunun Allah'ın hükümlerindeki hüsün-kubuhu aklın tek başına idrak edip edemeyeceği olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile hüsün-kubuhu fiilin aslındaki iki zati özellik olarak aldığı için aklın tek başına bunu kavrayacağını savunur. Eş'arîler ise fiilin aslında hasenlik ya da kabihlik olmadığı için aklın böyle bir yargıya ulaşamayacağını savunur. Onlara göre şeriattan önce fiillerde hüsün-kubuhun bahsedilemez. Mâtürîdîler ise hüsün-kubuhun akli olduğunu kabul etmekle birlikte kullara bu fiilleri vacip kılan akıl değil, Allah'tır derler. Akıl kubuhu idrak ettiğinde Allah bunun var olmasını vacip kılar demektirler.²⁷⁶

İbnü'l-Hümmam hüsün-kubuhu üç kategoriye ayırmaktadır. Bunlardan ilk ikisinde Mu'tezile ile aynı görüşte olduğunu, üçüncüsünde ise Mu'tezile'den farklı düşündüğünü ifade etmektedir.

1. Aklın fiillerdeki kâmil olma ve nakıs olma noktasındaki güzel ve çirkinini idrak edeceği,

²⁷⁴ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 49.

²⁷⁵ Rad 13/31.

²⁷⁶ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 72-78.

2. Aklın fiilin maksada uygun olup olmaması açısından güzel ve çirkinin idrak edeceği,
3. Aklın Allah'ın insana bildirdiği hükümlerde güzel ya da çirkin diye hüküm verip veremeyeceği.²⁷⁷

İbnü'l-Hümmam ilk iki görüşte aklın güzel ve çirkinin ne olduğunu idrak edebileceğini savunur. Örneğin akıl, adaletin güzel, zulmün çirkin olduğunu bilir. Yine akıl, Zeyd'in öldürülmesinin dostlar için kötü, düşmanlar için iyi olduğunu idrak eder. Buraya kadar Mu'tezile ile aynı görüştedir. Üçüncü görüşte ise Mu'tezile'nin bir fiil iyi olduğu için Allah onu emretmiş, kötü olduğu için yasaklamıştır diyerek fiilin ontolojik yapısından dolayı Allah tarafından yasaklandığı görüşünü verir. Aklın da bu fiillerin Allah emrettiği için değil, fiilin zatında bu özellikler olduğu için bildiğini savunduklarını ifade eder. İbnü'l-Hümmam ise temel ahlaki konularda aklın hüsün ve kubhu bileceğini söylerken dini içerikli konularda hüküm veremeyeceğini savunmaktadır. Dini içerikli konularda fiilin iyi ya da kötü olduğu Allah'ın bildirmesiyle bilinebilir demek ve bu görüşüyle Mutezile dahil diğer mezheplerin görüşüyle paralel bir düşünce ortaya koymaktadır. Konuyu şöyle bir örnekle açıklar: Ramazan ayının son günü tutulan oruç güzeldir, Şevval ayının ilk günleri tutulan oruç çirkindir. Ancak şeriatın önce akıl böyle bir hüküm veremez.²⁷⁸

İbnü'l-Hümmam, fiillere kemal ve noksanlığı, gayeye uygun olup olmaması bakımından iyi ve güzel diye akıl tarafından hüküm verileceğini, yani ahlaki durumlarda aklın iyi ve güzeli tespit edebileceğini, dini içerikli fiillerde ise ibadetler gibi aklın herhangi bir hüküm veremeyeceğini savunmaktadır. Böyle fiillerin hüküm verilmesi noktasında vahye ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Hümmam'a göre akıl, fiillerin güzel çirkin oluşu konusunda hakem değil, kâşif olduğunu ifade etmektedir. Akıl güzeli emretmez, çirkinin yasaklamaz. Bunu yapan Allah'tır.²⁷⁹

Neticede İbnü'l-Hümmam hüsün-kubuh konusunda ahlaki yargılara akıl varabilir, fiillerdeki güzellik ve çirkinliği idrak edebilir derken Mu'tezile'yi aklın güzel bulduğu

²⁷⁷ Çurak, Halil, *Kemaleddin İbn-i Hümmam'a Göre İnsan Fiilleri*, 59-60.

²⁷⁸ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 89-91.

²⁷⁹ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, s. 89.

şeyi Allah'a vacip kılmaları yönüyle eleştirmektedir. Halbuki hükmü veren akıl değil, Allah'tır. Akıl tek başına hüküm ortaya koyamaz.

SONUÇ

Kelam ilminde hüsün-kubuh genel anlamıyla eşya ve fiillere ait değerlerin ontolojik ve epistemolojik açılardan ne anlam ifade ettiği tartışılır. Konu tartışılırken salt iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış açısından değerlendirmeler yapılmayıp bunlardan daha ziyade manevi güzellik ve çirkinlik manası üzerinde durulmuştur. Manevi güzellik ve çirkinlikle de yapıldığında veya terkinde sevap ya da ceza gerektiren kavramlar kastedilmektedir. İşte bu kavramlar ışığında kötülüğün kim tarafından yapıldığı, yaratıldığı, meydana gelmesinde herhangi bir mecburiyet ya da ihtiyarın olup olmadığı, eşya ya da fiillerde neyin iyi neyin kötü olduğunun tespitinin hangi bilgi vasıtasıyla yapılacağı, fiiller meydana geldiğinde sorumluluğun kime ait olacağı gibi sorunları kapsayan hüsün-kubuh kelam ekollerince ilk devirlerden itibaren tartışılmalı ve günümüzde de kötülük problemi ile ilişkisi yönünden güncelliğini korumuş bir meseledir.

Hüsün-kubuh bağlamında tartışılan meselelerde Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerinden hem ittifak hem de ihtilaf noktaları göze çarpmaktadır. Her şeyden önce bütün mezhepler aklın dini teklif dışında örf, adet, mizaç ve toplumsal ilişkiler gibi ahlaki meselelerde hüsün-kubuhu idrak ettiği noktada ittifak etmişlerdir. Yine bütün mezhepler dini emirlerin istisnasız bir şekilde hasen, nehiylerin de istisnasız bir şekilde kabih olduğu noktasında ittifak halindedirler.

Hüsün-kubuhun ontolojik ve epistemolojik yönden değerlendirilmesinde ise mezheplerin ihtilaf halinde olduğu görülmektedir. Ontolojik yönden hakiki/zatî olduğu Mu'tezile ve Mâtürîdîler tarafından, itibari/izafi olduğu ise Eş'arîler tarafından savunulmuştur. Epistemolojik açıdan ise aklî olduğunu sadece Mu'tezile savunurken, şer'î olduğu ise Mâtürîdî ve Eş'arîler tarafından savunulmuştur.

Kelam ekollerinin hüsün-kubuh noktasındaki bu değerlendirmeleri ele alındığında Mu'tezile'nin hüsün-kubuhu ontolojik olarak zati olduğu ve dolayısıyla da epistemolojik olarak da akli olduğunu savunması bir iç tutarlılığının olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Eş'arîlerin de hüsün-kubuhu ontolojik olarak itibari ve epistemolojik olarak da şer'î kabul etmeleri de kendi içinde tutarlı olduklarını göstermektedirler. Mâtürîdîler ise ontolojik olarak zatî, epistemolojik olarak da şer'î olduğunu kabul etmeleri uzlaştırıcı bir tavır sergilediklerini göstermektedir.

İbnü'l-Hümmam, eşya ve fiildeki hüsün-kubuhun idrak ve nitelenme yönüyle zatî olduğunu ve bunun akılla bilinebileceğini söylerken, aklın hüküm koyma yetkisinin olmadığı üzerinde durmuştur. Yani fiillerin meydana getirilmesinde vacip ya da yasak gibi hükümleri koyan akıl değil nakildir. Fiillerinin hükmünün bilinmesi aklî değil şer'î olmaktadır. İbnü'l-Hümmam genel anlamda hüsün-kubuhun zatî olduğu ve bunu aklın bilebileceğini savunarak Mu'tezile ile aynı fikri savunmuş, eşyadaki hasenlik ya da kabihlik hükmünün verilmesinde ise akıl değil nakil etkilidir diyerek Eş'arî ile aynı paydada buluşmuştur. Bu da O'nun hüsün-kubuh meselesinde eklektik bir tavır sergilediğini göstermektedir.

Hüsün-kubuh meselesinde bilgi vasıtaları olarak akıl ve vahye tanınan öncelik mezheplerin görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Aklı önceleyen Mu'tezile, nakli önceleyen Eş'arî ve akıl ve nakli dengede tutan Mâtürîdî bu öncelikleri neticesinde hüsün-kubuh anlayışlarını ortaya koymuşlardır. İbnü'l-Hümmam da mezhebi gibi aklı bilgi vasıtası olarak görmekte ancak akıl ile nakil dengesini de korumaktadır. O hüsün-kubuh hakkındaki fikirleriyle ne aklı tamamen devre dışı bırakmış ne de akla ağır bir yük hamletmiştir.

Son tahlilde İbnü'l-Hümmam'a göre Allah ezelde yüklemiş olduğu hüsün-kubuh, nakil ile birleşip akla uygun bir şekilde meydana gelir. Allah'ın koyduğu hükümler neticesinde hasen ya da kabih olarak nitelenen fiiller akıl tarafından idrak edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- AKICI, Dünder, *Kâdî Abdülcebbar'da Aslah Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Ens., 2018.
- ALİYYÜ'L-KÂRÎ (ö. 1014/1605), Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- ALPER, Hülya, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, VII, sy. 2, 2010.
- ASLAN, Abdülgaffar, "Kel'am'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu", *Dini Araştırmalar Dergisi*, IV, sy. 11.
- AYDIN, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve İlmi Kelam)*, Çağrı Yay., İstanbul, 1980.
- AYDIN, Hakkı, *Sivas'lı İbnü'l-Hümmam'ın Hayatı ve Eserleri*, Sivas Belediyesi, Sivas, 2000.
- AYDIN, Mehmet Salih, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Umran Yay., Ankara.
- BAĞÇECİ, Muhittin, *Kelam İlmine Giriş*, Net Form Matbaacılık, Kayseri, 2000.
- BAĞDADÎ (ö. 429/1037-38), Abdülkahir, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitâbu Usûli'd-Dîn)*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.
- BAKTIR, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Kelamında Akıl*, Doktora Tezi, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Ens., 2000, s. 36-37.
- BARDAKOĞLU, Ali, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *EÜİFD.*, sy. 5, 1987.
- BAYLER, Şehmus, *Kelamcılara Göre Hüsün-Kubuh ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Ens., 2006.
- BUHARÎ (ö. 256/870), Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahih*, I-VII, Mektebetü'l-İslâmî, yy., 1979.
- BULUT, Zübeyir, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIII, sy. 2, 2015.
- CARULLAH, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire, 1947.
- CÜRCANÎ (ö. 816/1413), Seyyid Şerif, *Şerhu'l mevâkif*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.
- , *Tarifât*, "Hüsün-Kubuh", "Teklif", çev. Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul, 1997.
- CÜVEYNÎ (ö. 478/1085), İmâmû'l-Harameyn, *Kitabu'l-İrşad İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, TDV Yay., Ankara, 2016.

- ÇAĞLAYAN, Harun, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, IX, sy. 1, 2011.
- ÇAĞRICI, Mustafa-Hökelekli, Hayati, “İrade”, *DİA*, XXII-XLIV, İstanbul, 2000.
- ÇELEBİ, İlyas, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, XIX-XLIV, 1.Baskı, İsam Yay., İstanbul, 1999.
- , “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak: Hüsün ve Kubuh”, *M.Ü.İ.F Dergisi*, sy. 16-17, İstanbul, 1998-1999.
- , *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002.
- ÇURAK, Halil, *Kemaleddin İbn-i Hümmam’a Göre İnsan Fiilleri*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Ü. Sosyal Bilimler Ens., 2004.
- DÂRİMÎ (ö. 255/869), Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl, *Sünenü’l-Dârimî*, I-II, Dâru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebevi, Beyrût, ts.
- DUMANGÖZ, Tuğba, “Hüsün ve Kubuh Niçin Aklî Değil De İtibârîdir? Seyfeddîn el-Amîdî Örneğinde Bir İnceleme”, *Kader Dergisi*, XVIII, sy. 1, 2020.
- DÜZGÜN, Şaban Ali ve diğerleri, *Kelam El Kitabı*, 4. Baskı, Grafiker Yay., Ankara, 2015.
- ASKERÎ (ö. 400/1009), Ebu Hilâl, *el-Furûk fi’l-Luğa*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul, 2013.
- EŞ’ARÎ (ö. 324/935-36), Ebu’l-Hasen, *el-İbane ve Usûlü Ehli’s-Sünnet (Eş’ari Akaidi)*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- , *Eş’arî Kelâmı (el-Lüma fi Red alâ Ehli’z-Zeyğ ve’lBid’a)*, çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay., İstanbul, 2017.
- , *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- GAZZALÎ (ö. 505-1111), Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi’l-us’ul (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın, I-II, Rey Yay., Kayseri, 1994.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, *Bakllâni ve İnsan ve Fiilleri*, TDV Yay., Ankara, 1997.
- , *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, 1. Baskı, Kayihan Yay., İstanbul, 1979.
- , “Rızık”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXV-XLIV, İstanbul, 2008.
- GÖRGÜN, Tahsin, “Hüsün-Kubuh Meselesi -Kadı Abdulcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, İstanbul, 2001.
- GÜLDEMİR, Halit, *Ebu’l-Mu’in en-Nesefti ve Seyyid Şerif Cürçânî’ye Göre Hüsün ve Kubuh Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Ens., 2011.
- GÜNEŞ, Kâmil, *İbnü’l-Hümmam’ın Kader Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Ens., 1993.

- GÜVENKAYA, *İkra, Ebü'l-Muîn en-Neseîî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Ü. Sosyal Bilimler Ens., 2021.
- HANBEL (ö241/855), Ahmed b., *er-Reddü ale'l-cehmiyye ve'z-zenâdika*, nşr. Darü's-Sebat, Riyad, 2003.
- İBN HAZM (ö. 456/1064), Ebu Muhammed İbn Ahmed el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal (Dinler ve mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut, II-III, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.
- İBN HÜMAM (ö. 861/1457), Kemaleddin, *Kitabu'l-Müsayere*, çev. Harun Işık, Endülüs Yay., İstanbul, 2020.
- İBNÜ'L-KAYYİM (751/1350), Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir el-Cevziyye, *Medâricü's-salikîn*, thk. Rıdvan Camî', I-III, Müessesetü'l-Muhtar, Kahire, 2001.
- İBN MÂCE (ö. 273/887), Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-ü İbn Mâce, I-II*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, 'İsa'l-Bâbî el-Halebî, yy., ts.
- İBN MANZUR (ö. 711/1311), Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab, XI-XV*, I. Baskı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1995.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Ümran Yay., Ankara, 1981.
- KADAYIF, Bahtiyar, "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXII, sy. 41, 2020.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR (ö. 415/1025), Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Mecmu' fi'l-Muhid bi't-Teklif*, Darü'l-Maşrık, Beyrut, 1999.
- , *el-Muhîtu bi't-Teklif*, ed-Darü'l-Misriyye, Kahire, ts.
- , *Mu'tezile'de Din Usûlü*, (*el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*), çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi, II-II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul, 2013.
- KARAMAN, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1974, s. 164.
- KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV Yayınları, Ankara, 2012.
- KOCA, Ferhat, "İbnü'l-Hümmam", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXI-XLIV., İstanbul, 2000.
- KUR'ÂN-I KERİM MEALİ, DİB, İstanbul, 2009.
- MÂTÜRÎDÎ (ö. 333/944), Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., İstanbul, 2005.
- , *Te'vilâtü Ehl-i Sünnê*, thk. Mecdi Baslum, VIII-X, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- MUSTAFA, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, İstanbul: Çağrı Yay., 1989.

- MÜSLİM (ö. 261/875), Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, tah. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1413/1992
- NESÂÎ (ö. 303/915), Ebu Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'n-Nesâî*, I-II, Şerîketü ve Mektebetü Mustafâ el-Bâbi'l-Halebî, yy., 1383/1964
- NESEFÎ (ö. 508/1115), Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn* (Tenkidli Neşir), hzr. Hüseyin Atay, II-II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
- OSMAN, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-teklif ârâü'l-Kadı Abdülcebbâr el-Kelâmiyye, Müessesetü'r-Risale*, Beyrut, 1971.
- ÖZDEMİR, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul, 2001.
- ÖZEL, Ahmet, *Haneî Fıkıh Alimleri*, TDV Yay., Ankara, 1990.
- ÖZTÜRK, Halil, "İbnü'l-Hümam'a Göre İnsan Hürriyeti Meselesi", *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2020, VII, sy. 14.
- RÂĞİB (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği), el-İSFEHÂNÎ, *el-Müfredât Fi Garibi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Yarın Yay., İstanbul, 2015.
- RAZÎ (ö. 606/1210), Fahreddin, Muhammed b. Ömer, *el-Muhassal/Kelama Giriş*, çev. Hüseyin Atay, 1. Baskı, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 2002.
- , *Kitabü'l-Erbain fî Usûli'd-Din*, 1. Baskı, Darü'l-Cil, Beyrut, 2004.
- SÂBÛNÎ (ö. 580/1184), Nureddin, *Matürîdiyye Akâidi*, (*el-Bidaye fî Usuliddin*), çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 2020.
- ŞEHRİSTANÎ (ö. 548/1153), Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihayetti'l-İkdam Fî İlmi'l-Kelam*, 1. Baskı, Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut, 2004.
- ŞEVKÂNÎ (ö. 1250/1834), Muhammed b. Ali, *İrşadü'l-Fuhûl İla Tahkikş İlmi'l-Usûl*, 1. Baskı, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut, 1992.
- TAFTAZÂNÎ (ö. 792/1390), Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerh 'ul Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 4. Baskı, İstanbul 1999.
- TAŞKIN, Bilal, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsun-Kubuh Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Ens., 2011.
- TİRMİZİ (ö. 279/892), Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, I-II, Mektebetü't-Terbiyeti'l-Arabiyyi li Düveli'l-Halic, Riyâd, 1988.
- TOPALOĞLU, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., 2019.
- , *Kelam İlmi*, 3. Baskı, Damla Yay., İstanbul, 1988.
- TOPRAK, Süleyman-Gölcük, Şerafeddin, *Kelam*, 8. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya, 2014.
- TUNÇ, Cihat, "Ecel", *DİA*, X-XLIV, İstanbul, 1994.
- TURHAN, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul, 1996.

- YAZICIOĞLU, Mustafa Said, “Fiil” md., *DİA*, XIII-XLIV, İstanbul, 1996,
-----, “Mâtürîdî Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi”, *AÜİFD*, sy. 30,
1988.
- YÜKSEL, Emrullah, “Kur’an-ı Kerim’de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı”, *EAÜİFD*, sy.
7, Erzurum, 1986.
- ZEMAHŞERÎ (ö. 538/1144), Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, el-
Hârizmî, *el-Keşşaf (Keşşaf Tefsiri)*, çev. Muhammed Coşkun ve diğerleri,
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., I-VI, İstanbul, 2016.