

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

MÂTÜRÎDÎ MEZHEBİNDE HÜSUN-KUBUH ANLAYIŞININ
DÖNÜŞÜMÜ

Yahya Zakaria Ahmad YAHYA
2501220634

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM

İSTANBUL-2025

ÖZ

MÂTÜRÎDÎ MEZHEBİNDE HÜSÜN-KUBUH ANLAYIŞININ DÖNÜŞÜMÜ

YAHYA ZAKARIA

Bu tez, hüsün ve kubuh ilkesinin Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğindeki tarihsel ve teorik gelişim ve dönüşümünü incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede öncelikle, mezhebin kurucu ismi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin konuya dair yaklaşımı ayrıntılı şekilde ele alınmakta, onun kelâmî sisteminde bu ilkenin ne tür bir işlev üstlendiği tahlil edilmektedir. Ardından, Mâtürîdî'den başlayarak Muhibbullah el-Bihârî'ye kadar uzanan süreçte, bu meseleye katkı sunan, mezhebin genel çizgisine aykırı görüşler geliştiren ya da meseleyi farklı boyutlarıyla ele alan âlimlerin yaklaşımları analiz edilmektedir. Bununla irtibatlı olarak Mâtürîdîliğin hüsün-kubuh meselesi özelinde Eş'arî ve Mu'tezile mezhepleri ile ilişkisi tahlil edilmiş, tarihsel süreçte farklılaşan ihtilaf noktalarına temas edilmiştir. Araştırmanın temel hedefi, hüsün ve kubuh teorisinin Mâtürîdî mezhebi içerisindeki gelişimini tarihsel bağlamda ortaya koymak ve bu teoriye dair mezhep içi farklılaşmaları sistematik bir şekilde değerlendirmektir. Bu bağlamda “zâtî”, “aklî” ve “şer'î” olmak üzere üç ayrı düzeyde ele alınan hüsün ve kubuh mertebeleri üzerinden incelenmiştir. Bunun yanında hüsün-kubuh ilkesinin ilâhî fiillerle ilişkili olan “ta'dîl ve tecvîr” bahislerindeki rolüne odaklanılmış, tez boyunca görüşleri tahlil eden alimlerin hüsün-kubuh ilkesine yaklaşımları, söz konusu ilkenin belirleyici olduğu meseleler ışığında tahlil edilmiştir. Bu doğrultuda teklîf-i mâ lâ yutâk, peygamber göndermenin zorunluluğu, marifetullahın vücûbu gibi meseleler, hüsün-kubuh ilkesinin şekillendirdiği fer'î konular olarak incelenmiş ve hüsün-kubuh ilkesine dair teorik bir kabulün kelâmî-usûlî meseleleri nasıl şekillendirdiği gösterilmiştir. Bu kapsamda hüsün-kubuh bahsinin ilâhî hikmet sıfatı ile ilişkisine de çalışma boyunca odaklanılmıştır. Böylece çalışma, Mâtürîdî kelâmında hüsün-kubuh ilkesinin hem kelâm hem de usûl-i fıkıh üzerindeki etkilerini ortaya koyarak, klasik dönemdeki teorik yönelişlerin izini sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hüsün-Kubuh, Ta'dîl Tecvîr, Mâtürîdilik, İlâhî Hikmet.

ABSTRACT

THE TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF GOOD AND EVIL (ḤUSN AND QUBḤ) IN THE MĀTURĪDĪ SCHOOL YAHYA ZAKARIA

This thesis aims to examine the historical and theoretical development and transformation of the principle of ḥusn and qubḥ (good and evil) within the Hanafī-Māturīdī kalām tradition. In this context, the study first analyzes in detail the approach of Abū Mansūr al-Māturīdī, the founding figure of the school, and investigates the function this principle assumes within his theological system. It then proceeds to analyze the views of later scholars—from al-Māturīdī to Muhibbullāh al-Bihārī—who contributed to the issue, developed positions diverging from the school’s mainstream, or addressed the matter from different perspectives. In connection with this, the relationship between the Māturīdī school and the Ash‘arī and Mu‘tazilī schools with respect to the ḥusn-qubḥ issue is also examined, with a focus on the points of divergence that developed throughout history. The primary objective of the research is to trace the development of the ḥusn and qubḥ theory within the Māturīdī tradition in its historical context and to systematically evaluate intra-school differences concerning this theory. The study explores the principle across three distinct levels—essential (dhātī), rational (‘aqlī), and scriptural (shar‘ī)—and focuses in particular on its role in the discourse on divine actions, specifically in the debates surrounding ta‘dīl (divine justice) and tajwīr (divine injustice or wrongdoing). The perspectives of the selected scholars are analyzed in light of theological and legal issues in which this principle plays a decisive role. Accordingly, issues such as taklīf bi-mā lā yutāq (the imposition of obligations beyond human capacity), the necessity of prophethood, and the obligation of knowing God (ma‘rifat Allāh) are examined as derivative matters shaped by the ḥusn-qubḥ principle. The study also devotes attention to the relationship between this principle and the divine attribute of wisdom. Thus, the thesis seeks to reveal how the principle of ḥusn and qubḥ influenced both kalām and uṣūl al-fīqh in the Māturīdī tradition, tracing the major theoretical trends of the classical period.

Keywords: Husn and Qubḥ, Ta‘dīl and Tajwīr, Māturīdism, Divine Wisdom.

ÖNSÖZ

Bu mütevazı çalışmayı, genel olarak kelâm ilmiyle meşgul olan değerli ilim erbabına, özel olarak Mâtürîdî mezhebine ilgi duyanlara takdim ediyorum. Temennim, bu çalışmanın bu köklü ilmî yapıya bir tuğla daha eklemesi ve kıymetli hocalarımızın sıkça doldurulmasına çağrıda bulunduğu bir boşluğu kapatmaya katkı sunmasıdır. Zira hüsün-kubuh meselesi, hususen bu meselede Mâtürîdî mezhebinin asıl görüşü, tarih içerisinde yaşadığı dönüşümler ve diğer mezheplerle mukayesesi ile ilgili bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu pek çok kıymetli ilim adamı ifade ettiler. Ben de bu mütevazı çalışma ile sözü edilen boşluğu doldurma yolunda bir katkı sunmuş olmayı hedefliyorum.

Bu çalışmayı ortaya çıkaran süreç bir grup dostla sürdürdüğümüz bir kelâm dersinde, kendileriyle bulgularımı paylaşmam akabinde dostlarımın bulgularımı akademik bir çalışmaya dönüştürmemi tavsiye etmeleriyle başladı. Bu çalışmada, İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımını tahlil edip, nazariyesinin esaslarını ortaya koymam ve takipçilerinin anlayışlarını açıklığa kavuşturmam, ayrıca mezhep içerisinde ortaya çıkan farklı yönelişleri incelemem istenmişti. Dostlarım derslerde ve müzakerelerde ele aldığımız şekilde bu hususları ele almamı önerdiler. Ben de bu öneriye istinaden yüksek lisans tezimde mezkûr meseleyi inceledim. Bu teklifi danışman hocam Prof. Dr. Ramazan Yıldırım'a sunduğumda, kendisi memnuniyetle karşıladı ve çalışmanın layıkıyla ortaya çıkması için ihtiyaç duyduğum her konuda bana destek oldu. Kendisine süreç boyunca göstermiş olduğu desteklerden dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmayı tamamlayana dek pek çok dostumun yardımını gördüm. İlk olarak tezi öneren ve nihayetinde çalışmanın ortaya çıkmasına katkı sunan kıymetli kardeşlerim bu süreçte çok yardımcı oldular. Böylece, bu tezin varlık sahnesine çıkmasına sebep oldukları gibi bu sahnede varlığını ikmal etmesine de vesile oldular. Allah onlardan razı olsun; vakitlerine, nefeslerine ve amellerine bereket ihsan etsin. Özellikle iki kıymetli kardeşim Nedim Aydın ve Yasin Seven'e en içten şükranlarımı ve takdirlerimi sunuyorum. Yazım ve tashih sürecinde gösterdikleri samimi gayret bu çalışmanın ortaya çıkmasında inkâr edilemez bir katkı sunmuştur. Aynı şekilde, bu çalışmanın tamamlanmasında ve bu nihai hâliyle sunulmasında katkılarından dolayı iki gayretli kardeşim Hamza Ünal ve Muhammed Zeyd Kablan'ı da minnetle anmak isterim. Gerçekten de bu güzide topluluk, ilim yolunda yol arkadaşlığı yapmaktan onur duyduğum, meziyet ve gayretleriyle tanıdığım en değerli insanlardandır. Onları görmek gönlü hoşnut eder; çünkü ilmin, emanetini bilinçle ve muhabbetle taşıyan sahipleri olduğunu insana yeniden hatırlatırlar. Ayrıca bu çalışmayı okuyarak değerlendirme lütfunda bulunan ve kıymetli görüşleriyle içeriğinin zenginleşmesine önemli katkılarda bulunan saygıdeğer Doç. Dr. Ziya

Erdiñ, Doç. Dr. Rıdvan Özdinç, Prof. Dr. Nabil el-Fouly ve kıymetli dostlarım İmâdüddin ez-Zurkân ile Saadeddin Say'a en içten teşekkür ve takdirlerimi sunmayı bir borç bilirim. Her birine ayrı ayrı teşekkür eder, ilmi desteklerinin benim için büyük bir kıymet taşıdığını belirtmek isterim.

Yüce Allah'a niyaz ederim ki, bu ilmî müzakerelerde bana yoldaşlık eden, bu çalışmanın ortaya çıkmasını destekleyen tüm kardeşlerimin ömürlerine bereket versin, bizleri bu yüce dinin ve aziz şeriatının -özellikle de usulünün- hizmetine muvaffak kılsın. Allah Teâlâ bizleri razı olacağı işlere yöneltsin ve başarıyla nimetlendirsın. Rabbinden niyazım bu çalışmanın kendi katında halis amellerden kabul edilmesi, kullarına faydalı olması ve geçmiş alimlerin mirasına eklenerek gelecekteki çalışmalara kapı aralayan bir vesile olmasıdır. Şüphesiz tevfik yalnızca Allah'tandır.

Yahya Zekeriya

Temmuz-2025

Üsküdar, Çilehane

İÇİNDEKİLER

ÖZ	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ MEZHEBİNİN ANA GÖRÜŞÜ: İMAM MÂTÜRÎDÎ (Ö. 333/944) VE TAKİPÇİLERİNİN HÜSÜN-KUBUH MESELESİNE YAKLAŞIMI	
1.1. Kurucu Bir İsim Olarak İmam Mâtürîdî	18
1.2. İmam Mâtürîdî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı.....	23
1.2.1. Hüsün ve Kubhun Zât Mertebesinde Kabulü	23
1.2.2. Hüsün ve Kubhun Aklî İdrakinin Kabulü.....	28
1.2.3. Hüsün ve Kubhun Şer'î Mertebede Kabulü.....	34
1.3. İmam Mâtürîdî'nin Hüsün-Kubuh Düşüncesinin Yansımaları	35
1.4. İmam Mâtürîdî'yi Takip Eden Hanefî Alimler	42
1.4.1. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114).....	42
1.4.2. Ebü Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068).....	48
1.4.3. Necmüddin Ebü Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî es-Semerkindî (ö. 538/1144)	54
1.4.4. Alâeddin Şemsü'n-Nazar Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144).....	56
1.4.5. Alâüddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî es-Semerkindî (ö. 552/1157).....	59
1.4.6. Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184).....	63
1.4.7. Hâfîzü'd-Dîn Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310).....	73
İKİNCİ BÖLÜM: MEZHEBİN ANA GÖRÜŞÜNE AYKIRI FİKİRLERİN ORTAYA ÇIKIŞI	
2.1. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) Yaklaşımı	77
2.2. Ebü'l-'Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) Hüsün ve Kubuh Meselesine Yaklaşımları: Mezhep İçinde Kelâmî İhtilafların Usûlî Yansımaları	88
2.2.1. Tebliğ Ulaşmayan Kişinin Mükellefiyeti Sorunu.....	101
2.3. Buhâra Ekolünden Etkilenen Hanefîler.....	111
2.3.1. Celâleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî (ö. 691/1292)	112
2.3.2. Kemâlüddin el-Endicânî (ö. 777/1375'ten sonra).....	113
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HÜSÜN VE KUBUH İLKESİNE YENİ YAKLAŞIMLAR	
3.1. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457): İhtilafın Mahiyetinin Tespiti.....	116
3.2. Hüsün-Kubuh İlkesine ve Tartışma Zeminine Dair İki Yeni İzah	120
3.2.1. Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) Yaklaşımı	120
3.2.2. Muhibbullah b. Abdışşekûr el-Bihârî'nin (ö. 1119/1707) Yaklaşımı.....	133
SONUÇ	141
KAYNAKÇA.....	147

KISALTMALAR

b.:	İbn
bk.:	Bakınız
çev.:	Çeviren
ed.:	Editör
SOBBİAD:	Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi
krş.:	Karşılaştırınız
nşr.:	Neşir
ö.:	Vefat tarihi
s.:	Sayfa
SBE:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.:	Tahkik eden
ts.:	Tarihsiz
vd.:	Ve devamı

GİRİŞ

Kapsam, Hedef ve Literatür

Araştırmanın Kapsamı

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve öğrencileri etrafında şekillenen ilmî çevre, fikhî ve itikadî meselelere dair güçlü ve sistemli bir düşünce geleneğinin temellerini atmıştır. Bu ilmî faaliyetler, zamanla derinlik kazanarak, kendine özgü usûl, metodoloji ve içtihat ilkelerine dayanan bir yapıya kavuşmuştur. Söz konusu ilmî oluşum, mensuplarının benimsediği karakteristik düşünce tarzı dolayısıyla “Ehl-i rey”¹; teşekkül ettiği coğrafi merkez itibarıyla ise “Kûfe Medresesi” olarak anılmıştır.²

Re’y Ekolü’nün teşekkül safhasında kelâm ilmiyle kurduğu ilişki, son derece güçlü ve belirgin olmuştur. Bu ilişkinin temelinde, doğrudan mezhebin kurucusu ve öncüsü olan Ebû Hanîfe’nin katkısı bulunmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, kelâm ilmiyle uzun süre meşgul olduğunu ve bu alanda öne çıkan isimlerden biri hâline geldiğini bizzat ifade etmektedir.³ Ona nispet edilen birçok itikadî risale inanç alanındaki tavrının son derece somutlaştığını göstermektedir.⁴ Ancak buna rağmen, Ebû Hanîfe’nin bu itikadî mirasının, Re’y Ekolü’ne mensup sonraki müntesipler tarafından aynı açıklık ve süreklilikle sürdürüldüğünü söylemek güçtür.⁵

¹ Salah Muhammed Ebu’l-Hacc, *el-Medhalü’l-mufasssal ilâ’l-fikhi’l-Hanefî* (Dârü’l-Feth, 2017), 101; Hanefilerin “Ehl-i rey” olarak nitelendirilmesi hakkında Kâdî Muhibbullâh el-Bihârî, yaygın kanaatin aksine, Hanefî mezhebinin rey ile hareket etme noktasında Şâfiî mezhebinden daha uzak olduğunu öne sürmüştür. Berekeullah b Muhammed el-Hindî, *et-Ta’lîku’l-mennût alâ Muslimi’s-sübût*, thk. Rızâ el-Misbâhî (Dârü’l-Melik, 2022), 11.

² Ebu’l-Hacc, *el-Medhalü’l-mufasssal ilâ’l-fikhi’l-Hanefî*, 113; Murat Şimşek, “Ehl-i Re’y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 45-67.

³ Ebu Bekir Ahmed b Ali el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dârü’l-Ğarbü’l-İslâmî, 2002), 15/444; 19 Kemâlüddin Ahmed Beyâzizâde, *İşârâtü’l-merâm min ’ibârâti’l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezâk eş-Şâfiî (Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004); Zâhid el-Kevserî’nin mukaddimesi için ayrıca bk. a.g.e. s. 4.

⁴ Ebû Hanîfe en-Nu’ mân, *Mecmû’u kütüb ve resâ’il ve vaşâyâ el-İmâm el-A’zam*, thk. Muhammed Ekrem İsmâ’il (Ammân: Mektebetü’l-Gânim, 2022), 235, 289; Beyâzizâde, *İşârâtü’l-merâm* (Kevserî’nin mukaddimesi), 5-6.

⁵ Krş. Heysem Abdülhamîd Ali Hazne, *İhtilâfâtü’l-usûliyye beyne medresetey İrâk ve Semerkand ve eseruhâ fi usûli’l-fikhi’l-Hanefî* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 17; Krş. Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan’da Eş’arîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 90-101. Yazar, Hanefî mezhebinin İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine yayılmasıyla birlikte mezhep içerisinde çeşitli görüş ve eğilimlerin ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre, farklı itikadî ekollere mensup âlimlerin aynı coğrafi sahada Hanefî fikhî etrafında birleşmeleri neticesinde, hicrî dördüncü, beşinci ve altıncı yüzyıllarda mezhep bünyesinde farklı ilmî yönelişler teşekkül etmiştir. Bu bağlamda, Irak merkezli Hanefî-Mu‘tezilî bir eğilime dikkat çekilmekte, bu yönelişin Ebû Abdullah el-Basrî, el-Kerhî ve el-Cessâs gibi isimlerle temsil edildiği ve zamanla Horasan ile Harezme havzasına da yayıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca, Buhara ve çevresinde Hanefî-Necâriyye, Horasan ve özellikle Nisâbü’r’da Hanefî-Kerâmiyye, Taberistan’da ise Hanefî-Zeydiyye çizgilerine temas edilmektedir. Buna mukabil, Mısır’da Hanefî mezhebinin, Ehl-i hadîs çizgisinden fazla uzaklaşmayan İmam Tahâvî’nin temsilinde şekillendiği belirtilmektedir. Bütün bu veriler ışığında müellif, Hanefî mezhebinin yekpare bir çizgi üzerinden değerlendirilmesinin oldukça güç olduğu kanaatinde.

Usûl ve fıkıh ilmi açısından bakıldığında ise, Hanefî mezhebi içerisinde özellikle fakihin şer‘î nasları ve hükümleri anlama sürecinde benimsediği ilke ve esaslarda ortak bir metodolojik yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bu sebeple, sonraki nesillerde kelâm alanında çeşitli görüş ayrılıkları ortaya çıkmış olsa da usûl sahasında dikkate değer bir birlik ve istikrarın korunduğu müşahede edilmektedir. Bu durum, bazı Hanefî âlimlerinin Mu‘tezilî gelenek içinde,⁶ bazılarının ise Ehl-i sünnet çizgisinde⁷ yer alabilmesine imkân tanımıştır. Bazı Hanefî âlimlerin kelâmî kimliğini tespit etmede yaşanan zorluk da bu durumdan kaynaklanmaktadır.⁸

Hanefî mezhebinin teşekkül dönemini takiben, mezhebe mensup âlimler İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerine yayılmış, bu yayılmayla birlikte mezhep içindeki ilmî yaklaşımlar da zamanla farklılaşmış ve zenginleşmiştir. Irak ekolü, Hanefî mezhebinin ilmî temellerini atan ve usûlî çerçevesini şekillendiren kurucu merkez olarak öne çıkmış,⁹ söz konusu teşekkül ve tedvin safhasında etkili olan âlimlerin önemli bir kısmı ise, dönemin fikrî yönelimleri doğrultusunda Mu‘tezile’ye mensup kimselerden oluşmuştur.¹⁰ Hicri dördüncü asırda ise kendine özgü ilkeleriyle temayüz eden Mâverâünnehir ekolü ortaya çıkmıştır. Bu ekole mensup âlimlerin

⁶ Bunlardan biri, Bağdat’taki Hanefîlerin şeyhi Ebû Sa‘îd el-Berdâ‘î el-Mu‘tezilî’nin (ö. 317/929) talebesi olan Ebû’l-Hüseyn Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî’dir (ö. 340/951). Bkz. Salahaddin Halîl b. Aybek b. Abdullah Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefayât*, thk. Ahmed el-Ernaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâr İhyâi’t-Turâs, 2000), 6/207; Ebû’l-Kâsım el-Belhî vd., *Fazlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile*, thk. Seyyid Fuâd (Beyrut: Dârü’l-Fârâbî, 2017), 334; Bir diğeri ise onun arkadaşı ve talebesi olan Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Basrî el-Kâğızî’dir (ö. 369/980). Bkz. Takıyyüddîn b Abdulkâdir et-Temîmî el-Gazzî, *el-Tabakâtü’s-seniyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, thk. ‘Abd el-Fettâh el-Hulv (Riyad: Dârü’r-Rifâ‘î, 1983), 255; Diğer öğrencisi ise Ebubekir el-Cessâs’tır. *Fazlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile*, 406; *el-Tabakâtü’s-seniyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, 4/56.

⁷ Örneğin Ebu Cafer et-Tahavî (ö. 321), Ebu’l-Leys es-Semerkandî (ö. 373), Ebu Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039). Ebû’l-Fidâ Zeynüddin Kutlubuğa, *Tâcu’t-terâcim fî tabakâti’l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan (Şam: Dârü’l-Kalem, 1992), 100, 310, 192.

⁸ Bu duruma örnek olarak, Ebû Bekir el-Cassâs’ın itikadî mezhebinin tespiti zikredilebilir. Hanefî tabakat müellifleri bu konuya hiç temas etmemiş, bazı araştırmacılar ise onun Sünnî olup Mu‘tezilî olmadığını iddia etmiştir. Oysa İmam Zehebî, Hüseyin ez-Zehabî ve Heysem Abdulhamîd Hazne’nin de dikkat çektiği üzere, Cessâs’ın Mu‘tezilî bir itikadı benimsediği, eserlerinden açıkça anlaşılacaktır. Bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, ed. Nuaym el-Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 16/341; Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2012), 2/388; Heysem Abdülhamîd Ali Hazne, *İhtilâfâtü’l-usûliyye beyne medresetey ‘Irâk ve Semerkand ve eseruhâ fî usûli’l-fikhi’l-Hanefî* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 26.

⁹ Irak usûl ekolü, İsa b. Ebân ile başlamış, Ebû Bekir el-Cessâs ve Ebû Abdullah es-Saymerî ile sona ermiştir. Bu ekolün, Semerkand merkezli usûl anlayışına kıyasla en belirgin özelliği, usûl ilkelerini mezhep imamlarından rivayet edilen fer‘î meseleler üzerine bina etmesidir. Krş. Hazne, *İhtilâfâtü’l-usûliyye beyne medresetey ‘Irâk ve Semerkand ve eseruhâ fî usûli’l-fikhi’l-Hanefî*, 22-23.

¹⁰ Bu bağlamda, İbn Arabî’nin nakletmiş olduğu Kadî Ebû Bekir el-Bâkılânî’nin, talebesi Ebû Ca’fer es-Sem‘ânî el-Hanefî el-Eş‘arî hakkında kullandığı “Fıravun kavminin mümini” sözü zikre değerlidir. Bu ifadeyle onun Hanefî olmakla birlikte Ehl-i sünnet akaidine bağlı biri olduğunu özel olarak vurgulamıştır. Zira o dönemde “Horasan’da ve Irak’ta Hanefî olup da Mu‘tezilî ya da Kerrâmî olmayan bir kimseye rastlanmadığı” yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktaydı. Bk. Kadî Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü’l-Arabî el-Mâlikî, *el-Avâsım mine’l-Kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Mısır: Mektebetü Dâri’t-Turâs, 1974). S.212

büyük çoğunluğu Ehl-i sünnet çizgisinde yer almıştır.¹¹ Zamanla bu ilmî gelenek de Semerkand ve Buhara ulemâsı şeklinde iki ana kola ayrılmıştır¹² ki bu iki zümrenin her birinin hem ilmî düzlemde hem de coğrafi bağlamda kendine mahsus yönleri bulunmaktaydı.

Ehl-i rey'in bu farklı yönelimlerine rağmen, temsilcileri arasında müşterek ve temel bir ilkeyi tespit etmek gerekirse, onları bir araya getiren en önemli kelâmî ve usûlî esaslardan birinin “zâtî hüsün ve kubuh” ilkesi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim kelâm, usûl ve fıkıh disiplinleri arasında önemli bir irtibat noktası teşkil eden bu ilke, mezhep içerisinde geniş kabul görmüş ve farklı yorumlara rağmen genel itibarıyla muhafaza edilmiştir. Buna karşılık, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı, Allah Teâlâ'nın rü'yeti veya büyük günah işleyenin âkıbeti gibi diğer bazı konularda ise -farklı kelâmî eğilimlerden dolayı- Hanefî âlimler arasında ciddi ihtilaflar yaşanmıştır.¹³

Zâtî hüsün ve kubuh ilkesi, Mu'tezile'ye mensup Hanefilerde son derece açık bir şekilde benimsenmiştir. Her ne kadar bu ilkenin ifadesinde ve tasvirinde bazı farklılıklar bulunsada, hem mütekaddim âlimlerinin hem de çağdaş araştırmacıların görüş birliğine vardıkları nokta, Mu'tezile'nin bu meseledeki tutumunun netliği ve kendi içinde yeknesak olduğudur. Bu durum, büyük ölçüde, Mu'tezilî kimliği inşa eden itikadî yapının birçok meselesinde söz konusu ilkeye dayanması ve ona bağlı olarak şekillenmesiyle açıklanabilir. Bu açıdan bakılırsa, bu ilkenin Mu'tezile tarafından özel olarak ele alınması, açıklanması ve kelâmî-usûlî konularda temel bir referans olarak kullanılması şaşırtıcı değildir.

Durum Mu'tezilî Hanefiler nezdinde bu şekilde iken, zâtî hüsün ve kubuh ilkesinin Sünnî Hanefiler nezdinde benzer bir etki gücüne sahip olup olmadığı, Sünnî kelim sistemi içerisindeki yeri ve işlevi, mezhep mensuplarınca ne ölçüde benimsendiği ve kelâmî meselelerde ne derecede ve nasıl kullanıldığı incelenmesi gereken bir konudur.

¹¹ İbnü'l-Arabî'nin önceki dipnotta geçen sözlerinin devamında şu ifadeler yer almaktadır: “...Ancak Mâverâünnehir'in Belh bölgesi hariç; zira onlar, medenî dünyanın son noktasında yer almalarına rağmen, en sahih hakikat anlayışıyla Sünnî bir çizgide bulunuyorlardı.” (Aynı kaynak). İmam Ebû Hanîfe'nin akaid alanındaki görüşleri, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine Ebû'l-Mu'tî el-Belhî (ö. 199/814) ve Ebû Mukâtil es-Semerkandî vasıtasıyla ulaşmış, buradan itibaren Hanefî fikhî -hem inanç hem de amel açısından geniş kapsamlı bir anlayış içinde- yayılmıştır. Nitekim, İmam Mâtürîdî'nin ilim silsilesi de bu bölgenin âlimleri vasıtasıyla İmam Ebû Hanîfe'ye bağlanmıştır. Bununla birlikte, kelâmî kimliğin açıkça Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilmesi Selçuklu dönemine kadar gecikmiş, bu dönemde Hanefî-Sünnî kimliği, Şâfiî-Eş'arî Sünnî kimliğiyle olan rekabet bağlamında belirgin bir şekilde vurgulanmıştır. Bk. Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*, 109; Mâtürîdîliğin Eş'arîlik ile olan rekabet bağlamında müstakil bir mezhep olarak ortaya çıkış süreci hakkında bk. Güvenç Şensoy, *Sadrüşşerîa'nın Kelâmî Ta'dil Teşebbüsü-Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 28-47.

¹² Bk. Mohamed Shahn, *İhtilâfu Meşâyihî'l-İrâk ve Meşâyihî mâ verâe'n-Nehr el-Hanefiyye* (İstanbul: Sultan Mehmet Fatih Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 37.

¹³ Tsafir, *Târîhu medresetin fikhîyye: el-İntişâr el-mübekkir li'l-Mezhebi'l-Hanefi*, 133.

Bu çalışmada, Mâtürîdî mezhebinin önde gelen temsilcilerinde hüsün ve kubuh ilkesini ele alarak, bu ilkenin onlar nezdindeki konumu, özellikle kelâm ve usul ilimlerindeki yeri ve etkisi tahlil edilmeye çalışılacaktır. Bunu için, mezhebin imamı ve fiilî kurucusu olan, ayrıca hüsün-kubuh meselesinde mezhebin ana görüşünü ortaya koyan İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile başlanacak, ardından, İmam Mâtürîdî'den Muhibbullah el-Bihârî'ye (ö. 1119/1707) kadar Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde -tespit edebildiğim kadarıyla- hüsün-kubuh meselesine katkı sunan, mezhebin genel çizgisinden ayrışan yaklaşımlar geliştiren yahut meseleyi farklı boyutlarıyla ele alan âlimlerin görüşleri incelenecektir.

Araştırmanın Hedefi ve Planı

Bu tezin temel amacı, İslâm düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahip olan hüsün ve kubuh teorisinin, Ehl-i sünnet-Hanefî kelâm geleneği içerisindeki tarihî gelişimini tespit etmek ve bu teoriye dair farklı dönemlerde ortaya konan yaklaşımları sistematik bir şekilde ortaya koymaktır. Bu bağlamda araştırmanın ilk hedefi, konunun teorik temelini oluşturan kurucu yaklaşımı merkeze alarak, kelâm ilminin önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hüsün ve kubuh anlayışını ayrıntılı şekilde incelemektir. Hanefî geleneğin kelâmî yapısını sistemleştiren ilk büyük isim olan Mâtürîdî, sadece kendi dönemiyle sınırlı kalmayıp sonraki yüzyıllarda mezhep içi tartışmaların şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bu nedenle onun konuya ilişkin yaklaşımları, araştırmanın merkezinde yer almaktadır.

İkinci olarak, bu araştırma, Mâtürîdî'den sonra gelen Hanefî kelâmcıların hüsün ve kubuh teorisine yönelik yaklaşımlarını ele alarak, söz konusu teorisinin mezhep içerisindeki gelişimini takip etmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin kurduğu teorik zeminde zamanla ne tür değişikliklerin ortaya çıktığı ve özellikle de bu değişimin *ta'dîl* ve *tecvîr* meselelerine nasıl yansıdığı incelenecektir. Böylece, klasik Hanefî kelâmcıların hüsün ve kubuh meselesini nasıl ele aldığı, bu bağlamda ortaya çıkan farklı yorum tarzlarının ise hangi tarihsel, ilmî ve mezhep içi dinamikler çerçevesinde şekillendiği ortaya konmuş olacaktır.

Üçüncü ve son hedef ise, Hanefî kelâm geleneği içinde hüsün ve kubuh teorisinin tarihsel seyri neticesinde ulaştığı nihai teorik çerçeveyi tespit etmektir. Bu bağlamda, özellikle geç dönem (12./18. yüzyıla kadar) Hanefî kelâmcıların konuya dair yaklaşımları dikkate alınarak, mezhebin ittifak ettiği hususlar ile görüş ayrılığına düştüğü noktalar sistematik bir biçimde analiz edilecektir. Böylece araştırma, Hanefîliğin akıl-vahiy ilişkisi bağlamında ahlâkî değerleri nasıl temellendirdiğini ve bu teorisinin kelâmî epistemoloji içerisindeki konumunu açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

Bu hedef doğrultusunda çalışma bir giriş ve üç bölüme ayrılmıştır.

Giriş bölümünde öncelikle araştırmanın kapsamı, hedefi ve literatür değerlendirmesi takdim edilmiştir. İkinci kısımda ise araştırmanın zeminini hazırlayan ve temel kavramları tanımlayan iki ön hazırlık içermektedir. Burada ilk olarak genel hatlarıyla Hanefî mezhebinin kelâm ilmiyle olan ilişkisi ele alınmış, ayrıca hüsün ve kubuh meselesinin bu mezhep içindeki yeri vurgulanmıştır. İkinci olarak ise, meselenin merkezinde yer alan kavramlar tahlil edilmiş; tartışmanın seyrini kavramayı kolaylaştıracak temel problemler ortaya konarak sonraki bölümlere geçiş için uygun bir zemin oluşturulmuştur.

Birinci bölüm, İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kelâm ilmindeki konumuna ve Hanefî-Mâtürîdî mezhebi içerisindeki ilmî otoritesine ışık tutarak başlamıştır. İlim ehlinin çoğunluğu onun Hanefî mezhebindeki öncülüğü ve imameti hususunda ittifak etmiştir. Bu bölümün başlangıcında, Mâtürîdî'nin mezhebin usûl ve akâid esaslarını yerleştirmedeki rolü ele alınmış, özellikle de hüsün ve kubuh meselesinin onun yönteminde ne denli temel bir eksen oluşturduğu ortaya konmuştur.

Birinci bölümüm ilk kısmında İmam el-Mâtürîdî'nin metinleri tahlil edilmiş, onun hüsün ve kubuh kaidesine dair benimsediği usulü ve yöntemi ortaya konarak bu konudaki akâidî ve fikrî bakış açısının ana hatları belirlenmiştir. İkinci kısım ise bu teorinin dallarına tahsis edilerek, kaidenin adalet ve zulüm (*adl ve cevr*) meselelerindeki yansımalarını ve uygulamalarını ele almış, bunun Hanefî akâidi içindeki diğer konularla ne derece tutarlı olduğunu açıklığa kavuşturmuştur. Son olarak üçüncü kısım, İmam Mâtürîdî'nin yolunu takip eden, onun metodunu benimseyen ve mezhebin tahkik ve tespitinde onun izinden giden Hanefî âlimleri merkeze alarak onların katkılarına ışık tutmuştur.

Araştırmanın ikinci bölümü, Mâtürîdî ekolü içerisinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarının izlediği güzergâhları ele almaktadır. Bu çerçevede, hüsün ve kubuh meselesinde İmam Mâtürîdî'nin özgün görüşünden farklı ya da ona zıt bazı yönelimlerin belirginleştiği görülmektedir. Söz konusu ayrışmalar, meseleyi yeniden anlamlandırma yahut farklı yaklaşımlar doğrultusunda yönlendirme çabalarıyla ortaya çıkmakta; bu yaklaşımlar kimi zaman kurucu imamın ortaya koyduğu esaslardan kısmen, kimi zaman ise bütünüyle ayrılmaktadır. Bölüm, Hanefî mezhebi içerisindeki düşünsel yenilenmeyi etkileyen epistemolojik ve coğrafi etkileşimlerin etkisini açıklayan bir girişle başlamaktadır. Ardından üç ana alt başlığa geçilmektedir: Birinci alt bölümde, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin hüsün ve kubuh meselesine yaklaşımı ele alınmakta; bu çerçevede, mezhep içerisinde beliren içsel farklılıkları ortaya koyan bir okuma sunulmaktadır.

İkinci alt bölümde ise Ebü'l-'Usr el-Pezdevî ve Serahsî'nin meseleye yaklaşımları incelenmekte; kelâmî ihtilafların bu konuda usûlî düzlemde ne gibi yansımaları olduğu araştırılmaktadır. Son olarak, üçüncü alt bölümde, bazı Hanefî âlimlerin bu meselede Buhârâ ekolünün yöneliminden etkilenmeleri konu edilmekte; bu etkinin örnekleri sunulmakta ve analizi yapılmaktadır.

Üçüncü bölüm kelâmî mezhepler ve ekoller arasında hüsün ve kubuh meselesine dair görüş farklılıkları ve örtüşmeleri ortaya koyan bir girişle başlamıştır. Bu bölümün birinci alt başlığında, mezhepler arasındaki ortak ve ayırt edici yönler incelenmiş; özellikle İbnü'l-Hümâm'ın konuya dair açıklamaları ve Hanefî-Mâtürîdî gelenekte şekillenen kelâmî anlayış üzerinde durulmuştur. İkinci alt başlıkta ise, Mâtürîdîlik ile Mu'tezile arasındaki sınırların belirginleştirilmesine yönelik yaklaşımlar ele alınmıştır. Bu başlık, mezhebin önde gelen iki önemli isminin bu doğrultudaki tavırlarını eleştirel bir bakışla değerlendirmiş ve söz konusu yönelimlerin, mezhebin kelâmî mirasıyla ne ölçüde uyumlu olduğunu tahlil etmiştir.

Literatür ve Kaynaklar

Hüsün-kubuh meselesi, İslam düşünce tarihinde kelâmî, ahlâkî ve hukukî tartışmaların merkezinde yer alan köklü bir problemidir. Bu problemin Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisindeki seyirini ortaya koymak, hem mezhebin kelâmî gelişimini hem de usûlî zeminini anlamak bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple çalışmamızda, birincil olarak bu geleneğe mensup mütekellim ve usulcülerin doğrudan kendi eserlerinden hareketle meseleyi nasıl ele aldıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Mezhebin kurucu ismi olarak İmam Mâtürîdî'nin hüsün-kubuh meselesine yaklaşımı, bu çalışmanın mihrini teşkil etmektedir. Onun kelâmî sisteminin temel kaynakları olan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* adlı eserleri, hüsün ve kubuhun aklîliği ve zâtîliği konularında mezhep içerisinde ana hatları belirleyen temel metinlerdir. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin görüşleri merkeze alınarak, takipçileri nezdindeki etkisi ve bu etkinin mezhepteki çeşitlenmelere etkisi değerlendirilmeye çalışılmıştır.

İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini benimseyen mütekellimlerin bu meseleye yaklaşımları ise onların kelâm ve usûl-i fıkıh eserlerinden hareketle sistematik biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebziratü'l-edille*, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, Necmüddin Ömer en-Nesefî'nin *Tahsilü usûli'l-fıkıh*, Alâeddin es-Semerkindî'nin *Mizânü'l-usûl*, Alâeddin el-Üsmendî'nin *Lübâbü'l-kelem* ve *Bezlü'n-nazar*, Nüreddin es-Sâbûnî'nin *el-Kifâye fi'l-hidâye* ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-İ'timâd* ve *el-*

Menâr isimli eserleri temel başvuru kaynaklarını teşkil etmiştir. Bu müelliflerin çoğu, Mâtürîdî'nin aklilik vurgusunu benimsediklerini göstermekle birlikte, bazı metinlerde vurgunun zayıfladığı ya da meselelerin yeni açılımlarla ele alındığı da görülmektedir.

Mezhep içerisindeki alternatif yaklaşımlar da yine asıl kaynaklar üzerinden ele alınmıştır. Bu çerçevede, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlü'd-dîn* adlı eseri, Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin *Usûlü'l-Pezdevî*'si ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin *Usûlü's-Serahsî* adlı eseri, hüsün-kubuh meselesine daha farklı zaviyelerden bakan örnekler olarak değerlendirilmiştir. Hanefî-Mâtürîdî çizgide zamanla ortaya çıkan yeni yorumların başında İbnü'l-Hümâm, Sadruşşerîa ve Muhibbullah el-Bihârî gibi isimler gelmektedir. Bu müelliflerin sırasıyla *el-Müsâmere*, *Ta'dilü'l-'ulûm* ile *et-Tavzih* ve *Müselleme's-sübût* adlı eserleri, klasik sistemin geç dönem yansımalarını ve dönüşümlerini tespit etmek bakımından değerlendirilmiştir. Bu eserler üzerinden, hüsün-kubuh meselesinin geç dönem Osmanlı kelâmında ve usûl düşüncesinde nasıl evrildiği takip edilmiştir.

Bu bağlamda, Mu'tezile ve Eş'arilik gibi karşıt yaklaşımlar da değerlendirme kapsamına alınmıştır. Özellikle Kadî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî fi ebvâbi'l-'adli ve't-Tevhîd* ve *el-Mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklîf* adlı eserleri, hüsün ve kubuhun akliliği anlayışını en ileri düzeyde savunan metinler olarak başvurulmuştur. Buna mukabil Eş'arî geleneğinde, özellikle Bâkılânî ve Cüveynî gibi isimlerin görüşlerini yansıtan klasik eserler, zâtî ve aklî değerlerin reddi bağlamında karşılaştırmalı bir perspektif sunmuştur.

Görebildiğimiz kadarıyla Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin hüsün-kubuh meselesine yaklaşımını, İmam Mâtürîdî'den itibaren mezhep içerisindeki dönüşümleri ve farklı eğilimleri ortaya koyarak ele alan bir çağdaş çalışma mevcut değildir. Öte yandan çalışmamızın girişinde olduğu şekliyle hüsün-kubuh meselesini zât, akıl ve şeriat şeklinde üçlü mertebeye ele alan ve her bir ismi bu çerçevede tahlil eden bir çalışmaya da rastlayamadık. Bununla birlikte hüsün-kubuh meselesinin mahiyetine odaklanan¹⁴ yahut belirli bir ekol veya düşünürün hüsün-kubuh anlayışını ele alan çalışmalar mevcuttur.¹⁵

¹⁴ Örneğin bk. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998), 55-90; Aynı yazarın kaleme aldığı ansiklopedi maddesi için bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999); Görgün'ün makalesi her ne kadar meseleyi Kadî Abdülcebbar özelinde ele alsada ilk kısımdaki tahlilleri hüsün-kubuh meselesine dair bir bakış açısını da içermektedir. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

¹⁵ Söz konusu çalışmalardan birkaçı için bk. Vahap Ovacı, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşrî Rolü (Usûlü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013); Sümeyye

Kavramsal Çerçeve

Hüsün-Kubuh Meselesi ve Ta‘dîl-Tecvîr Bahislerindeki Rolü

Kelâm ilminin meseleleri iki ana kısım altında ele alınabilir: Birincisi, Allah’ın varlığı, sıfatları ve bunlara dair hükümlere ilişkin meseleler, ikincisi ise, yaratıcının ve yaratılmışların fiilleriyle bunların hükümleri konu edinen meselelerdir. Her iki kısım da konuların çoğunu şekillendiren ve nazar faaliyetinde bulunan kişinin tutumunu da doğrudan etkileyen kendine özgü birtakım aklî ve metodolojik ilkelere dayanmaktadır. Bu tezde ise yalnızca ikinci kısım konu edinileceğinden, ilahî fiiller ve bunların hükümlerine dair meselelerde belirleyici olan hüsün-kubuh ilkesi ele alınacaktır.

Kelâm âlimleri, ilahî fiillere dair meselelerin tamamını “ta‘dîl ve tecvîr” başlığı altında ele almışlardır.¹⁶ Bu başlıkla, fiillerin ya adalet ve hikmet ya da zulüm ve sefâhet çerçevesinde değerlendirildiğine, adaleti gerçekleştiren ve bununla vasıflanan kimse hikmet sahibi, zulmü işleyen ve bununla vasıflanan ise sefih olduğuna hükmedileceğine işaret etmişlerdir.¹⁷

Kelâm ekollerinin her biri, Allah’ın adaletini ispat etmek ve O’nu zulüm ve haksızlıktan tenzih etmek için, kendi gayelerine uygun bir yöntemi izleyerek gayret göstermiştir. İlâhî fiiller çerçevesinde söylenecek her sözün temelini aklî hüsün ve kubuh ilkesinin oluşturduğu hususunda ittifak etmişlerdir ki bu ilke, Allah Teâlâ’nın fiillerine dair bütüncül bakışın sınırlarını tayin eden mihenk taşı konumundadır. Dolayısıyla, bir araştırmacının bu alanda ulaşacağı her sonuç, nihayetinde aklî hüsün ve kubuh ilkesine dair benimsediği tutuma -kabul ya da reddine- bağlı olarak şekillenecektir.

Hüsün ve kubuh ilkesini kapsamlı bir biçimde ele almak ve bu ilkenin özeldir Hanefilerde, genelde ise diğer mezheplerde ne tür kelâmî ve usûlî yansımalar doğurduğunu ortaya koyabilmek amacıyla, öncelikle bu ilkenin ne anlama geldiği, ardından da hangi mertebelerden oluştuğu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.¹⁸

Ülger, *Erken Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Hüsün-Kubuh Meselesi: Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Fatıma Sümeyye Kılaç, *Sadrüşşeria'nın Osmanlı Kelâmına Etkisi: Hüsün-Kubuh Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024); Ayşe Karaman, *İbnü'l-Hümâm'a Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹⁶ Bk. Ebü'l-Kâsım Selmân b Nâsır el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Hâlid el-Advânî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2022), 2/661.

¹⁷ Hüsâmeddîn b Ali es-Sıgnâkî, *et-Tesdid fi şerhi't-Temhîd*, ed. Ali Tarık Yılmaz (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2/89; Krş. Ubeydullah İbn Mes'ûd Sadrüşşeria, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm*, thk. Mahmut Ay - Mustafa Borsbuğa (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 227.

¹⁸ Hüsün ve kubuhun anlamları ile mertebeleri bu çalışmada, İmam Fahreddîn er-Râzî'den itibaren yaygınlık kazanan ve meşhur üçlü taksime dayanan geleneksel yaklaşımdan farklı bir şekilde ele alınmıştır. Geleneksel tasnife göre, hüsün ve kubuh üç anlamda kullanılmaktadır: 1) Münâsebet ve münâferet (uygunluk ve uyumsuzluk),

Hüsün ve Kubhun Üç Mertebesi

Hüsün ve kubuh ilkesini kabul edenler, fiillerin de tıpkı sıfatlar gibi kemal ve noksan ile nitelenebileceğini savunurlar. Onlara göre, nasıl ki ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlar hakiki birer kemal, bunların zıddı olan cehl, acz ve ölüm gibi nitelikler ise gerçek birer noksan ise, aynı şekilde bazı fiiller de kâmil, diğer bazıları ise nâkıs kabul edilmektedir. Buna göre, tıpkı ilmin bir kemal olarak sahibini övgüye, cehaletin ise bir noksanlık olarak sahibini yergiye layık kılması gibi, fiillerde de faili övgü ya da yergiye müstahak kılan, zatî ve sabit değerler bulunmaktadır. Hüsün ve kubuh ilkesinin özü de tam olarak bundan ibarettir. Bu anlam kimi kaynaklarda, “zatî hüsün ve kubuh”, kimilerinde ise “aklî hüsün ve kubuh” şeklinde adlandırılmıştır. Söz konusu ilkeyi reddedenler ise, “zâtî ve aklî hüsün ve kubhun nefyinden” ve “şer’î hüsün ve kubhun ispatından” bahsetmektedirler. Dolayısıyla üç farklı tabir ortaya çıkmaktadır: zâtî hüsün-kubuh, aklî hüsün-kubuh ve şer’î hüsün-kubuh. Bu üç ifade, “hüsün ve kubhun mertebeleri” başlığı altında ele alınması mümkündür. Nitekim bu ifadelerin her biri, meselenin farklı bir yönünü adlandırmaktadır.

Hüsün ve kubuh ilkesinin ve onun mertebelerinin daha açık hale getirilmesi ve bunların kelam ve usul meseleleri üzerindeki etkisinin ortaya konması amacıyla, burada her bir mertebe ayrı ayrı ele alınacaktır. Böylece, kelâm mezheplerinin genel yaklaşımıyla birlikte, özellikle Mâtürîdî mezhebinin bu konudaki tutumu daha belirgin bir biçimde gösterilmeye çalışılacaktır.

Birinci Mertebe: Hüsün ve Kubhun Fiilin Zâtında Oluşu

Birinci mertebeden kastedilen, bazı fiillerin hüsün ve kemal yahut kubuh ve noksanlık gibi sabit değerlere ve mutlak hükümlere sahip olmasıdır. Örneğin adalet, zâtında bir kemal olup doğası gereği iyi bir fiildir. Bu doğrultuda adaletin hüsün vasfı, failinin bilinmesine, daha önce tecrübe edilmesine ya da hissedilmesine bağlı olmaksızın, doğrudan adaletin hakikatinden kaynaklanan sabit bir değerdir. Buna karşılık zulüm, haddi zâtında bir noksanlık ve kötülüktür. Dolayısıyla zulmü yapanın ve zulme uğrayanın kimliğinden, zulmün işlendiği zaman ve mekândan; zulmün acısının hissedilip hissedilmemesinden bağımsız olarak, kubuh vasfı zulüm için sabittir. Diğer

2) Kemâl ve noksanlık, 3) Dünyevî veya uhrevî sevap ve ıkabın terettüp etmesi. Bu doğrultuda, ilk iki anlam üzerinde genel bir ittifak bulunduğu, asıl ihtilafın ise üçüncü anlam etrafında ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Ancak bu tasnif ve takrir bazı meselelerin birbirine karışmasına ve özellikle erken dönem imamlarının kastettiği anlamların yanlış anlaşılmasına sebebiyet verdiği için hüsün ve kubuh ilkesi söz konusu alimlerin kendi eserlerine başvurarak ele alınacaktır. Râzî'nin *el-Mahsûl*'deki takriri için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/123-124; Râzî'nin söz konusu ifadelerinin tahlili için bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanı Nefsin Türleri”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş - Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yay., 2016), 188-198.

birçok fiilin hükmü de bu esasa göre belirlenmektedir. Buna göre adalet üzere gerçekleşen fiiller iyilik, zulüm üzere gerçekleşen fiiller ise kötülük vasfını taşımaktadır.

Buradan hareketle, fiillerin hükümlerinin, kendi hakikatlerine ve bunların içerdikleri kemal ve hüsün yahut noksanlık ve kubuh yönlerine bağlı olarak sabit olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, fiilin mahiyeti tek başına, o fiilin doğru ve yerinde olduğunu ve dolayısıyla failinin övgüyü hak ettiğini ya da yanlış ve kaçınılması gereken bir davranış olup failinin kınanmayı hak ettiğini gerektiren zatî bir vasfın sabit olması için yeterli kabul edilmektedir.¹⁹ Bu sebeple, hüsün ve kubuhun bu mertebede sabit olduğunu savunan âlimlere göre, zulmün kabih oluşu veya adaletin hasen oluşu, failin kimliğine, fiilin daha önce tecrübe edilip edilmediğine, gerçekleştiği zaman ve mekâna ya da benzeri dış şartlara bağlı olmamaktadır.²⁰

Kısacası zâtî hüsün ve kubuh mertebesi, tıpkı kudret ve acziyet sıfatlarının zâtî kemâl ve noksanlıkla nitelenmeleri gibi, bazı fiillerin doğaları gereği sabit olan zâtî değerlere sahip oldukları anlamına gelmektedir. Bu açıklamanın ışığında, bu mertebenin neden “zâtî hüsün ve kubuh mertebesi” olarak adlandırıldığı anlaşılmaktadır, zira bu mertebede kastedilen, fiillerin mahiyetlerine ilişkin zâtî sabitelerdir.

İkinci Meretebe: Hüsün ve Kubuhun Akıl Oluşu

Bu meretebe ile kastedilen, bazı fiillerin -daha önce açıklandığı üzere- sahip olduğu zâtî hüsün ve kubuh değerlerinin, akıl tarafından oldukları hal üzere idrak edilebilmesidir. Aklın bunları oldukları gibi idrak etmesi, onun bu konuda hükmetmesidir. Burada hükümden maksat, iki şey arasındaki mevcut bir ilişkinin kavranmasından başka bir şey değildir.²¹ Diğer bir deyişle aklın hükmetmesi, fiilin kendisinde olmayan bir değeri ona dıştan yüklemek anlamına gelmemekte, bilakis fiilin kendisinde bulunan değer ile fiil arasındaki ilişkinin kavranmasını ifade etmektedir. Örneğin insan, akıl vasıtasıyla kemalin ilim, noksanlığın ise cehalet ile ilişkisini idrak edebileceği gibi hüsnün adalet, kubuhun da zulüm ile olan ilişkisini kavrayabilmektedir.

¹⁹ Burada “zâtî vasıf” ifadesiyle kastedilen şey, zatın kendisinden kaynaklanan sabit vasıf ile ona lazım olan zatın varlığıyla sabit, onun yok olmasıyla ortadan kalkan hükümdür. Dolayısıyla, zâtî vasıf, bir şeyin hakikatinin bir parçası veya hakikatinin lazımı olmaktan daha geneldir. Nitekim bütün fiiller, varoluşsal açıdan hareket ve sükûna indirgenbilse de, itibarî mahiyetleri bakımından farklılaşmaktadır. Böylece bazı fiiller, adalet ve zulüm veya sıdk ve yalan gibi hüsün veya kubuh bakımından kendilerinden ayrılmayan ve “zâtî hükümler” kategorisine girecek hükümlere sahiptirler. Örneğin, bir fiil zatı itibarıyla zulüm veya yalan olması bakımından kötü, ancak adalete ve sıdk bakımından iyi olabilmektedir. Bu hususa, âlimlerin ifadelerinde ilerleyen bölümlerde işaret edilecektir. Fiillerin, hüsün ve kubuh açısından itibarî mahiyetlerle farklılaşmasının, bazen fiilin hüsnüne veya kubuhuna neden olan “vecihler” ya da “durumlar” şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Bk. Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 6/61.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 6/29, 62, 66.

²¹ Hüküm, bir şeyin başka bir şeye nispetidir. Bk. İlyas Üzüm, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

Bu nedenle akıl, fiillerin niteliklerini idrak etme hususunda bilgi kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Bu mertebeye ise, söz konusu ilişkiyi ortaya koyan idrak aracı olması hasebiyle “aklı hüsün ve kubuh” adı verilmiştir.

Burada altı çizilmesi gereken husus, akli hüsün ve kubuh mertebesini benimseyen kimsenin, zâti hüsün ve kubuh mertebesini de kabul etmiş olacaktır. Çünkü akıl, gerçeklikte ve nefsu'l-emr'de sabit olan şeyleri idrak eden bir araçtan ibarettir. Dolayısıyla aklın hüsün ve kubuh idrak edebileceği ve bu idrakin gerçekliğe uygun olarak vuku bulduğu kabul edildiğinde, bu idrakin konusu olan zâti hüsün ve kubuh niteliklerinin de sabit oldukları kabul edilmiş olur.²²

Üçüncü Mertebe: Hüsün ve Kubuh Şer'î Oluşu

Bu mertebenin ifade ettiği şey, Allah Teâlâ'nın göndermiş olduğu resulleri vasıtasıyla kullarına, fiillerin taşıdığı zâti değerleri -aklın bunları idrak edip etmemesinden bağımsız olarak- bildirmesinin mümkün olduğudur. Bu bildirim doğrudan bir haber verme yoluyla gerçekleşebileceği gibi, emir ve nehiy şeklinde olabilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ'nın bir fiili emretmesi, emredilen fiilin hasen olduğunu, bir fiili yasaklaması ise yasakladığı fiilin kabih olduğunu göstermektedir. Allah Teâlâ'nın emir ve nehyinin fiilin hüsnüne ve kubhuna delil kılınmasının sebebi, onun hikmet sahibi olmasıdır. Çünkü hikmet sahibi olan bir zâtın, ancak iyi, hayırlı, kâmil olan ve hayırlı bir akıbeti götüren fiilleri emredebileceği, çirkin, kötü, noksanlık içeren, felakete ve hüsrana yol açan fiilleri ise yasaklayacağı bilinmektedir. Nitekim bir âyette şöyle buyrulmuştur: “Şüphesiz Allah, adaleti, ihsanı ve akrabaya vermeyi emreder; fuhşiyatı, münkeri ve azgınlığı yasaklar.” (Nahl, 16:90).²³

Şâri'nin hüsün ve kubuh bildirme yöntemi ne şekilde olursa olsun, şeriatın, fiillerin niteliklerini ve hükümlerini anlamada bir bilgi kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, bu mertebenin “şer'î hüsün ve kubuh” şeklinde adlandırılmasının gerekçesi de bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü mertebede dikkat edilmesi gereken bir husus, birinci ve ikinci mertebelerin, onun sabit olmasını gerektirmediğidir. Zira fiillerin zâti bir değere sahip olması ve bu değer akıl yoluyla ortaya konulması mümkün olsa da, Allah Teâlâ'nın fiillerin hüsnü ve kubhuna dair hükmünü

²² Bu mertebeye işaret eden pasajlar için bk. Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Ârûçî (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 88; Kemâleddin Ahmed el-Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdurrezzâk eş-Şâfi'î (Karaçi: Zemzem Publishers, 2004), 88; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 6/66.

²³ Haber ve emir dışında başka yollar da bulunmaktadır. Bunlardan biri de Hz. Peygamber'in fiillerinin talebe ve onun derecesine delâlet etmesidir ki bu konu, usûl-i fıkıh ilmi tarafından ele alınmaktadır.

bildirmek üzere bir peygamber göndermemesi mümkündür ki bu durumda şer'î hüsün ve kubuh sabit olmamaktadır.

Bununla birlikte, üçüncü mertebede ele alınan şer'î hüsün ve kubuh kavramının farklı anlamlarda kullanıldığına işaret etmek bu noktada yerinde olacaktır. Zira zâtî hüsün ve kubuh ilkesini benimseyenler, “şer'î hüsün ve kubuh” ifadesini yukarıda açıklanan anlamda kullanırken zâtî hüsün ve kubuh reddedenler, bu ifadeyi tamamen farklı bir anlamda kullanmaktadırlar. Onlara göre, bir fiil zâtında herhangi bir değer taşımadığı için hakikî anlamda ne hasen ne de kabih olabilmektedir. Fiillerin "hasen" veya "kabih" olarak isimlendirilmesi, onların nazarında yalnızca Şâri' tarafından emredilmiş ya da nehyedilmiş olmalarını ifade etmekten ibarettir. Dolayısıyla onların “fiilin hasen oluşu”, “bu fiil hasendir”, “fiilin kabih oluşu” veya “bu fiil kabihtir” gibi ifadeler hiçbir şekilde fiilin zâtında hüsün ya da kubuh ile nitelendirildiği anlamına gelmemektedir, bilakis bu tür ifadelerle kastedilen yalnızca fiilin emredilmiş veya yasaklanmış olmasıdır.

Özetlemek gerekirse, söz konusu görüşe göre fiiller zâtında herhangi bir değere sahip olmadıkları gibi böylesi değerleri herhangi bir şekilde kazanmaları da mümkün değildir. Fiiller bu gibi değerlerden tamamen yoksundurlar. Sahnede olan tek şey, fiile bir emrin yönelmesi ve bu sebeple ona “hasendir” denmesinin ya da bir nehyin yönelmesi ve bu nedenle ona “kabihtir” denmesinin mümkün hâle gelmesidir. Buna göre, onlar nezdinde sabit olan şey fiilin zâtî bir hüsün veya kubuh vasfı değil, Şâri'nin fiillere yönelik tahsîn ve takbihidir (hasen veya kabih kılmasıdır).²⁴

Zâtî Tahsîn ve Takbîh İlkesinin Alt Meselelerine Genel Bir Bakış

Hüsün ve kubuh ilkesinin kabulü, beraberinde ona bağlı birçok fer'î meseleyi ve bu ilkenin neticesinde doğan farklı sonuçları gündeme getirmektedir. Bu meselelerden bazılarını yer verilmeden önce, söz konusu fer'î meseleleri doğrudan etkileyen iki hususa işaret edilecektir:

Bunlardan ilki, mütekellim ya da usulcünün hüsün-kubuh mertebelerinden hangilerini kabul ettiğidir. Kimi yalnızca birinci mertebeyi kabul ederken, kimi hem birinci hem ikinci mertebeyi birlikte savunmakta, kimisi ise her ikisini de reddederek sadece üçüncü mertebeyi esas almaktadır.

²⁴ Bk. Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-itikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire, 2002) 257-259; Şihâbüddin Ahmed b İdris el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Nâci es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 88; Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 6/91.

İkincisi ise, aklın fiillerin sıfatlarını keşfedip hükümlerini idrak etmedeki gücüne dair benimsenen anlayıştır. Örneğin iki âlimin aklı hüsün ve kubuh mertebesini kabul etmelerine rağmen, biri aklın ancak sınırlı bir fiil grubunun değerini idrak edebileceğini düşünürken, diğerinin aklın idrak alanının çok daha geniş olduğunu savunması mümkündür. Bu durumda, idrak sahasını geniş kabul eden ikinci görüşteki âlim, fiillere ilişkin hükümleri tespit etme konusunda daha geniş bir hareket alanına sahip olacaktır.

Bu doğrultuda, zâtî ve aklı hüsün ve kubuh ilkesini benimseyenler nezdinde ortaya çıkan ve hem taraftarları hem de muhalifleri tarafından tartışılan bazı fer'î meselelere, bu çalışmada yeri geldikçe ayrıntılı olarak değinilmek üzere burada başlıklar hâlinde kısaca zikredilecektir:

- 1- Fiillerin aklî hükümlerinin ispatı: Bundan kastedilen şudur: Kabih fiil, yapılmaması gereken ve gerçekleştiği takdirde kınanmayı gerektiren fiildir. Bu tür fiiller genellikle *mahzur* olarak isimlendirilmiştir. Buna karşılık, terk edilmesi hâlinde kınama sonucunu doğuran fiiller ise yapılması gereken fiiller olup, *vacip* olarak adlandırılmıştır. Bu tür hükümler, varlık alanına ilişkin olup bir şeyin varlığının ya da yokluğunun aklen tasavvur edilip edilemeyeceğine dair verilen ve “aklî hükümler” olarak bilinen hükümlerden ayrılmaktadırlar. Çünkü burada söz konusu olan, fiilin bizzat akıl tarafından övgüye veya yergiye layık görülmesi ve bu yargıya bağlı olarak fiili gerçekleştirenin kemâl veya noksanlıkla nitelendirilmesidir. Bu ayrım dikkate alındığında, aklın ilk türe dair hükümlerine “vücûdî hükümler”, ikinci türe dair hükümlerine ise “fiilî hükümler” denmiştir.
- 2- İlâhî hikmet sıfatının ispatı: İlâhî hikmet sıfatının ispatı, “Bir şeyi yerli yerine koymak” anlamına gelen hikmetin ilâhî fiillerde cârî olduğunu ifade etmektedir. Meselenin hüsün-kubuh bahsiyle ilişkisi, zâtî hüsün-kubuh kabulünün, “yerli yerine koyma”nın anlamını tayin etmesi noktasında açığa çıkmaktadır. Başka bir deyişle, hüsün-kubuh meselesine yaklaşımı, bir düşünürün ilâhî hikmet anlayışını da belirlemektedir.
- 3- Aklın, ilâhî fiilleri ve onların hükümlerini bilmedeki konumu: Bu başlık altında hem fiillerin hükümleriyle hem de fiillerin kendisiyle ilgili çeşitli meseleler yer almaktadır. Hükümlere ilişkin olanlar arasında, mü'min ile kâfirin veya *muhsin* (iyilik yapan) ile *musî'nin* (kötülük yapan) ayrıştırılmasının hükmü, *teklîf-i mâ lâ yutâk*'ın imkânsızlığı gibi konular bulunmaktadır. Fiillerin kendisine dair konular arasında ise, peygamberlerin gönderilmesi, sâdık peygamberin mucizeyle desteklenmesi ve amellere karşılık mükâfat ya da cezanın terettüp etmesi gibi meseleler bulunmaktadır.

- 4- Aklın, insan fiillerini ve onların hükümlerini bilmedeki konumu: Bu başlık altında, aklın, Allah Teâlâ'nın bilgisine ulaşmak için nazarın gerekliliğini idrak etmesi, peygamberin *sıdkını* araştırmanın gerekliliğini anlaması, adaletin aklen vacip, zulmün ise haram olduğunu anlaması gibi hususlar ele alınmaktadır.

Bu konuların tamamı -Allah Teâlâ ile doğrudan ilişkisi en zayıf olan dördüncü başlık belli ölçüde istisna edilmek kaydıyla- “ta’dîl ve tecvîr meseleleri” çerçevesinde değerlendirilmektedir. Zira bu meselelerin ortak paydası, Allah Teâlâ'nın fiillerine adaletin nispet edilmesi ve O'na herhangi bir surette zulüm isnadının reddedilmesi yönündeki temel gayeye dayanmasıdır.

Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin Zâtî Hüsün-Kubuh İlkesine Yaklaşımları

Mâtürîdîlerin hüsün ve kubuh konusundaki görüşünü ele alıp bu teorinin onlardaki gelişim sürecini takip etmeye geçmeden önce, Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin bu konudaki yaklaşımlarına kısaca değinmek faydalı olacaktır. Nitekim Mâtürîdî çizginin, farklı yönelimleriyle birlikte, diğer kelâm ekolleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınması, söz konusu yaklaşımın daha sağlıklı ve isabetli biçimde konumlandırılmasına imkân sağlayacaktır.

Mu‘tezile’nin Yaklaşımı

Mu‘tezile, hüsün ve kubuhun üç mertebesini de benimsemektedir. Onlara göre bazı fiiller açısından hüsün ve kubuh, zâtî olarak sabittir. Akıl ise bu sabit değerleri kimi zaman zaruri olarak, kimi zaman da nazar yoluyla idrak etmektedir. Mu‘tezile’nin aklî hüsün ve kubuhun ispatına dair kullandıkları tüm ifadeler, daha önce işaret edildiği üzere aynı zamanda zâtî hüsün ve kubuhun ispatına da delâlet etmektedir.

Mu‘tezile, fiillerin hükümlerini ve niteliklerini açıklarken onları hasen ve kabih olmak üzere iki ana kategoriye ayırmıştır. Onlara göre hasen, yapılması hâlinde zemmi gerektirmeyen, kabih ise yapılması durumunda zemme yol açan fiildir. Eğer hasen bir fiilin terk edilmesi de kabih sayılıyorsa, bu fiil vacip, aksi hâlde câiz kabul edilmektedir. Mu‘tezilî yaklaşıma göre hüsün ve kubuh, fiillerin bizatihi taşıdığı, övgü veya yergiyi gerektiren belirli vecihlere (özelliklere) dayanmaktadır. Bu özelliklerden bir kısmı, akıl tarafından ya zarurî olarak ya da nazar yoluyla idrak edilebilmektedir. Diğer bir kısmı ise aklın tek başına kavrama imkânı dışında kaldığından, ilgili fiilin tahsîni veya takbîhi şer‘î hitap aracılığıyla gerçekleşmektedir.²⁵

²⁵ Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl*, 6/61, 90; Ebu Sa’d b. el-Muhsin el-Hâkim el-Cüşemî, *’Uyûnü’l-mesâil fi’l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dârü’l-İhsân, 2018), 68.

İbn Berhân eş-Şâfiî, aklın tahsîn ve takbîhinden neyin kastedildiğini son derece açık bir biçimde izah ederek şöyle demiştir:

“Bil ki, Mu‘tezile, “akıl tahsîn ve takbih eder” şeklindeki ifadelerini hiçbir kayıtlama getirmeden kullansalar da, bununla aklın hüsün ve kubhu icap ettirdiğini kastetmemişlerdir. Nitekim akıl, bazı zarurî bilgilerden ibarettir ve bilgi, bilinen şeyi, illetin malûlü icap ettirmesi gibi icap ettirmemektedir. Onların kastettikleri şey, aklın hasen olanın hüsününü ve kabih olanın kubhunu keşfetmesidir.”²⁶

Mu‘tezile bazen “akıl vacip kılar” veya “akıl men eder” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Mu‘tezile’nin bu tür ifadelerle neyi kastettiğini Kiyâ el-Herrâsî şu sözleriyle açıklamıştır:

“Mu‘tezile “akıl vacip kılar” derken, bununla ne illetin malulünü icap etmesini (gerektirmesini) ne emir vermesini kastetmemektedir. Çünkü akıl bir araz olduğundan talepte bulunması mümkün değildir. Ayrıca emir, bir rütbe gerektirir. Dolayısıyla burada kastedilen şudur: Akıl, bazı fiillerin kendi üzerine vacip olduğunu idrak eder.”²⁷

Mu‘tezile âlimleri, şer‘î nasların kimi zaman aklın hükmünü bilemediği bazı fiillerin hükümlerini bildirdiğini, kimi zaman ise akıl tarafından bilinen hükümleri teyit ettiğini düşünmektedirler. Örneğin, namazların edası ve Ramazan orucunun tutulması gibi ibadetlerin vacip oluşu, aklın kavrayamadığı ancak nassın bildirdiği hükümlerdendir. Buna karşılık, zulüm ve hırsızlık gibi fiillerin haram oluşu ise, akıl tarafından bilinebilir olup vahiy yoluyla da teyit edilmiştir. Şer‘î bilginin ayrıştırıcı diğer bir özelliği ise, yalnızca fiillerin değerini bildirmekle kalmayıp, onlara uhrevî mükâfat ya da ceza terettüp ettirmesidir.²⁸

Mu‘tezile’yi bu görüşte, Ehl-i sünnet’ten bazı önemli âlimler de desteklemiştir. Bunlar arasında Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâfiî, Ebû Bekir es-Sayrafî, Ebû Bekir el-Fârisî, Kâdî Ebû Hâmid ve müteahhir âlimlerden el-Ĥalîmî bulunmaktadır.²⁹

²⁶ Bedreddin Muhammed b Behâder ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fikh*, thk. Şeyh Abdülkâdir el-Ânî (Kuveyt: Vezâretü’l-Evkaf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1992), 1/134.

²⁷ ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fikh*, 1/134. İbn Berhân, *el-Vüsûl ile’l-usûl*, 1/58.

²⁸ Mu‘tezile’nin yaklaşımı için bk. el-Kadî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, thk. Semîr Mustafa Rebâb (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), 208-209; Kadî Abdülcebbar, *el-Mecmû’ fi’l-muhît bi’t-teklîf*, thk. Johannes Peters (Beyrut: Dâru’l-Maşrik, 1999), 234; Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî el-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli’l-d-dîn*, thk. Faysal Bedr ‘Avn (Kahire: Dâru’l-Kütübi ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2010), 168; Hasan b. Yusuf el-Hillî, *Menâhucu’l-yakîn fi usûli’l-d-dîn*, thk. Yakub el-Ca’ferî (İran: Dâru’l-Üsve, 1994), 357; Said b. Muhammed en-Neysâbüri Ebu Reşîd, *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Mu’in Ziyâde - Rıdvan es-Seyyid (Libya: Ma’hadü’l-İnmâi’l-Arabî, 1979), 354; Krş. Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi”, 67-69; Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, 70-79; İbrahim Özdemir, “Mu‘tezile’de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi Ta’lil”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 15-26; Ebû Bekr Ahmed b Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü’l-Evkaf el-Kuveytiyye, 1994), 4/69-70; Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu‘temed fi usûli’l-fikh*, ed. Halîl el-Meyâsâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 2/315.

²⁹ Ebü’l-Muzaffer el-Mervezî Sem’ânî, *el-Kavâti’ fi usûli’l-fikh*, thk. Salih Süheyl Ali Hamûde (Amman: Dâru’l-Fârûk, 2010), 2/815.

Eş'arîlerin Yaklaşımı

Eş'arîler, fiillerin zâtî değerler taşıdığı prensibini reddederek bütün fiillerin zât mertebesinde eşit olduğunu, hiçbir fiilin bu anlamda hasen veya kabih olmadığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre adalet ile zulüm ve doğruluk ile yalan zât itibariyle eşit olup, ne adalet ve doğruluk akıl nezdinde faili övülmeye ve kemale nispet edilmeye layık kılmaktadır, ne de zulüm ve yalan akıl açısından faili kınamayı ve noksanlıkla nitelermeyi zorunlu kılmaktadır. Eş'arîler, akıl sahiplerinin fiillerin failini övme veya kınama yönündeki ortak kanaatlerini ise, birey ve toplum düzeyinde değişkenlik arz eden doğal, pragmatik ve maslahat temelli sebeplere dayandırmışlardır. Zâtî hüsün ve kubuh mertebesine ilişkin bu yaklaşımdan hareketle, Eş'arîler, aklın fiillerin değerini idrak edebileceği yönündeki ikinci mertebeyi de reddetmişlerdir. Nitekim aklın idraki, fiillerin zâtî niteliklerine dayanmaktadır. Fiiller, herhangi bir zâtî vasfa sahip değilse, aklın idrak edebileceği sabit bir değer de bulunmamaktadır.

Üçüncü sırada zikredilen şer'î hüsün ve kubuh mertebesi ise Eş'arîler tarafından kabul edilmiştir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere, bu mertebeye yükledikleri anlam, üç mertebenin tanımlandığı bölümde ortaya konulan yaklaşımdan tamamen farklıdır. Nitekim söz konusu mertebeler, hüsün ve kubuh ilkesini savunan kişilerin perspektifinden takrir edilmişti. Hatırlanacak olursa, bu anlayışta şer'î hitap, fiilde zâtî olarak sabit bulunan bir değeri keşfetmekte ve bu sabit değere uygun biçimde fiili ya emretmekte ya da ondan nehyetmektedir. Buna karşılık, Eş'arîler zâtî hüsün ve kubuhu reddettikleri için, şer'î hitabın sabit bir değeri ortaya koyduğunu kabul etmezler, çünkü onların nazarında fiillerde keşfedilecek zâtî bir değer bulunmamaktadır. Onlara göre, Şâri'nin bir şeyi emretmesi, yalnızca mükellefe “şunu yap”, bir şeyi yasaklaması da sadece “şunu yapma” şeklindeki hitap etmesinden ibarettir. Bu durumda, şâri'in bir fiilin gerçekleşmesini talep etmesi, o fiilin “hasen” oluşunun, terk edilmesini talep etmesi ise, onun “kabih” oluşunun anlamı olmaktadır. Dolayısıyla Eş'arîler, fiilin kendisini hasen veya kabih olarak nitelendirmek yerine, fiil ile şer'î talep arasındaki ilişkiyi bu terimlerle ifade etmektedirler.³⁰

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Kādî el-Bâkılânî'nin görüşünü özetlerken şöyle demiştir:

³⁰ Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *et-Temhid*, thk. Richard Joseph McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957), 341; Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed Semnânî, *el-Beyân an usûli'l-îmân ve'l-keşf an tuğyâni ehli'l-Buhtân*, thk. Abdülaziz b. Reşid el-Eyyûb (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2014), 371; Cüveynî, *el-İrşâd*; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikad*, thk. Enes el-Şarafâvî (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2008), 221; Muhammed b. Ali Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 8/181; Krş. Ahmet Ceylan, “İmâm Eş'arî'de Hüsün-Kubuh Problemi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, 2015, I/108-113; Ömer Türker, *Allah'ın Hikmetinden Sual Olur mu?* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 35-42.

“Ehl-i Hakk’ın mezhebine göre, akıl yoluyla tek başına hiçbir şekilde hüsün veya kubuh idrak edilemez. Hüsün ve kubhun şeriatın medih ve zemminden başka bir anlamı olmadığını açıklamamıza rağmen şeriat gelmeden önce hüsün ve kubhun idrak edilmesi nasıl mümkün olabilir ki? Dolayısıyla, hakikatte hasen olan, tahsînin ta kendisidir. Bu da bizzat şeriatın kendisidir. Aynı şekilde kabih olan şey de takbihe dönmektedir ki bu da şeriatın kendisidir.”³¹

İbn Berhân ise şöyle demiştir:

“Mezhebimizin imamları şöyle demiştir: Hüsün, şeriatın hasen kıldığı, kubuh ise, şeriatın kabih kıldığıdır. Ancak onların buradaki kastı, fiilin vacip kılınması değildir; demek istedikleri şudur ki: [hasen, şeriatta hakkında ‘yap’ denilen; kabih ise ‘yapma’] denilen fiildir.”³²

Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin hüsün ve kubuh ilkesine dair tutumları bu şekilde kısaca ortaya konulduktan sonra, bu çalışmanın asıl hedefini oluşturan Hanefî-Mâtürîdî ekolünün ve bu ekole mensup önde gelen âlimlerin konuya dair yaklaşımlarının incelenmesine başlanacaktır.

³¹ Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah en-Nîbâlî - Şebîr Ahmed el-Umrî (Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 2022), 1/157.

³² ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 1/135. Parantez içindeki ifade baskıda yer almamaktadır, anlamın bütünlüğü açısından tarafımdan eklenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ MEZHEBİNİN ANA GÖRÜŞÜ:
İMAM MÂTÜRÎDÎ (ö. 333/944) VE TAKİPÇİLERİNİN HÜSÜN-KUBUH
MESELESİNE YAKLAŞIMI

1.1. Kurucu Bir İsim Olarak İmam Mâtürîdî

Bu bölümde, Mâtürîdî mezhebinin hüsün-kubuh meselesine dair ana görüşü ele alınacaktır. Bir meseleye dair muayyen bir yaklaşımın mezhebin “ana görüşü” olarak nitelenmesi, kuşkusuz temellendirilmesi gereken bir husustur. Böyle bir temellendirme ise ilgili görüş sahibinin mezhep içerisindeki konumunu belirlemekle mümkündür. Bu amaçla burada ilk olarak İmam Mâtürîdî’nin hayatı, mezhebin kurucu ismi ve hüsün-kubuh meselesinde ana görüşü belirleyen kişi olması yönleriyle incelenecek, ardından onun konu hakkındaki yaklaşımı tahlil edilecektir.

Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri, birçok kelâmî mezhebin ortaya çıktığı önemli bir coğrafya olarak bilinmektedir. Bu farklı kelâmî yönelişlere rağmen, Hanefî fikhî, söz konusu bölgelerde çeşitli mezhepleri bünyesinde toplayan bir çatı işlevi görmüştür. Nitekim bu topraklarda yaşayan Mu‘tezilîlerin çoğunlukla Hanefî oldukları bilinmektedir. Benzer şekilde, Muhammed b. Kerrâm’ın öncülüğünü yaptığı Kerrâmiyye mensupları da Hanefî-Sûfî kimlikleriyle tanınmıştır.³³ Yine, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr’a nispet edilen Neccâriyye ekolü mensupları da Hanefî mezhebine bağlılıklarıyla öne çıkmaktadır.³⁴ Ayrıca itikadî meselelerde doğrudan İmam Ebû Hanîfe’ye uzanan bir ilmî silsile içerisinde yer alan bazı önemli isimler de bulunmaktadır. Bu âlimler, inanç alanında Ebû Hanîfe’den nakledilen görüşlere en yakın Hanefî çizgiyi temsil etmektedir.³⁵ Bu silsilenin öne çıkan isimlerinden biri de, Mâtürîdî’nin hocası Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-‘İyâzî’dir.

Mâtürîdî ve hocası Ahmed el-‘İyâzî, Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî’de okumuşlardır. El-Cûzcânî, fıkıh eğitimini Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî’den görmüş, o da doğrudan Kâdı Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin talebesi olmuştur. Bunlar

³³ Ulrich Rudolph, *Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 132-140.

³⁴ Neccâriyye hakkında bk. Mustafa Öz, “Neccâriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

³⁵ Üçüncü hicrî yüzyılda Mâverâünnehir bölgesinde, özellikle Hanefî âlimler ve genel olarak tüm mezhepler arasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve bu farklılıkların doğurduğu ilmî etkileşim, kelâm düşüncesinin sistemli biçimde temellendirilip güçlü bir şekilde ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu ilmî hareketin öncülüğünü ise İmam Mâtürîdî ve talebeleri üstlenmiştir. Ulrich Rudolph, “Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik”, çev. Orhan Şener Koloğlu vd., *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 392.

ise, İmam Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencileri arasında yer almaktadır.³⁶ Böylece Mâtürîdî'nin ilmî silsilesi hem hocası hem de onun hocaları aracılığıyla doğrudan İmam Ebû Hanîfe'ye uzanmaktadır.

İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den birçok seçkin talebe yetişmiştir. Bunlar arasında, el-Hakim es-Semerkindî olarak bilinen Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed (340/951), İmam Ebu'l-Hasan Ali b. Said er-Rüstügfânî (345/956), Ebu'l-Leys es-Semerkindî adıyla meşhur olan İmam Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed el-Buhârî es-Semerkindî (373/983), İmam Ebu Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevi (390/1000) gibi isimler öne çıkmaktadır.

Sünnî-Hanefî kelâm geleneği esasen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin öncülüğünde kurumsallaşmıştır. Bu durum, Hanefî âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve bu sebeple sonraki dönemde Hanefiler içerisinde yer alan kelâmî çizgi, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispetle “Mâtürîdî mezhebi” olarak anılmıştır. İmam Mâtürîdî, sahip olduğu ilmî konuma yalnızca dönemselsel öncülüğü ya da isnat silsilesinin İmam Ebû Hanîfe'ye dayanmasıyla değil, bilhassa kelâm ve ilgili ilimlerde ortaya koyduğu telif faaliyetleri ve kendi döneminde etkin olan mezheplerle girdiği tartışmalarla ulaşmıştır. Bu yönüyle, Hanefî-Sünnî gelenek içinde benzeri zor bulunan bir ilmî temsiliyet sergilemiştir.³⁷

İmam Mâtürîdî'nin ilmî gelenek içerisindeki yerini daha iyi kavrayabilmek için, döneminin kelâmî faaliyetleriyle karşılaştırmalı bir bakış sunmak yerinde olacaktır: Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Mâverâünnehir'de yaşamış ve kelâm ilmiyle meşgul olmuş bazı erken dönem Hanefî âlimlerini anmakta, bunların kelâma dair önemli eserler kaleme aldığını belirtmektedir. Örneğin, Ebu Bekir el-Cûzcânî, *Kitabu'l-Fark*, *Kitabu't-Temyiz* ve *Kitabu't-Tevbe* adlı eserlerini yazmıştır. Ebu Nasr el-İyâzî, sıfatlarla ilgili bir kitap telif etmiş, Ebu Bekir Muhammed b. Elyeman es-Semerkindî ise *el-İ'tisâm* ve *Meâlimü'd-Din* adlı eserlerini yazmıştır.³⁸ Bu başlıklardan anlaşıldığı kadarıyla, bu eserlerin çoğu kelâm ilminin belirli konularını ele alan kitap ve risaleler olup kelâm ilminin meselelerini bütüncül şekilde ele alan telifler seviyesine ulaşmamaktadır.³⁹

³⁶ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003); Rudolph, *Mâtürîdî*, 218-224.

³⁷ Mâtürîdîliğin bir mezhep olarak teşekkülü hakkında bk. Ulrich Rudolph, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, çev. Ali Dere, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 295-304.

³⁸ Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 1/469.

³⁹ İmam Mâtürîdî'nin döneminde Semerkand bölgesinde bulunan ve kelâm ilmiyle meşgul olan isimler ve eserleri hakkında bk. Anke Von Kuegelgen - Ashirbek Müminov, “Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 259-271.

Nesefî, Ebu Nasr el-‘ÿyâzî’nin biyografisinde şöyle demiştir: “Rivayet edilir ki, kendisi şehit olduğunda Matürîdî ve Hakîm Ebu’l-Kasım’ın akranlarından sayılan kırk talebe bırakmıştır.”⁴⁰ Söz konusu kırk kişilik zümreden bazıları İmam Mâtürîdî’den ilim tahsil etmiştir. Bunlardan biri de çağdaşı Hakîm Ebu’l-Kasım’dır. Bu durum çok şaşırtıcı değildir, çünkü onun da hocası olan Ebu Nasr el-‘ÿyâzî’nin, “Ebu Mansur hazır bulunmadıkça meclislerinde konuşma yapmadığı, hatta, Ebu Mansur’u uzaktan gördüğünde hayranlıkla ona bakar ve ‘Rabbin dilediğini yaratır ve seçer’” dediği aktarılmıştır.⁴¹

Bu ve benzeri rivayetlere dayanarak, İmam Mâtürîdî’nin yaşadığı dönem ile öncesinde birçok Hanefî âlimin bulunduğu ve Ehl-i sünnet akaidinin bu süreçte sağlam bir biçimde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen, kelâm ve usûl ilimlerinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kadar “imam” sıfatıyla temayüz eden başka bir isme rastlanmamıştır. Bu doğrultuda, onun telifleri âlimler nezdinde hüsn-i kabul görmüş ve ittifakla benimsenmiştir. Öyle ki, beşinci hicrî asra kadar onun kitapları dışında ne yeni bir telif ortaya konmuş ne de başka bir esere itimat edildiğine dair bir rivayet nakledilmiştir.⁴²

Mezhep dâhilinde yaklaşık iki asır boyunca yeni bir telifin ortaya çıkmaksızın İmam Mâtürîdî’nin eserlerine itimat edilmesi, dikkat çekici bir durumdur ve şu iki şekilde izah edilebilir:

Birincisi, Mâtürîdî’nin eserleri, sayıca çokluğu, ilmî özgünlüğü ve yüksek kalitesiyle temayüz etmesidir. Mezhebin müdafaası için gerekli olan meselelerin tamamını ele almış, bu konularda yeterli ve tatmin edici açıklamalarda bulunmuştur. Büyük ve küçük konulara dair teliflerde bulunmuş, bunun yanı sıra muhaliflerin görüşlerini reddetmeye yönelik eserler de kaleme

⁴⁰ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1/470.

⁴¹ Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1/473 Bu anlatı, Mâtürîdî’nin kendi çevresindeki konumunu ve sahip olduğu itibarı göstermektedir. Aynı zamanda, Eş‘arî ve Mâtürîdî’nin kendi takipçileri arasında yükseliş süreçlerini karşılaştırmak açısından da bir değerlendirme imkânı sunmaktadır. Krş. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 243.

⁴² Bu anlamın Ebü’l-Muîn en-Nesefî ile Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin ifadelerinden ilhamla nasıl çıkarıldığı ileride ilgili metinler aracılığıyla ortaya konacaktır. Beşinci yüzyılın, Mâtürîdî’nin eserlerinin yeni bir telife ihtiyaç duyulmaksızın mezhepte hâkimiyet kurduğu dönemin sonu olarak tayin edilmesinin sebebi ise -bu çalışmanın ilerleyen safhalarında daha açık şekilde görüleceği üzere- tam da bu asırda Hanefîler arasında iki farklı ilmî yönelişin zuhur etmiş olmasıdır. Bu yönelişlerden ilki, İmam Mâtürîdî’nin yöntemini ihya etmeyi, onun eserlerini merkeze alarak mezhebin müstakil yapısını muhafaza etmeyi ve dış tesirlerden korumayı hedeflemekte olup, bu çizginin öncüsü bizzat Ebü’l-Muîn en-Nesefî’dir. Diğer yönelim ise, Hanefî inanç esaslarını daha ziyade fukahânın üslubuna yakın bir yöntemle temellendirme gayreti içinde olup, İmam el-Eş‘arî’nin ve onun talebelerinin eserlerinin Mâverâünnehir’e girişiyle belirginleşen etkileri taşımaktadır. Bu ikinci çizginin temsilcisi ise Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’dir. Bu sürece odaklanan çalışmalar için bk. Abdullah Demir, “Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütekkelim Hanefîlerin Din Anlayışı”, *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 19-49; Rudolph, “Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik”; Şensoy, *Sadruşşerîa’nın Kelâmî Ta’dîl Teşebbüsü*, 28-47.

almıştır.⁴³ Bu yönüyle, Hanefî-Sünnî çizgide kelâm ve usûl ilimlerini sistemli bir şekilde olgunlaştıran ilk âlim olarak kabul edilmiştir. Zira o dönemde mezhep, böylesi bir ilmî vazifeyi deruhte edecek bir şahsiyete fazlasıyla muhtaç durumdaydı.⁴⁴

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, İmam Mâtürîdî hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Onun *Kitâbü't-Tevhîd*, *Kitâbü'l-Makâlât* ve *Kitâbu Reddi'l-evâil* gibi eserlerini gören, bu eserlerde yer alan dakik meseleleri, garîb mânâları, delillerin gizli mahallerinden ortaya çıkarılışını ve menbaından istinbât edilmesini müşahede eden; ilzâm ve iltizâmın şartlarını nasıl gözettiğine, kendi akıllarına aldananların bâtil itikadlarını çürütmek için vazolunan cedel âdâbına nasıl riayet ettiğine; her meseleye, kalbe itminan ve yakîne vesile olacak şekilde, yerli yerince konulmuş bir burhan eşliğinde nasıl yer verdiği vukûfiyet kesbeden kimse, onun ilâhî kerâmetlerle hususî olarak seçilmiş, Allah Teâlâ'nın tevfiik yardımları, ince irşadları ve isabetli yönlendirmeleriyle desteklenmiş bir âlim olduğunu bilir.”⁴⁵

Mâtürîdî'nin eserlerine duyulan bu yüksek teveccüh, onların ilmî ihtiyacı karşılayan muhtevası ve geniş kabul görmesi hasebiyle, âlimlerin yeni eserler telif etmekten geri durmalarında belirleyici bir etken olmuştur. Özellikle de kendisi hakkında “Ebû Hanîfe'ye hem usûlde hem de fûrûda en sıkı şekilde tâbi olanlardan biridir”⁴⁶ şeklinde açık bir şehadette bulunmuş olması göz önüne alındığında, bu durum daha da anlam kazanmaktadır. Âlimler, İmam Mâtürîdî'yi kendi adlarına söz söyleyen bir temsilci olarak kabul etmiş ve mezhebin mütekellimi olarak takdim etmişlerdir. Mezheplerinin esaslarının onun şahsında tecessüm ettiğine kanaat getirdiklerinden dolayı, kendilerini ona nispet etmeyi tercih etmişlerdir. Böylece, İmam Mâtürîdî, imamlık ünvanına layık görülmüştür. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de benzer bir manaya şu şekilde işaret etmektedir: “Ebû Mansûr'un telif ettiği *Kitâbü't-Tevhîd*'de kapalılık ve gereksiz

⁴³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin metodunda ve eser telif tarzında dikkat çeken hususlardan biri, gayrimüslim mezheplere değinmesi ve onların varsayımlarını çürütme, şüphelerini giderme konusunda uzun tartışmalara girişmesidir. Onun eserini okuyan bir kimse, neredeyse zerdüşter ve düalist inanışlara mensup topluluklar arasında yaşadığı izlenimine kapılabilir; zira bu gruplarla sıkça karşı karşıya gelmiş ve onlarla uzun tartışmalara girmiştir. Ancak daha da dikkat çekici olan, Ehl-i sünnet'e muhalif görüşlere sahip olan Necâriyye, Kerâmiyye, -Mu'tezile'nin iki koluna mensup- Kâ'biyye ve Şebîbiyye gibi gruplar arasından Hanefî mezhebine nispet edilen bazı kimselerin akidelerini de ele almış olmasıdır. Onların önde gelen temsilcilerine karşı çıkmış, görüşlerini çürütmüş ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesi doğru olan ile olmayan görüşleri birbirinden ayırmıştır. Bu yönüyle, Ebû Mansûr'un şahsiyeti özel bir nitelik kazanmıştır. Onun ortaya çıktığı dönem, Ehl-i sünnet'in güçlü bir savunucuya en çok ihtiyaç duyduğu bir zamana tekabül etmekteydi. O, Hanefî mezhebine mensup, ancak Sünnî akideden sapmış kişilere karşı mücadelesinde, Ebû Hanîfe'nin ismini sahiplenenlerden geri alarak hak ettiği yere iade eden bir âlim olarak tarihe geçmiştir. Özellikle *Kitâbü't-Tevhîd*'deki muhaliflere cevap verme ve onlarla tartışmaya önem verme özelliği bağlamında bk. Rudolph, “Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik”, 389.

⁴⁴ Şensoy, *Sadrüşşeriâ'nın Kelâmî Ta'dil Teşebbüsü*, 35.

⁴⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/473.

⁴⁶ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/320.

uzatma azdır Sadece tertibinde biraz zorluk bulunmaktadır. Şayet bu zorluk olmasaydı, onunla yetinirdik.”⁴⁷

İkincisi, Hanefî mezhebine has bir özelliğe dayanmaktadır: Hanefîler, lüzumsuz tafsilden kaçınarak en az sözle yetinmeyi, ihtiyaç duyulmayan konularda ilave açıklamalara gitmemeyi ve zaruret bulunmayan hususlarda ayrıntıya girmemeyi esas almaktadırlar. Ebü'l-Muîn en-Nesefî şöyle der: “Ashabımızın görüşlerinde meşhur olan şudur ki: Onlar, dînî esasların ispatında bilinmesine ihtiyaç duyulmayan eşyanın hakikatleriyle ilgili araştırmalarla meşgul olmazlar.”⁴⁸ Nitekim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, “dakîkü'l-keâm” meselelerinden birinde bir görüş tercih etmekten kaçınarak şöyle demiştir: “Bu hususta bir görüş beyan etmemek daha selametlidir; çünkü onu bilmediğimiz takdirde zayi olacak bir farzı da bilmiyoruz.”⁴⁹

Hanefîlerin bu tutumu, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin mam Mâtürîdî ve talebelerinden sonra hakikî âlimlerin sayıca azaldığına işaret eden ifadeleriyle de örtüşmektedir.⁵⁰ Bu durum, aynı zamanda Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlü'd-dîn* adlı eserinin sonunda kaydettiği şu sözleriyle de uyusmaktadır:

“Bizim diyarımızdaki insanlar bu ilimden (kelamdan) yüz çevirmişlerdi; onlarda galip olan ilim fıkıhtı. Bu yüzden bu ilimde uzmanlaşanlara karşı çıkar, onları dışlar ve küçümserlerdi. Bizim bölgemizde bu ilmin azalması bundan kaynaklanmaktadır. Onların amaçları -Allah onlara rahmet etsin- Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebini güçlendirmektir ki bid'at ehli bu bölgelerde ortaya çıkmasın. Çünkü Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin delilleri, kavrayışı zayıf olanlar için şüpheli hale gelebilir ve bu kimseler bid'ate düşebilirlerdi. Eğer bu ilimde fazla mübalağa edilseydi insanlar bundan bıkar ve uzaklaşırlardı.”⁵¹

Bu açıklamadan açıkça anlaşıldığı üzere, Mâverâünnehir'de kelâm ilmine olan ihtiyaç zirve noktasında değildi. Eğer böyle olsaydı, bu şekilde bir suskunluk ve kelâm ilminin terk edilmesi mümkün olmazdı.⁵²

⁴⁷ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 2.

⁴⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/72. Krş. 1/338.

⁴⁹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/72.

⁵⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/489; Bazı araştırmacılar, Mâtürîdî'nin kelâm ilmindeki vukufiyetine ve Mâtürîdî kelâmını üstlenmeye ne derece ehil olduğunu ispatlamasına rağmen, ondan sonraki üç neslin onun kelâmî mirasını aynı şekilde devam ettirmediğini ve geliştirmediklerini belirtmişlerdir. Bunun onlara göre çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bunlardan biri, Mâtürîdî'nin eserlerinde kullandığı kelâmî dilin oldukça ağır ve anlaşılması güç olmasıdır. Bir diğer sebep ise, onun hilafet merkezinden ve siyasi merkezî çevrelerden uzak bir bölgede bulunmasıdır. Bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 245.

⁵¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 264.

⁵² Mâverâünnehir bölgesinde mezhep tartışmalarının bulunmaması, Hanefî âlimlerinin belirli bir önder etrafında toplanmasını ve kelâmî açıdan bir bütünleşme sağlamasını engelleyen bir etken olmuştur. Bu durum, belirli grupların kendi içinde farklı eğilimler geliştirmesine yol açarak, kelâm ilmine yönelik genel ilginin azalmasına

Sonuç itibarıyla Hanefî âlimler, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi mezhebin önderi olarak kabul etmiş, onun ilmî mirasını benimseyip, itibarını yüceltmiş ve onu İmam Ebû Hanîfe'nin mezhebine meşrû bir temsilci olarak görmüştür. Bu kabullerin neticesinde, İmam Mâtürîdî'nin görüşleri mezhep içinde muteber kabul edilmiş, benimsediği yöntem ve ilkeler mezhebin esası hâline gelmiştir. Bu durumun en açık delili, Hanefî âlimlerinin kelâm ve usûl sahasında kendisini ona nispet etmesidir. Bu itibarla, Ehl-i sünnet ulemâsı da İmam Mâtürîdî'nin, iki büyük kelâmî ekolden birinin kurucusu ve imamı olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla nasıl ki Eş'ariyye mezhebi Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ile teşekkül etmiş ve onun ismiyle şöhret bulmuşsa, aynı şekilde Mâtürîdiyye mezhebi de İmam Mâtürîdî ile ortaya çıkmış ve onun ismiyle anılagelmiştir.

1.2. İmam Mâtürîdî'nin Hüsün-Kubuh Anlayışı

1.2.1. Hüsün ve Kubhun Zât Mertebesinde Kabulü

Bu bölümde, İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *hüsün-kubuh* ilkesine yönelik tutumunun, giriş kısmında açıklanan üç merteye çerçevesinde ele alınması hedeflenmektedir. İnceleme, İmam Mâtürîdî'nin temel eserleri arasında yer alan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlât* adlı tefsiri esas alınarak gerçekleştirilecektir. Bu eserler, Mâtürîdî'nin akıl, hikmet ve ilahî adalet konusundaki görüşlerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymaya imkân tanımaktadır.

İmam Mâtürîdî, hüsün ve kubhun zât mertebesinde sabit olduğunu savunmaktadır. Buna göre, bir fiil zâtı itibarıyla, failinden bağımsız olarak, kendisine ait mutlak, değişmez ve daimî bir hükme sahiptir. Bu ise, fiilin “zâtî değeri” olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu zâtî değer, fiili gerçekleştiren kişiye aklî bir övgü veya yergi yönetilmesini mümkün kılmaktadır.⁵³

İmam Mâtürîdî, hüsün ve kubuh ile nitelenen fiillerin iki kısım olduğunu beyan ederken şöyle der:

“Aklın tahsin ve takbih ettiği fiiller iki kısımdır: Birincisi, zâtı itibarıyla hasen olup zıddı ve tüm 'hilafı' kabih olanlar. İkincisi ise, bir şeyin ve onun hilafının ihtiyaç durumuna ve

sebebiyet vermiştir. Nitekim bu olgu, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin tasvir ettiği şekilde, bölgede kelâm ilmine olan ilginin zayıflamasıyla neticelenmiştir. Krş. Mehmet Kalaycı, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'arîliğin Rolü”, *Eski Yeni* 25 (2012), 33; Kelâma mesafeli duran Hanefîler hakkında bk. Abdullah Demir, “Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütekkelim Hanefîlerin Din Anlayışı”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 30-37.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 290.

akıbetlerin medh veya zemme konu olmasına dair delillerin bulunmasına bağılı olarak hasen olanlar.”⁵⁴

İmam Mâtürîdî, bu taksimi, peygamberleri inkâr edenlere cevap verirken şöyle kullanmıştır:

“Aklın tahsin ve takbih ettiği şeyler iki kısımdır: Bunlardan birincisi, değişmeyen türdendir. Örneğin, nimet verene şükretmek hasen, yalan ise kabihtir. İkincisi ise, aklın bir fiili başlangıcına, neticesine yahut içinde bulunulan hâle göre tahsin etmesidir. Meselâ aklın tahsin ettiği şeylerden biri, fesada dalmış ve haddi aşmış bir kimseyi cezalandırma maksadıyla terbiye etmektir. Bu tür fiillere de şer’i hitabın gelmesi câizdir.”⁵⁵

İmam Mâtürîdî’ye göre hüsün ve kubuh vasfını haiz fiiller iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, kendisine zâtî bir değer atfedilen fiillerdir. Bu tür fiillerde, hasen olanlar hiçbir durumda kabih, kabih olanlar ise hiçbir hâlde hasen olamazlar.⁵⁶ İkinci kısım ise, değerini sonuçları ve neticeleri üzerinden kazanan fiillerdir. Bunlar, bir yönden hasen sayılabilirken başka bir yönden kabih olmaları mümkündür. İmam Mâtürîdî, aklın bu tür fiillerin hasen mi yoksa kabih mi olduğunu, onların sonuçları ve neticeleri dikkate alınmaksızın kavrayabilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu tür fiillerde, fiilin hakikatini ve ona ilişkin hasen veya kabih hükmünü belirleme işlevi, itibarlar üzerinden gerçekleşmektedir. Ne var ki akıl, bu hükmü her zaman isabetle ortaya koyamayabilir, nitekim fiillerin âkıbetleri ve etkileri hakkında her daim kuşatıcı bir bilgiye sahip olması mümkün değildir.⁵⁷

Bu taksim, Mu‘tezile’nin hüsün ve kubhun fiillerde nasıl sabit olduğu ve ne şekilde ortaya çıktığı konusundaki tartışmalarını hatırlatmaktadır. Söz konusu tartışma, fiildeki hüsün veya kubhun bizzat fiilin zâtından mı kaynaklandığı, yoksa çeşitli itibarlar ve zarflardan mı ileri geldiği meselesi etrafında şekillenmektedir. Mu‘tezile’nin erken dönem alimleri, örneğin yalanın zâtı itibarıyla kabih olduğunu savunmuştur; yani yalan sırf yalan olduğu için kabihtir. Bu durumda, ister bir peygamberi kurtarmak amacıyla, isterse ona zarar vermek kastıyla söylenmiş olsun, yalan her hâlükârda kabihtir. Buna karşılık, Mu‘tezile’nin geç dönem âlimleri, alanın ancak belirli itibarlar ve şartlar çerçevesinde kabih sayılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, yalan bir peygambere zarar vermek için söylenmişse kabih, onu kurtarmak için söylenmişse hasendir.⁵⁸

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 290; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 274.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 289.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 290. İmam Mâtürîdî, aklın, bu tür fiilleri kendi başına idrak etme yetisine sahip olduğunu savunmaktadır. Bu konu, ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 290.

⁵⁸ Hasan b. Yusuf el-Hillî, *Me‘âricü’l-fehm fi şerhi’n-Nazm: Şerhu Nazmi’l-berâhîn fi usûli’d-dîn* (Meşhed: Müessesetü’t-tab‘ ve’n-neşr, 1430), 349.

Dikkat edilirse, hüsün ve kubhun anlamına ilişkin yukarıda tasvir edilen ihtilâf, farklı açıklamalardan ibaret olup meselenin esasını değiştiren mahiyette bir ayrışma değildir. Zira hüsün ve kubuh ister zâta dayalı olsun ister itibarî yönleri esas alsın, nihayetinde mesele, fiilde sabit bir vasfın bulunduğu ve bu vasfın fiilin vukuu ya da terki yönünde bir hüküm ifade ettiğidir. Akıl da bu vasfı, kimi durumlarda idrak edebilme kudretine sahiptir. Bu sebeple İmam Mâtürîdî, söz konusu ihtilafa büyük bir önem atfetmemiş, tafsilatına girmemiştir. Bilakis, her iki yaklaşımdan da istifade etmiş ve onları mezhebî sistematiği içerisinde muvazene ile birleştirmiştir. Her iki yaklaşımdan istifade etmiş ve bunları kendi mezhebi içerisinde uyumlu bir şekilde mezcetmiştir.⁵⁹

İmam Mâtürîdî ve bazı diğer âlimler, Mu‘tezile mezhebi içerisindeki tarafların her birinin kendi nazariyesinin tüm fiiller için geçerli olduğu yönündeki kanaatini aşarak, bir adım öteye geçmişlerdir. Onlar, bu iki teorinin birbirini dışlayan değil, tamamlayan yaklaşımlar olduğunu ortaya koymuş, her birinin belirli fiil türleri için geçerli olabileceğini savunmuşlardır. Buna göre, teorilerden biri bazı fiillere, diğeri ise farklı türden fiillere uygulanabilir; her biri -daha önce de ifade edildiği üzere- ilgili fiilin hakikatine uygun şekilde geçerlilik kazanmaktadır.⁶⁰

Fiillerin zâtında sabit ve hakikî değerlere sahip olduğunu kabul etmek, hikmet ve sefihlik kavramlarının anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu, İmam Mâtürîdî’nin eserlerinde açık biçimde görülmektedir. Nitekim hikmet, onun birçok yerde vurguladığı üzere,⁶¹ “şeyin yerli yerine konulmasıdır”,⁶² sefihlik ise, “şeyin yerinden başka bir yere konulması”dır.⁶³ Bu tanım, fiillerin kendi zatlarında birtakım sabit değer ve niteliklere sahip olduğunu göstermektedir. Hikmet ise, fiillerin sabit değerlerini ve onların neye lâyık olduğunu bilen -yani ganî ve alîm olan- bir zâtın vasfıdır. Buna göre, ilahî fiiller söz konusu değerlere muvafık şeklide

⁵⁹ Hanefiler bu görüşü sonraki dönemlerde de sürdürmüşlerdir. Nitekim Bahrü’l-‘Ulûm Abdü’l-Alî el-Ensârî şöyle demiştir: “Hakikat, biz Ehl-i Sünnet mensubu Süfiyye ve Mâtürîdîler nezdinde şudur ki; hüsün ve kubuh, fiilin zâtından veya sıfatından kaynaklanması ya da farklı vecih ve itibarlarına dayanmasından daha genel bir anlama sahiptir.” Abdü’l-Alî Muhammed b. Nizâmeddîn el-Leknevî, *Fevâtilu’r-rahâmût şerhu Musellemi’s-sübût* (Dârü’l-Fikr, ts.), 27; Ayrıca bk. Muhammed b Ebî Bekr el-Mer’âşî, *Neşru’t-Tavâli’*, thk. Muhammed İdrîs (Ürdün: Dârü’n-Nûri’l-Mübîn, 2011), 445.

⁶⁰ İmam Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserindeki bazı ifadelerinden, hüsün ve kubhun bu iki türde ele alınması yaklaşımının daha önce de tartışılmış olduğu anlaşılabilir. Bu durum, onun sözlerinde geçen “cevap olarak denilir ki” ifadesinin varlığından anlaşılabilir. Ebû’l-Mu’in en-Nesefî’nin, İmam Mâtürîdî’nin hüsün ve kubhun bu iki türdeki taksimi hakkındaki görüşleri için bk. Ebû’l-Mu’in Meymûn b Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille fi usûli’d-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 2/260.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 180, 196, 208; Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 6/500, 10/122.

⁶² İmam Mâtürîdî, “şeyin yerli yerine konması” tanımını yalnızca hikmet için değil, adalet kavramı için de kullanmaktadır. Bu durum, hikmet ile adalet arasında sıkı bir bağ olduğunu ve aslında bu iki kavramın birbiriyle özdeş olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü her iki kavram da, bir şeyin hak ettiği yere yerleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bk. el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 180; Sa’düddîn Mes’ûd b Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd* (Pakistan: Dârü’l-Ma’ârifî’n-Nu’mâniyye, el-Câmi’atü’l-Medeniyye, 1981), 2/68.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 197.

gerçekleşir.⁶⁴ Bu doğrultuda hikmetin “ne yapılması gerektiğini bilmek” yahut “gerekeni yapmak”⁶⁵ şeklindeki tanımlarının aslında İmam Mâtürîdî’nin “şeyin yerli yerine konulması” tanımından anlam bakımından farklı olmadığı anlaşılmaktadır.

İmam Mâtürîdî’nin düşüncesi, fiillerin ya hikmetle ya da sefihlikle nitelendirilmesi, failin ise ya hakîm ya da sefih olarak vasıflandırılması esasına dayanmaktadır. Bunun sebebi şudur: Hüsün ve kubhun zâtî olarak sabit olduğu kabul edildikten sonra fiiller ya zâtî değerlerine uygunluk arz eder ya da onlarla çelişir, fail ise ya eşyayı yerli yerine koyan bir hakîm olarak adaletle hareket eder, ya da onları yerli yerine koymayan bir sefih olarak zulme düşer.⁶⁶

Yukarıda zikredilen esaslara binaen Mâtürîdî, yaratıcı olan ilâhın hakîm olduğu, bütün fiillerinin de hikmetle muttasıf bulunduğu kanaatindedir. Ona göre, ilahî fiillerin sefihlik ile vasıflanması veya bunların olması gerektiği gibi olmamaları tasavvur edilmesi mümkün değildir. Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın hikmetle nitelendirilmesinin gerekçesini şu sözleriyle ortaya koyar: “Zulüm ve sefihlik vasfının O’na nispet edilmesi bâtıldır, çünkü bu iki vasfın sebebi cehalet ve ihtiyaçtır.”⁶⁷ Bir başka ifadesinde şöyle der: “Şâhit âlemde hikmetten sapmaya sebep olan şey, kişiyi buna sevk eden cehalet ya da ihtiyaçtır. Bu iki sıfat ise Allah’tan nefyedilmiştir. O hâlde sabit olur ki, O’nun fiili hikmetin haricine çıkmaz.”⁶⁸ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, hikmet, kemal derecesinde âlim ve ganî olmaktan neşet eden bir sıfattır. Her şeyi bilen ve hiçbir şeye muhtaç olmayan bir zât, sefihlikle nitelendirilemeyeceği gibi, zulümle de vasıflandırılması mümkün değildir. Allah Teâlâ da bu vasıflara sahip olduğundan, mutlak anlamda Hakîm’dir.

İmam Mâtürîdî, hakikî hikmetin her şeyi kuşatan bir ilme dayanmasının sebebini daha açık bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda, hikmetin temelini teşkil eden esasın, “her şeye hakkını vermek”⁶⁹ olduğunu ifade etmektedir. Bu ifade, hikmetin gerçekleşebilmesi için hiçbir hüsnün ve kubhun ihmal edilmeyecek şekilde fiillerin sıfatlarına ve hükümlere dair eksiksiz bir bilgiye sahip olunması gerektiğini göstermektedir. Aksi takdirde eşyaları hikmetin gerektirdiği yere koymak mümkün olmayacaktır.

⁶⁴ İmam Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne* adlı eserinde Nahl Suresi’nin 33. ayetini tefsir ederken zulmü, bir “şeyi yerli yerine koymamak”; hikmeti ise, “bir şeyi hak ettiği konuma yerleştirmek” olarak açıklar. İnsanların kendilerine zulmetmelerinin, nefislerini Allah’ın belirlediği yerden uzaklaştırmalarıyla gerçekleştiğini belirtir. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 6/500.

⁶⁵ İmam Gazâlî’ye göre, hikmet iki anlama gelir: Eşyayı ve düzenini kavrayarak amacına uygun şekilde yönlendirme bilgisi ve bu düzeni en mükemmel şekilde gerçekleştirme gücü. Bu nedenle, hikmet sahibi kişiyen “hakîm” denilir. Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikad*, 225.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 313.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 313.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 312.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 316.

İmam Mâtürîdî, Kamer Suresi'nin 49. ayetinde geçen “kader” kavramını açıklarken, onun iki temel anlamından biri şu şekilde açıklamaktadır:

“Kader, bir şeyin kendisi üzere meydana geldiği ölçüdür. Yani, hayır ya da şer, hasen yahut kabih, hikmetli yahut sefih olsun, her şeyi 'olduğu hal üzere' kılmaktır. Hikmetin anlamı ise şudur: Her şeyi olduğu hal üzere yerli yerinde kılmak ve her şeyde ona en layık olanı yapmaktır. Bu çerçevede değerlendirilebilecek ayetlerden biri de: ‘Gerçekten biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.’ (el-Kamer, 54/49)”⁷⁰

İmam Mâtürîdî, hikmet ve adalet kavramlarının anlamlarını “Ehl-i hadîs kelâmcılarının”⁷¹ yaklaşımı çerçevesinde açıklamayı da ihmal etmemiştir. Söz konusu yaklaşıma göre zulüm, “başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanıma binaen, Allah Teâlâ'nın fiillerinin zulüm olma ihtimali bulunmamaktadır, nitekim O'nun bütün fiilleri kendi mülkü içerisinde cereyan etmektedir.⁷²

Görüldüğü üzere, zâtî hüsün ve kubuh etrafında yapılan inceleme, İmam Mâtürîdî'nin ilâhî hikmet anlayışını ele almayı beraberinde getirmiştir. Nitekim onun hikmet anlayışı, doğrudan bu ilkeye dayanmaktadır. Ancak söz konusu hikmet anlayışının, insan idraki bakımından, zâtî hüsün ve kubhun akıl tarafından kavranabileceği kabul edilmeksizin sabit olamayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü eğer akıl, fiillerin zâtî hüsnünü ve kubhunu kavrayamıyorsa, hikmetin gereklerini anlaması mümkün olmayacağı gibi, ispâtı da söz konusu olamaz. Dolayısıyla, İmam Mâtürîdî'nin, fiillerin zâtında sabit olduğunu kabul ettiği hüsün ve kubhun akıl tarafından idrak edilip edilemeyeceği hakkındaki görüşü, onun hüsün-kubuh anlayışını kavramada önemli bir yere sahiptir.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 409; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 6/500. 8/331.

⁷¹ Hanefî-Mâtürîdî âlimleri arasında “Ehl-i hadîs kelâmcıları” tabiri yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu ifade, Küllâbîler, Kalânsîler, Eş'arîler ve Hâris el-Muhâsibî gibi Ehl-i hadîs usûlüne bağlı kalan kelâmcıları kapsamaktadır. Hanefî âlimleri, özellikle usûl-i fıkıh eserlerinde, Ehl-i hadîs kelâmcıları veya Ehl-i hadîs tabirlerini tercih etmiş; ancak doğrudan Eş'arî ismini anmaktan kaçınmışlardır. Bununla birlikte, Eş'arîliğin Küllâbî ve Kalânsî geleneklerini içermesi ve yaygınlaşması nedeniyle, “Ehl-i hadîs kelâmcıları” dendiğinde genellikle Eş'arîler kastedilmiştir. Bk. en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/400; Bu tabirin Eş'arî mezhebiyle özdeşleşmesi, İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra kendisini Ehl-i hadîs'in bir mensubu ve akîdelerinin savunucusu olarak tanımlamasıyla ilişkilidir. Hanbelîlerce doğrudan kabul görmese de, Şâfiî mezhebinin Ehl-i hadîs içinde yayılması, tasavvufun güçlenmesi ve akîde meselelerinde ilmî yöntemler geliştirilmesi, Eş'arî düşüncesinin hadîs ekolü ve tasavvufî anlayışla birleşmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle Horasan bölgesinde coğrafi ve mezhebî etkenler, Eş'arîliğin bu kimlikle anılmasını sağlamıştır. Bk. Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 150.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 313.

1.2.2. Hüsün ve Kubhun Akli İdrakinin Kabulü

Zâti hüsün ve kubhun sabit olduğu kabul edildikten sonra, İmam Mâtürîdî, aklın fiillerin hüsün ve kubhunu idrak edebileceğini açıkça ifade etmektedir. Dahası, bunu aklın temel işlevlerinden biri olarak değerlendirmektedir. Bu işlev ona göre, beş duyunun kendilerine ait alanlardaki idrak fonksiyonlarıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim aklın nazar etmesi ve hüccet oluşu hakkında bahsederken şöyle der:

“Aklın işlevi, hakikatlere delâlet etmek ve onlara ulaştırmaktır. Bu durum, rengin ayırt edilmesinde gözün, sesin tanınmasında kulağın ve diğer şeylerin de kendilerine ait duyu organlarıyla kavranmasına benzer. Aynı şekilde nazar da böyledir. Çünkü şeylerin hüsün ve kubhu ile fiillerin hasen veya kabih oluşlarının bilgisi -duyularla temas kurulduktan ve haberler ulaştıktan sonra- nihayetinde akıl yoluyla bilinir. Bu doğrultuda, hakikatin keşfi de ancak tefekkür ve nazar ile gerçekleştirilir.”⁷³

İmam Mâtürîdî, nimeti verene şükretmenin hasen, ona nankörlük etmenin ise kabih olması gibi aklın bazı fiillerin hüsün ve kubhunu idrak edebileceğini açıkça ifade eder.⁷⁴ Benzer şekilde “Cehennem ehli ile cennet ehli bir olmaz” (el-Haşr, 59/20) ayetini tefsir ederken, dünyada cennet ehlinin amelleri ile cehennem ehlinin amellerinin akıl açısından eşit olmadığını belirtmektedir. Ona göre, cehennem ehlinin fiilleri akıl tarafından kabih, cennet ehlinin fiilleri ise hasen görülmektedir. Bunun sebebi, cennet ehlinin amellerinin delil ve hüccetlerle desteklenmiş olması, diğer grubun fiillerinin ise hiçbir dayanağa sahip olmamasıdır. Mâtürîdî, aklın delile dayalı bir ameli, delilden yoksun bir amelden daha üstün kabul ettiğini ve bunun, sevap kazandıran her fiilin hasen, azap gerektiren her fiilin ise kabih olarak görülmesiyle uyumlu olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle, bu iki grubun asla eşit olmayacağını vurgulamaktadır.⁷⁵

İmam Mâtürîdî, fiillerin ahlaki değer bilgisinin iki yolla elde edilebileceğini savunmaktadır. Ona göre, bazı fiillerin değerleri bedahet yoluyla, yani doğrudan ve apaçık bir şekilde idrak edilirken, bazıları ise ancak nazar ve tefekkür yoluyla anlaşılabilir. Örneğin zulüm, sefihlik ve yalan gibi fiillerin kubhu apaçık olup bunların ilaha nispeti mümkün kabul edilmemektedir. Aynı fiiller üzerine yeniden nazar edildiğinde, söz konusu kubuh hem daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar hem de ona dair farklı boyutlar anlaşılmaya başlanır.⁷⁶

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 268; Ayrıca bk. Fahrüddîn Ahmed b Oğuz el-Akşehrî, *el-İntikâd fî şerhi 'Umdeti'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed İsmâil (Kahire: Dârü'l-İmâm er-Râzî, 2022), 66.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9/601.

⁷⁶ İmam Mâtürîdî'nin hikmet ve sefahate dair daha önce işaret ettiğimiz genel ilkesi, hem bedihî hem de nazarı yollarla temellendirilmektedir.

İmam Mâtürîdî, “Fücürunu ve takvâsını ona ilham etti” (eş-Şems, 91/8) âyetini tefsir ederken, fiillerin hüsün ve kubhunun nasıl idrak edileceğine dair metodolojiyi şu şekilde ortaya koyar:

“Bu ayet farklı yorumlanmaya muhtemeldir. Birincisi, Allah Teâlâ insana günahı ve takvayı açıklamış, bunları ona öğretmiştir. Kim ki bilgilerin doğuştan zorunlu olduğunu iddia ediyorsa, bu ayeti delil getirir ve şöyle der: ‘Allah Teâlâ, insana günahını ve takvasını öğrettiğini ve onun fitratına her kabih fiilin kubhunu ve her hasen fiilin hüsnünü idrak edebileceği bir yeti yerleştirdiğini bildirmiştir.’ Bu konuda bizim yaklaşımımız şudur: Şeylerin hüsnü ve kubhu aklın temel ilkeleri tarafından (*bidâyetü’l-‘ukûl*) genel hatlarıyla bilinir. Fakat akıl, her bir şeyin hüsnü veya kubhunu ayrıntılarıyla bilemez⁷⁷, bu bilgi ya peygamberlerin diliyle gelen bir haberle yahut düşünme ve tefekkür yoluyla elde edilir. Nitekim insan, tabiatı gereği hoş ve faydalı olan şeylere meyleder, meşakkat ve acılardan ise kaçır. Ancak her faydalı şeyi doğrudan tanımaz, her zararlı şeyi de ilk bakışta ayırt edemez. Bunlar ancak deneyim ile bilinir. Aynı şekilde göz renkleri algılar, ancak onların hüsnü ve kubhunu ayırt edemez. Bu ayrımı yapan, akıldır. İşte bunun gibi, Allah Teâlâ insan aklına genel anlamda kötü şeylerin kubhunu ve güzel şeylerin hüsnünü [bilme yetisini] yerleştirmiştir. Fakat kişi her birinin mahiyetini doğrudan ayırt edemez; bu ayrım ancak peygamberlerin bildirdiği haberler (vahiy) veya düşünceyle mümkündür.⁷⁸ Böylece, ‘Fücürunu ve takvâsını ona ilham etti’ ayetinin anlamı şudur: Allah Teâlâ, insanın nefesine kubhu hüsnünden, pis olanı temizden ayırt edebileceği bir yeti vermiştir. Aynı zamanda, günahın kubhunu ve takvanın hüsnünü açıklamış ve insana bu konuda bir sorumluluk yüklemiştir. Bunun bilgisine ise ya peygamberler vasıtasıyla ya da düşünce yoluyla ulaşılır.”⁷⁹

⁷⁷ İmam Mâtürîdî, aklın tüm fiillerin hükmünü bilmede yeterli olmadığına özellikle dikkat çeker. Ona göre, aklın her şeyi kuşatan bir bilgiye sahip olduğu iddiası hatalıdır ve bazı felsefi ve dinî akımların sapmasına yol açmıştır. Örneğin, Berâhime, aklın tüm hükümlerin bilgisine sahip olduğunu ve dolayısıyla peygamberlere ve vahiylerle ihtiyaç bulunmadığını savunmuşlardır. Ancak Mâtürîdî, bu görüşün temelsiz olduğunu, zira Allah Teâlâ’nın akla genel anlamda hasen ve kabih fiilleri bilme yetisi verdiğini, ancak ayrıntıları kavrayabilmek için tefekkür ve nazar yoluyla düşünmeye veya peygamberlerin getirdiği bilgilere başvurmaya ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. İmam Mâtürîdî’nin, hüsn-kubuh meselesine ilişkin tartışmalarda aklın tüm fiillerin hükmünü ayrıntılı bir şekilde bilip bilemeyeceği konusuna odaklanması, onun bu meseleye dair dengeli yaklaşımını yansıtır. Mâtürîdî’ye göre, akıl bazı şeyleri tafsîli olarak, bazılarını ise icmâlî bir şekilde bilebilir. Berâhime’nin nübüvvet eleştirisi hakkında bk. Furkan Demir, *Berâhime’nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkullâni’nin Cevapları* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2024), 106.

⁷⁸ Akıl, ilk anda her hasen olanın hüsnünü ve her kabih olanın kubhunu belirli ve ayrıntılı bir şekilde idrak edemez; yani fiillerin tek tek mahiyetlerini ve hükümlerini tafsilatıyla bilmez. Ancak, bunları düşünce ve peygamberden gelen haber vasıtasıyla öğrenir. Bu yaklaşıma yakın bir ifadeyi Kadî Abdülcebbar da dile getirir ve şöyle der: “Resullerin getirdiği şey, akılda icmâlî olarak sabit olanın ancak tafsilinden ibarettir. Zira biz, maslahatın vücûbunun ve mefsedetın kubhunun esaslarının akılda yerleşmiş olduğunu belirtmiştik. Ancak, hangi fiilin maslahat, hangisinin mefsedet olduğunu aklın bilmemiz mümkün olmadığından dolayı, Allah Teâlâ bize resuller göndermiştir ki, bu fiillerin durumları hakkında bizi bilgilendirsinler. Böylece resuller, Allah Teâlâ’nın akıllarımıza yerleştirdiği ilkeyi teyit etmiş ve akılda icmâlî olarak sabit olanı tafsil etmiş olurlar.” Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 381-382.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 10/542; Mâtürîdî’nin bu ifadesi, fiillerin hasen ve kabih oluşunun ilâhî bir belirlemeye (ca’l) dayandığını düşünenler için yanlış anlaşılmaya müsaittir. Nitekim bazı araştırmacılar

Bu alıntı, aklın hasen ve kabih olanı idrak etmesini kabul edenler arasında iki farklı görüşe işaret etmektedir: Bunlardan ilki, Allah Teâlâ'nın aklı, ondan asla ayrılmayan bazı zorunlu bilgilerle yaratmış olduğunu savunan görüştür. Bu yaklaşım, akli bir dizi zorunlu bilgiden ibaret kabul edenlerin görüşüne oldukça yakındır. Birçok Mu'tezile kelâmcısı ve Ehl-i sünnet âlimi bu yaklaşımı benimsemektedir. İmam Mâtürîdî'nin, zikrettiği ilk yaklaşım da bu görüş üzerine temellendirilmiştir. İkinci görüşe göre akıl, insan nefesine verilmiş zaruri ve nazarî hükümlere ulaşmayı sağlayan bir garîze (doğal yatkınlık) veya melekedir. Bu görüş, İmam Mâtürîdî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, onun tercih ettiği yaklaşımdır. Bu yaklaşımı destekleyen bir işaret ise Allah Teâlâ'nın -İmam Mâtürîdî'ye göre- insan nefesine, hasen olan ile kabih olanı ayırt edebilme yeteneği bahşetmiş olmasıdır. Bu minvalde akıl, gözler ve kulaklar gibi bir idrak yeteneğine sahiptir. Nasıl ki gözler görülebilir şeylere, kulaklar işitilebilir şeylere yönlendirildiğinde bu organlar kendi nesnelere idrak ediyorsa, aynı şekilde akıl da kavranabilir olgulara yönlendirildiğinde kendi alanına giren şeyleri idrak edebilir. Buna göre, hüsün ile kubhu idrak etmek, aklın fitrî bir yetisidir. Ancak, fiillerin hükümlerine ilişkin ayrıntılı bilgi aklın tek başına idrak edebileceği bir şey değildir. Bu tür bilgiler, nazara veya hakikatleri ve sonuçları bilen birinin -örneğin bir peygamberin- haber vermesine dayanmaktadır. Bu bağlamda, vahiy, aklın sınırlarını tamamlayan ve ona rehberlik eden bir kaynak olarak ortaya çıkmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin aklın hüsün ve kubhu idrak edebileceğine dair görüşü açıklık kazandıktan sonra, önünde hâlen meşhur bir problem durmaktadır. Nitekim fiillerin hasen ya da kabih oluşuna dair aklın verdiği hüküm gibi görünen şeyin, gerçekte insan tabiatından ve onun kendisine uygun olanla olmayana esas olarak yaptığı değerlendirmeden kaynaklanması mümkündür. Bu durumda, aklın verdiği hükmün, ahlâkî bir değer hükmü olmaktan ziyade, insanın fitrî eğilimleriyle sınırlı bir tercihe dayandığı ileri sürülebilir. Dolayısıyla hüsün ve kubhun idraki bağlamında akıl ile insan tabiatı arasındaki farkın nasıl tanımlandığı ve bu ayrımın fiillerin değerlerini belirlemedeki etkisi açıklığa kavuşturulmalıdır.

Mâtürîdî'nin ifadelerini, fiilin ahlâkî değerinin ilâhî belirlemeye dayandığı şeklinde yorumlamışlardır. Bu kanaatlerini de onun şu ifadesine dayandırır: "Allah Teâlâ, şeylerin zâtında kubhu hasenden, kötü olanı temizden ayırt edecek bir şey var kılmış; fîskın kubhunu, takvânın hüsnünü beyan edecek bir şey var kılmış ve bununla kulları imtihan etmeyi ve yükümlü kılmayı gerekli kılmıştır." Ancak bu anlayış, Mâtürîdî'nin kitaplarında ortaya koyduğu genel görüşleriyle bağdaşmamaktadır. Ayrıca, söz konusu ifadede böyle bir yorumu destekleyecek bir delil de bulunmamaktadır. Zira burada söz konusu edilen "kıлма-yaratma (ca'l)", insan nefsinin -akıl ve tabiat yönüyle- haseni kabih olandan, iyiyi kötüden ayırt etme kabiliyetine sahip olacak şekilde yaratılmasıdır. Yani Allah Teâlâ, insan nefsinin fiilleri oldukları hâl üzere idrak edip tanıyabilecek bir mahiyette yaratmış; aklın hükmüyle hasen olana yönelmeye, kabih olandan kaçınmaya eğilimli kılmıştır. Akli yaratan ve bu fitratı ona verenin Allah Teâlâ olduğunda bir şüphe yoktur. Rudolph, "Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik", 390-391; Aynı yazarın "hikmet" kavramı etrafında meseleyi ele alışı için bk. Ulrich Rudolph, "Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı", çev. Ersin Kabakçı - Yunus Öztürk, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 777-786.

1.2.2.1. İmam Mâtürîdî’de Akıl ve Tabiatın Hükümü Arasındaki Ayrım

Akıl yoluyla hüsün ve kubhun idrak edilebileceğini reddedenler, bunu kabul edenleri sıkça, aklın verdiği hüküm ile insan tabiatının verdiği hükümü birbirine karıştırmaları üzerinden eleştirirler. Onlara göre, aklın hasen veya kabih olarak gördüğü şeylerin aslında akıl tarafından değil, insan tabiatının eğilimlerinden ve menfaat eksenli değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır.⁸⁰ Çünkü onlar nezdinde fiillerin zâtında herhangi bir ahlâki hüküm yoktur, fiillere dair hükümler, ancak dünyevî ve şahsî gayelere göre, insan nefsinin arzulayıp yöneldiği yahut hoşlanmayıp kaçındığı ölçüde ortaya çıkar. Bu tür hükümler, insan tabiatına dayandığından dolayı, bireyden bireye, toplumdaki topluma farklılık arz edebilir. Bu nedenle, şeriat gelmeden önce fiillere dair birtakım hükümlerin sabit olduğunu iddia etmek ancak bahsedilen anlamda mümkündür.⁸¹

Akıl ile tabiatı ayırt etme problemi, hüsün ve kubhun zâtîliğini inkâr edenler arasında yaygınlık kazanmış olmalı ki, İmam Mâtürîdî bu meseleye çeşitli yerlerde temas ederek ona cevap vermeye özellikle önem atfetmiştir.⁸² Kendisi, aklın zâtî hüsün ve kubhu idrak etme sürecinde insanın içgüdüleri, duygusal iniş çıkışlar ve nefsânî arzular gibi unsurların etkisi ve baskısı altında kalabileceğinin bilincindedir. Benzer şekilde, bu tür durumlarda vehmin, aklî tefekkürün gerektirdiği sonucun aksine bir yargıya varabileceğinin, doğal eğilimlere yönelip maddî menfaatlere meyledebileceğinin farkındadır.⁸³ Ancak bütün bunlar, Mâtürîdî’ye göre, aklî hükümün tabiatın hükümüne indirgenebileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim ona göre, aklın verdiği hüküm, fiilin mahiyetine tâbi olup sabit ve değişmez bir niteliğe sahiptir; oysa tabiatın hükümü, yalnızca mülâemet (uygunluk) ya da münâferet (karşıtlık) esasına dayanmakta ve bu nedenle şahıstan şahsa, toplumdaki topluma değişiklik arz etmektedir.⁸⁴

İmam Mâtürîdî’nin nazariyesinde bu hususun sıradan ve tali bir ayrıntı olmadığı, bilakis aklın hüsün ve kubhu idrak etme mertebesinin gerçekliğini kavrayabilmek için vazgeçilmez bir esas olduğu açıktır. Nitekim onun, aklî nazarın hüccet oluşu ve fiillerin hüsnünü ve kubhunu ortaya

⁸⁰ Ayman Shihadeh, “Psychology and Ethical Epistemology: An Ash‘arî Debate with Mu‘tazilî Ethical Realism, 11th–12th C.”, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 21 (2021), 4.

⁸¹ Şehristânî şöyle demiştir: “Biz, [hasen ve kabih gibi] bu tür isimlerin bazı toplumlara, zamanlara, mekânlara ve çeşitli izafî durumlara göre farklılık arz ettiğini inkâr etmeyiz. Ancak, bu tür nisbî ve izafî durumlar sebebiyle farklılık gösterenin zâtında hakikati olamaz. Zira, bir kavim hayvan kesmeyi hasen görebilirken, başka bir kavim bunu kabih görebilir. Aynı fiil, bir topluma, zamana veya mekâna göre hasen olabilirken, başka bir durumda kabih olabilir... İşte bu tür hususların idrak edilmesi aklın imkânsız değildir.” Ebû’l-Feth Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ‘ilmi’l-kelem*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfe’d-Diniyye, 2009), 364; krş. Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-‘tikad*, 224.

⁸² Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 88, 314, 319; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 4/238, 4/367, 5/26.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 319; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 7/513-514.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 290.

koymadaki işlevine dair daha önce aktarılan değerlendirmesinde, sözü doğrudan aklın hükmü ile tabiatın hükmü arasındaki farka getirmesi, aklî hüsün ve kubhu inkâr etmeye yönelik tereddütlere yer bırakmamak içindir. O, şöyle der:

“Çünkü insan hem tabiat hem de akıl üzere yaratılmıştır. Aklın tahsin ettiği şey, her zaman tabiatın arzuladığı şey değildir; aklın takbih ettiği şey de her zaman tabiatın kendisinden kaçındığı şeyle örtüşmez. Hattâ bazen bu ikisi arasında zıtlık, bazen de uygunluk bulunabilir. Bu nedenle her hususta teemmül ve dikkatli nazar zorunludur ki, söz konusu şeyin zikredilen türlerden hangisine ait olduğu ayırt edilebilsin.”⁸⁵

İmam Mâtürîdî'nin aklî nazarın hüccet oluşuna dair değerlendirmesinin hemen ardından kaydettiği bu ifadeler, aklın hükmünün, tabiî meyillerden ve alışkanlıkların oluşturduğu tutumdan farklı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, tabiata ve alışkanlığa dayanan hükümlerde yanıltıcı durumlar ortaya çıkabilse de aklın hükmünde böyle bir hata söz konusu değildir. Çünkü aklın hükmü, gerçekliğe tâbi olup bu yönüyle kişiye, şeylerin hüsün ve kubuh bakımından hakikatte ne olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁶ Bu minvalde, aklın hasen olanı takbih etmesi mümkün olmadığı gibi,⁸⁷ tahsin ettiği bir fiilin hükmünün de bir hâlden başka bir hâle dönüşmesi söz konusu görülmemektedir.⁸⁸ Buna mukabil, tabiata ait hüküm, değişkenlik gösteren mülâeme ve münâferete (uyum ve uyumsuzluk) dayanır. İmam Mâtürîdî, bu husus şu şekilde dile getirir:

“Tabiatın tahsin ve takbih ettiği şeyler ise, hâlden hâle değişmeye ve dönüşmeye elverişlidir. Bu, kişinin alışık olduğu şeylerden kendini tutması ve tabiatın hoşlanmadığı şeye yönelmesiyle, onun üzerinde güzelce çalışıp tabiatın onu kabullenebileceği şekle sokmasıyla olur. Nitekim, doğaları gereği insanlara hizmet etmeye uygun olmayan hayvanların, uzmanların eğitimiyle evcilleştirildikleri ve istenilen birçok davranışı sergiledikleri bilinmektedir. Benzer şekilde, insan doğası başlangıçta öldürme veya hayvanları boğazlama gibi fiillere karşı bir tiksinti hissetse de zamanla bu tür eylemlere alışarak onları kolayca gerçekleştirebileceği görülmektedir.”⁸⁹

Bu açıklamalar, bireyin tabiatın alışkanlıklarını terk edip alışmadığı şeylere yönelerek doğal eğilimlerini değiştirebilmesi anlamına gelmektedir. Tabiatın hükümlerinin değişkenliği de tam olarak bu noktada kendini göstermektedir. Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ'nın aklı şeriatta hüccet

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 320.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 320.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 319.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 319-320.

kılmasının hikmeti de burada gizlidir.⁹⁰ Ona göre, insana düşen görev, aklın tahsin ettiği şeyleri -tabiatı bundan hoşlanmasa bile- benimsemek, aklın takbih ettiği şeylerden ise -tabiatı ona meyletse dahi- uzak durmaktır. Çünkü akıl, eşyayı olduğu hâliyle idrak edebilen bir yeti iken, tabii eğilimlerin bunları ortaya koymaları mümkün değildir.

İmam Mâtürîdî, aklın hükmü ile tabiatın hükmü arasındaki farklara değindikten sonra bu ayrımı belirginleştiren açık bir ölçüt sunmaya çalışmıştır: Bir fiil üzerinde tekrar tekrar nazar edildiğinde, onun hükmü akıl nezdinde pekişir, ancak tabiatın hükmü bu şekilde pekişmez.⁹¹

İmam Mâtürîdî, şeylerin ahlakî değerleri tespiti hususunda oluşan karışıklığın yalnızca tabiatın etkisine açık olmaktan değil, aynı zamanda ifadelerin güzelliği veya çirkinliğine aldanarak onun gerçek anlamını göz ardı etmekten de kaynaklanabileceğine dikkat çekmektedir. Bir şeyin kulağa hoş veya çirkin gelmesi, onun hakikatine dair bir şey ifade etmez. Hüsün ve kubuh, o şeyin zâtında mevcut olup, onu ifade etme biçiminden veya onu ifade eden kişiden bağımsızdır. Bu nedenle, eşyanın hüsünü, yaratılışın tabiatına veya ifadelerin güzelliğine göre değil, zâtında hasen olanı hasen olarak idrak edebilen akılla belirlenmelidir. Mâtürîdî'ye göre, bu ilke her hükmün kendisiyle temellendirilmesi gereken asıl ve tek ölçüttür.⁹²

Ebû Mansûr, zatî hüsün ve kubuh ilkesini ispat etmekten âciz kalan kimselerin bu duruma düşmelerinin sebebini, aklın gereği ile tabiatın süslemesini birbirine karıştırmaları olarak göstermektedir. Bu karışıklık, pek çok kişinin akıl ve tabiat tarafından kendilerine gösterilen şeyi kavramasını güçleştirmiştir. Neticede muhkem olan şey, onlar nezdinde müteşâbih görünmüş; müteşâbih olan da muhkem gibi algılanmıştır.⁹³

Aklî hüküm ile tabii hüküm arasındaki fark, bir fiilin mutlak ve zâtî değeri ile başka şeylere nispetle kazandığı izafî değeri arasındaki ayrım ile anlam bulmaktadır. Mutlak değer, fiilin özüne bağlı olup zaman, mekân ve şartlardan bağımsız olarak değişmezken, izafî değer, insanın alışkanlıkları, eğilimleri ve çevresine bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Bu çerçevede, zâtî değerlerin idraki, şeylerin hakikatini, genel ve mutlak hükümlerini bilmek, sonuçlarını anlamak ve bu sonuçların doğurduğu zorunlulukları incelemekle yükümlü olan akla özgüdür.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 320.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 290, 315. İmam Mâtürîdî'nin, hüsün ve kubuh kavramlarına ilişkin yaptığı ayrımı dikkate aldığımızda, bunlardan birinin, sonuç ve akıbetlere bakılmaksızın, kendi zâtında sabit bir değer taşıdığı; diğerinin ise hükmünün ancak bu unsurlar göz önüne alındığında belirlendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, ikinci tür fiillerin, doğal hükümlerle karıştırılma ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Bu yüzden İmam Mâtürîdî akıl ve tabiatın birbirinden ayrılmasının önemine işaret etmiştir.

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, a.y.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, a.y.

Buna karşın izafî değer, insan tabiatının alışkın olduğu, mevcut arzularını ve kişisel çıkarlarını hedeflediği ya da toplumun yerleşik geleneklerinin etkisiyle benimsediği şeylerle ilgilidir.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî, bir fiilin hüsün veya kubhunu akıl yoluyla idrak etmeyi, zâtî hüsün-kubhun varlığına dayandırmaktadır. Nitekim “Aklî hüsün-kubuh” kavramından kastedilen, aklın bir fiilin zâtında bulunan değeri idrak etmesinden başka bir şey değildir. Fiillerin zâtında bulunan mutlak değerlerin sabit olması ise, aklın hükmü ile tabiatın hükmünün birbirinden ayırt edilmesini zorunlu kılmaktadır.⁹⁴

1.2.3. Hüsün ve Kubhun Şer‘î Mertebede Kabulü

Aklî hüsün ve kubuh ilkesini benimseyenler, şer‘î hüsün ve kubuh ile, fiillere dair hükümlerin kaynaklarından birinin hikmet sahibi şâri‘den gelen şer‘i hitap olduğunu kastetmektedirler. Bu hitap, kimi zaman bir fiilin hakikatini olduğu gibi haber verme, kimi zaman ise bir fiilin sevap veya ceza ile karşılık bulacağına dair şâri‘nin tercihini belirten açıklama şeklinde gerçekleşebilmektedir. Bu doğrultuda, Allah tarafından gelen vahiy, akla nispetle özel bir ayrıcalığa sahip olup fiillerin hükümlerini iki farklı şekilde ortaya koymaktadır:

Birinci türde, fiillerin hükümleri, zatlarında buldukları hal üzere şeriat tarafından beyan edilmektedir. Nitekim zulüm, hayasızlık ve yalan gibi fiillerin kabih, adalet, iyilik ve doğruluk gibi fiillerin ise hasen olmaları bu kabildendir. Bunlar sabit değerlere sahip fiillerdir ve akıl da onları oldukları gibi idrak etmiştir. Bu durumda şeriat, aklın kavradığı değerleri tasdik eden bir merci olarak işlev görmektedir. Ancak, bazı durumlarda, bir fiilin kendisinde bir değer veya hüküm bulunsa da aklın bunu idrak edememesi ihtimal dâhilindedir. Böyle durumlarda şeriat, söz konusu hükmü ilk olarak açığa çıkaran olup aklın keşfettiğini teyit eden değil, doğrudan hükmü beyan eden konumda bulunur.

İkinci türde ise, şâri‘, zâtında kendisine özgü bir değeri bulunmayan bir fiili, diğer fiiller arasından tahsis ederek ona kendi tarafından bir değer atfettiğini beyan etmektedir. Bu değer, o fiilin yapılmasına sevap, terkine ise azap takdir edilmesi şeklinde ortaya çıkar. Nitekim Allah Teâlâ, yeryüzündeki diğer beldelerle aynı seviyede olan Mekke-i Mükerrerme ve Beytullah’ı, diğer bölgeler arasından seçip onlara fazladan bir tahsis ve şeref atfetmiş; bu beldelerin ziyaretini -gücü yeten kimseler için- sevapla mükâfatlandırılan bir fiil, terkini ise cezaya müstahak kılan bir sorumluluk konusu kılmıştır. Bu hüküm, söz konusu mekânların zâtından

⁹⁴ Bu yaklaşımın, Mâtürîdî’nin “Ehl-i hadîs Kelamcıları” ile yaptığı tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıktığı muhtemel gözükmemektedir.

kaynaklanan bir üstünlükten değil, bilakis Allah Teâlâ'nın onları diğer beldelerden üstün kılması ve şerefliendirmesi sebebiyledir.⁹⁵

İmam Mâtürîdî, her Müslüman gibi, şeriatın iyi ve kötü olanı belirlemek için gönderildiğine inanmaktadır. Hatta ona göre, peygamberlerin ve nübüvvetin varlığının kabul edilmesinin sebeplerinden biri, akıl sahiplerinin hüsün ve kubhun belirlenmesinde kaçınılmaz olarak ihtilaf etmeleridir. Özellikle sonuç ve itibarına göre hükmü belirlenen zâtî hüsün ve kubhun ikinci türü için ihtilaf ihtimali daha belirgin hale gelmektedir. Zira bu tür fiillerde farklı itibarlar ve farklı sonuçlar gündeme geldiğinden, insanlar arasında görüş ayrılığı çıkma ihtimali daha da artmakta, dolayısıyla fiillerdeki hükmü beyan edecek bir elçiye yönelik ihtiyaç daha da açığa çıkmaktadır.⁹⁶

Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliliğini temellendirirken delilini, emir ve nehiy ile sevap ve azabın varlığının hikmet gereği zorunlu olduğu ilkesine dayandırmıştır. Bu durum, zâtî hüsün ve kubuh ilkesinden kaynaklanan ilâhî hikmet inancının, kâinatın yaratıcısının mahlûkatını emir ve nehiyden, sevap ve azaptan mahrum bırakmasının mümkün olmadığına inanmayı gerekli kıldığı anlamına gelmektedir. Bütün bunlar ise ancak peygamberler aracılığıyla gerçekleşebileceği için onların gönderilmesi zorunlu hâle gelmektedir. Bu delil ışığında açıkça görülmektedir ki, hüsün ve kubhun ispatı, nübüvvet ve risâletin ispatının esaslarından biridir.⁹⁷ Bu istidlâl, İmam Mâtürîdî ve ona tâbi olan âlimlerin beyanlarında açıkça görülmekte, İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin ifadelerinde de bu görüşün temelini teşkil eden unsurlar yer almaktadır.

1.3. İmam Mâtürîdî'nin Hüsün-Kubuh Düşüncesinin Yansımaları

Hüsün ve kubuh, ta'dîl ve tecvîr meselelerinin merkezinde yer alan temel bir ilkedir. Bu ilke, fiillerin mahiyetini, ilâhî hikmetin gerekliliğini ve insanın sorumluluğunu anlamada önemli bir ölçüt olarak kabul edilmiştir. Bu bölümde, hüsün ve kubuh düşüncesinin İmam Mâtürîdî'nin genel düşünce sistemine ve mezhebine nasıl yansıdığı ele alınacaktır.

Fiillerin hakiki birer değer taşıdığına inanmak, her bir fiilin nefsü'l-emr'de özel bir konuma sahip olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu konum dikkate alındığında, bir fiilin var olması ve

⁹⁵ Bk. Alâeddin Abdülazîz b Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm* (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/187-188; Ebû Bekir Eş-Şâzelî ve Ebû Bekir Es-Sirâfî'nin bu bağlamda önemli ifadeleri bulunmaktadır. Bk. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 1/139.

⁹⁶ İmam Mâtürîdî, hüsün-kubuh olanın bilinmesiyle ilişkili olarak vahiy ve peygamberlerin konumuna işaret etmiştir. Bu husus, onun "... sonra da ona bozukluğunu ve korunmasını ilham edene" (Şems Suresi, 91:8) ayetini tefsirinde dile getirilmiş idi. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 268, 290.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 265; İmam Mâtürîdî'nin takipçilerinde bunun izlerini açıkça görmek mümkündür. Örneğin bk. Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 2/26.

fail tarafından gerçekleştirilmesi ya da var olmaması ve fail tarafından terk edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Fiilin, kendi statüsünün gerektirdiği şekilde gerçekleştirilmesi, vakiya mutabık olan durumdur. İmam Mâtürîdî, bu durumu “şeyin yerli yerine konulması” ifadesiyle açıklamaktadır. Örneğin, zulüm, zâtında kabih bir fiildir ve failinin kınanmasına sebep olan bir duruma düşürür. Hiçbir durumda zulüm, hasen olarak kabul edilemez, bu nedenle, gerçekleşmemesi gerekir. Benzer şekilde, iki sayısı, zâtı itibariyle çift olup, üçten önce gelir ve herhangi bir durumda üçten sonra yer almamaktadır.

Zikredilen iki örnek arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Zâtı itibariyle yapılmaması gereken bir fiilin işlenmesi ihtiyara konu ve dolayısıyla failin iradesine bağlıdır. Nitekim bir kimsenin, kötülüğünü bilmesine rağmen zulüm fiilini işlemesi mümkündür. Buna karşın, “iki sayısının eşit parçalara bölünmesi” zorunlu bir durumdur ve failin iradesine bağlı değildir. Her iki örneğin ortak yönü ikisinin de zâtı bir gerekliliği ifade etmesidir. Bundan ötürü bir kimse söz konusu gerekliliğe aykırı bir şekilde hareket ederse, akıl sahibi kimseler tarafından kınanmayı hak edecektir. Buna ilâveten, dikkat çekilmesi gereken bir fark daha vardır: Bazı fiillerin hasen ya da kabih oluşu, doğrudan fiilin kendisinden değil, yöneldiği maksat ve doğuracağı neticelerden kaynaklanır. Nitekim dövme fiili, terbiyeye yönelikse güzel, zulüm kastıyla yapılırsa kabih sayılır. Bu durum ikinci örnek için söz konusu değildir.

İmam Mâtürîdî'ye göre, akıl, ister Allah Teâlâ'nın insana bahsettiği zorunlu bilgilerin bir bütünü olsun, isterse tefekkür yoluyla bilgiye ulaşmayı sağlayan bir meleke olsun, kesinlik ve yakîn düzeyinde genel değerlere ulaşabilmektedir. Bu doğrultuda, adaletin hasen, zulmün ise kabih olduğu gibi genel hükümleri akıl kesin bir şekilde kavramaktadır. Bununla birlikte, aklın bazı özel değerleri de bilmesi mümkün görülmektedir. Örneğin, doğruluğun iyi, yalanın kötü, nimet veren bir kimseye şükrün iyi, nankörlüğün ise kötü olduğunu idrak edilebilmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere akıl, nazar ve teemmül yoluyla hüsün ve kubha dair birtakım cüz'î hükümleri idrak etme yetisiyle de donatılmıştır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, aklın hikmet ışığında bazı fiillerin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında hüküm verebileceğini düşünmektedir. Ona göre aklın fiillerde keşfettiği değerlere dayanarak, bir failin bu fiilleri yapıp yapmaması gerektiğini idrak etmesi mümkündür. Mesela, akıl, iyilik yapan birisine karşı teşekkür etmenin hasen ve ona nankörlük yapmanın kabih olduğunu idrak ettiğinde, bir kimsenin nimete karşı nankörlükten kaçınması gerektiğini kavrayabilir, çünkü

nankörlük zatı itibariyle gerçekleşmemesi gereken bir şeydir.⁹⁸ Aynı şekilde, akıl, zulmün kabih ve adaletin hasen olduğunu kavradığında, adaletin gerçekleştirilmesi ve zulmün terk edilmesi gerektiğine hükmeder. Başka bir ifadeyle, akıl nezdinde adil olanın yapılması övgüye değer, zulüm ise zemmedilen bir fiil olarak değerlendirilmektedir. Fiillerin aklî hükümlerinden kastedilen de budur.⁹⁹ Bu hükümlere binaen, insanın bazı fiilleri yerine getirmesi, bazılarını ise terk etmesi gerekmektedir. Mu‘tezile

Şimdiye dek bazı fiillerde hüsün ve kubhun zâtî olarak sabit olduğu, aklın bu hükümlerin bir kısmını keşfettiği ve bu keşifler doğrultusunda fiillerin övgü ve yergiye konu olduğu ortaya konmuştur. Bu bağlamda, özellikle aklın fiiller üzerinde hâkim olduğu, daha açık bir ifadeyle, fiillerin övgü veya yergiyi gerektirip gerektirmeyeceğini ortaya koyan bir keşif vasıtası konumunda bulunduğu anlaşılmıştır.¹⁰⁰ Ancak buraya kadar, aklın Allah Teâlâ’nın bazı fiilleri yapıp bazılarını terk ettiği veya herhangi bir şey hakkında hangi hükmü verdiğini idrak edip edemeyeceği meselesine değinilmemiştir. Bu nokta, Allah Teâlâ’nın fiilleri ve hükümleriyle ilgili olarak aklın neleri idrak edebileceğini soruşturan yeni bir inceleme alanı açmaktadır.

İmam Mâtürîdî, sınırlı sayıda fiil için de olsa, aklın bir fiilin Allah’ın gerçekleştireceği hikmetli fiil veya başka bir fiilin Allah’ın kaçınacağı sefih fiil olduğuna hükmetmesinin mümkün ve vâki olduğunu ifade etmektedir. Aklın bunları bilmesini mümkün kılan iki unsur bulunmaktadır: Hüsün ve kubuh değerlerinin fiillerin zâtında sabit olması ve failin hikmet sahibi olması. Bu iki

⁹⁸ Buradan hareketle, İmam Mâtürîdî, İmam-ı Âzam Ebu Hanife ve Hanefilerin cumhuruyla uyumlu olarak, akıl ve baliğ kimseler üzerine, şeriat gelmeden önce de iman etmenin vacip olduğuna hükmetmiştir. Kemâleddin Ahmed el-Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdurrezzâk eş-Şâfi‘î (Karaçi: Zemzem Publishers, 2004), 75; El-Fâdıl el-Hayrâbâdî, *Şerhu Müsellemi's-Sübût* adlı eserinde, “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin, aklın bazı sıfatları idrak edebileceği ve bazı hükümleri şeriat gelmeden önce de ispat edebileceği konusunda Mu‘tezile ile aynı görüşte olduğunu” belirtmekte ve şöyle demektedir: “Bu bağlamda, bazı büyük âlimler 'Bizim mezhebimizin âlimlerinin çoğu, şeriat gelmeden önce de aklın hüsün-kubuhdaki hükümlerin geçerli olduğunu savunmuştur.'” Bereketullah b. Muhammed el-Hindî, *et-Ta'liku'l-men'ût 'alâ Müsellemi's-sübût*, thk. Rıza el-Misbâhî (Hindistan: Dârü'l-Melik, 2022), 104.

⁹⁹ Fiillerdeki aklî hükümler, kelâmcılar ve filozofların varlık meselelerinde ele aldığı zorunluluk, imkânsızlık ve imkân gibi aklî hükümlerden farklıdır. Bu tür hükümler, varlığı veya yokluğu aklen düşünilemeyen, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine dayanan varlıksal hükümlerdir. İki zıddın bir araya gelmesi imkânsız olduğu gibi, yokluğu çelişki doğuran bir şeyin de yok olması aklen mümkün değildir. Ancak burada söz konusu olan, varlıksal olarak mümkün olan bir fiilin hüsün ve kubuh bakımından sahip olduğu değer dolayısıyla failin akıl tarafından övülmesi veya zemmedilmesidir. Akıl, fiilin hakiki değerini dikkate alarak kabih bir fiilin gerçekleşmemesi gerektiğini ve hasen bir fiilin ise terk edilmemesi gerektiğini idrak eder. Terki veya işlenmesi aklen zorunlu olan fiillerin aksine hareket edilmesi, akıl tarafından zemmedilir. Akıl, yalnızca fiillerin hükümlerini ve bu hükümlerden doğan övgü ya da zemmi belirleyen bir araçtır; ancak bağlayıcı bir otorite değildir. Fiilin bizatihi kendinde taşıdığı kemali övdüğü gibi, noksanlığı da zemmeder. Ebû'l-Feth İbn Berhan eş-Şâfiî aklî hüsün-kubuh savunanlarla ilgili görüşünü şöyle açıklar: “Akıl, bazı zorunlu bilgilerden ibarettir. Ancak ilim, malumu illet-malûl düzeyinde zorunlu kılmaz. Burada kastedilen, aklın hasen olanın hüsnünü ve kabih olanın kubhunu keşfetmesidir.” Bk. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 1/134.

¹⁰⁰ İmam Mâtürîdî’nin ifadelerinde akıl için “hâkim” sıfatının kullanılmadığı dikkat çekmektedir. Bu terimin en eski kullanımına dair bulduğumuz örnek, Ebû Bekir es-Sayrafi’nin *ed-Delâil ve'l-a'lâm* adlı eserindeki şu açıklamasıdır: “Aklın, şeriatın getirdiği şeylere hâkim olduğuna dair delili...” İfadenin geçtiği yer için bk. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 1/140.

unsur kabul edildiğinde, aklın, vahyin inmesinden ve peygamberin gönderilmesinden önce Hakîm'in bazı fiillerini keşfetmesi ve bu fiiller hakkında hüküm vermesi mümkün olmaktadır. İmam Mâtürîdî fiillerde zâtî hüsün-kubuh bulunduğunu ve âlemin yaratıcısının hikmet sahibi olduğunu tasrih ettiği için geriye sadece aklın, hikmet sahibi olan İlah'ın bazı fiillerinin değerlerini vahiy öncesi idrak edebileceğini kabul etmek kalmaktadır. Bu durum, İmam Mâtürîdî tarafından Kalem Sûresi'nin 37. ayetinin tefsirinde, hikmet gereği, Müslüman ile mücrime eşit karşılık verilmesinin caiz olmayacağı ve aralarındaki farkın gözetilmesinin zorunlu olduğu şeklinde açıkça ifade edilmektedir.¹⁰¹

Başka bir ifadeyle, aklın, Allah Teâlâ'nın bazı fiil ve hükümlerini kavrayabilmesinin temel nedeni, bunların 'hikmet ilkesi' ekseninde meydana gelmeleridir. Hüsün-kubuhun zât ve akıl mertebesinde sabit olduğu bir hikmet düzeninde aklın bazı fiillerin değerini bilmesi mümkün hale gelmektedir. Örneğin, Allah Teâlâ'nın kullarına emir ve nehiylerde bulunması, bu emir ve nehiyleri tebliğ etmek üzere peygamberler göndermesi veya kulları güç yetiremeyecekleri şeylerden sorumlu tutmaması gibi fiiller, aklın değerini idrak edebileceği fiiller kapsamındadır. Allah Teâlâ hakkında söz konusu edilen aklî hükümler ve hikmet gereği O'ndan gerçekleşmesi beklenen fiiller de buradan ortaya çıkmaktadır.¹⁰² Dolayısıyla, İmam Mâtürîdî'ye göre akıl, Allah'ın bir fiili yapmasını veya terk etmesini zorunlu kılan bir bağlayıcılık oluşturmamaktadır.¹⁰³ Aksine aklın fonksiyonu, hikmet düzenini keşfetmek ve onu tasvir etmekten ibarettir.

¹⁰¹ “Hikmet, iki karşılık arasındaki fark gözetmeyi gerektirir. Dolayısıyla, Müslümana bir mücrim gibi karşılık verilmesi caiz değildir; çünkü bu, hikmetin ihmal edilmesine yol açar. Burada hikmetin gerektirdiği ile onlara delil getirmiştir. Zira siz, hikmetin ikisi arasında bir fark gözetmeyi gerekli kıldığınızı bilirsiniz. Eğer hikmetin gereği olarak, bu ikisi arasında bir eşitlik iddiasında bulunuyorsanız, bilin ki hikmet, aralarındaki ayrımı gerektirir.” Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/151-152.

¹⁰² Şihâbüddîn el-Mercânî, Mâtürîdîlerin hüsün ve kubuh konusundaki tutumunu şöyle dile getirmiştir: “Bizim mezhebimize göre tedvinî emir, tekvinî emre denk olduğundan, fiilde emri ve nehyi gerektiren bir yönün bulunması zorunludur. Zira yüce hikmet sahibi olan Allah'tan ihmalkârlık sadır olması düşünülemez.” Şihâbüddîn el-Mercânî, *Minhavâtü'l-hikmeti'l-bâligati'l-cinniyye fî şerhi'l-'Akâidi'n-Nese'fiyye* (Kazan, 1888), 49; Krş. Ebû'l-Muîn Meymûn b Muhammed en-Nese'fî, *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 2/26-27.

¹⁰³ Bu ifade, hüsün-kubuh savunanların görüşlerini özetlemektedir. Şehristânî'nin, bu grubun tartışmalarını aktarırken dile getirdiği şu söz dikkat çekicidir: “Aklın hasen gördüğü şey, hikmette de hasendir; hikmette hasen olan şey, hikmetin gereği olarak vaciptir, ancak bu vücûb, teklîfi bir vücûb değildir. Zira, Allah Teâlâ'ya herhangi bir şey, teklîfi olarak vacip değil, ancak bir düzen ve tedbir çerçevesinde hikmet gereği vacip olur.” eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-ke'âm*, 366. Kâdî Abdülcebbar, bu tür anlamların ifadesinde kullanılan lafızların önemini farkındaydı. Buna rağmen, kendi mezhebinden olanların Allah Teâlâ'nın makduratı hakkında, “Eğer O'nun tarafından o fiili kendisine vacip kılan bir durum tahakkuk ederse, o fiil Allah'a vacip ve lâzım olur” şeklindeki ifadelerini savunmuştur. Ancak, herhangi bir şeyin Allah'a başkası tarafından vacip kılınmasını kesin bir şekilde reddetmiştir. Bu sebeple, Allah Teâlâ'nın fiillerinin “O'na farz olduğu” şeklinde nitelendirilmesinden kaçınılmalıdır; zira bir şeyin farz olarak vasfedilmesi, o şeyin Allah'a başkası tarafından farz kılındığını, yani bir zorunlu kılının O'na bu yükümlülüğü yüklediğini ima eder. Oysa Allah'a yönelik vücûbların tamamı, O'ndan başkası tarafından değil, bizzat O'nun fiilinden kaynaklanmaktadır; bu nedenle O'nun fiilleri hakkında bu şekilde bir ifade kullanılmaz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 11/422-423

Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın hikmetini ispat ettikten ve bu hikmetin, O'nun *ganî* ve *âlim* oluşunun bir gereği olarak zatına ait, sabit bir sıfat olduğunu ortaya koyduktan sonra, Allah Teâlâ'nın tüm fiillerinin hikmetten ayrılmaz olduğunu da temellendirmektedir.¹⁰⁴ Ayrıca, Allah Teâlâ'nın fiillerinin hikmet ve hayırlı sonuçlarla ta'lîl edilmesi meselesine -her ne kadar bu meseleye müteahhir dönem alimler gibi açıkça işaret etmemiş olsa da- örtülü biçimde yer vermiştir. Bu çerçevede, Ebû Mansûr'un, Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmeti esas aldığı ve her şeyi layık olduğu yere yerleştirmede isabetli hareket ettiği kanaatini benimsediği söylenebilir.¹⁰⁵

Mâtürîdî, sefihin hikmetten büsbütün farklı olduğunu ve sefih fiilin eksiklik ve ihtiyaç alameti sayıldığını benimsemektedir. Bu yaklaşımdan hareketle Allah Teâlâ'nın sefih bir fiilde bulunmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşır ve O'nun fiillerinin -ister adalet ister lütuf nev'inden olsun- daima hikmet çerçevesinde gerçekleştiğini ifade eder.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Heysen Abdulhamîd Hazne'nin tezinde savunduğu görüşün aksine, İmam Mâtürîdî'nin burada ele aldığı metninden, "Allah Teâlâ'nın fiilinin, fazl ve ihsanı olmasa, hikmetten bağımsız gerçekleşebileceği" şeklinde bir anlam çıkarılamaz. Bilakis, bu metnin doğru anlaşılması, hikmete dayalı bir gerekçelendirmenin devamlı ve aklen zorunlu bir esas olarak sabit olduğunu göstermektedir. Zira Mâtürîdî'ye göre rubûbiyyetin gereklerinden biri, hikmetin sürekli ve kesintisiz bir şekilde gözetilmesidir. Bu manayı aktarma sadedinde şu iki ifadeler arasında bir fark yoktur: "Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmetin varlığı, O'na *vacip olan hikmet gereği* ya da *fazlı ve ihsanı gereği* söz konusudur." Her iki ifadenin neticesi de, zâtî hüsn ve kubhu benimseyenlere göre, Neseî'nin şu ifadeyle örtüşmektedir: "Allah Teâlâ'nın fiilinin hikmetten bağımsız olması muhaldir." Müellif bu yoruma yönelirken, Mâtürîdîlerin fiillerde "ta'lîlin vacip değil, lütuf üzere" olduğunu söylediklerine dair yaygın kanaatin tesiri altında kalmıştır. Bu yaklaşım, "Allah Teâlâ'nın en uygun olanı yapmasının vacip olduğu" iddiasına karşı bir savunma saikiyle şekillenmiş görünmektedir. Oysa, Mâtürîdîler "aslahın vücûbu" görüşünü açık bir surette reddetmiş ve bu konuda katı bir tavır sergilemişlerdir. Bununla birlikte, onların "ta'lîl lütuftandır, vacip değildir" şeklindeki görüşe sahip olduklarına dair yaygın kanaatin ayrıca dikkate ele alınması ve tahlil edilmesi gerekmektedir. Bk. Hazne, *İhtilâfâtü'l-usûliyye beyne medresetey 'Irâk ve Semerkand ve eseruhâ fi usûli'l-fikhi'l-Hanefî*, 157; Krş. es-Sıġnâkî, *et-Tesdid fi şerhi't-Temhîd*, 2/324.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180; Hikmetin vücûbu ve Allah Teâlâ'nın iyi bir akıbeta matuf olmayan bir fiilden tenzihi meselesine dair bk. Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aġsâ*, ed. 'Abdü'l-Ġanî Mustavâ (Şaydâ - Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2008), 174.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 208. Bu hususta şöyle bir itiraz akla gelebilir: Ta'lîl meselesi, Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmetin vacip olup olmadığını tartışır; oysa İmam Mâtürîdî yalnızca hikmetin gözetilmesini vurgular, vücûbunu açıkça ifade etmez. Ancak mesele esasen, Allah'ın fiillerinde sonucu gözetip gözetmediği sorusuna dayanır. Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın iradî fiillerinin hikmete uygun ve hayırlı sonuçlara yönelik olmasını vacip, bundan sapmanın ise aklen imkânsız olduğunu savunur. Bununla birlikte, hikmetin adalet mi yoksa fazl yoluyla mı gerçekleştiği konusunda zorunluluk yüklemeyiz; adalet vacip kabul edilse de, Allah'ın sonsuz fazlının vücûbu aklen tasavvur edilemez. Ancak söz konusu vücûb ona göre hikmetin iki yolundan birinin, kendi ifadesiyle adalet veya fazl yolunun, icabını gerektirmez. Adaletin vücûbu her hâlükârda sabit olmakla birlikte, fazlın mutlak anlamda vacip olması, insan zihninin sahih bir şekilde tasavvur edebileceği bir husus değildir ki, onun vücûbuna hükmedilebilsin. Zira Allah Teâlâ'nın ihsan kudreti itibarıyla herhangi bir sınır yoktur; böyle bir durumda "en faziletli" olandan söz etmek de imkânsız hâle gelir. Bu noktada, ta'lîl meselesinin sadece Allah'ın fiillerinde bir maksat ya da illet bulunup bulunmadığıyla sınırlı bir tartışma olduğu ve hikmetin gözetilmesi konusunda bir ihtilaf bulunmadığı söylenebilir. Çünkü bu görüşe sahip kelâm âlimlerinin maksatlarında, gaye, illet ve hikmet arasında gerçekte bir fark yoktur. Şayet bir farktan söz edilecekse, bu, ancak onların tartışma konusuna tesir etmeyen birtakım nazarî farklara yönelmelerinden ibarettir. Krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muġnî*, 11/113. Esasen gerçek ihtilaf, murâat (hikmet ve maslahatın gözetilmesi) ilkesini kabul edenlerle bunu reddedenler arasındadır; kullanılan lafızlardan bağımsız olarak mesele böyledir. Bu bağlamda dile getirilen "hikmetin gözetilmesi esasına dair ihtilaf yoktur; asil tartışma onun vacip mi yoksa câiz mi olduğudur" şeklindeki ifadeler ise doğru değildir. Bu noktada bizim için yeterli olan şudur: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, hikmetin gözetilmesini vacip görmekte ve Allah Teâlâ'yı onu ihmal etmekten tenzih etmektedir. Zira bu, O'nun rubûbiyet makamının yüceliğine yaraşır şekilde tenzih edilmesidir.

İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde, üstte bahsedildiği şekilde hikmet düzenin akıl tarafından idrak edilebileceğini destekleyen çeşitli örnekler bulunmaktadır. Bunlardan biri, emir ve nehyin varlığının hikmet gereği zorunlu olmasıdır.¹⁰⁷ Mâtürîdî'ye göre insana herhangi bir karşılık olmadan kişinin varlığı dahil birçok nimetin bahşedilmiş olması, onun nimet vereni bilmesini ve ona şükretmesini aklen zorunlu kılar. Bu zorunluluk doğal olarak insan için bir imtihan olup beraberinde ödül ve cezayı da getirmektedir. Mâtürîdî'ye göre -bu örnekte olduğu gibi- akıl nezdinde adaletin iyi, zulmün kötü kılınmış olması, aklın kendisini iyilikleri emreden ve kötülüklerden nehyeden bir yeti haline getirdiği gibi emir ve nehyin varlığını da doğrudan gerektirmektedir.¹⁰⁸

İmam Mâtürîdî, bu bağlamda aklın hikmet düzenine dair bilgisinin hem kuşatıcı hem de ayrıntılı olmadığını vurgulamaktadır. Bu nedenle, Allah Teâlâ'nın fiil ve hükümleri hakkında konuşurken aşırıya gitmekten kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir. Zira bir kimse, hikmetli olarak değerlendirdiği bir fiili, aslında hikmetli olmamasına rağmen Allah Teâlâ'ya isnat etme yanlışlığına düşmesi mümkündür. Benzer şekilde, hikmetli olmalarına rağmen bazı fiiller sefih ve abes olarak değerlendirildiği için Allah'a isnat etmekten kaçınması imkân dahilindedir. Bu sebeple, Mâtürîdî'ye göre bir kimsenin hüsün ve kubuh konusunda açıkça idrak edilebilen ve ihtilaf edilmeyen meselelerde akla, diğer durumlarda peygamberin rehberliğine başvurması gerekmektedir.¹⁰⁹

Zikrettiğimiz son husus, Mâtürîdîlik ile Mu'tezile arasındaki önemli bir ayrımı temsil etmektedir. Mâtürîdîler, açık delili olmayan durumlarda tafsili olarak Allah Teâlâ'nın fiillerden bahsetmek yerine icmali bir surette hikmet düzeni hakkında konuşmayı tercih etmişlerdir. Buna karşılık, bazı Mu'tezilî âlimler, Allah Teâlâ'nın pek çok fiilini tafsili olarak tayin etmeye çalışmışlardır.¹¹⁰ Bu çerçevede Mâtürîdîlik ile Mu'tezile arasındaki temel ihtilafın, hikmet

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 265.

¹⁰⁸ Aklî vücûb ifadesinden, övgü ve sevabın taalluk etmesi anlamında aklî hüsün kastedildiği anlaşılmaktadır. Aklî vücûb ve tahrîmden maksat, fiilin yaratıcısı nezdinde övgü ve sevabı yahut yerme ve cezayı hak ettiğine dair aklın icmali olarak kesin hüküm vermesidir. Ancak bu hükmün nasıl gerçekleşeceği, yani sevabın cennetle, cezanın ise cehennemle olması gibi hususlar ise *-et-Tavzîh'* te de belirtildiği üzere- yalnızca sem' yoluyla sabit olur. İşte kullar açısından ihtilaf konusu olan mesele de tam olarak burasıdır. Krş. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, 76.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 316.

¹¹⁰ Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 14/144; Aslah konusunda Mu'tezile içerisindeki görüşleri de ele alan bir çalışma için bk. Dündar Akıcı, "İlâhî Teklifin Bir Gereği Olan Lütfun Temel Niteliği: Kâdî Abdülcebbar'ın Aslah Yorumu", *SOBBİAD: Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 25/55 (2024), 270-290; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Mu'tezile'nin görüşünü açıklarken şöyle demiştir: "Bağdat ekolünden olanlara göre 'el-, hikmet ve tedbîr bakımından en uygun olan şeydir. Basra ekolünden bazıların nezdinde ise 'el-, faydalı olan, 'el- ise en faydalı olanıdır." Ebû'l-Muîn Meymûn b Muhammed en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 2/321.

kavramının tanımında ortaya çıktığını söylemek mümkündür. İmam Mâtürîdî, hikmeti “bir şeyin yerli yerine konulması” olarak tanımlamış ve bunun “övülecek bir sonuca” (*âkıbet-i hamîde*) bağlı olduğunu belirtmiş, buna karşılık Mu‘tezile, hikmeti yine “bir şeyin yerli yerine konulması” şeklinde tanımlamış, ancak bunun, kulların menfaatine ve *salahına* bağlı olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹ Hikmetin temel ölçütüne dair bu görüş ayrılığı, her iki mezhebin teorik sonuçlarında azımsanmayacak bir etki bırakmaktadır. Her ne kadar, *teklif-i mâ lâ yutâk*, itaatkâr olanın cezalandırılması ve kâfirin ödüllendirilmesi gibi konularda ittifak edilmiş olsa da *salah-ı aslah*’ın, *lütfun* ve *ivaz*’ın vücûbu gibi meselelerde ihtilaf edilmiştir.¹¹² Bu ihtilaflar, hikmetin ölçütü konusundaki farklı yaklaşımlarından kaynaklanmıştır.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî, her şeyi bilen ve her şeye sahip olan Allah’ın “Hakîm” sıfatına sahip olduğunu, dolayısıyla O’nun fiillerinin hikmetsiz ve anlamsız olmasının düşünülmemeyeceğini ifade eder. Allah’ın fiilleri, sırf kudretin bir tezahürü olmakla kalmaz; aynı zamanda hikmet ve medhe konu olan neticelerle gerekçelendirilir. Bu yaklaşım doğrultusunda, hikmet ilkesi insanın emir ve yasaklarla mükellef kılınmasını gerekli kılar; zira hikmet, teklifin akıl sahiplerine yönelmesini ve muhatabın yükümlülüğe ehil olmasını zorunlu görür. Bu ilke doğrultusunda, *teklif-i mâ lâ yutâk* yani gücün yetmediği şeyle mükellef kılma durumu, hikmete aykırı olduğu gerekçesiyle caiz görülmemiştir. Aynı şekilde, iyilik yapanla kötülük yapan arasında sevap ve ceza bakımından ayırım yapılmasının da hikmet gereği olduğu savunulmuştur. Mâtürîdî, bu ilkeyi daha da ileri taşıyarak, Allah’a imanın akıl yoluyla mümkün olduğunu ve bu nedenle davetin ulaşılmadığı durumda dahi imanın vacip olduğunu ileri sürmüştür. Nihayetinde, peygamberlerin gönderilmesi de hikmet gereği olarak görülmüş ve bu durum, Allah’ın adalet ve lütfunun bir gereği olarak değerlendirilmiştir. Tüm bu ilkeler, mezhebin titizlikle vazettiği temel kaidelerden biri çerçevesinde değerlendirilebilir: Allah Teâlâ hakkında, O’nu herhangi bir fiili yapmaya mecbur bırakacak hiçbir icab söz konusu değildir. Allah Teâlâ, ilgili fiilleri, -kendi sıfatlardan biri olan- hikmetin ulûhiyet makamına lâıyk olan mutlak iradesiyle tam bir uyum içinde olması sebebiyle gerçekleştirmektedir.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 208. Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl*, 6/56-57. en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 2/321.

¹¹² Konu hakkında yapılan iki çalışma için bk. Mahsum Aytepe, *Kadı Abdülcebbar’da Lütuf Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2014), 172-182; Hüseyin Maraz, “Mu‘tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî ve İnsanî Yönü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 112-119.

1.4. İmam Mâtürîdî'yi Takip Eden Hanefî Alimler

Hüsün ve kubuh ilkesi, Hanefî mezhebinde İmam Ebû Hanîfe döneminden itibaren yerleşmiş ve bu konuda hem Irak hem de Mâverâünnehir bölgesi âlimleri arasında genel bir ittifak oluşmuştur. Iraklı âlimler -her ne kadar birçoğu Mu'tezile'ye nispet edilip bu çalışmanın kapsamı dışında kalsa da- fiillerin hüsün ve kubuhunun zâtî ve aklî olduğuna dair görüş birliğine varmışlardır.¹¹³ Mâverâünnehir âlimleri ise, Mâtürîdî'den itibaren bu ilkeyi benimsemiş, Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Alâeddin es-Semerkindî ve ileride ele alınacak diğer bazı isimler bu yaklaşımın önde gelen temsilcileri olmuştur.¹¹⁴

Bu bölümde, ilmî hareketliliğin yoğun olarak yaşandığı beşinci ve altıncı asırlarda, İmam Mâtürîdî'nin görüşleriyle uyumlu biçimde Hanefî mezhebinin temel teorisini benimseyen âlimlere yer verilecektir. Öncelikle her bir âlimin görüşleri özetlenecek, ardından diğer âlimlerle karşılaştırıldığında öne çıkan özgün yönleri varsa bunlara dikkat çekilecektir. Bu şekilde aralarında bazılarının, hüsün-kubuh ilkesinin temeline ilişkin olarak Ehl-i hadîs ve Eş'arî mezhebine meyiletme veya bu ilkenin bazı yönlerini reddetme eğilime sahip oldukları görülecektir.

1.4.1. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114)

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Tebşıra* adlı eseriyle Hanefî kelâm ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu eserinde, İmam Ebü'l-Mansûr el-Mâtürîdî ile Semerkand ekolüne mensup âlimlerin görüşlerini açıklamış, aynı zamanda Ehl-i sünnet'e bağlı diğer kelâm mezheplerine yer verip kendi görüşlerini de açık biçimde ortaya koymuştur. Nesefî, bu ilmî muhtevayı sade ve açık bir dil ve üslupla sunarak, selefî İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde görülen ağır ve girift anlatımdan farklı olarak, daha anlaşılır ve sistematik bir metin ortaya koymuştur. Bu özellikleriyle *et-Tebşıra*, hem kendi döneminde hem de sonraki ilmî birikim içinde önemli bir kaynak hüviyeti kazanmıştır. Bu bağlamda, Nesefî'nin yaklaşımı

¹¹³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/149-150, 2/203; Ebû Bekr Ahmed b Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1985), 2/277, 2/343, 5/24; Cessâs'ın mezhebî kimliği hakkında bk. Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993); Cessâs'ın Mu'tezilî sayılabilecek görüşleri hakkında bir çalışma için bk. Bahaddin Karakuş, "Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2024), 142-169.

¹¹⁴ Hanefî alimlerin hüsün-kubuh ilkesindeki görüş birliğine binaen, bu prensibe dayanan bazı meselelerde icma ettikleri nakledilmiştir. Bu bağlamda, Şeyhzâde şu şekilde bir değerlendirmede bulunur: "Hânefî mezhebinin önde gelen âlimleri, Allah Teâlâ'nın fiillerine hükümlerin lüzum anlamında bağlanmasını benimsemişlerdir. Yani hükmün fiilden ayrılamaması vücûb anlamında zorunlu değil, Allah Teâlâ'nın fazl u keremi gereği anlamında zorunludur. Bu yaklaşım, *Ta'dilü'l-'ulûm* adlı eserin içeriğinden anlaşılakta ve ayrıca *Şerhu'l-Cevhere* ile *Haşiyetü Tağyîri't-Tenkîh* gibi eserlerde açık bir şekilde ifade edilmektedir." Abdurrahîm Efendi b Ali Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id*, thk. Hey'etü't-te'lîf fi İsmâil Âğa (İstanbul: Dâru's-Sirâc, 2024), 151.

üzerinden Hanefî mezhebinin hüsün-kubuh ilkesine dair tutumunu tahlil etmek, konunun anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, hüsün ve kubhun zât, akıl ve şeriat olmak üzere üç mertebede de sabit olduğunu kabul etmiş ve bu yaklaşımıyla İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini benimsemiştir. Ona göre fiillerde, vücûbu veya nehyi gerektiren bir hüsün ve kubuh mevcuttur. Bu görüşünü temellendirmek üzere konuyla ilgili delilleri bir araya getirdiği müstakil bir eser de kaleme almıştır.¹¹⁵ Nesefî, aklın hüsün ve kubhu ana hatlarıyla idrak edebileceğini, ancak bunların tafsilatına ve tekil örneklerine dair kesin ve kapsamlı bir bilgiye ulaşamayacağını ifade etmektedir.¹¹⁶ Kendisi bu bağlamda şöyle der:

“Fiiller akılda üç kısma ayrılır:¹¹⁷ vacip, imkânsız ve mümkün olan. Akıl, vacip ve imkânsız olana vakıf olabilse de mümkün olan üzerinde kesin bir bilgiye ulaşamaz. Çünkü mümkün olan bir fiil bazen hasen bir neticeye, bazen de kabih bir sonuca yol açabilir.”¹¹⁸

Bununla birlikte, Nesefî'nin hüsün ve kubhun fiilin zâtına ve sonucuna bağlı olarak iki şekilde ele alınabileceğini ifade ettiği,¹¹⁹ ayrıca, İmam Mâtürîdî'nin sıkça vurguladığı akıl ile tabiat arasındaki ayrımı da göz ardı etmediği, bilakis bu farka özellikle dikkat çekerek açıklamaya özen gösterdiği görülmektedir.¹²⁰

Ebü'l-Muîn, hüsün ve kubuh ilkesine ve aklın bazı fiillerin vasfını tanıyabilme yetisine sahip olmasına, ancak bununla birlikte kendisi dışında bir yardım ve yönlendirmeye muhtaç oluşuna dayanarak, şer'î hüsün ve kubhun sübutunu, başka bir ifadeyle peygamberlerin gönderilmesinin zorunluluğunu temellendirmektedir. Kendisi bu hususa şöyle dikkat çekmektedir:

“Akıl, hüsnü emreder ve kubhu nehyeder; zira emir ve nehy, yalnızca fiilin yapılması veya terk edilmesi yönünde bir çağrıdan ibarettir. İnsanı sevdiği şeylere meyilli, hoşlanmadığı şeylerden ise kaçınan bir biçimde yaratan ise Allah'tır. Bu nedenle akıl, Allah'ın emir ve nehiyelerinin bir

¹¹⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, peygamberlerin gönderilmesinin gerekliliği konusundaki görüşünü açıklarken şöyle demiştir: “Bu görüşe, nimet verene şer'î bir hüküm gelmeden önce teşekkür edilmesinin vacip olduğunu ve hüsün ile kubhun yalnızca akılla da anlaşılabilceğini savunan herkes katılmıştır. Bu sebeple, bu meseleye dair delillerin ayrıntılı bir şekilde açıklanmasına gerek yoktur, zira bu konuyu derinlemesine ele aldığım müstakil bir eserimde detaylı olarak izah etmiş bulunmaktayım.” Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/13.

¹¹⁶ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/16.

¹¹⁷ Bu ayrımı, Ebü'l-Muîn'in çağdaşı olan Hânefi âlimlerinden Ebü İshâk es-Saffâr'ın *Telhîsü'l-Edille* adlı eserinde de görmek mümkündür. Bk. Ebü İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'id-i'tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hadü'l-Almâni li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye, 1432), 2/212.

¹¹⁸ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/21.

¹¹⁹ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/260. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin, fiilin zâtında hüsün ve kubhun sabit olduğu görüşüne katılmadığı, bunun yerine hüsün ve kubhun, fiilin çeşitli yönlerine ve farklı durumlarına bağlı olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Krş. a.g.e. 1/158.

¹²⁰ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 1/141, 2/16.

delili mesabesinde; tıpkı hitabının O'nun emir ve yasaklarına işaret eden bir delil olması gibi.”¹²¹

Buna göre, her akıl sahibi bireyin, tıpkı Hz. İbrahim ve Ashâb-ı Kehf örneğinde olduğu gibi, kâinatın bir yaratıcısının varlığına dair delil araması ve bulması beklenmektedir. Eş'arîlerin benimsediği anlayışın aksine, vahyin kendisine ulaşmadığı kimseler dahi, bu konuda mazeret sahibi kabul edilmemektedir.¹²²

Akıl, her bir fiilin hasen mi yoksa kabih mi olduğunu kesin olarak belirleyemediğinden, bu fiilin emredilmiş mi yoksa yasaklanmış mı olduğunu da tam anlamıyla idrak edememektedir. Dolayısıyla eğer vahiy gelmemiş olsaydı, akıl yoluyla elde edilen emir ve yasaklar, amel edilmeye uygun bir nitelik taşımayacaktı. Bu durum, icmalen ifade edilmiş emir ve yasaklara benzemektedir. Eğer mücmel bir hitap beyan edilmemiş olsaydı, mükellef kişi, kendisine tam olarak neyin emredildiğini ve neyin yasaklandığını bilme imkânına sahip olamazdı. Böyle bir durumun hikmete aykırı olması sebebiyle, Allah Teâlâ ile insanlar arasında elçi olarak seçilen bir kimse aracılığıyla şer'î bir açıklamanın gelmesi zorunlu kabul edilmektedir.¹²³ Bu durumu

¹²¹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/18-19; es-Sıgnâkî, *et-Tesdid fi şerhi't-Temhid*, 2/17.

¹²² Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Bahru'l-keîâm fi usûli'd-dîn*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil - Muhammed Ahmed es-Seyyid eş-Şehhât (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 170; Ayrıca bk. Hüsâmeddîn b Ali es-Sıgnâkî, *et-Tesdid fi şerhi't-Temhid*, ed. Ali Tarık Yılmaz (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 1/63, 91, 142; Hânefilerin, vahiy gelmeden önce Allah'a iman etmenin vacip olduğu görüşünü benimsemiş olmaları, mezhebin genel kabul gören hükümlerinden biridir. Buna karşı çıkanlar iki gruba ayrıldığı görülmektedir: Birinci grup, akli vücûbun gerçekleşmesi için ek bir şart ileri sürmüş, ancak akli vücûbu temelde inkâr etmemiştir. Dolayısıyla, bu görüş özü itibarıyla akli vücûbu kabul etmektedir. İkinci grup ise, hüsün-kubuh ilkesini reddettikleri için bu mertebeyi de tamamen inkâr etmiş ve böylece görüşleri itibarıyla Eş'arî ekolüne yaklaşmışlardır. Tâcüddîn es-Subkî, *Nüniyye* adlı manzum eserinde, Ebû Hanîfe'nin mezhebini “Akıl bunu vacip kıldığına hükmettiler” şeklinde çoğul kalıbıyla ifade etmiştir. Bu ifadeyi açıklayan el-Fâdıl Nûr eş-Şîrâzî, burada kastedilenin İmam Ebû Hanîfe değil, akli vücûbu kabul eden takipçilerinin olduğunu öne sürmüş ve bu görüşün Mu'tezile mezhebine benzediğini iddia etmiştir. Şîrâzî'nin bu yorumu, İmam Ebû Hanîfe'ye akli hüsün ve kubhu kabul etmediğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu yorum, İmam Mâtürîdî ve Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinin görüşleriyle açık bir şekilde çelişmektedir. Nûreddin Muhammed b. Ebi Tayyib eş-Şîrâzî, *Şerhu Kasîdeti's-Sübki en-Nüniyye fi beyâni'l-ihtilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*, thk. Muhammed Bâkır Ahmedveys (Şam: Dârü't-Tekvâ, 2023), 256; Krş. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 269; Şihâbüddîn el-Mercânî'nin konuyla ilgili şöyle der: “Bil ki, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'tan Hanefilerin cumhuru, hüsün ve kubhun akliliğini, hikmet ilkesinin vücûbunu ve Allah Teâlâ hakkında mahlûkatın tümü için en hayırlı olanın gerçekleşmesini kabul etmişlerdir. Çünkü O, kemâl sıfatlarıyla muttasıf olup, ilmi tam, kudreti eksiksiz, keremi parlak, cûdu ve fazlı nihayetsizdir. Eş'arîler ise – özellikle de müteahhirînleri– bu sahih akidenin bir yönünde yer almakla birlikte, onu Mu'tezile'ye nispet etmiş ve eserlerini bu isnad ve ithamlarla doldurmuşlardır. Bundan dolayı Hanefilerin birçok büyük âlimini, seçkin ve zeki âriflerini, hattâ İmam Ebû Hanîfe'yi bile bu ağır itham ve iftiralarla suçlamışlardır. Oysa onlar, bu suçlamalardan tamamen beridir.” Şihâbüddîn el-Mercânî, *Minhavâtü'l-hikmeti'l-bâliğati'l-cinniyye fi şerhi'l-'Akâidi'n-Neseîyye* (Kazan, 1888), 49; krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 269.

¹²³ Sıgnâkî, aklın işlevi ve şer'î açıklamanın gerekliliği hakkında Ebû'l-Muîn En-Neseî'nin sözlerini açıklarken şöyle der: “Allah Teâlâ, akılları bütün iyiliklere meyilli, tüm kötülüklerden ise uzak duracak şekilde yaratmıştır. Ancak mesele, her bir zât veya fiilin ayrıntılı olarak iyiliklerden mi yoksa kötülüklerden mi olduğunu bilme noktasındadır. Akıl ne kadar kâmil ve zihni ne kadar güçlü olursa olsun, bir ferдин iyilikler ya da kötülükler grubundan hangisine dahil olduğunu kendiliğinden idrak edemez. Bu nedenle, her bir ferдин iyiliklerden mi yoksa kötülüklerden mi olduğunu açıklayacak bir mübeyyine ihtiyaç vardır. Ancak bu şekilde, aklın iyiliklere meyilli ve

teyit eden temel gerekçe şudur: Akıl açısından nimet verene şükretmek vacip, ona karşı nankörlük etmek ise mahzurludur. Durum böyleyken, her fiilinde hikmet sahibi olan Allah'ın, şükürü gereksiz görmesi veya nankörlüğe izin vermesi, ilâhî hikmetle bağdaşmaz.¹²⁴ Bu çerçevede, aklın hüsün ve kubhu idrak etme noktasında bir vasıta olduğunu ve nimet verene şükürün aklen vacip olduğunu savunanlar, aynı zamanda peygamber gönderilmesini de aklen vacip kabul etmektedirler. Nitekim bu fiilin gerçekleşmesi, Allah Teâlâ'nın hikmetinin bir gereği olarak görülmekte, aksi ise sefihliğe yol açacağı için mümkün görülmemektedir.¹²⁵ Buradaki vücûb terimiyle, söz konusu fiilin gerçekleşmesinin pekiştirilmesi kastedildiği unutulmamalıdır.

Bu paragraftan hüsün ve kubhun üç mertebesinin ispat edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim burada, hikmet sahibi olan Allah'ın dikkate aldığı nefsu'l-emr mertebesinin akıl tarafından keşfedildiği ve peygamberlerin, aklın genel hatlarıyla kavradığı bu mertebeye ilişkin ayrıntıları açıklamak üzere gönderildiği vurgulanmaktadır. Bu *adli yöntem* üzerinden yalancı lehine mucize yaratılmasının imkânsızlığı da açıklanmaktadır.¹²⁶ Nitekim, Hanefî kelâm âlimlerinden nakledildiği üzere, sahte bir peygamberin eliyle bir mucizenin gerçekleşmesi doğru ile yanlış, hak ile bâtılı eşitlemek anlamına gelmekte ve hakikate ulaşma yolunu tamamen kapatmaktadır. Böyle bir sonuç ise hikmet ilkesiyle bağdaşmamaktadır.¹²⁷

Bunun yanında Nesefî, diğer Hanefî usul âlimleri gibi, emir ve nehyi hüsün ve kubha delâlet eden birer haber türünden olduğunu, onların hüsün ve kubuh için mücib olmadığını

kötülüklerden uzak bir fitratla yaratılmasının hikmeti ortaya çıkar. Aksi takdirde, Allah Teâlâ'nın akli iyiliklere meyilli ve kötülüklerden uzak bir şekilde yaratılmasının anlamı kalmazdı." es-Sıgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, 2/19; Krş. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye* (İstanbul: Dâru İbn Hazm, 2014), 438.

¹²⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/17-18.

¹²⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/12; Sıgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, 2/10; Abdullah b. Mûsâ Efendi Mestcizâde, *el-Mesâlik fî'l-hilâfiyyât beyne'l-mütakellimîn ve'l-hukemâ*, thk. Seyyid Bahçivan (Beyrut: Dâr Sâdır, 2007), 119; Ahmed b Muhammed el-Gaznevî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, ed. Ömer ed-Dâ'ûk (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1998), 119.

¹²⁶ "Adli yöntem"den kastedilen, fiillerdeki zâtî hüsün ve kubuh kaidesinin gerektirdiklerine dayanarak, Allah Teâlâ'nın fiilleriyle mükelleflerin fiillerini değerlendirme usulüdür. Bu değerlendirme tarzı, söz konusu kaidenin ortaya koyduğu küllî esasları ihlâl etmeyecek bir şekilde yürütülür. Bu esaslar arasında, Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmetin tahakkuk etmesi ve O'nun sefihlik ve abeslikten tenzih edilmesi gibi temel ilkeler yer alır. Bu temel yaklaşım, hüsün ve kubuh kaidesini benimseyen bütün fırkalar tarafından ortak olarak savunulmuştur. İster varlık düzleminde insan fiillerinin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını kabul eden Ehl-i sünnet'in Mâtürîdiyye kolu ve onlara muvafık olanlar olsun, isterse fiillerde kulun müstakil olduğunu savunan Mu'tezile ve onlara tâbi olanlar olsun, hepsi bu esası paylaşır. Zira bu ekollerin tamamı açısından esas olan, Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmetin korunması ve hikmete aykırı herhangi bir şeyin O'na nispet edilmemesidir. Hanefî âlimlerinin eserlerinde de, bu bağlamda onlara "adli yöntem"e mensup denilebileceğini gösteren kılan ifadeler yer almaktadır. Ancak bu, onların fiillerin yaratılışıyla ilgili görüşlerinden değil; hüsün ve kubhun tahakkuku ile hikmetin vacipliğine dair esaslı kabullerinden hareketle söylenebilir. Bk. Sıgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, 2/89.

¹²⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/32-33; krş. Sıgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, 2/36.

belirtmektedir.¹²⁸ Söz konusu tutum, fiillerde zâtî hüsün ve kubhun varlığını benimsediğinin açık bir göstergesidir. Hatta ona göre, emir ve nehyin hikmet sahibi bir zâttan gelmesi ancak, fiilin zâtî vasfını haber verme niteliği taşımaları hâlinde mümkündür. Aksi takdirde, söz konusu hitapların hikmetle bağdaşması mümkün olmayacak ve bu durumda onların Hakîm'den sadır olduğu da söylenemeyecektir.¹²⁹ Nitekim, Allah Teâlâ'nın kabih olanı mübah kıldığını yahut onu emrettiğini iddia eden kimse, Neseî'ye göre Allah hakkında en büyük ithamda bulunmuş olur.¹³⁰

Bu son husus, Hanefiler nezdinde büyük önem taşımaktadır. Zira emir ve nehiyleri fiillerin zâtî değerlerinden bağımsız olarak şekillenen bir zâtın teşrîi, keyfî ve rastgele bir nitelik arz ederken, zâtî değerlere muvafık olan bir teşrî ise, onun hikmetli ve övülmeye lâyık sonuçları gözetilen bir iradeye dayandığını ortaya koymaktadır.¹³¹

Neseî'nin *ta'dîl* ve *tecvîr* anlayışı incelendiğinde, onun Allah Teâlâ'nın yalnızca hikmete uygun fiillerde bulunduğunu ve sefih bir fiilin O'na nispet edilmesinin aklen imkânsız olduğunu açık biçimde benimsediği görülmektedir.¹³² Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, hikmete uygun fiilin ne kulların ne de başka herhangi bir şeyin menfaatine bağlı olmadığı, bilakis yalnızca övgüye değer bir akıbetle ilişkili olduğudur. Ne var ki, bu akıbetin ne olduğunu belirlemek insan açısından çok mümkün olmadığı için bu konuda gereğinden fazla spekülasyon yapmak uygun görülmemektedir. Sadece peygamberin gönderilmesi gibi apaçık örnekler bir istisna teşkil etmektedir.¹³³ Neseî'nin bu yaklaşımı, Allah Teâlâ'nın -kabih olanlar dahil- her

¹²⁸ Neseî, *el-Mizân* adlı eserinde şöyle der: "Hikmet sahibi bir zâtın emri, ancak hasen sıfatıyla nitelendirilen fiillerle ilgili olabilir. Bizim görüşümüze göre, emredilen fiilin hüsnü, emrin medlulündendir; ancak Ehl-i hadîs'e göre bu, emrin gerekliliklerindedir." Alâeddin Şemsü'n-nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl (el-Muhtasar)*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Halep: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1997), 175; Ayrıca bk. Necmeddin Ebû Hafis Ömer b. Muhammed Neseî, *Tahsilü usûli'l-fikh ve tafsilü'l-makâlâti fihâ 'ale'l-vech*, thk. Behaeddin Karakuş (İstanbul: Dâr Bâbi'l-İlm, 2023), 40. Yukarıda Ebu Bekir el-Cessâs ve Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin konu hakkındaki ifadeleri nakledilmişti.

¹²⁹ Bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/26, 1/384; krş. Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 350-351.

¹³⁰ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/27.

¹³¹ Bunu, Hafîd en-Nesârî'nin *el-Mukaddimâtü'l-Erba'* üzerine yazdığı hâşiye ile karşılaştırınız. Zira o, Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin, Sadruşşerîa'nın "Emredilen fiilin güzel (hasen) olması gerekir" sözünü, yukarıda zikrettiğimiz Hanefî kaynaklarındaki yaygın açıklamalara göre izah etmesi üzerine şöyle bir tartışma ortaya koymuştur: "Bu açıklama incelenmeye muhtaçtır (fihi nazar). Zira bu delil ancak Mu'tezile mezhebine göre bir delil olarak geçerli görünmektedir; çünkü bu yaklaşım, hüsün vasfının emirden önce sabit olduğunu ortaya koymaktadır..." Hafîd en-Nesârî, *Hâşiye 'alâ el-Mukaddimâtü'l-Erba'* (Laleli 174, vr. 2.)

¹³² Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/252-253.

¹³³ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/252; krş. es-Sıgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, 2/183; Şihâbüddîn el-Mercânî, *Hizâmetü'l-Havâşî* adlı eserinde, Mu'tezile ile Mâtürîdiyye arasında hikmet ilkesinin dayandığı esas bakımından bir farkı ima etmiştir. Şöyle der: "Hikmetin asıl nazar edilen yönü, küllün küll olarak değerlendirilmesidir. Hanefiler buna 'akîbet-i hamîde' derler; cüz'iler ise ancak arzî olarak dikkate alınır" (s. 242). Buna mukabil, Mu'tezile'de hikmetin doğrudan mükellefin şahsî menfaatine dayandığı anlaşılmaktadır. Bu fark, Eş'arî'nin Cubbâî ile "üç kardeş" meselesindeki münazarasında da vurgulanmıştır. Ancak Mercânî, bu hususu mezhepler arasında ayırt edici bir fark olarak değil, iki görüşün açıklaması olarak zikretmiş, hatta başka bir yerde (s. 277) bu

şeyi yarattığına dair benimsediği diğer esaslarla da uyum içerisindedir. Nitekim ona göre, kabih bir fiilin kubhu sabit olduğu halde yaratılması hikmetle çelişmemektedir. Bu nedenle, Neseî nezdinde, insanların işlediği kabih fiillerin yaratılmasının Hakîm olan Allah'a nispet edilmesi de geçerli kabul edilmektedir.

Neseî, İmam Mâtürîdî'nin izinden giderek bir hikmet düzenini varsaymıştır. Kendisi şöyle der:

“Eğer teklif olmasaydı ve buna bağlı olarak sevap ve ceza da gerçekleşmeseydi, dünya, iyilik yapanın iyiliğiyle, kötülük yapanın kötülüğüyle karşılık bulacağı ahirete bir geçit olma özelliğini yitirecekti. Böyle bir durumda âlemin yaratılışı, sadece meydana gelip ardından yok olmak, var olup ardından ortadan kaybolmak ve sonunda hiçbir maksat taşımaksızın, hiçbir övgüye layık sonuç ortaya çıkmaksızın fânileşmek olurdu. Bu türden bir fiil ise, yapanın kınanmasını gerektiren bir sefihliktir ve hikmet böyle bir fiilin varlığına izin vermez; dolayısıyla bu durumun Allah Teâlâ hakkında câiz olması düşünülemez.”¹³⁴

Görüldüğü üzere, Neseî aklın tasavvur edebileceği bazı fiillerin Allah Teâlâ hakkında, hikmeti gereği câiz olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Diğer yandan, bir fiilin yapılması ile terk edilmesi arasında bir tercih durumu ortaya çıktığında ve taraflardan biri câiz değilse, diğerinin zorunlu hâle geldiği hususunda herhangi bir şüpheye yer yoktur. Ancak burada söz konusu olan zorunluluk, failin kemali ve hikmetiyle bağlantılı olduğundan, Allah Teâlâ'ya nispet edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.¹³⁵ Neseî bu bağlamda Mu'tezile'nin yaptığı gibi, bu ilkedен hareketle en uygun olanın Allah'a vacip olduğunu söylemenin kesinlikle sakınılması gereken bir tutum olduğunun altını çizmektedir.¹³⁶

noktada aralarında bir ittifak bulunduğunu belirtmiştir. İhtilafı ise Eş'arîlik ve Mu'tezile'ye indirgemiş ve asıl ayrışmayı, Mu'tezile'nin aklı hâkim kabul etmesinde görmüştür; Hanefilere göre ise hâkimiyet yalnızca Allah'a aittir. Kanaatimce, bu ifadede taraflar arasında hikmetin esası bakımından ince bir ayırım sezilmektedir. Nitekim Neseî ve diğer Mâtürîdîlere göre hikmet, varlığın bütününde (vacip ve mümkün) ilahî ilim, irade ve kudrete uygun bir ontolojik tutarlılığın gözetilmesidir. Bu, Mercânî'nin “Allah'ın tüm varlıklar hakkında en güzel ve en uygun olanı irade etmesi” şeklindeki ifadesinden farklı bir yaklaşımdır. Onlara göre, çirkinin yaratılması dahi, ilahî ilmin ezeli planına uygun olduğu için hikmete dahildir. Dolayısıyla hikmet, sıfatlar ile taallukları arasındaki bu varlık tutarlılığında aranmalıdır. Bununla birlikte, Mercânî'nin bu yaklaşımında felsefî bir tesirin izleri de göz ardı edilmemelidir. Bk. Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn el-Mercânî, *Hizâmetü'l-havâşî li-izâhati'l-ğavâşî* (Kazan: Jir Kof, ts.), 242.

¹³⁴ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/26. Aktarılan metin, hikmet düzeni çerçevesinde sevap ve cezanın genel anlamda gerçekleşmesinin zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Bu görüş, İmam Mâtürîdî tarafından açıkça dile getirilmiş olup, İmam Ebü Hanîfe'nin sahih nakillerle sabit olan görüşlerinden de açıkça anlaşılmaktadır.

¹³⁵ Ubeydullah b. Mesud el-Mahbubî Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, thk. Mustafa Borsbuğa - Mahmut Ay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 228-229.

¹³⁶ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/28; Bu konuyu ele alırken, Sâbûnî'nin, Hânefî âlimlerinin bu meseleye yaklaşımı ve görüşlerini ifade ederken gösterdikleri titizlik hakkındaki ifadeleri için bk. Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 439.

1.4.2. Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068)

Ebû Şekûr Sâlimî Hanefî mezhebi nezdinde muteber âlimlerden olup Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin çağdaşı kabul edilmektedir.¹³⁷ *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd* adlı eserinde, Ehl-i sünnet'in görüşlerini İmam Ebû Hanîfe'nin yöntemi doğrultusunda açıklamış ve bu görüşleri müdafaa etmiştir. Her ne kadar söz konusu eserinde İmam Mâtürîdî'yi ismen anmamış ve kendisini ona doğrudan nispet etmemişse de,¹³⁸ metodoloji ve hedef bakımından Mâtürîdî ile büyük ölçüde örtüşüğünü söylemek mümkündür. Nitekim Beyâzîzâde, onu Hanefî mezhebinin önde gelen imamları arasında zikretmiş,¹³⁹ İmam Rabbânî Sirhindî ise Hanefî ulemâsının seçkinlerinden biri olarak değerlendirmiştir.¹⁴⁰ Bu sebeple, onun hüsün-kubuh ilkesine ve bu ilkenin sonuçlarına ilişkin yaklaşımlarını ele almak önem arz etmektedir.

Ebû Şekûr Sâlimî ve İmam Mâtürîdî'nin eserleri arasında kayda değer bir benzerlik bulunmaktadır. Her iki müellifin de hüsün ve kubhun kabulü yönündeki tercihi, eserlerin başlangıcında yer alan bilgi bahislerinde açık bir şekilde ortaya konmuştur.¹⁴¹ Sâlimî, akli hasen olanı kabih olandan ayırt edebilen, faydayı zarardan, hazları acılardan seçebilen, insanı saçma ve tutarsız davranışlardan alıkoyan bir yeti olarak tanımlamaktadır. Ayrıca, bazı Ehl-i sünnet âlimlerine atıfta bulunarak, aklın tanımının, hasen olanın seçilmesi ve kabih olanın terk edilmesi olduğunu ifade etmektedir.¹⁴²

Sâlimî, aklın tahsin ettiği (iyi olduğuna hükmettiği) şeyleri ele alırken, hüsün-kubhun farklı mertebeleri bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, bazı fiiller bizzat kendileri itibarıyla hasen veya kabih olurken, bazıları ise kendisi dışında bir anlam dolayısıyla hasen veya kabih kabul edilmektedir. Birinci kategoride yer alanlar “zatî” olarak adlandırılır ve şeriat bu tür fiilleri

¹³⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

¹³⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin kendisini İmam Mâtürîdî'ye nispet etmesine rağmen, “Mâtürîdîlik” adıyla bilinen belirli bir ekol veya fırkaya mensubiyetini ifade etmemesi dikkat çekicidir. Bu durum, “Mâtürîdîlik” teriminin bir ekol adı olarak kullanılmasının, onun yaşadığı dönemin ardından, daha sonraki zamanlarda yerleştiğini göstermektedir. Bk. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-Beyrut: TDV Yayınları ve Daru İbn Hazm, 2017), 18.

¹³⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, 91.

¹⁴⁰ Ahmed Fârûkî Serhendî İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 251.

¹⁴¹ Bu özellik, Semerkand ekolüne ait kelâm ve usûl literatürünün pek çok eserinde belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir. Örneğin bk. Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkandî Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, thk. Mehmet Sait Özervarlı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 43.

¹⁴² Sâlimî, *et-Temhîd*, 53. Bu ifadeyle kastedilen, hüsün-kubhun ihtilafı anlamıyla ispat edilmesi değildir. Burada asıl vurgulanan, erken dönem Hanefî âlimlerinin bu kavramı eserlerinde sıkça ele almış olmalarıdır. Hanefî eserlerini, bu görüşlere muhalif olanların eserleriyle karşılaştıran bir kişi, bu tespitin doğruluğunu kolaylıkla fark edecektir.

oldukları hal üzere hasen veya kabih olarak değerlendirir. İkinci kategoride yer alanlar ise, şeriatın onları tahsin etmesiyle hasen, takbih etmesiyle kabih olur.¹⁴³

Her ne kadar Sâlimî'nin bu açıklamaları yalnızca zâtî ve şer'î hüsün-kubuh mertebelerine işaret ediyor gibi görünse de bu ifadelerinin hemen ardından İmam-ı Âzam'dan naklettiği bir ifadede, her iki mertebenin sabit olduğunu belirttiği ve ayrıca aklî hüsün-kubuh mertebesine de işaret ettiği görülmektedir:

“Zulüm, zâtî itibarıyla kabihtir. Biz, bir şeyin akılla hasen veya kabih olduğunu iddia etmeyiz; aksine, hüsün ve kubhu, aklın delaletiyle bildiğimizi ifade ederiz, tıpkı şeriatın delaletiyle bildiğimiz gibi. Hatta şayet şeriat olmasaydı bile, İslam, ibadetler ve benzeri fiiller zâtî itibarıyla hasen; küfür ve zulüm ise zâtî itibarıyla kabih olurdu.”¹⁴⁴

Sâlimî mezhebin, zâtî ve şer'î hüsün-kubuh arasındaki ilişkiye dair yaklaşımı şu şekilde izah edilmektedir: Zâtî itibarıyla hasen olan her şey şeriat tarafından da hasen, zâtî itibarıyla kabih olan her şey ise şeriat tarafından da kabih olarak kabul edilmektedir. Nitekim zâtî itibarıyla kötü olup şeriatın onu hasen kabul ettiği veya tam tersi bir durum söz konusu olmamıştır. Ancak bazı durumlarda şeriatın, daha büyük bir kubhu engellemek ya da daha üstün bir hüsnü gerçekleştirmek amacıyla kabihini hasen, haseni ise kabih kabul etmesi mümkündür.¹⁴⁵ Bu yaklaşım, Ebû Şekûr'un farklı itibarlara göre zâtî itibarıyla hasen olan bir şeyin kabih olamayacağı hususunda erken dönem Mu'tezile âlimleriyle benzer bir çizgide durduğunu göstermektedir. Buna göre, Şâri'in bazı kabih fiilleri emretmesi, onların başka fiillere kıyasla daha az kötü olmalarıyla açıklanmaktadır.¹⁴⁶

Ebû Şekûr'da hüsün ve kubuh teorisinin net bir şekilde ortaya konmuş olması, hikmet ve adalet meselelerinin de aynı açıklıkla ele alınmasına imkân sağlamıştır. Nitekim o, Ehl-i sünnet'in görüşünü şu şekilde maddeler halinde özetler:

“Şunu bil ki, Allah Teâlâ fazl ve adalet sıfatlarıyla hiçbir ihtilaf ve şüphe olmaksızın nitelenmiştir.¹⁴⁷ O'nun fazlı, herhangi bir meyil olmaksızın gerçekleşir; adaleti ise hiçbir şekilde

¹⁴³ Sâlimî, *et-Temhîd*, 70-71.

¹⁴⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, 71. Bu ifadeye, Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin tahkik ettiği basılı nüshada rastlayamadık. Ancak, bu anlamın, İmam'ın risalesindeki ifadelerden çıkarılabileceği söylenebilir. krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 275.

¹⁴⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, 71-72.

¹⁴⁶ Kemâleddin Meysem b. Ali b. Meysem el-Bahrânî, *Kavâidü'l-merâm f'i 'ilmi'l-keâm*, thk. Enmar Muâd el-Muzaffer (Kerbela: el-Atebetü'l-Hüseyniyye, 2013), 264; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/149.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 208.

zulüm içermez.¹⁴⁸ Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'e göre adalet sıfatının açıklaması ise altı hususta özetlenir: Birincisi, Allah Teâlâ kullarından hiçbirine zerre kadar zulmetmez. İkincisi, kimsenin iyiliğini, zerre kadar bile eksiltmez. Üçüncüsü, kimseyi, bir günahı olmaksızın cezalandırmaz. Dördüncüsü, Allah Teâlâ, kullarından hiçbirine doğru bir gaye olmadan asla eziyet vermez.¹⁴⁹ Beşincisi, kimseyi herhangi bir günaha zorlamaz. Altıncısı ise, Allah hiç kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemeyiz.¹⁵⁰

Ardından Allah Teâlâ'nın, hiçbir günah işlememiş bir mahlûku cehennemde yaratıp azap etmesinin câiz olup olmayacağı sorusuna ise şöyle cevap vermiştir:

“Allah Teâlâ, herhangi bir suç veya günah olmaksızın bir kimseyi azap etmekten münezzeh ve yücedir. Eğer bir mahlûku ateşte yaratacak olursa, o ateş ona bir azap mahalli olmaz. Şayet onu hiçbir günahı olmaksızın azap edecek olursa, bu durum adaletle bağdaşmaz. Oysa Allah Teâlâ, daima fazl ve adalet üzere fiillerde bulunur. Buna delil olarak şu ilâhî kelim gösterilir: ‘Her nefis, kazandığına karşılık bir rehindir’ (Müddessir 74/38); yine şu kelim: ‘Bu, onların yaptıklarına karşılık bir cezadır’ (Secde 32/17).”¹⁵¹

Öte yandan Sâlimî Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesinin vacip olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ona göre bunun sebebi, hükümlerin, bu hükümlerin sebeplerinin, sınırlarının ve rükünlerinin açıklanmasının zorunlu olmasıdır. Bunların tümü, akıl ve hikmet açısından sabit olup, yapılmaları hasen ve vacip, terk edilmeleri ise kabih ve sefihlik olarak görülmektedir.¹⁵² Bununla birlikte Sâlimî'ye göre vahyin yalancı ya da fâsık birine indirilmesi hikmet gereği caiz olmadığından, peygamberin masum olması zorunludur.¹⁵³ Anlaşıldığı üzere, peygamber gönderilmesinin zorunluluğu, peygamberin yalancı olmasının imkânsızlığı ve bu bağlamdaki diğer hükümlerin hepsi hikmet ilkesine dayanmaktadır. Bu ise, Allah Teâlâ'nın hikmeti gereği eşyada bulunan zâtî değerleri dikkate aldığını göstermektedir.

Her ne kadar Ebû Şekûr Sâlimî, Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşlere bağlı kalmış ve daha önce de değinildiği üzere, vahiy gelmeden önce Allah Teâlâ'ya nispetle akıl ve hikmet gereği yapılması gerekenleri açık biçimde savunmuş olsa da şeriat öncesinde mükellefe imanın vacip

¹⁴⁸ Onun bu açıklamalarının, Allah hakkında zâtî hüsn ve kubhün ispatı, Cenâb-ı Hakk'a aklen zulmün imkânsızlığı ve adaletin zorunluluğu çerçevesinde anlaşılması gerekir. Nitekim Ebû Hanîfe'den naklettiği ve desteklediği görüş de budur. Bu yaklaşım, Allah'ın fiillerinde bir amaç bulunduğu ilkesinin kabulüne ve fazl ile adalet arasında açık bir ayırım yapılmasına dayanır. Ayrıca, Sâlimî'nin ilerleyen ifadelerinde, günah işlememiş kimsenin azaba uğratılmasının adalet olmayacağını açıkça belirtmesi de, onun görüşlerinin Ehl-i hadîs çizgisinde yorumlanamayacağını göstermektedir.

¹⁴⁹ Doğru bir gayeden kasıt, Allah Teâlâ'nın bir fiiliyle kulun lehine âkıbet itibarıyla bir maslahat ve menfaat murat etmesidir. Bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, 277.

¹⁵⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, 134-135.

¹⁵¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, 134-135, 59.

¹⁵² Sâlimî, *et-Temhîd*, 151, 157.

¹⁵³ Sâlimî, *et-Temhîd*, 59.

olup olmadığı meselesinde farklı bir tutum benimsemiştir. Çünkü ona göre akıl, şeriat gelmeden önce imanı vacip kılmamaktadır.

Ebû Şekûr Sâlimî, Mu'tezile'ye göre işaret ve ifadeleri anlamaktan aciz olan kimse ile akılı olgunlaşmış ve eşyalardaki farkları kolayca idrak edebilen kimseye imanın vacip, küfrün ise haram olduğunu, iman etmedikleri takdirde -küfür gerçekleşmiş olsun veya olmasın- her ikisinin de mazeret sahibi sayılmayacağını ifade etmektedir.¹⁵⁴ Buna karşılık o, Hânefi mezhebine göre bu iki kişi arasında bir farkın olduğunu belirtmiştir. Birinci kişi, iman etmese dahi küfür işlememişse Allah Teâlâ'nın adaleti ve masumu cezalandırmaktan münezzeh olması dolayısıyla mazeret sahibidir. Ancak ikinci kişi, iman etmediği için mazeret sahibi değildir, ancak ona azap edilip edilmeyeceği Allah Teâlâ'nın takdirine bağlıdır. Nitekim bu kişi, şer'î bir tebliğ olmadan önce mükellef olsa da bu yükümlülüğün ceza ile sonuçlanıp sonuçlanmayacağı kesin bir şekilde bilinmemektedir. Bahsedilen bu iki durum, kişinin küfre düşmemesi haline ilişkindir. Lakin eğer kişi küfre düşer ve hakikatin aksine bir inancı benimserse, bu durumda kâfir olur ve mazur sayılmaz. Bu değerlendirmeden, Sâlimî'nin vahiy gelmeden önce teklifin aklen sabit gördüğü anlaşılmaktadır.

Ebû Şekûr Sâlimî, ümmetin genel kabulünün, icabın Allah Teâlâ'dan kaynaklandığı yönünde olduğunu, ihtilâfin ise bu vüçubun hangi delile dayandığı noktasında ortaya çıktığını söylemektedir.¹⁵⁵ İman ve hükümlerin vacip oluşunda belirleyici olanın akıl mı, şeriat mı olduğu yahut bu iki kaynağın farklı alanlara mı işaret ettiği sorusu bu doğrultuda gündeme gelmektedir. Bu konuda Mu'tezile, imanın vacip oluşunu akla dayandırırken,¹⁵⁶ Eş'arîler doğrudan şeriatın belirleyici olduğunu savunmuştur. Ehl-i sünnet -özellikle Sâlimî gibi Hanefîler- ise, şer'î hükümlerin vüçubunun şer'î delile dayandığını, ancak imanın, akıl tarafından, vahiyden önce vacip kılınamayacağını kabul etmiştir. Sâlimî'ye göre bunun sebebi,

¹⁵⁴ Bu mesele daha fazla incelemeyi gerektirmektedir. Çünkü akılı olmayan veya teklifin tüm şartlarına sahip olmayan bir kimseyi mükellef kılmak, Mu'tezile'nin prensiplerine göre, "güç yetirilemeyecek bir şeyle mükellef olmak" anlamına gelir. Oysa, Mu'tezile'ye göre, güç yetirilemeyecek bir şeyle mükellef olmak (teklif-i mâ lâ yutâk) imkansızdır. el-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli'd-dîn*, 441; krş. Şemseddin Ahmed b. Muhammed Şerefi, *'Uddetü'l-ekyâs fi şerhi me'âni'l-esâs* (Yemen: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995), 1/56-57; Sâlimî, *et-Temhîd*, 159.

¹⁵⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, 59. Dikkate değer bir husus, Ebû Şekûr'un yaşadığı döneme kadar, Mu'tezile âlimleri arasında, vüçubun Allah Teâlâ'dan kaynaklandığı ve aklın yalnızca bir idrak aracı olduğu konusunda herhangi bir ihtilâfin bilinmediğidir.

¹⁵⁶ Ebû Şekûr, daha önceki bir yerde, Mu'tezile'nin görüşünü ifade ederek "akıl vacip kılar" (*el-aklu mücib*) ifadesini kullanmış ve bu konuyu ileride detaylandıracağını belirtmiştir. Daha sonra bu meseleye açıklık getirirken, Mu'tezile'nin görüşünü şu şekilde izah etmiştir: Vacip kılan (*el-mücib*) aslında Allah Teâlâ'dır; akıl ise yalnızca bu vüçubu gösteren bir delildir. Bk. Sâlimî, *et-Temhîd*, 58-59.

aklın Allah Teâlâ'nın vacip kılmadığı bir şeyi vacip kılamaması ve vücûbun Allah tarafından sabit olduğuna dair bir delilin bulunmamasıdır.¹⁵⁷

Ebû Şekûr, söz konusu iddiasında önemli bir itirazla karşı karşıya kalmıştır. Bu itiraz, akıl sahibi olup hasen ve kabih olanı ayırt edebilen, ergenlik çağına ulaşmış fakat peygamberlik mesajı kendisine ulaşmamış kimselerin durumuyla ilgilidir. Böyle bir kimsenin iman etmesi zorunlu mudur? Ayrıca, bu konuda mükâfat veya ceza ile karşılaşması söz konusu olur mu?

Mu'tezile, böyle bir durumda olan kişinin, Allah'a inkâr etsin veya iman ve küfürden tamamen uzak bir tavır sergilesin, yine de kâfir sayılacağını savunur.¹⁵⁸ Buna karşılık, Eş'arîler, kendisine herhangi bir ilahî hitap ulaşmamış bir kimseyi mazur kabul ederler; hatta bu kişi Allah'a küfretse veya bir puta ibadet etse dahi durum böyledir. Sâlimî, özellikle Hânefi-Mâtürîdî geleneği çerçevesinde Ehl-i sünnet'in görüşünü açıklarken, bir kimsenin nazar ve delile yönelmeksizin iman etmeyip aynı zamanda açık bir küfre de düşmemesi durumunda, salt imanı terk etmiş olması sebebiyle kâfir sayılmayacağını belirtir. Zira bu durumda iman, söz konusu kişi için henüz vacip hale gelmemiştir.¹⁵⁹ O, Allah Teâlâ'nın, herhangi bir suç ya da küfür fiili işlemeden bir kimseyi cezalandırmasının, ilahî adaletle bağdaşmayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte, iman etmemiş olduğu için böyle bir kimsenin cenneti hak etmeyeceğini, ancak Allah'ın lütuf ve keremiyle cennete koymasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan, nazar ve tefekkürü ihmal etmesi, kişinin mazur sayılmasını engelleyen bir unsur olarak değerlendirilmekte ve bu durum onun sorumlu tutulmasına yol açmaktadır. Şayet kişi, nazar ve delil yoluyla araştırma yapmış, fakat ulaştığı sonuç yanlış olup bu yanlışlık onu küfre sevk etmişse, bu durumda kâfir kabul edilmekte ve mazur görülmemektedir. Çünkü böyle bir kimsenin yanlış bir sonuca ulaşması, gerçekte doğru bilgiye ulaşabilecek imkânlarla

¹⁵⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, 60. Bu görüş, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Semerkand ve Irak ekollerine dair nakilleriyle, ayrıca İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere* ve *et-Tahrîr* adlı eserlerinde ortaya koyduğu açıklamalarla karşılaştırılabilir. Söz konusu konu, ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

¹⁵⁸ Mu'tezile mezhebine göre, kendisine peygamberlik daveti ulaşmayan bir kimse, ne küfre ne de imana inanmadığı durumda bile, ebediyen cehennemde kalmayı hak eder. Çünkü Mu'tezile'ye göre, iman etmeyen herkes –durumuna bakılmaksızın– ebedî azabı hak eder. Bu görüş, onların “el-menzile beyne'l-menziletayn” ilkesiyle tutarlıdır. Zira bu ilke uyarınca, iman etmeyen kimse, mümin sayılmamakla birlikte kafir olarak değerlendirilmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre ise, iman ile küfür arasında bir ara durumu kabul etmeyen görüş temel alınır. Buna göre, bir kimse iman etmemişse, ne mümin ne de büyük günah işleyen bir kişi olarak kabul edilir. Bu durumda, böyle bir kimsenin kâfir sayılmasından başka bir seçenek kalmamaktadır. Özellikle, Mâtürîdî âlimlerinin, bu durumda olan bir kimseye af kapısının kapalı olduğunu belirtmiş olmaları dikkat çekicidir. Çünkü, onlar nezdinde affedilmeyen tek şey küfürdür ve kâfirin hükmü de ebedî azaptır. Dolayısıyla, Mu'tezile ve Hânefiler arasında, kendisine peygamberlik daveti ulaşmadan iman etmeyen kimsenin kâfir olarak değerlendirilmesi noktasında bir fark bulunmamaktadır. Bk. Şeyh Yahyâ er-Rehâvî, *Haşiye-i Şeyh Yahyâ er-Rehavî el-Mısri alâ Şerhi İbn Melek* (Ma'ârif-i Nazâriyye 'Umûmiyye, 1897), 934; Hanefilere ve Mu'tezililere göre kendisine davet ulaşmadan önce iman etmeden ölen kişinin hükmü hakkında bk. Kemâl b. Ebî Şerîf İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere fi şerhi'l-Müsâyere* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 2/50.

¹⁵⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, 61.

sahip olduğunu gösterir. Bu nedenle hakikati bulması beklenir ve bunu yapmadığı için mazereti geçerli sayılmaz.¹⁶⁰

Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye ait bu görüşün Hanefî âlimlere nispet edilmesi, bu çalışmada da gösterileceği üzere, tartışmaya açıktır. Ayrıca, Sâlimî'nin ifadelerine bakıldığında, aklın bazı durumlarda Allah'a imanın vacip olduğunu idrak edebileceğini tümüyle reddetmediği, aksine, sonunda daha önce kaçınmaya çalıştığı bu noktayı kabul ettiği görülmektedir.

Sâlimî, Hanefî ilkelerin bir gereği olarak, nimet verene şükrün hasen, ona nankörlük yapmanın ise kabih olduğunu; hikmet sahibi olanın şükrü hoşnutlukla karşılayıp nankörlüğü hoş görmeyeceğini ve aklın da kulun nimet verene şükrünü Allah katında hasen ve makbul, nankörlüğünü ise kabih ve gazaba sebep bir davranış olarak idrak edebileceğini kabul etmiştir.¹⁶¹ Sâlimî, aklın Allah katında hasen ve kabih olan davranışları idrak edebildiğini kabul ettikten sonra, akıl sahibi kimse için Allah Teâlâ'nın lütfettiği nimete şükretmenin de vacip hâle geldiğini ifade etmek durumundadır. Bu mesele ile daha önce nakledilmiş olan "Allah Teâlâ, kullarından hiçbirine, haklı bir sebep veya büyük bir karşılık olmaksızın asla eziyet vermez" prensibi arasında kayda değer bir fark bulunmamaktadır.

Muhtemelen Sâlimî, akıl yoluyla mükellefe bir hükmün vacip kılınmasının, aklın da söz konusu fiil karşılığında, fiilin mûcibi olan zât tarafından verilecek mükâfat ve cezayı da bilmesini gerektirdiği kanaatindedir. Ancak akıl, bunun bilgisini elde etmeye yetkin olmadığı için, Sâlimî de aklın, tebliğ ulaşmadan önce imanın vücûbunu idrak edemeyeceği sonucuna varmıştır. Eğer Sâlimî'nin bu görüşü benimsemesinin gerekçesi gerçekten bu ise, burada herhangi bir problemten söz edilemez, ancak bu yaklaşımı açıkça savunan bir görüşe, mevcut kaynaklarda rastlanmamaktadır. Kaldı ki, bu mesele daha önce İmam Mâtürîdî tarafından etraflıca ele alınmıştır. Ayrıca, Mu'tezile âlimleri de cezanın miktarının vahye bağlı olduğunu kabul etmelerine rağmen, Allah Teâlâ'nın mûcib olduğunu ve aklın da bunu idrak edebileceğini savunmuşlardır.¹⁶²

¹⁶⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, 59-61; krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 269.

¹⁶¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 2/956

¹⁶² Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 3/176, 245; Allah'a iman etmenin ve âlemin yaratıcısını bilmenin vücûbu meselesi, birçok Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimine göre burada belirtilen şekilde ele alınmamaktadır. Onlara göre, akıl yoluyla nazar ve marifetin vacip olması, insan aklının nimet verene şükretmenin gerekliliğini ve olası bir korku veya zarardan kaçınmanın zorunluluğunu idrak etmesine dayanır. Ancak, bu anlayışın Allah katındaki hükümle doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır. Örneğin bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Semir Mustafa Rabâb (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 36; Üsmendî, *Lübâbü'l-keîm*, 49.

1.4.3. Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî es-Semerkindî (ö. 538/1144)

Meşhur *el-'Akîdetü'n-Nesefiyye* adlı muhtasar akaid risalesiyle tanınan Necmüddin en-Nesefî'nin *Tahsîlü usûli'l-fikh* adlı eseri ise, Hanefî usûl düşüncesini sistematik ve özlü bir şekilde ortaya koyan temel metinlerden biridir. Nesefî, bu eserinde başta Mâtürîdî olmak üzere Cessâs ve Debûsî gibi Hanefî geleneğinin seçkin âlimlerinin görüşlerinden istifade etmiştir. Kaynakların sınırlı olmasına rağmen hem Nesefî'nin hem de hocalarının hüsün-kubuh meselesine yaklaşımını, bu eser üzerinden büyük ölçüde tespit etmek mümkündür.

Nesefî'nin hüsün ve kubuh meselelerine yaklaşımında kavramların tanımları önem arz etmektedir. Hânefî-Mâtürîdî geleneğini takip eden Nesefî, haseni “makbul ve razı olunan şey” olarak tarif eder ve bu tanımın izafiliğine özellikle dikkat çeker. Ona göre, akıl ve şeriat tarafından kabul edilip tabiat tarafından reddedilen her fiil, aklen hasen kabul edilir; bu kapsamda iman ve ibadetler de yer alır. Şer'î hüsün ise, aklın mahiyetini bütünüyle kavrayamadığı ve tabiatın meyletmediği, fakat şeriatın teşvik ettiği fiiller için kullanılır. Şer'an kabih olan ise, aynı durumda şeriat tarafından kerih görülen fiillerdir.¹⁶³ Benzer şekilde adalet, “aklın doğru ve yerli yerinde bulunduğu eylem” olarak, zulüm ise “bir şeyi olması gereken yerden başka bir yerde konumlandırmak” şeklinde tarif edilmiştir. Hikmet ise övgüye layık bir akıbeta ulaştıran fiil olarak görülürken, sefihlik de, -Mu'tezile ve Ebû İshak el-İsferâinî'nin tanımlamalarının aksine,¹⁶⁴ fiilin zarar vermesinden değil,¹⁶⁵ - övgüye layık bir akıbeta ulaştırmamasından dolayı kabih sayılan fiil olarak tanımlanmıştır.¹⁶⁶

İkinci olarak dikkat çekilmesi gereken husus, Nesefî'nin peygamber gönderilmesini bir hikmet olarak değerlendirmiş olmasıdır. Nesefî'nin, peygamber göndermesinin vücûbuna ilişkin ifadeleri, İmam Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inde, peygamber gönderilmesinin ilâhî hikmetin bir gereği olduğu, ancak bunun Allah Teâlâ açısından bir vücûb teşkil etmediği şeklinde

¹⁶³ Nesefî, *Tahsîlü usûli'l-fikh*, 120.

¹⁶⁴ Semerkindî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-'ukûl*, 52. Ayrıca hikmet kavramının Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'deki farkı için bk. a.g.e. s. 165.

¹⁶⁵ Nesefî, *Tahsîlü usûli'l-fikh*, 121. Nesefî burada, bu tanımları Ehl-i hadîs'in “Kabih, zulüm ve sefih olan şey Allah'ın yasakladığı; hasen olan ise Allah'ın emrettiği şeydir” şeklindeki görüşüyle karşılaştırmıştır. Ayrıca Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye (metinde “Ebû İshak” olarak geçmektedir) göre, zulüm ve kabih, failine mutlak anlamda zarar veren; hasen ise bunun aksine olan şeydir. Mu'tezile ise hikmeti, failin veya başkasının faydasına olan, adil ve hasen bir şey olarak tanımlar; bunun karşıtı ise zulüm ve sefihliktir.

¹⁶⁶ Nesefî, *Tahsîlü usûli'l-fikh*, 121. Nesefî'ye göre sefihliğin kubhu, Mu'tezile ve Ebû İshak el-İsferâinî'nin düşündüğünün aksine, zarar vermesinden değil, güzel ve övgüye değer bir sonuca ulaştırmamasından kaynaklanmaktadır.

yorumlanmıştır. Bir başka ifadeyle, peygamber göndermemek Allah için imkân dâhilinde olmakla birlikte, fiilen terk edilmeyen bir durumdur.¹⁶⁷

Hüsün ve kubuh meselesiyle ilişkili üçüncü mesele, emredilen şeyin taşınması gereken şartlarla ilgilidir. Necmüddin en-Neseфі, bir fiilin emredilebilir olması için onun tasavvur edilebilir ve hakikatte gerçekleşebilir bir mahiyete sahip olması gerektiğini vurgular. Zira fiilen ya da aklen imkânsız olan bir hususla mükellefiyet söz konusu olamaz. Böyle bir durum, *teklîf-i mâ lâ yutâk* anlamına gelir ve bu da hüsün ve kubuh ilkeleri uyarınca aklen kabih kabul edilir.¹⁶⁸ Ayrıca, Necmüddin en-Neseфі'ye göre bir fiilin emredilebilmesi için, emredilmeden önce hüsün ile muttasıf olması zorunludur.¹⁶⁹ Buna göre emir, fiilin hasen olduğunu gösteren bir delil işlevi görmekte, fiil ise, emredildiği için değil, emredilmeden önce hüsün ile vasıflandığı için emredilmektedir.

Hanefîlerin bu prensipten kastı, emrin, sırf emir olması bakımından, emredilen fiilin niteliğine delalet etmediğidir. Zira *if'al* kalıbı, kimi zaman bir iyiliğin yerine getirilmesini istemek için kullanılabilir; örneğin bir sultanın kadıya “Mazluma adaletle davran” demesi gibi. Ancak aynı emir kalıbı, kimi zaman da kötü bir fiilin talebi için söz konusu olabilir; nitekim bir sultanın vezirine “Falancanın arazisini gasp et ve çocuğunu öldür” şeklinde emir vermesi buna örnektir. Bu durum, emir kalıbının kendisinin, emredilen fiilin niteliğine delalet etmediğini göstermektedir. Allah Teâlâ'nın emirlerinin hasen olan fiillere delalet ettiği bilgisinin kaynağı ise, O'nun hikmet sahibi oluşudur. Dolayısıyla emrin, emredilen fiilin niteliğine delalet etmesi, lafzın kendisinden değil, emredici zâtın hikmetinden kaynaklanmaktadır.¹⁷⁰ Neseфі'nin de vurguladığı üzere, bu temel ilke, aklî hüsün ve kubuh meselesi üzerine bina edilmiştir.¹⁷¹

Dördüncü bir mesele, fetret ehli ve kendisine davet ulaşmayanların hükmü ile alakalıdır. Irak ve Mâverâünnehir bölgesindeki Hâneфі âlimlerinin çoğunluğu,¹⁷² başta İmam Mâtürîdî olmak

¹⁶⁷ Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id en-Neseфіyye* (Matba'at Kürdistan el-İlmiyye, 1911), 187; Muhammed b. Hasan Hâfız Kebîr, *Şerhu'l-Hâfız el-Kebîr 'ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, thk. Talat Bulut - Taha Anıkuran (İstanbul: Erenler Vakfı, 2022), 268.

¹⁶⁸ Rükneddîn es-Semerkindî *Câmi'u'l-usûl*'de bu tutumu benimsemiştir. Bk. Rükneddîn Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl fî beyâni'l-kavâ'idî'l-Haneфіyye ve 'ş-Şâfi'iyye fî usûli'l-filh*, thk. İsmet Garîbullâh Şimşek (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 1/94.

¹⁶⁹ İmam Mâtürîdî şöyle demiştir: “Akıl tarafından kabih görülen ve kerih görülen bir fiilin mübah kılınması ya da emredilmesi mümkün değildir.” Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 4/238.

¹⁷⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, 175.

¹⁷¹ Neseфі, *Tahsilü usûli'l-fikh*, 40.

¹⁷² Ebû Zeyd ed-Debûsî şöyle demiştir: “Bizim tercih ettiğimiz görüşe göre, kulun akıl yoluyla Allah Teâlâ'ya iman etmesi, O'nun emir ve yasaklarına karşı itaatini kendisi için vacip olduğunu kabul etmesi ve Allah'ın kendisini O'na ibadet etmek için yarattığını bilmesi gerekir. Ancak, Allah'ın büyüklüğüne duyduğu tazimden dolayı, Allah'ın emir ve yasaklarına ilişkin açık bir haber olmaksızın, bu fiillerin kendisine helal olduğunu düşünerek hareket etmemelidir. Bu, söz konusu fiillerin emir ve yasaklardan önce kabih olması sebebiyle değil, akıl yoluyla

üzere, fetret ehlinin mükellef olduğu ve gerekli sorumlulukları yerine getirmedikleri takdirde cezalandırılacakları görüşünü benimsemiştir. Bu yaklaşım, Kaffâl eş-Şâşî ve Huleymî tarafından da savunulmuş, ayrıca İmam Ebû Hanîfe'ye de nispet edilmiştir. Aynı görüşü, Basra Mu'tezilesi de paylaşmaktadır. Buna mukabil, Ehl-i hadîs ve Eş'ariyye'nin çoğunluğu, Bağdat Mu'tezilesi ve Buhara'daki bazı Hânefi âlimleri¹⁷³ fetret ehlinin yükümlü olmadığını savunmuştur. Bununla birlikte Nesefî, Mâtürîdîlerin ve İmam-ı Âzam'ın, Mu'tezile ile aynı görüşte bulunmalarının, muhtemelen şariat kendilerine ulaştıktan sonra fetret ehlinin mükellef olduğuna dair benimsedikleri anlayıştan kaynaklanıp kaynaklanmadığını sorgulamaktadır. Bu bağlamda meselenin temelde zâtî hüsün ve kubhun akılla bilinebileceği esası üzerine kurulu olduğunu da ayrıca belirtmektedir.¹⁷⁴

Son olarak üzerinde durulması gereken husus, neshin hangi tür hükümler için geçerli olduğudur. Nesih, yalnızca belirli bir vakitle sınırlandırılmamış ve mutlak ifadelerle bildirilen şer'î hükümler için geçerlidir; zira bu tür hükümler, belirli bir zaman dilimine tahsis edilmedikleri için, sonradan gelen bir başka şer'î delille ortadan kaldırılmaya açık kabul edilir. Buna karşılık, aklî hükümlerde nesih söz konusu olamaz; çünkü aklî hükümler, zorunlu ve değişmez bilgiye dayanır ve bu tür hükümler için herhangi bir değişiklik aklen mümkün değildir.¹⁷⁵

Nesefî'nin yukarıda aktarılan görüşlerinin, şimdiye dek incelediğimiz Hanefî-Mâtürîdî geleneğin hüsün-kubuh anlayışıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Bu çerçevede onun, fiillerin zâtında hüsün ve kubuh değerlerinin sabit olduğunu, bu değerlerin akıl tarafından idrak edilebileceğini ve şer'î hükümlerin bu değerlere uygun şekilde varit olacağını kabul ettiğini söylemek mümkündür.

1.4.4. Alâeddin Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144)

Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl isimli eseriyle bilinen Alâeddin es-Semerkindî'nin genel yaklaşımı, hüsün ve kubhun üç mertebesini kabul etme yönündedir. Onun *ta'dil* ve *tecvîr*

hasen olduklarının bilinmesi sebebiyledir. Bu, âlimlerimizin (Allah onlara rahmet etsin) benimsediği bir görüştür. İşte bu nedenle, peygamberlerin gönderilmesi, kulların ibadete başlamasını mümkün kılmak için Allah Teâlâ'ya ait bir hak ve vaciptir." Ebû Zeyd Ubeydullah b Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille (=Takvîmü usûli'l-fikh ve tahdîdu edilleti'ş-şer')*, thk. Abdü'l-Celîl el-'Atâ el-Bekrî (Şam: Dârü'n-Nu'mân li'l-'Ulûm, 2005), 462.

¹⁷³ Nesefî, *Tahsilü usûli'l-fikh*, 40. Allah'ı bilmenin vücûbu hakkındaki ifadeleri için ayrıca bk. 109.

¹⁷⁴ Nesefî, *Tahsilü usûli'l-fikh*, 42; Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, 191.

¹⁷⁵ Nesefî, *Tahsilü usûli'l-fikh*, 103; Ayrıca bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, 76; el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/56, 67.

konularındaki tutumu, büyük ölçüde Necmüddin en-Nesefî'nin *Tahsilü usûli'l-fikh* adlı eserinde ortaya koyduğu teorik çerçeveye örtüşmektedir. Bu sebeple, ilgili açıklamaların burada ayrıntılı olarak yeniden ele alınmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak özellikle üzerinde durulması gereken başka bir önemli husus bulunmaktadır:

Alâeddin es-Semerkindî, bir yandan Ehl-i hadîs'in "kabih, zulüm ve sefih olan şey Allah'ın yasakladığı; hasen olan ise Allah'ın emrettiği şeydir şeklindeki tanımını, doğrudan zâtî hüsün ve kubhun varlığı ile aklın bunu idrak edebilmesi temeline dayandırarak eleştirmiştir.¹⁷⁶ Diğer yandan, bazı Mu'tezile âlimlerinin hasen, "gücü yeten kimsenin işlediğinde hiçbir surette kınanmayı gerektirmeyen şeydir" şeklindeki tanımını da alarak bu tanımın iki açıdan problemliliğini belirtmiştir. Birincisi, hasen kavramının, bu tanıma uyan her fiile tam anlamıyla uymamasıdır. İkincisi ise, mübah fiillerin de onları işleyene hiçbir surette kınanmayı gerektirmedikleri için tanıma dahil edilerek böylece hasen kabul edilmesi gerekmesidir. Halbuki Mu'tezile'ye göre, bir fiilin hasen sayılabilmesi için, o fiilde yapılmasını terkine râcih kılan bir vasfın bulunması şarttır; mübah ise böyle bir vasıftan yoksun olduğu için hasen olarak kabul edilememektedir.¹⁷⁷

Semerkindî'nin bu eleştirisi, her iki tarafın da aynı fikrî zemin içerisinde hareket ettiği gerçeğini değiştirmemektedir. Zira burada, bazı Mu'tezile âlimlerinin zâtî hüsün ve kubuh ilkesinin esasına değil, bu ilkeyi tanımlarken mübah fiilleri de kapsayacak şekilde kapsamı genişletmelerine itiraz edilmektedir. Oysa mübah, herhangi bir zâtî değer taşımadığından bu tanımın kapsamına dahil değildir. Zâtî hüsün ve kubhu savunanlara göre, bir fiilin hasen sayılabilmesi için onun mutlaka zâtında bu hüsün vasfını taşıması gerekir.

Alâeddin Semerkindî, Hânefililerle Ehl-i hadîs mensubu fakih ve kelâmcılar arasındaki temel görüş ayrılığını şu şekilde ortaya koyar:

"[Onlara göre akıl ile] hiçbir şeyin hasen veya kabih olduğu, vacip, mendup, haram ya da mübah olduğu bilinmemektedir. Bizim görüşümüze göre ise, akıl ile bazı şeylerin hasen olduğunu kesin olarak bilinebilir; bazı şeylerin ise hasen olduğunu kesin olarak bilinemez. Aynısı, her ne kadar bu hükümler Allah katında olsa da kubuh, vaciplik ve haramlık için de geçerlidir. Zira şer'î hükümler, hikmete dayalıdır."¹⁷⁸

¹⁷⁶ Nesefî, *Tahsilü usûli'l-fikh*, 49.

¹⁷⁷ Nesefî, *Tahsilü usûli'l-fikh*, 52.

¹⁷⁸ Bu yaklaşım, aklın kesin olarak bilemediği bir hükmün dahi Allah Teâlâ nezdinde sabit bir hükme sahip olmaya devam ettiğini göstermektedir. Zira O'nun hükümleri, hayırlı sonuçların elde edilmesi ve zararlı sonuçların engellenmesine yönelik hikmete bağlıdır; yahut bizzat böyle bir sonuç taşımayan durumlarda bir tercih söz konusudur. Dolayısıyla, maslahat ve mefsedet gibi unsurlar sabit olduğu müddetçe, Allah Teâlâ'nın hükümleri de

Alâeddin Semerkandî, nehyin türleri ve hükümleri konusunda yaptığı açıklamalarda, Şâri'nin bir fiili yasaklaması veya emretmesi durumunda bu hükümlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair temel ilkeleri ortaya koymaktadır. Mesela Şâri', aklın daha önce hasen kabul ettiği bir fiili yasaklamışsa ya da aklın kubuh saydığı bir fiili emretmişse veya şeriat daha önce emrettiği bir fiili yasaklayıp yasakladığı bir fiili emretmişse hüsün ve kubuh ilkeleri doğrultusunda nasıl hareket edilmesi gerektiğini takrir etmiştir. Semerkandî, bu açıklamalarıyla şer'î hükümlerin aklî ve naklî deliller arasındaki uyum gözetilerek anlaşılması ve teşrî'in bu ilkeye dayalı biçimde inşa edilmesi gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁷⁹

Semerkandî'nin *el-Mizân* adlı eserini inceleyen bir okuyucu, Hânefilerin, nasların anlaşılmasında benimsedikleri metodoloji ile hüsün-kubuh ilkesinin temel prensipleri arasındaki çok yönlü ilişkiyi fark edecektir. Örneğin, Irak bölgesindeki Hânefi âlimler, âmm bir lafzın umumuna itikat etmenin ve bu anlam doğrultusunda amel etmenin vacip olduğunu savunurlar. Ancak bu görüş, lafzın zâhirî anlamı ya da zihinde uyandırdığı ilk izlenim üzerine değil, o lafzı söyleyenin iradesi üzerine temellendirirler. Dolayısıyla mesele, lafzın zâhirî anlamından ziyade, Allah Teâlâ'nın âmm lafızdan ne kastettiğiyle ilgilidir. Hânefi mezhebinin temel ilkelerine göre, Allah Teâlâ, âmm bir lafız kullanıp bundan hâs bir anlam kastetmişse ve bu manaya delalet edecek herhangi bir karîne de zikretmemişse, bu durumda, Allah Teâlâ'nın kulların zihinlerinde umumi anlamın uyanacağını bilmesine rağmen hususi bir anlam kastetmesi, muhatapta, kastedilmeyen bir mana izlenimi vermek anlamına gelir. Bu ise muhatabı yanıltmak demektir. Muhatabın, kastedilmeyen bir manaya yönlendirilmesi, yani yanıltılması ise Allah Teâlâ'nın hikmeti ile bağdaşmamaktadır.¹⁸⁰

Hânefi âlimlerin bahsedilen yaklaşımları kabul edip etmemeleri bir yana, âmm bir lafzın gereğine uygun şekilde amel etmenin vacip olduğu Mâtürîdiler tarafınca benimsenen bir husustur.¹⁸¹ Ancak onlar, bu lafızlarla Allah Teâlâ'nın mutlaka umûmî anlamı kastettiğine inanmayı zorunlu kabul etmezler; bunun yerine, Allah Teâlâ'nın gerçek muradının –ister âmm

sabitliğini korur. Bununla birlikte, bu hükümlerin akıl tarafından kavranması mümkün olabileceği gibi, akıldan gizli kalması da ihtimal dahilindedir Bk. Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-'ukûl*, 201.

¹⁷⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-'ukûl*, 226, 249.

¹⁸⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-'ukûl*, 283; Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitabun fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 124-125; Hânefilerin, âmm bir ifadeyi tahsis eden özel bir delilin (muhasşıs) açıklanmasının tehiri caiz olmadığını savunduklarına dair delilleri için bk. el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/303. Bu ilke, Hânefilerin birçok meselede benimsediği temel bir prensip olarak karşımıza çıkar. Örneğin: Hâs bir nas tarafından kapsanan şeylerin delâleti kat'îdir. Bir lafzın herhangi bir karîne olmaksızın kendi hakikî anlamında anlaşılması vaciptir. Bu anlayış, Hânefi usûlüne göre yalnızca belirli bir meseleye özgü değil, aksine ilahî ve hikmetli hitabın tüm detaylarına şamil olan genel bir prensiptir.

¹⁸¹ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-'ukûl*, 279.

ister hâs olsun– hak olduğuna icmâlen inanmayı yeterli bulurlar.¹⁸² Sonuç olarak benimsenen görüş hangisi olursa olsun, bu yaklaşımların temelinde aklî hikmet ilkesinin kabul edilmesi yatmaktadır. İhtilaf ise, bu ilkenin belirli bir cüz’î surette uygulanıp uygulanmamasından ibarettir.¹⁸³

Son olarak, Semerkandî’nin *el-Mizân*’da Hânefi usûlündeki hüsün-kubhun zâtılığı ve aklî boyutunun önemini vurgulayan temel bir noktaya işaret etmek yerinde olacaktır. Hânefi âlimlerinin genel kanaatine göre, şer’î hükümler nesh edilebilirken, aklî hükümlerin neshi söz konusu değildir. Bu sınırlamanın gerekçesi ise şöyledir: Allah’a imanın vacip, küfrün haram oluşu gibi, akıl yoluyla bilinen ve herhangi bir şer’î delile ihtiyaç duymadan sabit olan hükümler ortadan kaldırılmaya kabil değildirler. Çünkü bu hükümlerin sabit olduğunu gösteren delil, zâta bulunan ve değişmeyen hakikatleri kavrama yeteneğine sahip olan aklın bizzat kendisidir. Alâeddin Semerkandî, bu hususu açık bir şekilde şöyle ifade eder: “Akıl yoluyla bilinen ve şer’î delile dayanmayan hükümler, aklî delilin her durumda geçerli olması sebebiyle, herhangi bir şekilde ortadan kalkmaya veya değişmeye elverişli değildir; dolayısıyla nesh edilmeleri de mümkün değildir.”¹⁸⁴

1.4.5. Alâüddîn Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157)

Üsmendî, Hanefî mezhebinin önde gelen kelâm ve usûl âlimlerinden olup, *Lübâbü’l-keâm*¹⁸⁵ ve *Bezlü’n-nazar* adlı eserleriyle tanınmaktadır. Özellikle *Lübâbü’l-keâm*, Mâtürîdî akaidini, *Kitâbü’t-Tevhîd*’i esas alarak sistematik bir çerçevede ele almaktadır. Bu bağlamda, Üsmendî’nin hüsün ve kubuh meselesine dair tavrı ayrı bir öneme sahiptir.

Üsmendî, hüsün ve kubuh meselesinde Hanefî mütekellim ve usulcülerle aynı çizgide yer almaktadır. Ona göre, kubuh, bir fiilin faili tarafından işlenmesi durumunda onun ayıplanmayı hak etmesiyle belirlenen bir vasıftır; buna mukabil, hüsün ise, bir fiilin gerçekleştirilmesi hâlinde failinin övgüye layık görülmesini gerektiren değer hükmüdür. Bir fiilin hasen veya

¹⁸² Semerkandî, *Mizânü’l-üşûl fi netâici’l-’ukûl*, 280.

¹⁸³ Buna örnek olarak bk. Semerkandî, *Mizânü’l-üşûl fi netâici’l-’ukûl*, 366.

¹⁸⁴ Semerkandî, *Mizânü’l-üşûl fi netâici’l-’ukûl*, 708; krş. Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm min ‘ibârâti’l-İmâm*, 76; es-Sıgnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi’t-Temhîd*, 2/160; Semerkandî, *Câmi’u’l-üşûl*, 1/108, 172; Bu noktada dikkat çekici noktalardan biri de şudur: Hanefiler, yukarıda izah ettiğimiz üzere, akılla idrak edilen hükümlerin neshe konu olamayacağını savunurken; Semerkandî, bu konuda şöyle der: “Mu‘tezilîlere göre, bazı helâl ve haram hükümleri akılla bilinebilir. Ancak şeriat bunlara aykırı bir hükümle gelirse, aklın hükmü şeriatın hükmüne tâbi olur; fakat bu durum onların nezdinde ‘nesih’ olarak isimlendirilmez.” Semerkandî, *Mizânü’l-üşûl fi netâici’l-’ukûl*, 711.

¹⁸⁵ Söz konusu eser, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından *Lübâbu’l-Kelâm ev Kitâbu Taşhîhi’l-İ’tikâd fi Usûli’d-Dîn* başlığıyla yayımlanmıştır. Bu çalışmada, eserin 2019 tarihli ikinci baskısı esas alınmıştır. Eserin bir diğer neşri ise Mısır’da Dârü’l-İmâm er-Râzî li’n-Neşr ve’t-Tevzî’ tarafından *el-Hidâye fi Uşûli’l-İ’tikâd el-Müsemmâ Lübbü’l-Kelâm* adıyla yayımlanmış olup, bu neşrin ikinci baskısı 2023 yılında yapılmıştır.

kabih olması ise Üsmendî'ye göre “fiilin hali” ile ilişkilidir. Fiilin halinden kastedilen şey, o fiilin, failinin kınama ve zemme müstahak olup olmaması bakımından taşıdığı özel durumudur.¹⁸⁶ Üsmendî, fiillerdeki hüsün ve kubuhun akılla bilinebileceğini ve bunun vahyin gelmesine bağlı olmadığını açıkça ifade etmiştir. Ancak bu yaklaşımın, aklın müstakil olarak vücûb yüklediği anlamına gelmediğine de dikkat çekmiştir. Zira vücûbiyetin kaynağı Allah Teâlâ'dır; akıl ise tıpkı vahiy gibi bu hükme delâlet eden bir vasıta.¹⁸⁷ Bununla birlikte, aklî hükümler ile tabîî hükümler arasındaki farkın gözetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁸⁸ Ona göre, bazı fiiller zatları itibariyle mutlak iyi ve kötü iken, diğer bazı fiiller ise içerdikleri maslahat ve mefsetet yönleri doğrultusunda izafi olarak hasen ve kabih bir niteliğe sahiptirler.¹⁸⁹

Üsmendî'ye göre akıl, fiilin hüsün ve kubhunu idrak edip onun vacip ya da haram olduğuna hükmedebilir. Buna örnek olarak, marifetullah'ın ve ona yönelik nazarın aklî vücûbu zikredebilir. Ancak Üsmendî burada aklın bir şeyi vacip kılmasının, onun ahiret azabı gibi uhrevî sonuçlar doğurduğu anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Bu tür bir vücûb, aklın kişiyi Allah'ı tanımaya teşvik etmesiyle ilgilidir. Kişi bunu terk ettiğinde, kendisini kınanacak bir konumda hisseder ve diğer akıl sahipleri de onu bundan dolayı ayıplarlar. Çünkü bir fiilin zatında vacip olduğu sabit olursa, kişi o fiili işlediğinde övgüye lâyık olur; aynı şekilde fiilin zatında kötü olduğu sabit olursa, o fiili işleyen kimse kınama ve zemme müstahak olur. Bütün bu hükümler akılla bilinen şeylerdir; ne vahye dayanır ne de ahiret azabıyla veya mükâfatıyla doğrudan bir ilgisi vardır. Sevap ve ceza ise şer'î delille, yani vahiy yoluyla bilinebilir. Semerkandî ekolüne mensup bu açıklama, aklî istihkak ile şer'î istihkak kavramları arasında yöntemli bir ayırım yapma gayretini ortaya koymaktadır. Buna göre, nimet vereni tanımanın ve O'na şükretmenin, peygamberlerin gönderilmesinden önce de aklen vacip olduğu yönündeki hüküm, sırf aklî bir değerlendirmeye dayanmaktadır ve bu, ahiret azabı ya da sevabı anlamında herhangi bir mükâfat veya ceza istihkakını içermez. Zira şer'î mükâfat ve ceza gibi hükümler, aklî değil, yalnızca naklî delillerle bilinebilecek bilgi türlerindedir. Görülmektedir ki Üsmendî, yukarıda zikredilen hususlarda Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasında bir ihtilafa işaret etmemiştir. Denilebilir ki, bazı Mu'tezilîlerin Allah Teâlâ'yı bilmenin vacip oluşuna dair geliştirdikleri teori, bilginin tahakkukunu, kulun kendi fiilleri sebebiyle sevap ya da azaba müstahak olmasını idrak etmesine yaklaştıran bir “lütuf” olarak görmekte, dolayısıyla buna

¹⁸⁶ Krş. el-Hindî, *et-Ta'liku'l-men'üt 'alâ Müsellemi's-sübüt*, 1/25.

¹⁸⁷ Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 56.

¹⁸⁸ Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 48.

¹⁸⁹ Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 119.

vesile olan şeyin de vacip olması gerektiğini savunmaktadır. Bu ise, onlar açısından nazarın vacip oluşunun, Allah Teâlâ'nın nefiste yarattığı bazı güdülerle bağlantılı aklî bir yönlendirmeden ibaret olduğunu ortaya koyar. Bu vücûbiyet, kendi içinde ve sonuçlarından soyutlanmış şekilde ele alındığında, onda ahiret mükâfatı ya da cezası anlamında bir istihkak bulunmadığı görülür. Bilakis, bu anlamın idraki ancak şer'î nakil yoluyla mümkün hâle gelir.¹⁹⁰

Üsmendî, Allah Teâlâ'nın fiillerinin mutlaka övgüye değer bir neticeye ve bir hikmete dayandığını savunmaktadır. Ona göre, Allah Teâlâ'nın fiilleri hikmetli gayeler doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, peygamberlerin gönderilmesi ilâhî hikmetin bir gereği olup, zorunlu kıldığı hususlardan biridir. Aynı şekilde, hikmet, kulların güç yetiremeyecekleri şeylerle mükellef kılınmasını kabul etmeyeceği gibi, tüm insanların cehenneme atılmasını da imkânsız kılmaktadır. Ayrıca, aklın kesin olarak kabih kabul ettiği küfür, yalan ve zulüm gibi fiillerin şer'an emredilmesinin mümkün olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir.¹⁹¹ Ona göre, zorunlu olan fiiller, kendisine ait özel bir sıfat sebebiyle vacip hâline gelen fiillerdir. Dolayısıyla, Allah Teâlâ'nın bir fiili zorunlu kılması, o fiilin zâtî bir özelliğe sahip olup terk edilmesini engelleyen bir niteliğe dayanır.

Üsmendî, vâcibin fiile ait bir sıfat olmadığını savunanlara karşı, fiillerin belirli özellikleri ve halleri sebebiyle bazı fiillerin vacip, bazılarının ise haram olmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Ona göre, fiillerin zatlari benzer olsa da, belirli fiillerin aklen ve şer'an farklı hükümlere tabi olması, onların kendilerine özgü niteliklerinden kaynaklanmaktadır.¹⁹² Bununla birlikte, vâcibin yalnızca Şâri'nin emriyle ve *if'al* sigasıyla sabit olacağını savunan görüşe de şöyle itiraz etmektedir:

“Bu görüş, sem'î delil gelmeden önce aklen vâcib olan yükümlülükleri -Allah'a iman, nimetin sahibine şükür ve benzeri diğer hususları- geçersiz kılar. Ayrıca, faydadan yoksun olan zulüm, inkâr ve yalan gibi fiiller hakkında 'yap' denildiğinde bunların vâcib hâline gelmesini de gerekli kılar.”¹⁹³

Halbuki Allah'a iman etmek ve nimete şükretmek gibi temel hükümler, vahiy gelmeden önce de aklen vacip kabul edilirken, zulüm ve küfür gibi eylemlere yönelik emrin verilmesi Allah'ın hikmetine aykırıdır.

¹⁹⁰ Üsmendî, *Lübübü'l-keâm*, 50. Bu meseleye, Nureddin es-Sâbûnî'nin görüşlerini ele alırken yeniden döneceğiz ve sonraki dönem alimlerinin Üsmendî ve Sâbûnî'nin görüşlerine yaklaşımını tahlil edeceğiz.

¹⁹¹ Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkindî el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülberri (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1992), 69.

¹⁹² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 7, 79.

¹⁹³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 79, 146.

İcma meselesi de Üsmendî'nin hüsün ve kubuh ile hikmet ilkesine dayanarak ele aldığı meselelerden biridir. Ona göre, eğer hikmet ve peygamberin *sıdkı* sabit olmasaydı, icmânın hücciyeti temellendirilemezdi.¹⁹⁴ Diğer bir mesele ise, Şâri tarafından kullara yönelik beyanın gecikmesi meselesidir.¹⁹⁵ Üsmendî'ye göre beyânın gerekliliği yalnızca kulun sorumluluğunu yerine getirebilmesi için değil, aynı zamanda “ilâhî hitabın abeslikten ve cehalete teşvikten uzak olması”¹⁹⁶ için de şarttır. Dikkat edilirse burada hüsün ve kubuh ilkesine uygun bir şekilde hem insanın gücünü aşan bir şeyle yükümlü olmayacağı, hem de ilâhî hitabın mevcut ve açık olması gerektiği varsayılmaktadır.

Vücûbun kaynağı üzerine yapılan tartışmalarda, bir fiilin hem kendi zâtında vacip olması hem de Allah Teâlâ'nın *mûcib* sayılması önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bir fiilin zâtında vacip olması, o fiilin gerçekleşmesi için herhangi bir müessirin tesirine olan ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Bahsedilen problem vacip kavramındaki bir müphemlikten dolayı meydana gelmektedir. Vacip kavramı âlimler nezdinde iki farklı açıdan ele alınmaktadır. Birinci anlam, fiilin kendisinde bulunan hüsün ve kubuh vasfından kaynaklanan zorunluluktur. Bu çerçevede, yapılması hasen ve terkedilmesi kabih olan bir fiil, zâtı itibariyle yapılması vacip olan bir fiil olarak kabul edilir. Aynı şekilde, terkedilmesi hasen ve yapılması kabih olan bir fiil de zâtı itibariyle terkedilmesi vacip olan bir fiil olarak değerlendirilir. Hanefî mezhebine göre hüsün ve kubuh zâtî olduğundan, bir fiil zâtı itibariyle, onu yapan veya terk eden kişinin övgü veya yergiye layık olmasına sebep olan bir duruma sahiptir. Bu durumdan kaynaklanan vücûb, fiilin kendisinde bulunan hüsün ve kubuhun başka bir şey olmayıp herhangi bir şekilde başkasına dayanmamaktadır.

Vücûbun ikinci anlamı ise, bir emir ve talep sahibinin isteğinden kaynaklanan zorunluluktur. Bu tür bir vücûb, birinci anlamda olduğu gibi sadece fiilin zâtına bakılarak değil, aynı zamanda o fiilin yapılmasını talep eden bir tarafın varlığı dikkate alınarak bilinir. Mesela, *sıdk* kendisi itibariyle hasen, terkedilmesi ise kabihdir. Bu, onun vücûbunun zâtî olduğunu, bir başkası tarafından emredilmesine bağlı olmadığı anlamına gelmektedir. Fakat bir babanın, oğluna

¹⁹⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 79, 548; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-'ukûl*, 534. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “İşte onlar, hidâyeti bırakıp dalâleti satın alan kimselerdir” (el-Bakara 2/16) ifadesi, bu kimselerin başlangıçta bir tür hidâyete sahip olduklarını, fakat bunu terk ederek sapkınlığı tercih ettiklerini ima etmektedir. Zira vahye dayalı hidâyeti hiç benimsememiş olmaları dikkate alındığında, burada sözü edilen ‘hidâyet’in, aklın zorunlu gördüğü akli yükümlülükleri ifade ettiği söylenebilir.

¹⁹⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 291; Bu değerlendirmesiyle Üsmendî, Irak ekolünün önde gelen isimleriyle aynı çizgiyi paylaşmaktadır. Krş. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/51; Buna karşılık Semerkand ekolü âlimleri, lafzın zâhir ifadesinin zannî oluşunu esas alarak hükmün açıklanmasının tehirini mümkün görürler. Zira zannî bir delâlete dayalı ifadeler, açıklama yapılmadan önce kesin bilgiye ulaşmayı gerektirmez; dolayısıyla bu durumda kişinin bilgisizlik hâlinde kalması mazur kabul edilebilir. Krş. Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-'ukûl*, 364-365.

¹⁹⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 296.

doğru söylemeyi emretmesi ve yalan söylemesi durumunda kınanmayı ve hatta cezalandırılmayı hak edeceğini bildirmesi gibi bir durumda, baba tarafından oğluna yönelik hakikî bir *icap* söz konusu olur. Bu örnekte görüldüğü üzere fiilin kendisinin vacip olma vasfını taşıması ile aynı zamanda şer'î bir emirle vacip kılınması arasında bir çelişki bulunmamaktadır.¹⁹⁷

Üsmendî'nin hüsün ve kubuh konusundaki tutumu, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserinden haberdar olduğu ve hüsün ve kubuhun temeli hususunda onunla benzer bir yaklaşımı paylaştığı anlaşılmaktadır. Üsmendî'nin bir diğer dikkat çekici katkısı da mükellef için nazarın aklen vacip oluşuna dair getirdiği yeni yorumdur; bu yoruma daha sonra Sâbûnî'de de rastlanacaktır. Büyük ihtimalle Sâbûnî bu görüşü ondan almış olmalıdır. Bu mesele, ilerleyen bölümlerde Sâbûnî'nin yaklaşımı ve ona yöneltilecek eleştiriler çerçevesinde daha ayrıntılı incelenecektir.

1.4.6. Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184)

Nûreddin es-Sâbûnî, Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olup, Buhara kökenli bir âlimdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ve Hanefî mezhebinin önde gelen mütekaddimîn âlimlerinin metoduna bağlı kalmayı tercih ederek, bu geleneğin temel prensiplerini korumuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Sâbûnî'nin hüsün ve kubuh meselesine dair benimsediği yaklaşımın, Mâtürîdî mezhebinin temel görüşlerini büyük ölçüde yansıttığını söylemek mümkündür.¹⁹⁸

Sâbûnî'nin eserlerinde hüsün ve kubuh konusundaki açıklamalar, büyük ölçüde İmâm Mâtürîdî ve Nesefî'nin ortaya koyduğu görüşlerle örtüşmektedir. Bu nedenle, onun eserlerinde hüsün ve kubuhun üç mertebesini ve ilâhî fiillerin hikmet çerçevesini bulmak şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, Sâbûnî'nin, Allah Teâlâ'nın küfrü ve şirki affetmesinin aklen caiz olup olmadığı meselesine dair kendine özgü bir yaklaşımı bulunmaktadır. Bu mesele, Sâbûnî'nin kelâmî metodunu anlamak açısından önemli bir örnek teşkil ettiği için burada ele alınacaktır.

Sâbûnî, öncelikle Eş'arîlerin, Allah Teâlâ'nın küfrü ve şirki affetmesinin caiz olduğu, aynı şekilde ebedî olarak müminleri cehenneme ve kâfirleri cennete koymasının da mümkün olduğu yönündeki görüşlerini ele alır. Ona göre bu yaklaşım, Eş'arîlerin zâtî hikmeti reddederek,

¹⁹⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-ukûl*, 176.

¹⁹⁸ Muhammed Aruçi, "Sâbûnî, Nûreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008); Bekir Topaloğlu, "Giriş: Nureddin es-Sâbûnî Hayatı ve Eserleri", *Nureddin es-Sâbûnî Mâtürîdiyye Akaidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 17-23.

adalet, zulüm, hikmet ve abesiyet gibi kavramları, “mâlikin mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesi” prensibine bağlamalarının bir sonucudur. Bu prensip, mülkün sahibi olan Allah’ın zulüm ihtimalini temelden ortadan kaldırmaktadır. Ardından Sâbûnî, zâtî hikmet ilkesine atıfta bulunarak şu açıklamayı yapar: “Bizim mezhebimizin âlimleri, Allah Teâlâ’nın bu türden bir tasarrufta bulunmasını caiz görmezler. Çünkü hikmet, iyilik yapan ile kötülük yapan arasında bir ayırım yapılmasını gerektirir. Hikmete aykırı olan zulüm ve abeslik ise, abes olarak değerlendirilir ve bu türden fiillerin Allah’a nispet edilmesi imkânsızdır.”¹⁹⁹

Daha sonra Sâbûnî, yaratıcısını tanıyan ve nimetlerine şükreden mümin ile onu inkâr eden ve ihsanını reddeden kâfir arasında eşit muamele yapılmasının bir tür zulüm olduğunu belirtir. Zira bu tür bir durum, Sâbûnî’ye göre bir şeyi olması gereken yerin dışında konumlandırmak anlamına gelir. Buna göre iyilik yapana kötülük etmek veya kötülük yapana ikramda bulunmak, bir şeyi yerli yerine koymamak demektir ki, bu da zulüm olarak nitelendirilir. Sefeh olması sebebiyle Allah Teâlâ’ya nispet edilmesi aklen caiz olmayan diğer her şey gibi böyle bir fiilin de O’na nispet edilmesi ise aklen imkânsızdır.²⁰⁰

Sâbûnî, Eş’arîlerin hikmet ve sefeh gibi kavramları, “failin kendi mülkünde tasarrufta bulunması” prensibine bağlama yönündeki yaklaşımını tamamıyla reddeder. Zira ona göre hikmet, kendi başına bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla, failin tasarrufu ister kendi mülkünde olsun isterse olmasın, hikmet sahibi olan bir varlığın hikmet ilkesine aykırı davranması mümkün değildir. Sâbûnî bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Kendi mülkü üzerinde tasarruf, ancak hikmet ve isabet ölçüsünde gerçekleştiğinde hakîm olan için caiz olur. Aksi takdirde, yani hikmetin gerektirdiğine aykırı bir şekilde tasarrufta bulunmak sefihlik olur ki, bu da caiz değildir.”²⁰¹

Buraya kadar Sâbûnî’nin açıklamalarının, genel çerçevesi itibarıyla Mâtürîdîlerin ve hatta adalet ilkesini benimseyen²⁰² diğer kelâm ekollerinin görüşleriyle tam bir uyum içinde olduğu

¹⁹⁹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, 707.

²⁰⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, 708.

²⁰¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, 708.

²⁰² Daha önce Mâtürîdî mezhebinin diğer adlî mezheplerle olan yakınlığı ile ne kastettiğimizi ve onlara nispet ettiğimiz “adlî yöntem”den muradın ne olduğunu açıklamıştık. Bu yaklaşım, adalet ilkesini aklî hüsün-kubuh kaidesi üzerine bina eden ve buna bağlı olarak Allah Teâlâ’yı çirkin ve anlamsız fiillerden tenzih eden, O’nun bütün fiillerinde hikmeti sabit gören mezheplerin ortak paydasını ifade etmektedir. Bu çerçevede Hanefiler -başta Mâtürîdî imamlar olmak üzere- adlî mezheplerin genel tanımı içerisinde yer almaktadır. Her ne kadar onlar, hikmet ve sefih mahiyeti gibi bazı temel noktalarda ve özellikle fiillerin yaratılışı meselesinde Mu’tazile’ye muhalefet etseler de, bu müşterek adlî ilkeye dâhil olmuşlardır. Nitekim Sıgnâkî şöyle der: “Biz ve muhalifler [burada Mu’tazile’yi kastetmektedir] Allah Teâlâ’nın adalet ve hikmetle vasıflı olduğu hususunda ittifak etmişizdir. Yani O’nun adil ve hakîm olduğu, zulüm ve abeslikten münezzehtir bulunduğu ifade edilir.” es-Sıgnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi’t-Temhîd*, 2/98; Abdü’l-Celîl el-Kazvînî, *en-Nakd* adlı eserinde, Sünnî Hanefileri “Adliyye” olarak

görülmektedir. Ancak Sâbûnî, mümin ile kâfir arasında eşit bir muamelenin hikmete aykırı olduğunu ve zulüm kapsamına girdiğini vurguladıktan sonra şu önemli ifadeyi kullanır: “Allah Teâlâ zulmetme kudretine sahip olmakla nitelendirilemez.”²⁰³ Bu ifade, okuyucuda birtakım sorular uyandırmış olmalı ki, Sâbûnî bu konuya özel bir bölüm ayırarak detaylı bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Ona göre, zulüm, abeslik ve yalan gibi fiiller Allah’ın kudreti dahilinde değildir; bilakis bunlar imkânsız olarak kabul edilir ve Allah’ın bu tür fiillere kadir olmakla nitelendirilmesi doğru değildir.²⁰⁴ Bu yaklaşımıyla Sâbûnî, Mu‘tezile’nin “Allah’ın bu fiilleri yapmaya kadir olduğu, ancak bunları yapmadığı” şeklindeki görüşünden ayrılır.²⁰⁵ Onun bu tutumu, Mâtürîdî kelâmının adalet ve hikmet anlayışını yansıtan temel bir prensibi ortaya koymaktadır.

Mu‘tezile, Allah Teâlâ’nın zulmetmediğini övgüyle anlatan “Şüphesiz Allah, zerre kadar zulmetmez” (Nisâ, 4/40) ayetini delil göstererek, O’nun yapmadığı bir şeyi yapmaya kadir olması gerektiğini ileri sürmüştür. Onlara göre, eğer Allah bir şeyi yapmaya gücü yetmiyorsa, o şeyi yapmaması bir övgü sebebi sayılmaz. Zira bir şeyi yapmaya kadir olmayan bir varlığın, o şeyi yapmaması takdire şayan bir durum değildir. Bu sebeple, Allah’ın zulmetmemesi, O’nun zulmetmeye kadir olduğu ancak bunu yapmadığı anlamına gelmesi gerekmektedir.²⁰⁶

nitelendirmektedir. Bk. Hasan Ansari, “Kitâbü Nihâyeti’l-Merâm: Zırûfuhû’t-târîhiyye (Tab’atu Mîrâs-ı Mektûb)”, *Nusûs Muâsıra* 52–53 (2019), 22 nolu dipnot.

²⁰³ Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, 708.

²⁰⁴ Sıġnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi’t-Temhîd*, 2/240.

²⁰⁵ Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, 711; Mu‘tezile’nin yaklaşımı için bk. Abdülcebbar, *el-Mecmû’ fi’l-muhît bi’t-teklîf*, 1/244; Mestcizâde, *el-Mesâlik fi’l-hilâfiyyât beyne’l-mütekellimîn ve’l-hukemâ*, 98. Eş’arî mezhebiyle ilgili olarak Mestcizâde, *el-Mesâlik* adlı eserinde şöyle der: “Bu meselede (yani Allah Teâlâ’ya karşı aklen şükür ve nankörlüğün hükmü meselesinde) Eş’arîlerin muhalefet ettiğini açıkça nakleden bir kitaba rastlamadım. Ancak onların, ‘hüsün ve kubuh ancak şer’îdir’ şeklindeki temel ilkeleri ve ‘Allah’tan sadır olan her fiil hasendir, O’ndan kabih olan bir şey meydana gelmez’ sözleri, Eş’arîlerin bu meselede Mâtürîdîlerle aynı görüşte olmadıklarına işaret etmektedir. Doğrusunu Allah bilir.” s. 184. Hüsün ve kubhun zâtîliğini inkâr etmek, zulüm kavramının hakiki anlamda varlığını da ortadan kaldırır. Zira zâtî hüsün ve kubhun kabulü, “bir şeyin yerine konması” anlamına gelen kavramın da geçerliliğini beraberinde getirir, ki bu, “zulüm” kelimesinin lügavî anlamıyla da örtüşmektedir, nitekim *es-Sihâh* gibi kaynaklarda da bu şekilde tarif edilmiştir. Bu durumda şöyle denilir: “Bir şeyin layık olduğu yere konulması adalettir; aksi ise zulümdür.” Ancak hüsün ve kubhun zâtîliği inkâr edildiğinde, bu “bir şeyi yerine koymak” anlamı da ortadan kalkar ve onunla birlikte adalet ve zulüm kavramları da anlamını yitirir. Artık Allah Teâlâ’nın adaletle veya zulümle fiilde bulunabileceğinden söz etmenin bir anlamı kalmaz. İşte bu noktada, adalet ve zulüm kavramlarının dayandırılabilceği başka bir ölçüt aramak zorunda kalmışlardır. Bu da “mülkiyet üzerinde tasarruf” ilkesidir. Zira bu kavram herkesçe kabul edilen nesnel bir gerçekliğe sahiptir ve hüsün-kubuh kavramına dayanmaz. Bu bağlamda şöyle denmiştir: “Kendi mülkünde tasarruf eden kimse adaletli davranmıştır; başkasının mülkünde tasarrufta bulunan ise zulmetmiştir.” Eğer Allah Teâlâ dışında başka bir varlığa ait bir mülk yoksa, O’ndan zulüm sadır olması düşünülemez. Bu sebeple, Eş’arîlerin yaklaşımına göre şöyle denilebilir: “Allah Teâlâ zulmetmeye muktedir değildir.” Ancak bu, “zulüm mümkündür ama Allah yapmaz” anlamında değil; bilakis “zulüm kavramının konusu Allah hakkında tasavvur edilemeyeceği için –çünkü her şeyin sahibi O’dur– bu mümkün değildir” anlamındadır. Yani burada “zulmü Allah’tan nefyetmek”, konuya dair bir zemin bulunmadığı için söz konusudur.

²⁰⁶ Abdülcebbar, *el-Mecmû’ fi’l-muhît bi’t-teklîf*, 1/244.

Mâtürîdîler ise, Allah'ın yapması mümkün olan fiillerin O'nun sıfatları olarak nitelendirilebileceğini savunur. Örneğin, diriltme ve öldürme fiilleri Allah için mümkün olduğundan, O'nun *muhyî* (dirilten) ve *mümît* (öldüren) sıfatlarıyla nitelendirilmesi de caizdir. Eğer zulüm ve abeslik gibi fiiller Allah'ın kudreti dahilinde olsaydı, O'nun bu fiillerle nitelendirilmesi de mümkün olurdu. Ancak Allah'ın zulüm ve abeslik gibi sıfatlarla nitelendirilmesi hikmeti gereği imkânsızdır. Bu nedenle, bu tür fiillerin Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söylemek, O'nu imkânsız sıfatlarla nitelendirmeyi gerektireceğinden, mümkün değildir. Dolayısıyla, Allah Teâlâ'yı bu tür fiillere kadir olmaktan tenzih etmek gerekir. Bu, zulüm, abeslik ve yalan gibi fiillerin Allah'ın kudreti dahilinde olmadığı anlamına gelir.²⁰⁷

Sâbûnî bu konuda başka bir delil daha sunar. Ona göre, Allah Teâlâ'nın adalet sıfatıyla muttasıftır. Eğer O'nun zulmetmesini mümkün görürsek, bu durumda ya adalet ve zulüm sıfatlarının bir arada bulunması ya da adalet sıfatının ortadan kalkıp zulüm sıfatının sabit olması gerekir. Her iki ihtimal de imkânsızdır. Bu tür çelişkili sonuçları doğuracağı için Allah'ın zulmetmesini mümkün görmek kabul edilemez.²⁰⁸

Sâbûnî'nin bu konudaki açıklamaları, Mâtürîdî gelenekte köklü bir geçmişe sahip olan bir anlayışın devamı niteliğindedir. Mezhebin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın zulüm, sefihlik, yalan gibi rubûbiyyetle bağdaşmayan fiillerden tenzih edilmesi gerektiğini açıkça ifade eder. Bu tür fiillerin ilâhlık vasfını geçersiz kılacağına işaretlerle, bu fiillere kudretin nispet edilmesini dahi reddeder ve bu noktada Mu'tezile'yi, Allah'ın kudretini sınırsız kabul edip söz konusu fiilleri imkân dahilinde görmeleri sebebiyle eleştirir.²⁰⁹ Dolayısıyla hem Mâtürîdî'nin bu ilkeyi tekraren vurgulaması hem de Sâbûnî gibi sonraki temsilcilerin bunu güçlü biçimde sahiplenmesi, Mâtürîdîliğin fiillerde tenzih esasına dayalı, hikmet merkezli ve zâtî değer anlayışını önceleyen bir adalet doktrinini kararlılıkla sürdürdüğünü göstermektedir.

Nüreddin Sâbûnî, hüsün ve kubuh, hikmet ve sefihlik meselelerinde, mezhep imamları nezdinde muteber ve meşhur olan görüşü benimsemiş ve bu çizgide ilerlemiştir. Bununla birlikte, her ne kadar kendisinden önce aynı doğrultuda fikir beyan eden Mâtürîdî alimler olsa da, Sâbûnî'nin mezhebin cumhurundan ayrıştığı iki önemli mesele olmuştur. İlk mesele, akli vücûb kavramının anlamı ve bu vücûbun neye taalluk ettiğine dair Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasında bir ihtilaf bulunduğu yönündeki tespittir. İkinci mesele ise, Allah Teâlâ'yı aklen

²⁰⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 712.

²⁰⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 712.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 215, 315; Mu'tezile'nin görüşü hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 69.

bilmenin vacip oluşunun ne ifade ettiği hususundaki açıklamalarıdır. Daha önce ikinci meseleye önceki bir bölümde değinmiş olmakla birlikte, söz konusu görüşün Sâbûnî'ye nispetinin yaygınlık kazanmış olması, burada da ayrıca ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu iki konuyu sırasıyla ele alarak Sâbûnî'nin yaklaşımlarını değerlendirecektir.

Birinci Mesele: İmanın Aklen Vacip Olmasının Anlamı

Mütekaddim âlimleri arasında, Mâtürîdîler ile Mu'tezile'nin "akıl Allah Teâlâ'ya iman etmeyi vâcip kıldığı" yönündeki görüşte aynı anlamı kastettikleri ve aralarında bu noktada bir fark bulunmadığı kanaati yaygın bir anlayış olarak yer edinmiştir. Bu birliktelik, Eş'arîlerin yaklaşımına mukabil bir tutum olarak ortaya çıkmıştır. Hanefî fakihleri arasında, Buhârâ ulemâsından bazılarına tâbi olarak akli vücb görüşünü benimsemeyen kimseler bulunsa da, bunlar, kendi meşâyihlerinin bu meseledeki görüşü ile Mu'tezile'nin anlayışı arasında anlam bakımından bir ayırım olduğu iddiasında bulunmamışlardır. Aksine, bu görüşten uzak durmuşlar; ancak onun esasını reddetmeye veya bu görüşü benimseyenleri ayırt etmeye yönelik herhangi bir tutum sergilememişlerdir.²¹⁰ Ancak Sâbûnî, bu genel kabulden ayrılarak Mu'tezile ile Mâtürîdîler arasında belirgin bir fark bulunduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, Mu'tezile nezdinde akıl, eşyanın iyiliğini ve kötülüğünü idrak eder ve mahlûkatın maslahatına uygun olarak hüküm koyar.²¹¹ Oysa Mâtürîdîlere göre akıl, yalnızca mâkûlâtı idrak eden bir araç olup bazı şeylerin iyiliğini ve kötülüğünü anlamaya, bazı fiillerin vacip ve bazılarının haram olduğunu kavramaya vesile teşkil eder.²¹²

Bu görüşünü daha açık hale getirmek için Sâbûnî, dikkat çekici bir kıyas yaparak Mu'tezile'nin akli tek başına, bağlayıcı hükümler koyan bir merci olarak gördüğünü ve bu yaklaşımın, kulun fiillerini kendisinin yaratmasına dair inançlarıyla paralellik arz ettiğini belirtir.²¹³ Buna karşılık Mâtürîdî anlayışında akıl, yalnızca yükümlülüğün bilgisini bildiren bir araç olarak kabul edilir; tıpkı peygamberin şer'î hükümleri tebliğ etmesi gibi. Dolayısıyla akıl ve peygamber birer vesile, hükmü gerçekten ortaya koyan ise Allah Teâlâ'dır.²¹⁴

Sâbûnî'nin burada Mâtürîdî mezhebine dair aktardığı görüş açısından bir problem yoktur; zira onlar nezdinde akıl, Allah Teâlâ'nın hükümlerini bildiren bir vasıta; nitekim kendisi de bunu bu şekilde ifade etmiştir. Ancak ifadeyi daha da inceleyecek olursak şöyle demek gerekir: Akıl,

²¹⁰ Bu hususta ayrıntılı açıklama ileride gelecektir. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 60.

²¹¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 724.

²¹² Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 724-725.

²¹³ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 725.

²¹⁴ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 725.

Hakîm olan Allah Teâlâ'nın gözettiği ve ona göre hüküm verdiği zâtî fiilî hükümlerin bilgisine ulaştırılan bir vasıta. Bu hükümleri Allah Teâlâ takdir eder; akıl ise onlara ulaşır ve onları kavrar. Dolayısıyla aklın fonksiyonu, Allah Teâlâ tarafından gözetilen bu hükümleri idrak etmekten ibarettir; aklın kendi başına, bağımsız biçimde hükümler koyması, yani herhangi bir şeyin hüsn veya kubhunu, vücûbiyet veya hurmetini kurucu bir şekilde ve kendi zatından hareketle tesis etmesi söz konusu değildir. Buna karşılık, Sâbûnî'nin Mu'tezile mezhebine dair ortaya koyduğu açıklama ise ayrıca durup incelenmeyi gerektirmektedir. Zira onun ifadelerinden iki ihtimal anlaşılmaktadır: Ya kulun fiillerini kendisinin yarattığı yönündeki Mu'tezilî görüşün, aklın hükümleri kendi zatından çıkardığı (yani hüküm koyduğu) fikrine götürdüğü kastedilmiştir; ya da her iki görüş de aynı temele dayanmaktadır. Her iki ihtimalde de Sâbûnî'nin, bu iki mesele arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklamaksızın sadece böyle bir örneği zikretmekle yetinmesi, verdiği örneği detaylı bir tahlilden ziyade genel bir benzetmeye yaklaştırmaktadır. Zira yaptığı şey, yalnızca Mu'tezile'nin aklın hüküm vermesi anlayışı ile kulun fiilinin kaynağına ilişkin görüşleri arasında bir benzerlik kurmak, her ikisini de bir tür zâtî vücûb olarak değerlendirmek ve nihayet, onların akla maslahatın gereğine göre hüküm ihdas etme yetkisi nispet ettikleri sonucunu çıkarmaktan ibarettir.

Sâbûnî'nin, Mu'tezile'ye yönelik eleştirisi ve aklın kendi başına yol gösterici olmadığı ve bizzat kendisiyle hüküm koyamayacağı yönündeki görüşü destekleme çabası çerçevesinde, şu ayetle delil getirdiği görülmektedir: “Onlara işitme duyuları, gözleri ve kalpleri hiçbir fayda sağlamadı; çünkü onlar Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlardı.” (el-Ahkâf, 46/26). Sâbûnî, bu âyette, onların inkârlarının, Allah Teâlâ'nın âyetlerine iman eden kimselere lütuf olarak verdiği özel ilâhî yönlendirmeden (lutf) mahrum bırakılmalarından kaynaklandığına dair bir delâlet bulunduğunu kabul etmektedir. Bu tarz bir istidlâl, onun şu kanaati benimsediğini göstermektedir: Mu'tezile, aklın hükümleri vâcip kıldığını söylerken, akli sanki kendi başına, Allah Teâlâ'nın lütfu ve hidâyetiyle herhangi bir irtibatı olmaksızın fiillerin hükümlerini ve vasıflarını ortaya koyan bir güç olarak konumlandırmaktadır.

Dahası, Sâbûnî bu hususta ne Mu'tezile'den açık bir metne yer verilmiş ne de onların herhangi bir eserine atıfta bulunulmuştur. Bu durum, Mu'tezile ile Mâtürîdiyye mezhepleri arasında bir ayrılık bulunduğu yönündeki kendi kanaatiyle örtüşen çeşitli varsayım ve yorumlara kapı aralamış, ancak bu yorumlar doğrudan Mu'tezile'nin kendi beyanlarıyla

irtibatlandırılmamıştır.²¹⁵ Oysa Mu'tezile kaynaklarına bakıldığında, söz konusu değerlendirmenin isabetli olmadığı görülür; zira onlar, ilâhî teklifin akıl sahiplerine yönelik bir lütuf ve fazl olarak Allah Teâlâ tarafından getirildiğini açıkça ifade etmişlerdir.²¹⁶ Aynı şekilde, onların “akıl Allah Teâlâ'nın bir hüccetidir, nasıl ki vahiy de O'nun bir hüccetidir” şeklindeki açık beyanlarıyla da uyuşmamaktadır. Zira Allah Teâlâ adına hüccet olan bir şeyin, O'ndan tamamen bağımsız olduğu söylenemez.²¹⁷

Daha önce de işaret edildiği üzere, bu ayrımın mütekaddim dönem alimleri arasından hiçbir kimse tarafından dile getirilmediği dikkat çekmektedir. Hatta bu meselede kendi mezhep mensuplarına muhalefet ederek Eş'arîlerle aynı görüşü benimseyen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî dahi, Hanefî ve Mu'tezilî alimler arasında bu şekilde bir ayrım yapmamış; bilakis, her iki tarafın maksadının da aynı olduğuna vurgu yapmıştır.²¹⁸ Buradan hareketle şu soru gündeme gelmektedir: Sâbûnî'nin, Mu'tezile'ye nispet edilen bu görüşe böyle bir anlam yüklemesinin gerekçesi nedir? Acaba Buhara ilmî çevresinin, onun bu yöndeki tercihini etkileyen bir rolü olmuş mudur?

Kanaatimizce, Sâbûnî'nin bu meseledeki yaklaşımı büyük ölçüde hemşehrîsi Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî'nin (ö. 534/1139) etkisi altındadır; hatta muhtemeldir ki bu görüşün bütünü doğrudan ondan iktibas etmiştir. Zira Sâbûnî'nin ifadeleri, Saffâr'ın *Telhîsu'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* adlı eserindeki üsluba büyük ölçüde benzemektedir. Elde mevcut bilgiler ışığında, bu meselede Mu'tezile ile Mâtürîdiyye mezhepleri arasında açık bir ayrım yapan ilk şahsiyetin, Saffâr olduğu söylenebilir. Sâbûnî'nin burada özetlediği görüş de, temelde Saffâr'a dayanmaktadır. Onun bu görüşe ek olarak yaptığı tek katkı ise, Mu'tezile'nin bu meselede Hanefîlerden ayrılmasının sebebini, Allah Teâlâ'ya kulları hakkında en uygun olanı (el-aslah)

²¹⁵ Bu çalışmanın ilerleyen kısımlarında taraflar arasındaki ihtilafın mahiyetini belirlemeye yönelik bazı varsayımlara da değineceğiz. Bu varsayımlar, Mu'tezile'nin akıl hükümleri konusundaki görüşünü, kul fiillerine dair görüşleriyle aynı düzlemde değerlendiren ve bu iki alan arasındaki ilişkinin türünü yeterince açıklamayan muğlak ifadelerle dayanmaktadır.

²¹⁶ Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 3/176.

²¹⁷ Krş. Cessâs, *el-Fusûl*, 2/293; Ayrıca Takiyüddin es-Sübkî'nin *el-Minhâc* şerhi *el-İbhâc*'ta, diğer *el-Minhâc* şarihlerinden Mu'tezile'ye göre hükümlerin akıldan kaynaklandığını iddia edenlerin görüşlerini reddetme bağlamındaki izahı için bk. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, 1/95.

²¹⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214; Semerkandî'nin Irak ve Maverâünnehir Hanefî alimleri hakkındaki şu ifadeleri önemlidir: “İnsanların ‘akıl vâcip kılar’ sözünden murat, aklın, imanın vacipliğini, onun sebebi hakkında düşünme yoluyla gösteren ve bildiren bir delil olmasıdır.” Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 747. Bilindiği üzere Irak Hanefîleri'nin çoğu Mu'tezilî'dir. Öte yandan, Sâlimî'nin Allah Teâlâ'ya imanın vacip oluşunun akıl tarafından idrak edilip edilemeyeceği konusundaki ihtilafa işaret etmesi (bu çalışmada ilgili yer: bk. 52-53), aklî hüküm ve aklî vücûb kavramlarının anlamı açısından gerçek bir ihtilaf sayılmaz. Nitekim Sâlimî'nin kendisi de, bu meselede herkesin, vücûbiyetin Allah Teâlâ'ya ait olduğu hususunda ittifak ettiğini, Mu'tezile'nin kastının ise, aklın yalnızca Allah Teâlâ'nın iman emrinin vücûbiyetini idrak ettiğini açıkça belirtmiştir.”

yerine getirme yükümlülüğünü nispet etmeleri ve fiillerin yaratımını kullara bırakmaları şeklinde açıklamış olmasıdır.²¹⁹

Görüldüğü kadarıyla, Saffâr bazı Mu‘tezile âlimlerinin Allah Teâlâ’nın kulları hakkında en uygun olanı gözetmekle mükellef olduğu yönündeki görüşlerini, aklın hükümleri vacip kıldığı anlayışına götüren saiklerden biri olarak değerlendirmektedir; bu ise, Sâbûnî’nin temas etmediği ve kabul etmediği bir yönü temsil etmektedir. Bununla birlikte, daha önce zikredilen diğer yönü benimsemiş görünmektedir. Sâbûnî, Semerkant alimlerinin ilmî geleneğine mensup olmakla birlikte ve genel olarak görüş ve tahlillerinde onların yöntemini takip etmiş görünmekle beraber, bu meselede görüşlerin sunumu ve ihtilafın mahiyetinin tespiti noktasında kendi meşreplerinden ayrılmış, bu noktada -bilgimiz dahilinde- kendisinden önce kimse tarafından dile getirilmemiş bir ayrımı ilk kez ortaya koyan Buhârâ ulemâsından bir alimin görüşünden etkilenmiş görünmektedir; zira o, Mu‘tezile ile Mâtürîdiyye mezhepleri arasında alışılmadık bir ayrım ortaya koymuştur.²²⁰

İkinci Mesele: Allah’ı Bilmenin Aklen Vacip Olmasının Anlamı

Sâbûnî, aklın bazı fiillerin vücûbunu ve haramlığını kavrayabileceğini ve Allah Teâlâ’yı bilmenin ve O’na iman etmenin, peygamber gönderilmeden ve şer‘î davet ulaşmadan önce de aklen vacip olduğunu kabul ettikten sonra, bu vücûbiyetin ne anlam taşıdığını şu ifadeyle açıklamaktadır:

“Vücûb ve hürmet kavramlarıyla, bir fiilin yapılması hâlinde sevap, terk edilmesi hâlinde azap kazanılacağını kastetmiyoruz; zira sevap ve azap ancak vahyin gelmesinden sonra bilinebilir.

²¹⁹ Bu çalışmanın İkinci Bölümü’nde Saffâr’a dair açıklama gelecektir.

²²⁰ Aynı şekilde, kıyasın rûknü olan illetin, hükümleri kendi zatıyla mı vacip kıldığı, yoksa böyle bir etkisinin bulunmadığı ve bu vücûbiyetin ne anlama geldiği meselesinde de benzer bir durum söz konusudur. Bu hususu her iki Alâeddîn es-Semerkandî ile diğer bazı âlimler açıklamış, ancak sonraki dönemlerde Mu‘tezile’ye nispet edilen ve illetin Allah Teâlâ’dan bağımsız olarak kendi zatıyla hüküm icat ettiği yönündeki görüşe yer vermemişlerdir. Onlar, bu görüşü İslâm ümmeti içinde Mu‘tezile’ye özgü bir konumda değerlendirmemiş; bilakis Alâeddîn es-Semerkandî görüşleri açıklayıp sahiplerine isnat etmeyi ve delillerini ortaya koymayı üstlenmiş olmasına rağmen, bu görüşü ele aldığı anda onu sadece “dehrîler”e ve “tabiiyyûn”a nispet etmekle yetinmiştir. Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 582; Bu çerçevede, usûl kitaplarının birçoğunda geçtiği üzere, illetin hükmü Allah Teâlâ’nın iradesi dışında, zatı itibarıyla vacip kıldığına dair Mu‘tezile’ye atfedilen görüşün nasıl doğru kabul edilebileceği sorusu önem kazanmaktadır; zira onların kendi eserlerinde yer alan ifadelerde, şer‘î illetlerin, tercih edicinin hükmü ona taalluk ettirmesini öncelikli kılan birer “dâir” (güdü, sevk edici neden) mahiyetinde olduğu açıkça görülmektedir. Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/281, 292; Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 1/57-58. Üçüncü Bölüm’de Mahbûbî’nin *Müselleme’s-sübût* adlı eserinden nakledilen açıklamalar ile karşılaştırınız. Ayrıca bk. Heysem Abdülhamîd Ali Hazne, *İhtilâfâtü’l-usûliyye*, 236.

Aklın bu konuda bilgi edinme imkânı yoktur.²²¹ Öyleyse şeriat gelmeden önce bir teklif bulunduğuna nasıl hükmedebiliriz?''²²²

Sâbûnî, aklî hükmü uhrevî cezadan ayırdıktan sonra, aklî vücûbun mahiyetine dair farklı bir bakış açısı sunar. Ona göre akıl, imanın gerekliliğini ortaya koymada bir tür üstünlük ve yönlendirme sağlar; aynı zamanda, Allah Teâlâ'yı bilmenin vazgeçilmez olduğunu gösterir. Bu doğrultuda, akıl fiil ile terki aynı düzlemde değerlendirmez; bunlardan birini diğerine üstün kılar. İnsan aklının gerekliliğine hükmettiği bir fiilin yerine getirilmesi, doğal olarak bir övgüye, ondan kaçınılması ise bir tür kınamaya sebep olur. Ancak, akıl bu övgü ve kınamanın mahiyetini kesin bir çerçevede belirleyemez.²²³

Bu anlayış, Üsmendî'nin *Lübâbü'l-keîâm* adlı eserinde yer alan daha önce açıkladığımız görüşüyle örtüşmektedir. Dikkat çeken bir husus ise, her iki âlimin de bu açıklamalarını Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasındaki bir fark olarak değil, yalnızca aklî vücûbun ve yasaklamanın anlamını netleştirme çabası olarak ortaya koymuş olmalarıdır. Nitekim Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinde, Sâbûnî'nin bu ifadelerini Mu'tezile'nin aklî vücûb ve tahrîm anlayışını açıklarken aktarmaktadır.²²⁴

Dikkat çekici bir husus da şudur: Sâbûnî'nin -ve ondan önce Üsmendî'nin- şer'î delilden önce Allah Teâlâ'yı bilmenin vacip oluşuna dair ortaya koyduğu anlam, yani bu vücûbiyetin ahiret sevabı ya da cezası ile bağlantısız şekilde anlaşılması, müteahhir âlimler tarafından Ebû Hanîfe'nin "şâhik" örneğiyle meşhur olan görüşüne tatbik edilmemiştir. Zira onlar, bu görüşte yer alan vücûb kavramını, fiilin ahiret mükâfatı ya da cezasıyla ilişkisiz olarak anlamayı uygun görmemişlerdir. Bu doğrultuda, Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Nureddin Sâbûnî'nin *el-Kifâye* adlı eserinde benzer bir tevile giderek aklî vücûbu yalnızca evleviyet anlamında ele aldığını, ancak bu yorumun zahire aykırı olduğu gibi, imamların açık beyanları ve ta'lil yöntemleriyle de çeliştiğini ifade etmiştir. Buna delil olarak, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *et-Takvîm* ve Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin *Usûl* adlı eserlerinde, istidlâl süresini idrak ettiği hâlde delile başvurmeyen kimsenin ebedî azaba müstahak olacağına dair açıklamalarını göstermiştir. Buradan hareketle Beyâzîzâde, Mâtürîdîler nezdinde vücûbun "aklın fiili tercih etmesi", haramın ise "aklın fiili

²²¹ Bu ifadeyi İmam Mâtürîdî'nin görüşleriyle kıyasladığımızda, onun yaklaşımıyla örtüşmediği görülür. Zira Mâtürîdî, aklın -sem'î deliller gelmeden önce dahi- sevap ve azabın hak edilmesine dair asıl bir değer bulunduğunu ortaya koyabileceğini savunur. Bu yaklaşım, Mâtürîdî geleneğini sürdüren Hanefî âlimlerin çoğu tarafından da benimsenmiş ve özellikle *Müsellemü's-sübût* gibi geç dönem usûl metinlerinde açık biçimde ifade edilmiştir.

²²² Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 731.

²²³ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 732; Krş. Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1969), 151.

²²⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/230.

yasaklaması” anlamına geldiği şeklindeki bir yorumun, nakledilen görüşlerin bütünlüğünü göz ardı etmek olacağını ileri sürmüş ve İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eserinde bu tür bir uzlaştırmanın isabetli olmadığına dair sözlerine atıfta bulunmuştur.²²⁵

Beyâzîzâde'den önce, Sâbûnî'nin oğlu, bizzat babasının görüşünü ele alarak onu önceki âlimlerin ifadeleriyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Öncelikle mezhepte yaygın olarak kabul gören görüşü şöyle aktarır: “Onların ‘mazur görülmez’ sözünden kastettikleri, kişinin muhakkak ebedî azaba uğratılmasıdır. Bu görüş Buhara ve Semerkant'ın birçok büyük âliminin de kanaatidir.”²²⁶ Ardından babasının hikmet, sefihlik, hüsün ve kubuh kavramları hakkındaki izahına değinerek şunları söyler:

“Hüsün, kubuh ve vücûb, kulların bazı fiillerinde şer'î hükmün gelişinden önce de sabittir ve akıl yoluyla kavranabilir. Şeriatın emir ve yasakları da pek çok fiil konusunda işte bu aklî hüsün, kubuh ve vücûb esası üzerine bina edilir; tıpkı nimet verene şükür ve nankörlük fiillerinde olduğu gibi.²²⁷ Efendim ve pederim Nûru'l-eimme ve'd-dîn –Allah onu rahmet ve rızasıyla kuşatsın– bazı eserlerinde şöyle zikretmiştir:²²⁸ ‘İmanın aklen vacip oluşundan maksat, kişinin bunu yerine getirmesi sebebiyle sevap kazanmasını yahut terk etmesi nedeniyle cezayı hak etmesini gerektirmek değildir; çünkü sevap ve cezanın bilgisi ancak nakil (sem‘) yoluyla mümkündür. Bilakis, bizim nezdimizde imanın aklî vücûbundan maksat, aklın yaratıcıyı kabul etmenin inkârdan daha uygun, O’nu tevhid etmenin ise şirkten daha isabetli olduğunu belirlemesidir. Yani akıl, bu iki durumu eşit seviyede görmez; nimet verene şükür hususu da böyledir.’ Onun –Allah ona rahmet eylesin– burada zikrettikleri, fiil veya terk sebebiyle sevap ve cezanın şer'î beyan öncesinde sabit olmasıyla çelişmez. Bilakis bu husus, Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiş bir görüştür.”²²⁹

Bu açıklamadan anlaşıldığına göre, babasının sözleri, mükellefin sevap ve cezayı hak etmesinin sem‘ öncesinde sabit olduğu hususunda meşhur imamların görüşüne aykırı değildir. Ancak o, aklın şer'î beyandan önce kavrayabileceği şeyin sadece aklî vücûb olduğunu, yani imanın hüsnü ile küfrün kubhu arasında ayırım yapabildiğini düşünmektedir. Bununla birlikte, sevap ve cezaya dair gaybî boyuta akıl tek başına nüfuz edemez; fakat bu boyut gerçekte sabittir. Dolayısıyla, davetin ulaşmadığı kâfirin, hükmün nefsü'l-emirde sabit olması sebebiyle cezayı hak ettiğine dair imamların görüşüyle arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.

²²⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 79.

²²⁶ Ahmed b. Muhammed es-Sâbûnî, *en-Necâh fi 'Akâ'idi Ehli'l-Felâh*, 6.

²²⁷ Nüshada ilgili kelimenin hemen ardından “O (Allah razı olsun) böyle dedi” ibaresi geçmektedir.

²²⁸ Krş. Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 731-732; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1969), 151. Yazma nüshada bozuk ve anlamı muğlak olan ifadeyi, adı geçen iki kaynağa dayanarak tashih ettim.

²²⁹ Ahmed b. Muhammed es-Sâbûnî, *en-Necâh fi 'Akâ'idi Ehli'l-Felâh*, 14.

1.4.7. Hâfızü'd-Dîn Ebû'l-Berekât en-Neseîî (ö. 710/1310)

Ebû'l-Berekât en-Neseîî, Hanefî mezhebinin önde gelen imamlarından ve seçkin hocalarından biridir. Fıkıh, usûl, kelâm ve tefsir alanlarında kaleme aldığı eserlerle tanınmış; zühdü ile öne çıkmıştır. Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Abdissetâr el-Kerderî ve Şeyh Hamîdüddîn ed-Darîr gibi âlimlerden ilim tahsil etmiş; *et-Temhîd* şerhiyle meşhur Sıgnâkî kendisine talebelik yapmıştır. Ebû'l-Berekât'ın eserleri, mezhep içerisinde muteber kabul edilen görüşleri derli toplu bir şekilde sunması ve dilindeki ölçülü ve titiz üslup sayesinde, ilim ehli ve talebeleri arasında kabul görmüş ve geniş çapta yayılmıştır. Bu durum, özellikle bu çalışmanın konusunu teşkil eden meselelerde, onun görüşlerini ayrıntılı biçimde ele alma gereğini doğurmaktadır. Bu çerçevede, öncelikle onun usûl alanındaki temel eseri olan *el-Menâr* adlı muhtasarı ile bu esere yazdığı *Keşfü'l-esrâr* isimli şerhi, ayrıca kelâmî görüşlerini yansıtan *el-'Umde fi 'akâdeti Ehli-sünne* adlı metni ve ona yazdığı *el-İ'timâd şerhu 'Umdeti'l-i'tikâd* adlı şerhi çalışmada dikkate alınacak temel kaynaklar arasında yer almaktadır.²³⁰

Ebû'l-Berekât Neseîî, hüsün ve kubhun zâtî ve aklî olarak sabit olduğunu açık bir dille ifade etmiş ve bu doğrultuda hikmetin şeylerin bizatihi kendisinde sabit olduğunu, Allah Teâlâ'nın fiillerinin mutlak hikmet üzere bulunduğunu²³¹ ve O'nun her türlü sefih fiilden tamamen münezzeh olduğunu vurgulamıştır.²³² Buna bağlı olarak, Allah Teâlâ'nın peygamberler göndermesinin zorunlu olduğunu ifade etmiş, zulüm ve adaletin, her şeyi yerli yerine koyma prensibine dayandığını belirterek iyilik yapanla ile kötülük yapan arasında bir ayırım yapılmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir.²³³ Ayrıca, müminin cehennemde, kâfirin ise cennette ebedî kalmasının Allah Teâlâ açısından imkânsız olduğunu savunmuş ve bu çerçevede çeşitli kelâmî meseleleri ele almıştır. Bu meselelerin temelini oluşturan “Emredilen Fiilin Hasen Olması” konusundaki görüşleri, *el-Menâr* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmış olup, ilerleyen bölümlerde daha geniş bir çerçevede incelenecektir.

Öte yandan Neseîî'nin Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğinde pek çok çalışmaya konu olan *'Umdetü'l-i'tikâd* adlı eserinin iki şarihi arasında cereyan eden tartışma, Neseîî merkezli olarak hüsün-kubuh tartışmasının nasıl ele alındığı hakkında önemli bir veri sunmaktadır. *el-İntikâd fi şerhi 'Umdetü'l-i'tikâd* isimli şerhin yazarı Akşehrî'nin aktardığına göre *'Umdetü'l-i'tikâd*

²³⁰ Murteza Bedir, “Neseîî, Ebû'l-Berekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Neseîî'nin hoca ve talebeleri için bk. Kılıç Aslan Mavil, “Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebû'l-Berekât en-Neseîî”, *UÜİFD* 22/1 (2013), 57-83.

²³¹ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfız Neseîî, *el-İ'timâd şerhu 'Umdeti'l-i'tikâd*, thk. Nâdir b Muhammed (Şam: Mektebetü Dârü'l-Fecr, 2020), 311, 149.

²³² Hâfız Neseîî, *el-İ'timâd*, 310.

²³³ Hâfız Neseîî, *el-İ'timâd*, 309.

şârihlerinden biri, Nesefî'nin sözlerinden kulun itaat ve masiyetine karşılık sevap ve azabı hak ettiği yönünde bir anlam çıkarılabileceğini ifade etmiş; bunun ise, daha önce yerleşmiş bulunan, "itaat karşılığında verilen sevap Allah'ın bir lütfü, günahlara karşı verilen ceza ise adâletinin bir gereğidir; zira itaat ve masiyet, mükâfat ve cezayı zorunlu kılan illetler değildir" şeklindeki genel kabul ile çeliştiğini belirtmiştir. Fahreddîn el-Akşehrî, bu görüşe karşı çıkararak söz konusu kaidenin gerçek anlamını ve imamların bu husustaki sözlerinden maksatlarını şöyle açıklığa kavuşturmuştur:

"Bizim görüşümüzün özü şudur: Aklen, kâfirin affedilmesi câiz değildir; fâsık müminin affedilmesi ise câizdir. Ancak biz, müminin affının kesin olarak gerçekleşeceğini ve bunun Allah'a vacip olduğunu söylemiyoruz. Yine kâfirin cezalandırılmasının Allah'a vacip olduğunu söylemediğimiz gibi, günahkâr müminin ateşten çıkarılmasının da O'na vacip olduğunu iddia etmiyoruz. Söylediğimiz sadece şudur: Kâfirin affedilmesi aklen câiz değildir; günahkâr müminin ebediyen ateşte bırakılması da aklen câiz değildir. Ancak bu durum, Allah'a cezanın vacip olduğu anlamına gelmez. Zira affetmemek, O'nun hikmeti ve affetmemeyi dilemesi doğrultusunda gerçekleşebilir. Dolayısıyla küfür, Allah'a cezayı zorunlu kılan bir illet değildir. Yine aynı şekilde, günahkâr müminin ateşte ebedî kalmaması da, hikmetin gereği ve Allah'ın ebedî azabı dilememesi sebebiyle gerçekleşebilir. Bu bakımdan zikredilen hususların hiçbiri kaçınılmaz değildir."²³⁴

Akşehrî'nin ifadelerinden anlaşılın, aklî vucûbun (aklın bir şeyin yapılmasını gerekli görmesinin) Allah Teâlâ için bir zorunluluk teşkil etmediğidir. Bunun anlamı şudur: Hikmet ve sefihlik gibi nitelikler, kesin bir yasaya bağlı olarak fiillerin hakikatlerine ve bu fiillerin doğuracağı olumlu ya da olumsuz sonuçlara dayanır. Evet, akıl bir fiilin gerçekleşmesinin ya da gerçekleşmemesinin, kemal veya noksanlık bakımından uygun olup olmadığına hükmedebilir; ancak bu hüküm, hikmet sahibi failin zâtına etkide bulunmaz. Çünkü Allah Teâlâ'ya fiillerini belli bir biçimde yapmayı zorunlu kılan herhangi bir merci yoktur. İşte Mâtürîdîlerin "Allah'a karşı bir 'mûcib' yoktur" sözüyle kastedilen budur.

Evet, akıl fiillerin -zâtları itibarıyla- hikmetli olanlar ile sefih olanlar şeklinde ayrıldığını idrak eder ve iradesi kâmil olan, hikmetle muttasıf bir fâili, hikmete aykırı olan veya sefihliğin gereklerine yol açan fiilleri işlemekten tenzih eder. Ancak, bazı fiillerin Allah Teâlâ'dan sadır olmasının imkânsız oluşu, O'nu bir fiili işlemeye zorlayan ya da ondan men eden illetlerin varlığına dayanmaz; aynı şekilde, kulların fiillerinin bir zorunluluk anlamında sevap veya azabı gerektirdiği anlamına da gelmez. Bilakis, bu tür fiillerin Allah Teâlâ'nın zâtî kemâline muhalif

²³⁴ Fahreddîn Ahmed b. Oğuz Dânişmend el-Akşehrî, *el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd*, thk. Dâru'l-İmâm er-Râzî, 2. Baskı, 2023, c. 2, s. 757-758

düşmesi, ilâhî hikmetin gereği olarak onların vukû bulmamasını zorunlu kılar. Dolayısıyla kulun sevap ya da cezayı hak edişi, fiilinin bizzat müstakil bir illet olmasından değil, Allah Teâlâ'nın hikmetiyle irtibatlı iradesine tâbi olarak gerçekleşir. Bu itibarla, Allah hakkında aklı vücûbiyet ileri sürmeye de, fiilleri zatları gereği sevap veya cezayı zorunlu kılan illetler olarak değerlendirmeye de imkân yoktur.

Bu bağlamda zikredilmesi yerinde olacak bir diğer husus da, Mestcizâde'nin *el-Mesâlik* adlı eserinde, Mâtürîdiyye mezhebinin hüsün ve kubuh meselelerine dair yaklaşımını açıklarken ortaya koyduğu değerlendirmedir. Mestcizâde burada, Mâtürîdîlerin bu konulardaki görüşlerinin öz itibarıyla Mu'tezile'nin görüşlerinden farklı olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, "Allah Teâlâ üzerine hiçbir şey vacip değildir" şeklindeki ifadeleri mutlak anlamda değerlendirmemek gerekir. Mestcizâde şu açıklamayı yapar:

"Şöyle denilemez: 'Onların maksadı, vücûb kelimesinden kasıt yalnızca hikmetin gerektirmesidir, yoksa Allah Teâlâ'ya yönelik bir vücûbiyet değildir.' Çünkü biz deriz ki: Bu, iki taraf arasında bir fark bulunduğunu göstermez. Zira Allah'a vücûb nispet edenler de bununla kastettiklerinin ilâhî hikmetin gereği olduğunu ifade etmişlerdir; nitekim *Şerhu'l-Makâsîd*' da da bu şekilde açıklanmıştır."²³⁵

Ayrıca Mestcizâde'nin, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlu'd-dîn* adlı eserine yazdığı kısa hüsün-kubuh risâlesi mahiyetindeki şerhinde de bu konuya dair bazı özlü değerlendirmelerine rastlanmaktadır. Burada, Mâtürîdiyye mezhebinin müteahhir temsilcilerinden *Umdetu'l-i'tikad* müellifi, Sâbûnî ve hatta onlardan önce Ebü'l-Mu'în en-Nesefî gibi isimlerin, risâletin gönderilmesinin vâcip olduğunu ifade ettiklerini, risâletin terk edilmesinin hikmete aykırılık teşkil edeceğini ve hikmetin gereğine muhalefetin sefihlik anlamına geleceğini savduklarını aktarmaktadır. Mestcizâde, bu yaklaşımı değerlendirirken, söz konusu âlimlerin bu görüşlerinden Allah Teâlâ üzerine bir vücûbiyet anlamı çıkarılmaması için imkânları ölçüsünde teviller ve yorumlar geliştirdiklerini; ancak nihayetinde, kaçınmaya çalıştıkları o mahzurlu anlamdan tamamen kurtulamadıklarını ifade etmektedir.

Mestcizâde, söz konusu âlimler hakkında, Allah Teâlâ'nın mülkü üzerindeki tasarrufunun ancak hikmet ve onun gereklerine uygun şekilde gerçekleştiğinde övgüye lâyık olduğunu, hikmete muhalif bir tasarrufun ise Cenâb-ı Hakk'a yakışmayacak bir sefihlik sayıldığını benimsediklerini nakletmektedir. Ardından, bu sözlerin mahiyet itibarıyla aklı, tıpkı kullar üzerinde olduğu gibi Allah Teâlâ üzerinde de hüküm koyucu bir makamda gördüğünü ve bunun

²³⁵ Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât*, 181.

da -kendi bakış açısına göre- Mu‘tezile mezhebinin görüşü olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Mestcizâde, şaşkınlığını dile getirerek şu şekilde devam eder:

“Oysa görüyorsun ki onlar, aklın ne Allah Teâlâ ne de kullar üzerinde herhangi bir vücûbiyet doğurduğunu reddetmekte, bu görüşü benimseyen Mu‘tezile’ye ve *el-Mizân* müellifi gibi Hanefilerden olanlara karşı çıkararak, kendilerinin bu tür bir aklî vücûbiyeti kabul etmediklerini açıkça beyan etmektedirler. Buna karşılık onlar, aklın yalnızca sevap ve cezaya konu olmanın ölçüsü bağlamında hüsün ve kubhu idrak ettiğini, asla Allah Teâlâ’ya ya da insanlara doğrudan hüküm yükleyen bir merci olmadığını; vaciplik ve haramlık bakımından hüküm koyan merciin yalnızca Allah Teâlâ olduğunu savunmaktadırlar.”²³⁶

Bu görüş, Eş‘arîler, Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye arasında hüsün ve kubuh meselesindeki ihtilafı ele alan müstakil ve kısa bir risâle ile örtüşmektedir. Her ne kadar risâlede müellifin ismi açıkça zikredilmese de, içerdiği işaretler onun Mestcizâde’ye ait olduğunu göstermektedir. Bu metnin *el-Mesâlik*’ten bazı değişikliklerle iktibas edilmiş olabileceği yönündeki zayıf ihtimal olmasaydı, risâleyi tereddütsüz biçimde ona nispet edebilirdik. Söz konusu risâlede özellikle Ebü’l-Muîn en-Nesefî ve Mâtürîdiyye’nin bazı önde gelen isimleri ele alınırken, üslûpta dikkat çekici bir sertlik görülmekte; mezhep görüşü, objektif bir sunumdan ziyade, yer yer azarlamaya varan bir tarzda takdim edilmektedir. Ayrıca risâlede, hüsün ve kubuh meselesinde ihtilafın mahiyetine dair Fenârî (ö. 834/1431) ve bazı Mâtürîdî müteahhirîn âlimlerinin yaptığı analizlere yönelik eleştiriler de yer almakta; bu ise, eleştirel yoğunluğu, takip titizliği ve görüş birliği itibarıyla Mestcizâde’nin adı geçen eserindeki yaklaşımla büyük ölçüde örtüşmektedir.²³⁷

²³⁶ Abdullah b. Ömer b. Osman er-Rûmî el-Hanefî Mestcizâde, “Risâle fi’l-hüsün ve’l-kubh” (İstanbul, ts.) (Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2128/1), 2a-b.

²³⁷ “Risâletü’l-ihtilâfiyye beyne’l-Eş‘ariyye ve’l-Mu‘tezile fi’l-hüsün ve’l-kubh” (İstanbul, ts.) (Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3194/7).

İKİNCİ BÖLÜM

MEZHEBİN ANA GÖRÜŞÜNE AYKIRI FİKİRLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Kelâm ilmi, tabiatı gereği, sadece fer‘î meseleleri değil, ön kabulleri ve temel esasları da sürekli olarak tartışmaya açar ve sorgular. Bu sebeple, kelâmda müçtehit olan bir âlimin, sahip olduğu araştırma ve mukayese yeteneğiyle, kendi nazariyesinin esaslarını ve mezhebinin temel prensiplerini sürekli gözden geçirmesi, güçlü ve zayıf yönleri tespit etmeye çalışması ve nihayet kelâmî yapıyı sağlam ve tutarlı bir şekilde inşa etme gayreti son derece tabii bir durumdur. Şüphesiz, âlimlerin mezheplerini tespit ve tahkim etmelerinde etkili olan en önemli unsurlardan biri de, diğer mezheplerin ortaya koyduğu ilmî mirasla karşılaşmalarıdır. Nitekim farklı geleneklerle yaşanan ilmî etkileşim mezhep içi kabullerin yeniden gözden geçirilmesine zemin hazırlamaktadır.

Hânefi mezhebi, kuruluş ve istikrar dönemlerini takiben, bazı âlimlerinin yenilikçi yaklaşımları ve diğer mezheplerin etkisiyle birlikte, kelâm ve usûl alanında birtakım meselelerin yeniden tartışıldığı ve mezhep içi görüş ayrılıklarının belirginleştiği bir döneme girmiştir. Bu süreçte, Hanefî-Mâtürîdî ekolünde hüsün-kubuh, ta‘dîl-tecvîr gibi temel meselelerde özgün yaklaşımlar ortaya koyan en önemli isimlerin başında Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî ve kardeşi Ebu’l-Usr el-Pezdevî gelmektedir. Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî’nin katkıları daha ziyade kelâm alanında öne çıkarken, Ebu’l-Usr el-Pezdevî ise usûl-i fıkıh sahasında etkili olmuştur. Her iki âlim de sonraki dönem Hânefi düşüncesi üzerinde kalıcı izler bırakmış, görüşleriyle mezhep içi gelişmelere yön vermiştir. Bu nedenle, bu bölümde söz konusu iki âlimin hüsün-kubuh meselesine ilişkin yaklaşımları ve bunların yansımaları incelenecektir.

2.1. Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî’nin (ö. 493/1100) Yaklaşımı

Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî, eserinde hüsün ve kubuh konusunu müstakil bir başlık altında ele almamıştır. Bu nedenle, onun hüsün-kubuhun ilkesine, onun mertebelerine ve sonuçlarına ilişkin tutumunu açık bir şekilde ortaya koyan ifadeler rastlanmamaktadır. Ancak, Pezdevî’nin zâtî hüsün ve kubuhun varlığı ile aklın bunları idrak etmesi ve bunlara dayalı hüküm vermesi hususunda muhtelif yerlere serpiştirilmiş açıklamaları, bu meseleye bakışının ortaya konmasına imkân sağlamaktadır.²³⁸

²³⁸ Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî’nin, Mestçizâde’nin *el-Mesâlik* adlı eserinde “Akaid-i Meşhûre” olarak andığı eseri günümüze ulaşmış olup, *Usûlu’-d-dîn* adıyla neşredilmiştir. Pezdevî, kelâmî görüşlerini sistematik bir biçimde bu eserde ortaya koymuş ve güçlü bir şekilde savunmuştur. Bu nedenle, onun kelâmî düşüncesini ele alırken *Usûli’-d-dîn* ile yetinmek yeterli olacaktır.

Pezdevî'nin hüsün ve kubuh meselesine ilk temas ettiği yer, peygamberlerin gönderilmesinin câiz oluşunu açıklarken bunun aklen hasen olan fiillerden olduğunu ortaya koyduğu kısımdır.²³⁹ İlgili pasajda, peygamber göndermenin aklen hasen olduğunu açıkça ifade etmiş, fakat bunun ötesine geçmemiştir. Hâlbuki, Mâtürîdî geleneğe mensup biri olarak ondan, bu durumun onu, bu fiilin hikmet açısından râcih olduğu sonucuna ve nihayetinde, hikmette râcih olanın hakîm açısından vacip olduğu görüşüne sevk etmesi beklenirdi. Ancak Pezdevî, bu yönde bir açıklamada bulunmamıştır.

Hikmet ile hüsün arasındaki ilişki göz önüne alındığında, Pezdevî'nin peygamberin gönderilmesinin hikmet gereği aklen vacip olduğunu belirtmemesinin birkaç sebebi olabilir. Bu sebeplerin ilki, peygamber gönderilmesinin akıl bakımından hasen kabul edilmesinin, bizzat fiilin kendisinden değil, doğurduğu sonuçlardan kaynaklanmasıdır. Bu durumda karşılaşılan temel problem ise, aklın eşyanın hakikatini doğrudan ortaya koyamadığı sonucuna ulaşılmasıdır. İkincisi ise, peygamber gönderilmesinin bizzat kendisinde hasen olduğunu kabul etmekle birlikte, bu fiilin terkinin akıl açısından bir eksiklik ya da sefihlik sayılmayacağı kanaatidir. Bu yaklaşımda olan kimse, zâtî hüsün ve kubuh benimsemekle birlikte, peygamber gönderilmemesinin kabih olduğunu ileri sürmemektedir. Üçüncü sebep ise, hikmet ile zâtî hüsün ve kubuh arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığı inancıdır. Bu yaklaşıma göre, bir fiilin Allah Teâlâ'nın iradesine uygun olarak meydana gelmesi, başlı başına hikmet olarak kabul edilir; nitekim Ehl-i hadîs mensubu bazı kelâmcılar da bu görüşü benimsemektedir. Bu görüş, zâtî hüsün ve kubuh ilkesini kökten reddetmek anlamına gelmektedir.

Ebu'l-Yüsr'ün görüşü, Brahmanların “peygambere ihtiyaç olmadığı” yönündeki şüphelerini ele aldığı tartışmada açıkça ortaya çıkmaktadır. Onların iddiasına göre, peygamber ya aklın zaten *takbih* ettiğini takbih, ya da *tahsîn* ettiğini tahsîn edecektir. Her iki durumda da peygambere ihtiyaç ortadan kalkacaktır. Ancak Ebu'l-Yüsr, bu itirazı zayıf bulmaktadır, çünkü ona göre akıl, herhangi bir fiili bizzat tahsîn veya takbih etmez, o sadece hasen ve kabih i idrak etmektedir. Fiilleri peygamberler aracılığıyla tahsîn ve takbih eden ise Allah Teâlâ'dır:

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin konu hakkındaki görüşü, Brahmanların peygambere ihtiyaç olmadığı yönündeki iddialarına verdiği cevapla daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Brahmanlara göre peygamber ya aklın kötü bulduğunu kötü olarak, ya da aklın iyi bulduğunu iyi olarak bildirecektir ki her iki durumda da peygambere ihtiyaç ortadan kalkmaktadır. Ancak Ebü'l-Yüsr, bu itirazları zayıf görmektedir. Çünkü ona göre akıl, bir şeyin kötü ya da iyi

²³⁹ Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, 96.

olduğunu belirlemez, akıl sadece iyi ve kötü olanı idrak etmektedir. Bir fiilin iyi ya da kötü olmasını belirleyen ve peygamberler aracılığıyla insanlara bildiren ise Allah Teâlâ'dır.²⁴⁰

Brahmanlara verdiği bu cevaptan anlaşıldığı üzere, Ebü'l-Yüsr'e göre akıl, ancak peygamberler vasıtasıyla bildirilen şer'î hüsün ve kubhu idrak edebilmektedir. Başka bir ifadeyle, akıl sadece peygamberlerin emir, yasak ve haber yoluyla açıkladıkları hüsnü ve kubhu bilebilmektedir. Bu yaklaşımıyla Ebü'l-Yüsr, zâtî hüsün ve kubhun reddetmekte ve onları Şâri'nin emir ve yasağına irca etmektedir. Ona göre aklın yegâne görevi, Şâri'nin beyanını idrak etmektir. Bu tutum, zâtî hüsün ve kubhun reddedilmesinin, şer'î hüsün ve kubhun ise kabul edilmesinin açık bir göstergesidir.²⁴¹

Ebü'l-Yüsr'ün bu yaklaşımı, daha önce peygamber gönderilmesinin aklen hasen olduğu yönündeki hükmünün, acaba fiilin zâtındaki sabit ve değişmez bir hüsünden mi kaynaklandığı, yoksa Allah'ın onu peygamberler aracılığıyla hasen olarak bildirmesi sonucu mu akıl tarafından kavrandığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bununla birlikte, peygamberlerin *sıdkını* ispat etmek amacıyla Ebü'l-Yüsr'ün de kullandığı, "İnsanların ihtiyaçları ancak peygamberlerin gönderilmesiyle giderilebilir" şeklindeki meşhur delilin geçerliliği de tartışmaya açılmaktadır. Ebü'l-Yüsr söz konusu delili şöyle ifade etmektedir: "Allah Teâlâ'nın kullarına yönelik emirler, yasaklar, nehiyeler ve ibadetler vazetmesi kaçınılmazdır ki kulluk nişaneleri ortaya çıksın; bu nedenle peygamber gönderilmesi aklen hasendir."²⁴² Ne var ki bu delilin tutarlı ve geçerli olabilmesi, zâtî hüsün ve kubuh ile hikmet ilkesinin kabulünü zorunlu kılmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği üzere, zâtî hüsün ve kubuh ilkesi çoğu kelâm âlimin hikmet anlayışının temelini oluşturmaktadır. Fiillerde, akıl tarafından idrak edilse de edilmese de zâtî değerlerin varlığını kabul etmek, hikmet sahibi olanın, şeyleri yerli yerince yapan kimse olduğunu gerektirmektedir. Bu durumda ilahın eksik ve kabih olan fiillerin yapması caiz görülmez, nitekim aksi kabul edildiğinde, O'na eksiklik ve sefihlik izafe edilmiş olur. Ancak söz konusu hüsün ve kubuh ilkesinin reddi halinde, bir fiilin caiz olup olmaması ya emir ve nehiyelere ya da failin mülkü üzerindeki tasarruf yetkisine irca edilmesi gerekecektir. Birinci durumda fiil nehyedilmişse onu yapmak kabih ve sefih, emredilmişse onu işlemek hasen ve hikmetli olur. İkinci durumda ise eğer bir fiil, failin mülkünde gerçekleşiyorsa, dilediği gibi tasarrufta bulunması her halükârda hasen ve caiz, eğer başkasının mülkünde ise, dilediğini yapması caiz değildir ve bu da mutlak olarak kabih kabul edilir.

²⁴⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 96-97.

²⁴¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 96-97.

²⁴² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 96.

Zatî hüsun ve kubuh meselesinde net bir tavır ortaya koymayan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, sefihlik ve zulmü *mahzuru işlemek* olarak anlamaktadır.²⁴³ Bu anlayış, Hanefilerin esaslarından ziyade Eş'arîlerin kabullerine daha uygun düşmektedir. Hatta, Eş'arîlere benzer bir şekilde, söz konusu kavramların açıklanmasına ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir.²⁴⁴ Ancak bu tutumun eleştirileri bertaraf etmeye yetmediğini fark etmiş olmalı ki, kendi görüşüne temel teşkil edecek şekilde sefihlik kavramını hem Hanefilerin hem de Eş'arîlerin yöntemiyle ayrı ayrı açıklamıştır:

“Ehl-i sünnet'ten bazıları, sefihliği hikmetten yoksun bir fiil olarak tanımlamışlardır. Allah Teâlâ'nın fiillerinin hikmetten yoksun olması ise tasavvur edilemez. Ancak biz, Allah'ın fiillerindeki hikmeti kavrayamayabiliriz; buna karşılık, kulların fiillerindeki hikmeti idrak edebiliriz. Bu nedenle, kulun fiilini sefih olarak nitelendirebiliriz; ancak Allah Teâlâ'nın fiilini böyle nitelendirmemiz mümkün değildir.²⁴⁵ Ehl-i sünnet'ten bazıları ise şöyle demiştir: Fiillerden sefih olanlar mahzur olanlardır. Çünkü hikmeti anlamamız mümkün değildir. Hikmet nedir? Varlığı kesin midir yoksa değil midir? Bunu bilemeyiz. Ancak her mahzur sefihtir,

²⁴³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 57, 132.

²⁴⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 57, krş. 128.

²⁴⁵ Burada, “Ehl-i Sünnet'ten bazıları” ifadesiyle, bazı Matürîdîler ve Irak-Semerkant ulemasını kastetmektedir. Onların görüşüne göre sefihlik, hikmete uygun olmayan bir fiildir, nitekim kendisi de bunu ifade etmiştir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314. Ancak, onların görüşü, Allah Teâlâ'nın fiillerindeki hikmeti mutlak surette bilemeyeceğimizi söylemek değildir. Aksine, bazı hikmetleri bilmenin mümkün olduğunu ve Allah'ın fiillerinin bu hikmetlere uygun şekilde gerçekleştiğini kabul ederler. Aksi hâlde, onların “peygamberlerin gönderilmesi hikmet açısından zorunludur” veya “itaatkâr olan birini cezalandırmak imkânsızdır” gibi ifadeleri anlamının bir yolu kalmaz. Aynı şekilde, onların akıllı ve ergin bir kimsenin, davetin kendisine ulaşmaması durumunda bile inkâr ve isyan etmesi hâlinde mazur görülemeyeceğine dair hükümleri de bazı hikmetlerin bilindiğini iddia etmenin doğal bir sonucudur.

dolayısıyla mahzurluk sefihliğin delilidir.²⁴⁶ Allah Teâlâ'nın fiilleri ise mahzurluk ile vasıflandırılmayacağı için, O'nun fiillerinden hiçbiri sefih olarak değerlendirilemez.²⁴⁷

Bu açıklamalardan sonra Pezdevî sözlerini iki farklı yaklaşımdan sürdürmüş, ancak bu yaklaşımlardan hangisini tercih ettiğini açık bir şekilde belirtmemiştir. Ancak *teklîf-i mâ lâ yutak*'ın caiz olup olmadığını ele alırken ikinci görüşü tercih etmiştir.²⁴⁸ İlgili pasajda, Allah Teâlâ hakkında bir fiilin câiz olup olmadığı yönünde bir değerlendirme yapmanın doğru olmayacağı ifade edilmektedir. Zira câiz olan fiiller, kınanma ihtimali bulunan ancak gerçekleşmeleri hâlinde kınanmayı gerektirmeyen; câiz olmayan fiiller ise mahzurlu olan ve gerçekleşmeleri durumunda kınamaya sebep olan fiiller olarak tanımlanır. Ancak bu türden bir kınama ya da mahzurlu olma durumu Allah Teâlâ hakkında söz konusu olamayacağı için, O'nun fiilleri câiz ya da câiz değil şeklinde nitelendirilemez.²⁴⁹

²⁴⁶ Sefihliği yasaklanan fiillere indirgeme yaklaşımı, fiillerin zâtî bir değer taşımadığını kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Zira iyilik ve kötülüğü reddeden, adalet ve hikmetin sabit bir anlamının olmadığını kabul eden kimse, hikmet ve sefihliği emir ve nehiylere dayandırır. Bu, Eş'arî'nin görüşüdür. Pezdevî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, sefihliği yasaklanan şeylere indirgeme eğilimi, hikmetin anlamını kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Bu anlam, anlaşılabilir olsa bile, gizli ve şüphe uyandırıcıdır; varlığına ve kesinliğine dair aksi alınmaz bir yargıya varılamaz. Bu nedenle, hikmetin veya sefihliğin varlığını ya da yokluğunu gösteren bir işaret olarak emir ve nehiyler kabul edilmiştir. Bunun anlamı şudur: Hikmet ve sefihlik, gerçek ve sabit şeylerdir; reddedilemezler. Ancak bunları belirlemek için bir alamete ihtiyaç duyulur ve bu alamet emir ve nehiylerdir. Eğer “yasaklama sefihliği gerektirir” denilseydi, bu, zâtî hikmet ve sefihlik değerlerini reddetmek ve iyilik ile kötülüğü inkâr edenlerin görüşüne dönmek anlamına gelirdi. Bu ifadeden anlaşıldığına göre, bu yaklaşımı benimseyenlerin söylediklerine yönelmesini sağlayan husus, onların hüsün ve kubhun zâtîliğini kabul etmeleri, ancak aklîliğini reddetmeleridir. Zira onlara göre akıl, bir fiilin değerini –yani onun hasen mi kabih mi olduğunu– bir nassın ya da failden üstün bir mükellef kılıcının şahitliği olmaksızın belirleyemez. Bu sebeple, onlar, failin bir yasak koyucunun yasağı altında bulunmasını, bir fiilin kötülüğünün ve bu yasağın muhatabı için bir eksiklik anlamına gelmesinin bilgisine ulaşmada bir yol olarak kabul etmişlerdir. Böylece, bir fiilin hükmünün ona yüklenen izin (ibaha) veya yasak (hazar) hükümlerine göre belirlenmesini esas almak suretiyle, Allah Teâlâ'nın fiillerine hüsün ya da kubuh, hikmet ya da sefihlik isnat edilmesi gibi mahzurlardan kurtulmuş olduklarını düşünmüşlerdir. Hiç şüphe yok ki, bu epistemolojik yaklaşım, onların birçok ilahî fiilin değerlendirilmesinden kaçınmalarında kendilerine fayda sağlamaktadır. Hatta bu yaklaşım, onlara şu genel ifadeyi kullanma imkânı da tanımaktadır: “Allah Teâlâ'nın her fiili, akıllarımız açısından câizdir.” Zira Allah Teâlâ'nın fiilleri herhangi bir mükellefiyet altına girmez; aklın, bir fiilin vacip olup olmadığını ortaya koyabilmesi ise, ancak o fiilin sahibinin, kendisinden daha yüce bir varlık tarafından mükellef tutulması hâlinde mümkündür. Bununla birlikte ben derim ki: Her ne kadar bu yaklaşım, hangi fiilin hasen hangisinin kabih olduğunu belirlemeden sükût etmeye imkân tanıma bakımından faydalı olsa da, yine de hüsün ve kubhun zâtîliğini kabul eden Hanefiler için şu sonuç kaçınılmazdır: Hikmet ve sefihlik, hem Allah Teâlâ'nın fiilleri hem de başkalarının fiilleri hakkında, hakikatte (nefsü'l-emrde) söz konusu olabilir. Zira Allah Teâlâ'nın bir fiilinde “sefihlik”, o fiilin güzel bir neticeye varmayacak şekilde yapılmasıdır; ister biz bu neticeyi bilelim, ister bilmeyelim. Çünkü sefihlik, yasakla bağlantılı olan değil, bizzat hakikatte güzel bir neticeye varmayan fiildir. Dolayısıyla, bu yaklaşıma mensup olanların, Allah Teâlâ'nın fiilleri hakkında bilgi edinmemizi, hakikatte sabit olmayan şeylere bağlamaları, ilahî fiillerin hakikatte sabit olan hüsün ve kubuh, güzel ve kötü akıbet gibi değerlere bağlılığını inkâr ettikleri anlamına gelmez. Daha kısa ve öz bir ifadeyle şöyle diyebiliriz: Onların hüsün ve kubhu sübut düzeyinde ontolojik olarak kabul etmeleri, bazı fiillerin –biz bu fiillerin başka bir varlık tarafından yasaklanıp yasaklanmadığını bilmesek dahi– Allah Teâlâ hakkında tenzih edilmeyi gerektirdiğini itiraf etmelerini gerekli kılar. İşte bu, “ontolojik sübut makamı” ile “epistemik ispat makamı” arasındaki farktır.

²⁴⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 58.

²⁴⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 128.

²⁴⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 128.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, başka bir yerde, Allah Teâlâ'nın fiillerinin hikmetli olmasını, bu fiillerin mutlaka bir fayda içermesi gerektiği şeklinde anlayan Mu'tezile'ye karşı çıkar. İlgili yerde, Allah Teâlâ'nın dilediğini yapan ve istediği şekilde hükmeden olduğunu, O'nun üzerine herhangi bir kimsenin delil ileri süremeyeceğini, O'na karşı herhangi bir otoritenin bulunmadığını ve hakkında herhangi bir mahzurluğun söz konusu olamayacağını ifade eder. Ayrıca Pezdevî, hikmet sahibi olmanın, bir fiilin kendisine ya da başkasına fayda sağlaması nedeniyle yapılması anlamına gelmediğini, bilakis, hikmet sahibinin her işi yerli yerinde, gerektiği şekilde yapan kimse olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁰ Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre, Adli yaklaşım açısından Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinin caiz olduğu ve O'nun fiillerinin ister hasen ister kabih olsun, daima hikmetle gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Pezdevî'nin söz konusu yaklaşımı, Ehl-i hadîs'in ilkeleriyle örtüşüyor gibi gözükse de devamında zâtî hüsün ve kubhu kabul etmeksizin temellendirilmesi güç olan bir değerlendirmeye yer verdiği görülmektedir:

“Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'e göre, zulüm, yalan ve vaatte hilaf Allah Teâlâ hakkında imkânsızdır. Bu tür fiillerin O'nun hakkında câiz olması söz konusu değildir. Ancak vaidde hilaf, mutlak anlamda bir aykırılık olarak değerlendirilmez, bilakis, bu durum bir kerem ve lütuf olarak kabul edilir.”²⁵¹

Bu ifadelerde, zulüm ve yalanın bir eksiklik olarak değerlendirilip hikmet sahibi Allah'a isnat edilmesinin O'na layık görülmemesi yönüyle, Mâtürîdî ve Semerkand ekolünün yaklaşımına bir dönüş bulunduğu görülmektedir.

Pezdevî'nin, Allah Teâlâ'nın *vaidde* sözünden dönmesini caiz, *vaatte* ise bunu caiz görmemesi, ilkini hasen, ikincisini kabih kabul etmesine dayanmaktadır. Bu ise, daha önce ifade ettiği, “Allah Teâlâ'nın fiilleri hakkında bir şeyin caiz olup olmadığı söz konusu değildir” görüşüyle çelişmektedir. Dahası, Pezdevî, Allah Teâlâ'nın vaadini yerine getirmemesi durumunda bunun O'na kınama yöneltmesini gerektireceğini ifade etmiştir.²⁵² Oysa daha önce, Allah Teâlâ'nın

²⁵⁰ Mâtürîdî ve Semerkand ekolüne mensup âlimler, hakîmin, bir fiilde kendisi veya başkası için fayda bulunanı yapan kimse değil, neticesi övgüye değer sonuçlar doğuran fiilleri gerçekleştiren kimse olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü onlara göre hikmet, her şeyin yerli yerine konmasıdır. “Hakîm, işini ihkâm ile yapan kimsedir” sözü ise, üzerinde ihtilaf bulunmayan genel bir ifadedir ve özellikle Eş'arîler tarafından kullanılmaktadır, zira onlar, hikmetin, fiilin yalnızca ilim ve ihkâm ile gerçekleştirilmesinden ibaret olduğunu, bunun dışında bir anlam taşımadığını kabul ederler. Her ne kadar bu ifade, hüsün ve kubh anlayışını reddeden bir bağlamda zikredilmiş gibi görünse de, bu kavramları benimseyenler de söz konusu ifadelerde zikredilen içeriklere itiraz etmezler.

²⁵¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 134.

²⁵² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 235.

dilediğini yapabileceğini ve fiillerine yönelik hiçbir kınamanın ya da suçlamanın söz konusu olamayacağını söylemişti.²⁵³

Bu çerçevede, Pezdevî'ye, ilâhî adalet ilkesine dayanarak ahiretin varlığını temellendirdiği hâlde, Allah'ın fiillerinde mutlak tasarruf sahibi olduğunu ve hiçbir sınırlandırmaya tabi olmadığını nasıl savunduğu hususunda güçlü bir eleştiri yöneltmiştir. Nitekim o, Allah Teâlâ'nın hikmet ve adalet sahibi olduğunu belirtmekle birlikte, dünyada hikmet ve adalet sahibi bir varlığın hoşnut olmayacağı, insanların birbirine zulmetmesi veya abes işlerle meşgul olması gibi durumların mevcudiyetine dikkat çekmekte, Allah Teâlâ'nın bu tür olguları dünyada ortadan kaldırmadığını, adaletin ise ancak ahirette tam olarak tecelli edeceğini ifade etmiştir.²⁵⁴

Her hâlükârda, verilen örnekler ışığında, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin hüsün ve kubuh ilkesine dair tereddütleri ve onu bir cihetiyle benimsememesiyle birlikte, birçok sonucunu ise sürdürmeye devam etmesi, teorisinde Mâtürîdî-Semerkand ekolünün sahip olduğu kuramsal tutarlılık ve yapısal açıklıktan yoksun kaldığını göstermektedir. Nitekim, söz konusu ekolün yaklaşımı doğru bulsun veya bulunmasın, Pezdevî'nin benimsediği esaslar ile ulaştığı neticeler arasında oluşan mesafe, onun yaklaşımının tashih ve revizyona ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

Pezdevî'nin hüsün ve kubuh meselesindeki tutumunu daha iyi anlayabilmek için, son olarak bu ilkenin bir fer'î olan *aklî teklif* meselesini ele almak yerinde olacaktır. Daha önce de geçtiği üzere *aklî teklif*, peygamber gönderilmeden önce kullara yalnızca akla dayanarak belirli fiilleri yerine getirmenin veya terk etmenin vacip olup olmadığı sorusuyla ilgilidir. Bu bağlamda üzerinde en çok tartışılan husus, peygamberin tebliğinden önce imanın vacip olup olmamasıdır. Pezdevî, bu meselede iki grubun olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁵

Birinci grup, Ehl-i sünnet'in genel kanaatini temsil etmekte olup, özellikle İmam Eş'ârî ve Buhara âlimleri tarafından savunulmaktadır.²⁵⁶ Bunlara göre, akıl sahibi bir bireyin herhangi bir fiili yerine getirme ya da ondan sakınmaya dair vücûb, ancak Allah Teâlâ'nın bir peygamber

²⁵³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 128. Bu kısmı daha önce aktarmıştık.

²⁵⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 160.

²⁵⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214.

²⁵⁶ Bu görüşün nispetini Semerkandî'nin şu ifadeleri ile krş.: "Eş'ârîlerden ve diğerlerinden olan hadis ehlinin çoğunluğu ve onlara tâbi olanlar... Bu aynı zamanda Bağdat Mu'tezilesinin görüşüdür... Ayrıca Buhara'daki bazı alimlerin tercihi de bu yöndedir." Alâeddin Şemsü'n-nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl (el-Muhtasar)*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Halep: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1997), 192.

vasıtasıyla gerçekleştirdiği hitap yoluyla sabit olmaktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre, akıl mûcib değildir.

İkinci grupta, Mu'tezile, onlarla benzer bir görüşü benimseyen İmam Mâtürîdî, Semerkant âlimlerinin çoğunluğu, Irak'taki bazı Hanefî âlimler ve Kerhî'nin rivayetine göre²⁵⁷ İmam Ebû Hanîfe yer almaktadır. Bu görüşe göre, Allah'a iman etmek ve O'na şükretmek, ilahî hitap ulaşmadan önce de vacip olup burada mûcib olan akıldır. Pezdevî, ikinci grubun "akıl mûcibtir" ifadesini mecazi bir anlamda kullandıklarını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, hükmü doğrudan inşa eden kaynak akıl değil, yalnızca Allah Teâlâ'dır. Akıl ise sadece bu hükmün varlığını gösteren bir sebep konumundadır.²⁵⁸

Pezdevî, bu konudaki ihtilafın sadece teorik düzeyde kalmadığını, aynı zamanda pratik sonuçlar da doğurduğunu belirtmektedir. Nitekim, herhangi bir peygamberin daveti kendisine ulaşmamış olan bir kimse Allah'a iman etmemişse, ikinci grubun yaklaşımına göre bu kişi ebedî olarak cehennemde kalmaktadır. Buna karşılık, birinci grubun görüşüne göre ise, böyle bir kimse deliler ve çocuklar hükmünde değerlendirilir ve dolayısıyla ona herhangi bir sorumluluk yüklenmez.²⁵⁹

Pezdevî'nin anlatımına göre, ikinci grubun kendi görüşlerini temellendirmek üzere ileri sürdüğü delil, Allah Teâlâ'yı inkâr etmenin akıl yoluyla haramlığı bilinen yalan türünden sayılıp kabih ve gazabı gerektiren bir fiil olduğu, dolayısıyla terk edilmesinin vacip olduğu ve bu terkin ancak iman yoluyla mümkün olabileceği şeklindedir.²⁶⁰ Ancak Pezdevî, bu meselede birinci görüşü tercih etmekte ve ikinci grubun deliline şu şekilde cevap vermektedir: Bir fiilin gazabı gerektirmesi, onun Allah katında hoşnut olunmayan bir davranış olduğu anlamına gelir, ancak bu durumun vücüb ya da imkânsızlıkla doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Zira vacip

²⁵⁷ Şu ifadelerle krş.: "Bu, Irak ve Mâverâünnehir'deki hocalarımızın çoğunluğunun görüşüdür ve bu ekolün başında büyük imam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bulunmaktadır. Ayrıca bu görüş, Kalanisî, Kaffâl eş-Şâsî, Halîmî ve benzeri bazı hadis ehli tarafından da tercih edilmiştir. Bu görüş, İmam Ebû Hanîfe'den de nakledilmiştir... Aynı zamanda Basra Mu'tezilesinin de görüşüdür." Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-ukûl*, 191. Mâtürîdî âlimleri, İmam Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü tam olarak tespit etmeye ve onun görüşünün Mu'tezile ile ne ölçüde örtüştüğünü belirlemeye özel bir önem göstermişlerdir. Bu bağlamda dikkat çekici örneklerden biri, Fahreddin el-Akşehrî'nin *Umdetü'l-İ'tikâd* şerhi olan *el-İntikâd* adlı eserinde (s. 676) konuyla ilgili yaptığı ayrıntılı değerlendirmedir.

²⁵⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214.; Müellif, bu grubun söz konusu terimden kastettiği anlamı vurgularken, Mu'tezilî olanlarla diğerleri arasında bu bağlamda bir ayrım yapmamaktadır. Bu anlamı, Alâüddin Semerkandî de şu sözlerle teyit etmektedir: "Meselenin başlığı: 'Akıl, hüküm koymada bağlayıcı (mûcib) bir unsur mudur, değil midir?' ifadesidir. Bu başlık meselenin hakikatini görme açısından hatalıdır; zira hükümleri bağlayıcı olan Allah Teâlâ'dır. Ancak akıl, bu hükümlerin bilgisine ve deliline ulaşmada bir araç olduğu için mûcib olarak adlandırılmıştır." Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-ukûl*, 191.

²⁵⁹ Krş. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214. Burada dikkat çeken husus, vahyin ulaşmasından önce iman etmeyen kişinin ebedî azaba mahkûm edilmesi konusunda Hanefiler ile Mu'tezile'nin görüşleri arasında bir ayrım yapılmamış olmasıdır.

²⁶⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214.

olan bir fiil, yerine getirildiğinde övgüye, terk edildiğinde ise kınama ve cezaya sebep olur. Oysa Allah Teâlâ'nın küfre ceza vermemesi ya da onu kınamaması aklen mümkündür. Bu durumda, cezanın kesin olarak gerekmediği bir fiilin doğrudan vacip olarak kabul edilmesi problemlidir.

Bu açıklamalardan Pezdevî'nin, küfrün zâtında kötü bir fiil olup Allah'ın gazabını gerektirdiğini inkâr etmediği anlaşılmaktadır. Ancak o, emir ve nehiylerin nihai olarak Allah Teâlâ'nın tercihine dayandığını ve bunun da yalnızca peygamberler aracılığıyla gelen ilâhî hitap ile bilinebileceğini savunmuştur. Hanefilerin çoğunluğu ise emir ve nehyin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu, fakat bunun hem akıl hem de şer'î hitap yoluyla da bilinebileceğini kabul etmektedir.

Buna ek olarak, Pezdevî, fiillerin hüsün ve kubuh vasıflarının emir ve yasak olmaksızın akıl tarafından bilinebileceğini savunanların aksine, aynı fiilin Allah katında hem mübah hem de hoşnut olunmayan ve gazaba konu olan bir fiil olabileceğini kabul etmektedir. Bu ise, onun görüşüne göre, fiillerin sahip olduğu hüsün ve kubuh değerlerinin Allah'ın emir ve yasakları üzerinde doğrudan belirleyici olmadığını göstermektedir. Bir fiilin taşıdığı değer ne olursa olsun, Allah Teâlâ'nın özgür iradesiyle o fiili dilediği herhangi bir sonuca sebep kılması mümkündür. Oysa Mâtürîdîlerin çoğunluğunun temsil ettiği görüşe göre, bir fiilin aklen *mümteni* olması, aklın onun varlığını takbih etmesidir. Onlara göre, Allah Teâlâ da bir şeyi, zâtında kabih olduğu için takbih etmektedir. Bu doğrultuda, onların nazarında emir ve nehiyeler her ne kadar bir talep niteliği taşısa da hakîm olan Allah'ın rızası ve gazabı ile yakından ilişkilidir, hatta kimi zaman bunlara indirgenmektedir.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında, Pezdevî'nin hüsün-kubuh meselesine dair üç olası yaklaşımdan birine sahip olduğu söylenebilir: Birincisi, zâtî hüsün ve kubhu bütünüyle reddetmesidir ki, bu durumda onun katı Eş'arî çizgisinde bulunduğu sonucuna ulaşılır. İkincisi, zâtî hüsün ve kubhu kabul etmekle birlikte, aklın bu değerleri idrak edebileceğini reddetmesidir. Üçüncü ve son ihtimal ise, aklın bu değerleri kavrayabileceğini kabul etse bile, ilâhî hikmetin zâtî hüsün ve kubuh değerlerini dikkate almadığını savunmasıdır. Söz konusu ikinci ve üçüncü ihtimaller ise alimler arasında "Buhara Ekolü" olarak bilinen yaklaşıma karşılık gelir.

Eş'arîlik ile Buhara ekolü arasındaki temel fark, Eş'arîlerin zâtî hüsün ve kubhu reddetmesinin bir sonucu olarak Allah Teâlâ'nın fiillerini herhangi bir hikmet ya da övgüye değer neticeyle ilişkilendirmemesi ve bu fiilleri belli bir gayeye yönelik olmak gibi bir kayıtle sınırlandırmaktan kaçınmasıdır. Buna karşılık, Buhara ekolünden zâtî hüsün ve kubhu kabul

edenler, bu kabule bağılı olarak, Allah Teâlâ'nın fiillerinin -akıl bunu idrak edemese bile- mutlaka bir hikmete dayanması gerektiğini savunurlar.

Pezdevî'nin zâtî hüsün ve kubuh anlayışını benimseyip benimsemediği konusunda tatmin edici bir cevap vermediğini söylemek mümkündür. Benzer şekilde, Allah Teâlâ'nın fiillerinin daima hikmete dayalı olup olmadığı konusunda da eserlerinde belirgin bir duruş sergilememiştir. Ortaya koyduğu bazı tutarsızlıklar, meseleyi ayrıntılı şekilde ele almaktan kaçınması ve konuya yaklaşırken gösterdiği ihtiyatlı tutum göz önünde bulundurulduğunda, Pezdevî'nin bu meselede kesin bir kanaate ulaşamadığı sonucuna varılabilir. Yine de bir tercihte bulunmak gerekirse, Pezdevî'nin ifadeleri, onun zâtî ve aklî hüsün ve kubuh anlayışını benimsemekten ziyade reddetmeye daha meyilli olduğu ve Ehl-i hadîs kelâmcılarının yaklaşımına daha yakın bir çizgide yer aldığı izlenimini vermektedir. Bu ise, ulaşabildiğimiz Hanefî literatürü içinde, İmam Mâtürîdî ve onun takipçilerinin genel çizgisinden ayrılan ilk kelâmî yaklaşım olarak değerlendirilebilir.²⁶¹

Pezdevî'nin eserini inceleyen bir araştırmacı için, onun söz konusu tercihlerde ve açıklamalarda bulunmasının arka planını tespit etmek güç değildir. Eserin sonunda bizzat ifade edildiği üzere, Pezdevî, halkın fıkıh ilmini büyük bir saygıyla yücelttiği, buna karşılık kelim ilmiyle uğraşanları küçümseyip hatta göç etmeye zorlayacak kadar dışladığı bir ortamda yaşamıştır. Benzer şekilde, Mu'tezile ve Kerrâmiyye'ye ait kitapların elde bulundurulmasının ve okunmasının haram olduğunu ifade etmesi onun bu mezheplere karşı son derece sert bir tavır benimsediğini göstermektedir. Buna karşılık, Pezdevî "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olan ashabımız" diye nitelediği mezhep imamlarının, İmam Eş'arî'ye yalnızca üç veya dört meselede muhalefet ettiklerini,²⁶² aralarındaki ihtilafın da bu kadarla sınırlı olduğunu belirtmiştir. Yine bu konulara vâkıf olan ve Eş'arî'nin bu hususlardaki hatasını idrak edebilen kimselerin, onun eserlerini incelemelerinde ve ellerinde bulundurmalarında bir sakınca bulunmadığını ifade etmiştir.²⁶³ Ayrıca Pezdevî, İmam Eş'arî'nin kitaplarının kendisine ulaştığını da belirtmektedir. Nitekim, özellikle kendi ifadesiyle "Eş'arî'nin diğer tüm

²⁶¹ Mestcizâde, Hüsün ve kubha dair risalesinde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin bütünüyle Eş'arîlerin görüşünü benimsediğini ileri sürmüştür. Kendisi şöyle demiştir: "Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî aklî hasen ve kabih kabul etmemiştir. Hatta söz konusu eserinde, bazı şeylerin aklen hasen ve kabih olduğunu savunan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin bu meselede Mu'tezile ile aynı görüşte olduğunu belirtmiş, kendisi için bu görüşü uygun görmeyerek Eş'arîlerle aynı çizgide yer almıştır. Ayrıca Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, mîsak ahdini kabul eden âlimlerden olup bunun genel olarak Ehl-i Sünnet'in görüşü olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda söz konusu ahdî reddeden ve ilgili âyet ve hadisleri tevîl eden Mâtürîdî'ye karşı çıkararak şöyle demiştir: 'Mâtürîdî bu meselede Mu'tezile ve Kaderiye ile aynı çizgide hareket etmiş, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın genel görüşüne ise muhalefet etmiştir.'" *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh*, (Velîyyüddin Efendi, nr. V2128/1)

²⁶² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 14, 225-250.

²⁶³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 14.

kitaplarındaki meselelerin çoğunu içeren” *el-Mûcezü’l-kebîr* adlı eserden istifade ettiği de anlaşılmaktadır.²⁶⁴

Pezdevî, Ehl-i sünnet ve ona muhalif ekolleri ele aldığı bölümde öncelikle şu hususa dikkat çeker: “Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî ve ona tâbi olanların tamamı, kendilerini Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’ten saymaktadır.”²⁶⁵ Ardından, Eş‘arî’ye nispet ettiği bazı görüş ayrılıklarını sıralar. Ancak bu farklılıklar arasında, doğrudan ta’dîl ve tecvîr kaidesine temas eden temel bir ihtilafa esaslı bir şekilde yer vermez. Bu noktada Pezdevî’nin açıkça zikrettiği tek husus, Eş‘arî’nin “Küfür ve günahlar, Allah Teâlâ’nın rızası ve muhabbeti dahilinde meydana gelir” şeklindeki görüşüdür. Ancak bu yaklaşım, küfür ve günahların Allah Teâlâ’nın rızasına ve sevgisine mazhar olmadığı, yalnızca O’nun iradesiyle vuku bulduğu şeklindeki Ehl-i sünnet’in genel kabulüne aykırıdır.

Pezdevî’nin bu değerlendirmesinin devamındaki ifadelerinden, Eş‘arî ekolüyle yakınlık kurma yönünde ciddi bir çaba içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki: Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî, Ehl-i hadîs’in mezhebini aktarmış, ardından da “Biz de bu görüşü benimseriz” demiştir. Pezdevî’ye göre, Eş‘arî’nin ihtilaf ettiği meseleler -ki bunlar dört temel mesele arasında sadece üçünde vuku bulmuştur- Ehl-i hadîs’in görüşü dikkate alındığında, Ehl-i sünnet’in, yani Hanefî-Mâtürîdî ekolünün yaklaşımıyla uyumludur. Pezdevî, bu tespitten hareketle ulaştığı neticeyi şöyle ifade eder: “Bu, Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî’nin söz konusu meselelerde Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’in görüşünü benimsediğini göstermektedir. Bizim ona nispet ettiğimiz görüş ayrılıkları ise yalnızca *el-Mucezü’l-kebîr*’de geçtiği için isnat edilmiştir.”²⁶⁶

Her halükârda, ihtilafın yalnızca birkaç meseleyle sınırlandırılması ve bu meselelerin tek tek sayılıp açıkça belirtilmesi, okuyucuda, bu meseleler dışında iki mezhep arasında tam bir ittifak bulunduğu ya da sağlanabileceği, ihtilafın yalnızca lafzî olduğu yahut zikredilmeyecek kadar önemsiz meselelerden ibaret bulunduğu izlenimini uyandırır. Bununla birlikte, böyle bir yaklaşımın belli ölçüde bir hoşgörü ve uzlaşma eğilimini de beraberinde getirdiği açıktır. Mezhepler arasındaki yöntemsel farklılıklar ne kadar belirgin olursa olsun -hatta her iki taraf Sünnî olsun ya da olmasın- bu tavır, mezhepler arasında karşılıklı bir etkileşim zemini oluşturmaktadır. Uzun vadede ise, bu yaklaşım; ihtilafli meselelerin tespiti, mezhebî sınırların belirlenmesi, ilmî yöntemlerin değerlendirilmesi ve muhalife karşı takınılacak tavrın tayin edilmesi gibi alanlarda küçümsenmeyecek etkiler doğuracaktır. Nitekim bunun somut bir

²⁶⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 13, 253.

²⁶⁵ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 250.

²⁶⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 253.

örneği bizzat Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'de de görülebilir; özellikle hüsün-kubuh, ta'dîl-tecvîr ve ilerleyen bölümlerde ele alınacak çeşitli örneklerde, söz konusu uzlaştırıcı yaklaşım açıkça müşahede edilmektedir.

2.2. Ebü'l-'Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) Hüsün ve Kubuh Meselesine Yaklaşımları: Mezhep İçinde Kelâmî İhtilafların Usûlî Yansımaları

Bu bölümde, zâtî hüsün ve kubuh meselesine usûlî bir perspektiften yaklaşan ve benzer çözüm önerileri sunan Ebü'l-'Usr el-Pezdevî ile Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin görüşleri birlikte ele alınacaktır. Ancak, bu görüşlerin daha sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi için, öncelikle her iki âlimin ilmî ve fikrî arka planına dair bazı kısa bilgilere yer verilecektir.

Fahru'l-İslâm Ebü'l-'Usr el-Pezdevî, kelâm alanındaki görüşleri Hanefî düşüncesi üzerinde kayda değer bir etki bırakmış olan Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin kardeşidir. Fahru'l-İslâm, kardeşinin kelâm ilmindeki tutumuna paralel olarak, usûl-i fıkıh sahasındaki bazı temel meselelerde klasik Hanefî yaklaşımına muvafakat etmemiştir. Bu durum, her iki ismin de aynı ilmî çevreden beslenmiş olabileceklerini düşündürmektedir. Nitekim her ikisinin de Buhara'nın önde gelen âlimleri arasında yer alması, bu ayrışmanın kaynağının Buhara'daki ilmî çevre olduğunu akla getirmektedir.²⁶⁷

Daha önce de değinildiği üzere, Buhara'da bazı âlimler belirli konularda genel Hanefî çizgiden ziyade Eş'arîlere daha yakın bir duruş sergilemişlerdir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin görüşleri çerçevesinde imanın aklî vücûbunu tartışırken dikkat çektiğimiz bu durum, her iki Pezdevî'nin öğrencisi olan Alâeddin Semerkandî tarafından da teyit edilmiştir²⁶⁸

Şemsü'l-Eimme es-Serahsî ise Ebû Muhammed Abdülaziz el-Halvânî'nin ders halkasında uzun süre bulunmuş ve onun yanında yetişmiştir. Halvânî, aynı zamanda Ebü'l-Yüsr ve Ebü'l-'Usr'el-

²⁶⁷ Özellikle Buhara'nın, Hanefî Neccâriyye mezhebinin bir merkezi olduğu belirtilmelidir. Bu hususta bk. Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*, 108. Neccâriyye mensupları, Eş'arîlikten daha erken bir dönemde ortaya çıkmalarına rağmen, tadil ve tecvîr meselelerinde Eş'arîlerle benzer görüşler sergilemişlerdir. Bu durum, Buhara ve çevresindeki Hanefîlerin, Neccâriyye mezhebinin etkisine açık olmasını mümkün kılmaktadır. Buna ek olarak, Eş'arî mezhebinin Buhara'da erken dönemlerdeki varlığı da dikkate değerdir. Şâfiî mezhebine mensup Eş'arî âlimlerinin bölgede etkili olduğu, bu etkinin Eş'arî düşüncesinin yayılmasına katkıda bulunduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Buhârî el-Udnî (ö. 385), Mâverâünnehir bölgesindeki Şâfiî âlimlerinin önde gelenlerinden olup, bölgede Eş'arî mezhebinin davetçilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Daha fazla bilgi için bk. a.g.e. 150.

²⁶⁸ Alâeddin es-Semerkandî *Mizân* adlı eserinin giriş kısmında, bazı Hanefîlerin Ehl-i hadîs'in usulüne eğilim gösterdiklerinden ve onların bazı görüşlerinden etkilenip bunları benimsediklerinden bahsetmektedir. Burada kastettiği kişilerin Pezdevî, Serahsî ve onların takipçileri olduğunu düşünmek çok da hatalı olmayacaktır. Semerkandî, *Mizânü'l-üşûl fî netâici'l-'ukûl*, 3.

Pezdevî'nin de hocası olarak bilinmektedir. Dolayısıyla bu bölümde görüşleri ele alınacak olan üç âlimin de aynı ilim kaynağından beslendiğini ve aynı ilmî mirası devraldığını söylemek mümkündür.²⁶⁹

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin hüsün ve kubuh konusundaki tutumları, sırasıyla *Usûlü'l-Pezdevî* ismiyle bilinen *Kenzü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl* ve *Usûlü'l-fikh* adlı eserlerine başvurularak tespit edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu eserler, Buhara ekolünün temel kaynakları arasında yer almakta olup, bu ekolün fikri yönelimini temsil ederken aynı zamanda Semerkant ekolünün geleneksel yönteminden belirli noktalarda ayrılan bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, hem Pezdevî ve Serahsî'nin zâtî hüsün-kubuh meselesine dair ortaya koydukları görüşlerin Hanefî usulünün genel ilkeleriyle ne ölçüde örtüştüğü ele alınacak, hem de bu görüşlerin söz konusu iki temel eserde inşa ettikleri usul sistematigiyle ne derece uyumlu olduğu değerlendirilecektir.

Bu doğrultuda öncelikle, Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Serahsî'nin zâtî ve aklî hüsün-kubuh anlayışına dair teorik yaklaşımları ele alınacak, ardından onların bu yaklaşımlarının, kendisine ilâhî hitabın ulaşmadığı kişinin mükellef kılınması meselesi üzerindeki yansımaları incelenecektir.

Hüsün ve kubuh ilkesine bağlı olarak ele alınan birçok fıkıh usulü meselesi bulunmaktadır. Bunlar arasında en önemlilerinden biri, “Emir, hüsün ve kubhun mûcibi midir, yoksa onların medlulü midir?” sorusu etrafında şekillenen ve bir şeyin emredilmiş olmasıyla onun hasen sayılması arasındaki ilişkinin niteliğini konu alan tartışmadır. Bu mesele, Pezdevî ve Serahsî'nin hüsün ve kubha dair temel yaklaşımlarını ortaya koymak başlangıç noktası teşkil etmektedir.

Usul âlimlerine göre, emrin hüsün ve kubhu vacip kılması, ilgili fiilin zâtı itibarıyla bu değerlerden yoksun olduğu ve ancak Şâri'nin emri veya nehyiyle bu vasıfları kazandığı anlamına gelmektedir.²⁷⁰ Bu yaklaşıma göre, Şâri'nin bir fiili emretmesi ona hüsnü, nehyetmesi ise ona kubhu kazandırmaktadır. Buna göre, emir ve nehiy ile hüsün ve kubuh arasında nedensel bir ilişki bulunmakta; emir hüsnü, nehiy ise kubhu gerektirir. Emir veya nehiy ortadan kalktığında ise bu hüsün ve kubuh vasıfları da ortadan kalkar.

²⁶⁹ Bu bağlamda bir karşılaştırma için bk. Kemaleddin el-Endukanî, *Sıdku'l-keîâm fi 'ilmi'l-keîâm*, thk. Hâfız Âşûr Hâfız (Amman: Mektebetü'l-Ġânim, 2022), 867.

²⁷⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-'ukûl*, 176.

Buna karşılık, emrin fiilin hasen olmasını iktiza ettiği ve buna delalet ettiği ileri sürülürse²⁷¹, bu durumda emrin, fiilin henüz emredilmeden önce zâtında mevcut olan hüsne delalet ettiği ve Şâri'nin de bu sabit zâtî hüsnü esas alarak ilgili fiili emrettiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde, nehiy de fiilin kabih oluşunun, fiil yasaklanmadan önce sabit olduğuna ve fiilin bu zâtî kötülüğü sebebiyle yasaklandığına delalet eder. Başka bir ifadeyle, “emir hüsnü *iktiza* ediyor, vacip kılmıyor” ifadesi, emrin bir fiilin hüsnüne delalet ettiği, onu hasen kılmadığı anlamına gelmektedir.

Emrin fiildeki hüsnün için bir mûcib olarak kabul edilmesi, zâtî hüsnün anlayışının reddini gerektirmektedir. Zira bu yaklaşım, emrin, herhangi zâtî bir nitelik taşımayan bir fiile yöneldiğini kabul etmektedir. Eş'arî usûlcüler bu görüşü benimsemiş ve dolayısıyla emri, hüsnün mûcibi olarak saymıştır. Buna mukabil, emrin fiilin hüsnüne delalet ettiğini kabul etmek, zâtî hüsnün anlayışını gerektirmektedir. Çünkü bu anlayışa göre, emrin bir delil olarak ortaya çıkmasından önce de söz konusu niteliğin fiilin zâtında mevcut olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle Hanefîler, hüsnü “emrin medlülü” kapsamında değerlendirmişlerdir.

Bu noktada, hüsnün emrin mûcibi mi yoksa medlülü mü olduğu konusundaki ihtilafın, yalnızca mutlak anlamda hikmet sahibi olanın verdiği emirlerle ilgili olduğunun unutulmaması gerekir. Tartışma, emrin lafzî formuyla, yani emir kipinin kendisiyle ilgili değildir. Nitekim genel olarak kabul gören anlayışa göre, emrin lafzî kalıbı zahirde sadece gerçekleşmesi mümkün olan bir şeyin yapılmasının zorunlu olduğunu bildirmekte ya da emredilenin, emreden açısından yerine getirilmesi gereken bir fiil olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre, ister emredilen şey hasen olsun, isterse kabih olsun, lafzın kendisi her iki ihtimali de kapsayacak niteliktedir.²⁷²

Pezdevî bu bağlamda şöyle der: “Bu meselede şer'î hüküm gereği, emrin hükmü hüsnün vasfıyla nitelendirilmiştir. Bu da bizzat akıl yoluyla değil, o şeyin emredilmiş olmasıyla bilinir, zira akıl, hiçbir şekilde mûcib değildir.”²⁷³ Bu ifadelerden şâri' bir fiili emrettiğinde, emredilen fiilin hüsnüne dair bilginin doğrudan şer'î kaynaktan elde edildiği, yani fiilin hüsnün vasfının, onun şer'an emredilmiş olmasına dayandırıldığı anlaşılmaktadır. Emredilenin hüsnü, Şâri'nin emriyle bilinebildiği için, şer'î hüsnün olarak isimlendirilmiştir.

Bu açıklamalardan, Şâri'nin emri ve nehyi ile emredilenin hüsnün ve kubhu arasında bir ilişki bulunduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak bu ilişkinin hangi zemine dayandığı ve Şâri'nin emrettiği fiilin neden hasen, nehyettiği fiilin ise neden kabih olarak değerlendirildiği sorusu bu

²⁷¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/257.

²⁷² Krş. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 1/212; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-'ukûl*, 175.

²⁷³ Alâeddin el-Buhârî'nin şerhi ile birlikte Pezdevî'nin ifadelerine bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/389.

noktada gündeme gelmektedir.²⁷⁴ Pezdevî'nin bu soruya eserlerinden doğrudan değinmediği, dolayısıyla bu konuda şarihler arasında farklı yorumların ortaya çıktığı görülmektedir:

et-Tekmil Şerhu Usuli'l-Pezdevi müellifi Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî, Pezdevî'nin “şer'i hüküm gereği” ifadesinin, “emredenin hikmeti gereğince” anlamına geldiğini savunur.²⁷⁵ Ona göre, Şâri' tarafından emredilen bir fiilin hüsnünün bilinmesini sağlayan esas unsur, emredenin hikmet sahibi olmasıdır. Zira hikmet sahibi olan ilah “Allah adaleti ve ihsanı emreder” (Nahl, 16/90) ve “Allah, hayasızlığı emretmez” (A'râf, 7/28) ayetlerinde ifade edildiği üzere kötü olanı emretmez, yalnızca iyi olanı emreder. Ayrıca, emredilen bir fiilin kabih olması, aklî bir çelişkiye sebep olur. Çünkü kabih olan fiil, yokluğu gerekli olan fiildir. Emrolunan fiil ise, varlığı gerekli olan fiiller kapsamındadır. Bu durumda emrolunan fiilin kabih olması, onu aynı anda hem varlığı hem de yokluğu gerekli bir fiil kılar, bu ise imkânsızdır.²⁷⁶ Şârih, dilin veya aklın, hüsnün ve kubhu vacip kıldığını savunan görüşün geçersiz olduğunu açıkladıktan sonra şu ifadelerle yer vermiştir: “Emredilenin hüsnü şer'îdir ve bu, bizim nezdimizde emredenin hikmetinin delalet ettiği bir husustur. Eş'arîlere göre ise bu, bizzat emrin vacip kıldığı şeylerdendir.”²⁷⁷

Bu şerh, mezhepte kabul edilen temel yaklaşımla tamamen uyumludur ve daha önce cumhurun görüşü aktarılırken ortaya konan çerçeveye örtüşmektedir. Özellikle “kabih olanın yokluğunun gerekli olması” yönündeki aklî delil, zâti hüsnün ve kubhu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak, hanefî mezhebin genel görüşünün aksine eserde emredenin hikmetine hiç değinilmemesi ve aklın, şer'î emir olmaksızın bir fiilin hasen olup olmadığını bilmesinin mümkün olmadığını belirtilmesi dikkat çekicidir. Pezdevî'nin bu iki husustan özellikle kaçınması, bunların reddedildiği izlenimi vermektedir. Nitekim *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi* müellifi Abdülaziz el-Buhârî de bu kanaate dayanarak şöyle demiştir:

“Görünüşe göre onun “bu bilinir” ifadesiyle kastettiği, onun bizzat akıl ile değil, emredilmiş olması dolayısıyla hasen olarak nitelendirilmiştir. Bu ise, bazı Hanefîler ile Ehl-i hadîs'in geneli tarafından benimsendiği üzere, hüsnün emrin vacip kıldığı şeylerden biri olduğuna işaret etmektedir.”²⁷⁸

²⁷⁴ Bu hususun açıkça *Mizânü'l-usûl*'de ifade edildiği görülmektedir. Bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, 175.

²⁷⁵ Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî, *et-Tekmil şerhu usûli'l-Pezdevi*, thk. Zâkir Avde el-Hanefî (Amman: Dârü'n-Nûr el-Mübîn, 2021), 1/433.

²⁷⁶ Erzincânî, *et-Tekmil şerhu usûli'l-Pezdevi*, a.y.

²⁷⁷ Erzincânî, *et-Tekmil şerhu usûli'l-Pezdevi*, 1/434.

²⁷⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/183.

Ayrıca Şemsü'l-Eimme Serahsî'nin şu ifadesi de bunu teyit eder niteliktedir: “Biz, emredilen şeyin hüsün vasfının akılla sabit olduğunu kabul etmeyiz. Zira akıl, kendi başına mûcib değildir.”²⁷⁹

Pezdevî'nin her halükârda herhangi bir husustan kaçındığı anlaşılmaktadır. “Bizzat akıl yoluyla bilinmez” ifadesiyle bunu açığa vurmaktadır. Bununla, emredilen şeyin hüsnüne dair bilginin akla nispet edilmemesi gerektiğini kastetmektedir. Bu yaklaşım, fiilin hüsnünün şer'î hitap aracılığıyla bilindiğini ve bu bilginin kaynağının akıl değil, Şâri olduğunu göstermektedir. “Akıl mûcib değildir” sözü ise, bu tutumunu daha da netleştirmektedir. Zira Pezdevî'ye göre, aklın bir fiilin hüsün veya kubhuna dair bilgi vermesi, neredeyse akla icap yetkisi vermekle eşdeğer görülmektedir.²⁸⁰

Serahsî ise bu konuda şöyle der:

“Bil ki, emrin mutlak gereği, emredilenin şeriat cihetinden hasen olmasıdır. Ancak bu nitelik, emredilenin bizzat kendisine ait bir özellik değildir. Zira emir kalıbı, dilde kullanılan kalıplardan biridir ve diğer kalıplarda olduğu gibi mananın hasen ya da kabih olmasından bağımsız olarak tüm manalar için kullanılabilir. Ayrıca biz, bazı üstatlarımızın -Allah onlara rahmet etsin- iddia ettiği gibi emredilenin hüsün vasfının aklen sabit olduğunu söylemiyoruz. Çünkü bize göre akıl, bizzat vacip kılma yetisine sahip değildir.”²⁸¹

Serahsî, bu ifadeleriyle iki temel hususu özellikle vurgulamaktadır. Bunlardan ilki, emredilen fiille hüsün vasfı arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunun kabul edilmesidir. Ancak burada dikkat çekilen asıl nokta, bu vasfın kaynağının fiilin zâtında bulunan bir özellik değil, emrin kendisinden neşet eden bir talep oluşudur. Başka bir deyişle, dildeki bu ifade kalıbı, söz konusu fiilin bizzat kendisinde zâtî bir hüsün bulunduğuna değil, bilakis, talep edenin nazarında -yani emredenin nezdinde- hüsün vasfı taşıdığına delalet etmektedir.²⁸² Bu durumda, emri verenin

²⁷⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 60.

²⁸⁰ Bu endişe, Erzincânî'nin şerhindeki ifadelerinde de açıkça gözlemlenebilir. Nitekim o, emredilenin iyiliğinin akla dayandırılmasının imkânsızlığını açıklarken bu durumu dile getirir. Bk. Erzincânî, *et-Tekmil şerhu usûli'l-Pezdevî*, 1/433-434.

²⁸¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 60.

²⁸² Mu'tezile, hasen olanın hüsnünü, failin iradesine bağlamış ve failin istediği şeyin onun nezdinde hasen olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık, Hanefiler, hüsnü rızaya ve muhabbete dayandırmışlardır. Onlara göre emir, sözlü türlerinden biri olarak, rıza ve muhabbet ile bağlantılıdır. Öyle ki, hüsün ile nefsi talep (rıza ve muhabbete dayalı talep) birbirinden ayrılmazdır. Yani, emredenin yapılmasını istediği şey onun nezdinde hüsnüdür, yapmaktan sakınılmasını istediği şey ise onun nezdinde kabihdir. Buna göre, emredilene atfedilen hüsün ne onun zâtından ne de sadece bir iradenin konusu olmasından kaynaklanır. Aksine, bu hüsün, emredenin zâtında sabit olan emrin konusu olmasından kaynaklanır. İşte bunun anlamı, hüsnün göstergesinin sözün kullanımlarına yani, ilahî ve nefsi kelâmın türlerine dayandırılmasıdır. Allah'tan gelen bir yasak, Allah'ın kerih ve kabih görmesini yansıtırken, bir emir O'nun sevgisi, rızası ve beğenisini yansıtır. Hanefi usulcülerinden bazılarının şu ifadesi bu anlama işaret etmektedir: “Allah Teâlâ'dan gelen emir, emredilenin en üstün yönlerden gerçekleşmesini

Şâri olması hasebiyle, emredilen fiile izafe edilen hüsün vasfı da doğrudan Şâri'ye nispet edilmelidir. Dolayısıyla bu bağlamda söz konusu olan hüsün, zâtî değil, şer'î bir hüsündür. Bu, emredenin bir sultan olması hâlinde, fiilin taşıdığı hüsnün sultana nispet edilerek "sultanî hüsün" şeklinde adlandırılmasına benzer. Serahsî bu hususa dikkat ettiği için hüsnün şer'î olduğunu açıkça belirtmiştir.

Serahsî'nin üzerinde durduğu ikinci husus ise, aklın işlevini belirlemek ve onu fiillerin hüsün ve kubhunu ispat etme hususunda bir merci olmaktan çıkarmaktır. Serahsî, Matürîdî âlimlerinin aklı "hasen ve kabih olanı idrak eden ve ispatlayan" olarak tanımlamalarını vücûb anlamına yorumlamakta ve bu anlayışı kesin biçimde reddetmektedir. Ancak hatırlatmak gerekirse, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Alâeddin Semerkandî söz konusu tanımın bu ifadeye yer verenler nezdinde mecazî bir anlam taşıdığını özellikle vurgulamıştır.²⁸³ Anlaşıldığı kadarıyla Serahsî, "aklın vacip kılması" ile "aklın idrak etmesi" ifadeleri arasındaki farkın bilincindedir. O halde, onun ispat lafzını vacip kılma anlamında ele alması bilinçli bir tercihe dayanmaktadır. Onun bu tercihi -daha sonraki dönemde Mu'tezile mezhebinin kötülemek amacıyla yapılan tenkitlerde olduğu gibi- mezhebi kötülemek amacı taşımamaktadır. Ancak bu tercih, onun aklın şer'î hitaptan bağımsız olarak hüküm koyabileceği düşüncesini mutlak biçimde reddettiğini gösterir.

Serahsî, ilgili pasajın devamında şu ifadeye yer vermektedir: "Onun şer'î olarak sabit olduğuna dair delil, Allah Teâlâ'nın muhkem kitabında açıkça bildirdiği üzere, fuhşiyatı emretmemiş olmasıdır."²⁸⁴ Bu ifadeden hareketle, emredilen fiilin hüsün vasfı nasıl Şâri'den gelen emir vasıtasıyla biliniyorsa; adalet, ihsan ve akrabaya yardım gibi fiillerin hüsün vasfına da aynı yolla ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık, ahlaksızlık ve çirkin davranışların ise Şâri'nin nezdinde kabih olduğu için emredilmediği ifade edilmiştir. Dolayısıyla fiillerin değerinin belirlenmesinde esas alınan ölçüt akıl değil, vahiydir.

talep eder ve bu talep ancak fiil hasen olduğu zaman geçerli olur." Bk. Alâeddin Abdülazîz b Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm* (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/183. H Her ne kadar bunu açıkça dile getirmemişlerse de, meseleyi icmalî bir şekilde emredenin hikmetine havale ederek, aslında burada izah edilen anlama işaret etmişlerdir. Okuyucunun dikkat etmesi gereken önemli bir husus, bu meselenin usulcülerin "Emredilenin hüsnün sübûtu, dil ile değil, şer'î esaslarla ilgilidir" (*Keşfü'l-esrâr*, s.182) şeklindeki ifadeleriyle doğrudan bir bağlantısı olmadığıdır. Bu nedenle, Serahsî'nin açıklamalarına bu ifadeyle itiraz etmek doğru değildir. Zira Serahsî'nin sözü, emredenin emrettiği şeyi beğenmesi ve hüsün atfetmesi arasındaki zorunluluğa ilişkindir ve bu bağlam, ilahî kelâmın nefsi boyutuna dairdir. Oysa yukarıdaki ifade, lafzî kelâma yöneliktir ve *if'al* gibi emir kipinin dil açısından emredilenin hüsnüne delalet etmediğini belirtir. Bu noktaya, iki imamın (Serahsî ve Pezdevî'nin) sözlerine geçmeden önce yapılan açıklamada zaten işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu iki mesele birbiriyle karıştırılmamalıdır.

²⁸³ Bu açıklamalara dair ayrıntılar için bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, 193; ayrıca bk. el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmüt*, 1/147.

²⁸⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 60.

Serahsî'nin hüsün vasfının şer'î olduğuna dair yaptığı gerekçelendirme, zâtî hüsün ve kubuh anlayışını bütünüyle reddetmemekte ve bu imkâna açık kapı bırakmaktadır. Çünkü ona göre, bir fiilin emredilmiş veya yasaklanmış olmasının hüsün ve kubuh değerleri, akılla bağımsız olarak bilinemesi de -zira bu, aklın bu değerleri zorunlu kılması anlamına gelir ki, Serahsî bunu kabul etmez- Allah Teâlâ'nın zâtında hasen olanı emretmesi ve zâtında kabih olanı yasaklaması mümkündür. Dolayısıyla, hüsün ve kubuh değerlerine sadece şer'î hükümler aracılığıyla ulaşılabilse de bu hükümler insanların bağımsız olarak ulaşamayacağı zâtî değerlere dayanıyor olabilir. Başka bir ifadeyle, emreden talebinden kaynaklanan hüsün vasfı, dildeki emir kalıbına dayanırken; zâtî hüsün ise, fiilin kendi mahiyetine bağlıdır. Bu durumda, Şâri'nin emriyle sabit olan hüsün vasfı ile fiilin zâtında bulunan hüsün vasfı örtüşmekte, fakat bu örtüşme sadece ilâhî hitap yoluyla bilinebilmektedir.²⁸⁵

Bu değerlendirme, iki imamın sözlerini Ehl-i hadîsin savunduğu 'emrin hüsün vasfını vacip kılması' görüşü doğrultusunda yorumlayan Alâeddin el-Buhârî'nin yaklaşımından farklılaşsa da her iki imamın ifadeleriyle daha yüksek bir uyum içermektedir. Nitekim Serahsî'nin bu meselenin devamında yer verdiği şu ifadeler bu durumu teyit eder niteliktedir:

"Emrin hüsün vasfını vacip kılmasının sebebi, onun Allah Teâlâ'dan gelmiş olmasıdır. Zira Allah Teâlâ'nın bir şeyi emretmesi, o şeyin yapılmasını kesin bir surette talep ettiği anlamına gelir. Böyle bir talep ise ancak fiilin hasen olması durumunda geçerlidir; çünkü Allah hikmet sahibidir ve hikmetine uygun olan, kabih olanı talep etmemesidir. Nitekim Allah Teâlâ, 'De ki: Allah kötülüğü emretmez' buyurmuştur.'" ²⁸⁶

Bu ifade, birbiriyle çelişkili görünen unsurlar içermektedir. Nitekim emrin iyilik vasfını vacip kıldığı ifadesi, fiilin zâtî bir değer taşımadığını ima eder. Bu ise, hikmet sahibi olan Allah'ın bir şeyi talebinin ancak o şey, zâtında iyi olması halinde mümkün olabileceği anlayışıyla çelişir.

Daha önce ifade edildiği gibi bazı âlimler, Pezdevî ve Serahsî'nin ifadelerinin zahirine dayanarak, her iki imamın da zâtî hüsün ve kubuh inkâr ettiklerini; emrin hüsün ve kubuh vacip kılan sebeplerinden biri olduğu konusunda Eş'arîlerle aynı kanaati paylaştıklarını ileri sürmektedir. Bu husus Mestçizâde tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "İmam Şemsü'l-Eimme Serahsî ile İmam Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, Hanefiler arasında büyük birer âlim olmalarına ve mezhebin önde gelen temsilcilerinden sayılmalarına rağmen, hüsün ve kubuh

²⁸⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/183

²⁸⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/183

hususunda Eş‘arî’nin benimsediği görüşü benimsemişlerdir.”²⁸⁷ Bu yorumu, Alâeddin el-Buhârî de muhtemel görmüş ve Pezdevî’nin bu ifadelerini şerh ederken şu sözleriyle buna işaret etmiştir: “Bu onun (hüsün) emrin vacip kıldığı şeylerden olduğuna işaret etmektedir; nitekim bu görüş, mezhebimizden bir grup alim ile Ehl-i hadîs’in genelinin benimsediği bir görüştür.”²⁸⁸

Her iki imamın –özellikle de Serahsî’nin– ifadelerinin zahiri, Hanefî cumhurunun benimsediği yaklaşım ile bağdaşmamakta ve ona açık bir şekilde muhalefet etmektedir. Ancak bundan dolayı onların doğrudan Eş‘arîler ya da Ehl-i hadîs çizgisini benimsediğini söylemek, birçok açıdan problemlidir. Nitekim onların eserlerinde zâtî hüsün ve kubhu benimsediklerine işaret eden çeşitli naslar bulunmaktadır.

Pezdevî ve Serahsî, emrin emredilenle olan ilişkisini ortaya koyduktan sonra, emredilen fiile ve onun niteliğine dair bir tasnifte bulunurlar. Buna göre, bir fiil ya zâtındaki bir mana itibarıyla hasendir ya da haricî bir mana ile hüsün vasfı kazanmaktadır. Bu yaklaşım, hüsün ve kubhun zâtî olduğunu reddederek fiilin değerini doğrudan emir ve nehiy üzerinden belirleyen görüşle bağdaşmaz. Zira söz konusu görüşe göre, emredilen her fiil, yalnızca emredilmiş olması yönüyle hasen sayılır ve fiilin kendi zâtında herhangi bir sabit değer taşıdığı kabul edilmez.²⁸⁹

Pezdevî ve Serahsî, yukarıda belirtilen iki türden birini teşkil eden ‘zâtındaki mana sebebiyle hasen olan’ fiilin, bu niteliğini hiçbir durumda kaybetmeyeceğini açıkça belirtmişlerdir. Bir şeyin niteliğini hiçbir şartta yitirmemesi ise, o niteliği zâtî olarak taşıdığı anlamına gelir.²⁹⁰ Örneğin, Allah Teâla’yı tanımak ve ona iman etmek onların nazarında bu tür fiiller arasında yer almaktadır. Bu ise, onların zâtî hüsünü benimsediklerine açık bir şekilde işaret etmektedir.²⁹¹

Pezdevî’nin nehiy hükümlerine dair “Hissî fiillere yönelik yasaklar, onların kendilerinde bulunan birer manadan ötürü zâtlarında kabih olduklarına delalet eder. Bunun aksine bir delil ortaya konulmadıkça, bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.” şeklindeki ifadesi,

²⁸⁷ Daha fazla ayrıntı için bk. Mestcizâde, *el-Mesâlik fi’l-hilâfiyyât beyne’l-mütekellimîn ve’l-hukemâ*, 189.

²⁸⁸ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/183; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 78; İbn Nüceym, *Fethu’l-ğaffâr bi-şerhi’l-Menâr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 66-67. Hafid en-Nesârî, *Hâşiye ‘ala’l-Mukaddimâti’l-Erba’*, vr. 2a-b.

²⁸⁹ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Ubeydullah b. Mes‘ûd el-Mahbûbî Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu’t-Tenkîh*, thk. Said el-Ebrâş (Şam: Mektebetü Merzûk, 2006), 228.

²⁹⁰ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/393.

²⁹¹ Buhârî’nin şerhinde ifade ettiği gibi, iki imama şu eleştiriler yöneltilmektedir: Onlar, aklın emredilenin iyiliğini sadece şer‘î emrin işaretiyle idrak edebileceğini iddia etmişlerdir. Ancak, emredilenin sıfatlarını açıklamaya başladıklarında, imanın zâtında hasen olduğunu (*hasen li-‘aynihî*) kabul etmişlerdir. Bu ise, mezhep mensuplarının ittifakına göre akıl yoluyla, vahiy gelmeden önce idrak edilen bir şeydir. Nitekim, mezhep âlimleri, davet kendisine ulaşmayan kimsenin bile Allah’ı tanımak için delil arama zorunluluğu olduğunu söylemişlerdir. Öyleyse, görüşleri araştırma konusu edilen bu iki âlim ya kendi içinde çelişik görüşlere sahiptir, ya da mensup oldukları mezhebin temel kabulüne muhalefet ederek bu konuda Eş‘arîlere muvafakat etmişlerdir. Ancak bu ikincisi, zayıf bir ihtimaldir. Zira Alâeddin el-Buhârî’nin belirttiği gibi, “Bu sıfatın düşmesinin mümkün olmadığını” ifade etmeleri, bu ihtimali dışarıda bırakmaktadır. Bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/402.

fiili kabih kılan şeyin nehiy olduğunu savunan yaklaşımla bağdaşmamaktadır. Zira burada Pezdevî, fiilin kötülüğünün nehyin sonucu olmadığını, bilakis fiilin mahiyetinden doğan zâtî bir vasıf olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu ise onun, kötülüğün zâtîliğini kabul eden bir anlayışı benimsediğini göstermektedir.

Pezdevî ve Serahsî, mutlak bir emrin, talep ve yükümlülük bakımından en yüksek derecede bağlayıcılığa sahip olduğunu belirterek, böyle bir emrin ancak zâtında kemâl seviyesinde bir iyilik barındıran fiillere yönelik olabileceğini ifade etmişlerdir. Zira mutlak ifade, eksik olana değil, kemâle yöneltilir. Emrin kemâli, emredilen fiilin zâtî itibarıyla hasen olmasını, yasağın kemâli ise, fiilin bizzat kabih oluşunu gerektirir.²⁹² Bu bağlamda, Alâeddin el-Buhârî, Pezdevî'nin sözlerini açıklarken şu ifadeleri kullanmıştır: “Mutlak bir emir, hüsün sıfatını gerektirmesi açısından zâtında hasen olanı kapsar. Zira zâtında hasen olanın hüsün sıfatının düşmesi söz konusu değildir. Emrin kemâli ise, emredilenin sıfatında da kemâli gerektirir.”²⁹³ Buhârî sözlerine şöyle devam eder:

“Sonuç olarak, mutlak bir emirle, emredilenin zâtında hüsün sabit olur. Bazı üstatlarımıza göre ise hüsün, haricî bir etkene bağlı (*hüsün li-ğayrihi*) olarak sabit olur. Çünkü burada hüsün, gereklilik (*iktiza*) yoluyla sabit olmuştur. Bu gereklilik ise, en düşük derecedeki hüsünle (*hüsün li-ğayrihi*) ortadan kalkar. Bu nedenle daha üst seviyedeki bir hüsün, ancak müstakil bir delille sabit olur. Ancak biz şunu söyleriz: Mutlak bir emirle, talebin en güçlü türü olan vücûb sabit olur. Bu da emredilenin sıfatındaki kemâli gerektirir. Çünkü hikmet sahibi olan Allah'ın talebi zâtında hüsnü taşır. Talebin kemâli ise, talep edilenin, sıfatındaki kemâli gerektirir. Bu ise zâtî hüsnüdür (*hüsün li-zâtihî*), ki hakiki hüsün de budur. Dış etkenlere bağlı olarak ortaya çıkan hüsün (*hüsün li-ğayrihi*) vasfı ise mecazî bir hüsün gibidir”²⁹⁴

Pezdevî ve Serahsî'nin usulî temelleri inşa ederken farklı bağlamlarda zâtî hüsün ve kubuh ilkesine dayanan bir yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir. Nitekim Pezdevî, kulun sorumluluklarını yerine getirebilmesi için kâdir olmasını bir şart olarak zikrederken, bu görüşünü şu şekilde temellendirir: “Bu meselenin dayanağı, Allah Teâlâ'nın şu kelâmıdır:

²⁹² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/82; Bu konuda Fazıl Hayrâbâdî şöyle demiştir: “Bu görüşün tercihi şununla izah edilir: Hikmet sahibi Şâri tarafından kesin talebi ifade eden mutlak bir emir, iyiliğin en üstün derecesini gerektirir. Bu, sabit olan ve asla düşmeyen bir şeydir. Bereketullah b Muhammed el-Hindî, *et-Ta'liku'l-men'ût 'alâ Müsellemi's-sübût*, thk. Rıza el-Misbâhî (Hindistan: Dârü'l-Melik, 2022), 75. Onlar fiilin zâtında bulunduğunu ispat ederken, aynı zamanda emrin hakikatının, emredilene şer'î bir iyilik sıfatı kazandırmak olduğunu da inkâr etmemektedirler. Bu husus, daha önce açıklanan ifadelerde belirtilmiştir.

²⁹³ Bazı değişikliklerle birlikte şuradan alınmıştır: Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/417.

²⁹⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/418. Son cümlede şu ayrım yapıldığı dikkat çekmektedir: Hüsn-i hakiki: Bir şeye kendi hakikati gereği nispet edilen zâtî hüsün. Hüsn-i gayri: Bir şeyin, başka bir şeye nispet edilerek veya başkasının belirlemesiyle kazandığı hüsün.

‘Allah, hiç kimseyi gücünün yettiğinden başkasıyla mükellef tutmaz.’ (Bakara, 2:286) Bu, bizim nazarıımızda, Allah’ın bir lütfu ve ihsanıdır.”²⁹⁵

Alâeddin el-Buhârî bu ifadeyi şöyle açıklamıştır:

“Mezhep âlimlerimiz, şâhit âlemde fiili gerçekleştirme gücüne sahip olmayan birinin o fiille yükümlü kılınmasının, tıpkı bir görme yetisi olmayan kimsenin bakmakla yükümlü kılınmasının anlamsızlığı gibi, bir tür sefahat olduğunu, bu nedenle hikmet sahibi olan Allah’a böyle bir şeyin nispet edilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu açıklandıktan sonra deriz ki: Şeyhin [Pezdevî’nin] burada, ‘Bu, bizim nazarıımızda Allah’ın bir lütfu ve ihsanıdır’ demesi, zahir itibarıyla, bu güce sahip olmayanın yükümlü kılınmasının da mümkün olduğunu ima etmektedir ki bu, Eş’arîlerin görüşüdür. Ancak onun bazı eserlerinde, asli gücün (mukne) ibadetlerde adaletin tahakkuku için bir şart olduğunu söylediği ve bu durumu Allah Teâlâ’nın ‘Allah, hiç kimseyi gücünün yettiğinden başkasıyla yükümlü tutmaz’ (Bakara, 2:286) ifadesiyle desteklediği; ayrıca kolaylaştırmanın (*meysere*) bazı ibadetlerde bir şart olduğunu ve bunun lütfun tahakkuku için gerekli olduğunu belirttiği görüşleri, buna muhalif bir tutum ortaya koyar. Benzer şekilde Kadı İmam ed-Debûsî de *et-Takvîm* adlı eserinde, fiilin edâsının vacip olmasının şartlarından birinin, kulun bunu gerçekleştirebilecek bir güce sahip olması gerektiğini ve bunun hikmet ile adaletin gereği olduğunu ifade etmiş; böylece Ehl-i sünnet’in genel yaklaşımına uygun olarak söz konusu görüşe muhalif bir tutum ortaya koymuştur. Pezdevî’nin bu iki ifadesini uzlaştırmanın yolu şudur: Allah Teâlâ’nın, kullarına teklifin ehliyetini kazandıracak bu gücü vermesi, O’nun bir lütfu ve ihsanıdır. Zira, bilindiği üzere, aslah olanı yapmak Allah’a vacip değildir. Bu duruma Pezdevî’nin ‘bizim nazarıımızda’ ifadesiyle işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ancak teklifin bu güç üzerine bina edilmesi ve bu gücün teklif için bir şart koşulması; tıpkı aklın, teklifin geçerliliği için şart olmasında olduğu gibi, adalet ve hikmet gereğidir. Zira anlamayan birine hitap etmek kötü bir davranıştır; insanda akıl yaratılması ise, onun hitaba ehil hale gelmesi için Allah’ın bir lütfu ve ihsanıdır. Bu durum, genel olarak şerhlerde bu şekilde açıklanmıştır.”²⁹⁶

Bu ifadelerde, Pezdevî’nin bazı sözlerinin zahiren yanlış anlaşılmalara açık olduğunun kabul edildiği görülmektedir. Ancak, onun diğer eserlerindeki beyanları dikkate alındığında, bu

²⁹⁵ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/418.

²⁹⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/409; Şârihin genel şerhlerden aktardığı, kulun teklif için ehil hale gelmesini sağlayan gücün verilmesiyle kazanılan lütf ile Allah Teâlâ’nın hikmeti gereği, teklifin temeli olan bu gücün verilmesindeki adalet arasındaki farka dair açıklamalar, Basralı Mu‘tezile’nin -yalnızca maslahatın (salah) vacip olduğunu savunanların- görüşlerine oldukça yakındır. Onlara göre, yaratma fiili, hayat, güç, irade gibi teklif öncesi nimetlerin verilmesi, yapılması hasen, terk edilmesi ise kabih olmayan bir lütf ve cömertliktir. Bu nedenle, bu fiiller tamamen bir lütf ve ihsanıdır. Ancak, teklifin muhatabı olacak kimselerden bu nimetlerin esirgenmesi, yapılması hasen, terk edilmesi ise kabih olan bir durumdur. Dolayısıyla, bu nimetlerin verilmesi Allah’a hikmet ve adalet gereği vacip olur. Daha fazla bilgi için bk. Abdülcebbar, *el-Mecmû’ fi’l-muhît bi’t-teklîf*, 3/175.

ifadelerin mezhebin genel yaklaşımıyla tutarlı bir şekilde yorumlanmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Zâtî hüsün ve kubhun kabulüne ilişkin zikredilmesi gereken diğer husus, Serahsî ve diğer âlimlerin eserlerindeki teklifin, emrin ve nehyin hüsün şartlarına dair açıklamalardır. Bu açıklamalar, onların teklifin arkasında, hikmete dayalı bir nizamın mevcudiyetini kabul ettiklerini göstermektedir. Öyle ki bu nizam, ilâhî hikmet tarafından tanınır ve bu nedenle Allah Teâlâ yalnızca yüce bir akıbetle sonlanacak fiilleri yapar. Bu doğrultuda özellikle teklifin edâ ile ilgili şartları, ilâhî fiillerle ve Şâri'nin hikmet sıfatıyla ilişkili olarak ele alınır. Bu yaklaşım, Serahsî'nin hüsün ve kubuh meselesini yalnızca insan davranışları bağlamında değil, aynı zamanda Allah Teâlâ'nın fiilleri açısından da değerlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Yukarıda yapılan açıklamalardan hareketle şu tespitte bulunmak mümkündür: Pezdevî ve Serahsî gibi önde gelen isimlerin, zatî hüsün ve kubhu tümüyle reddettikleri şeklinde bir kanaate varmak isabetli görünmemektedir. Aksine, onların Şâri'nin fiil ve hükümlerinde hikmetin esas olduğunu düşündükleri ve bu çerçevede fiillerin hüsün ve kubuh niteliklerinin de dikkate alındığını varsaydıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu iki ismin, hüsün ve kubhun akıl yoluyla ve şer'î delil olmaksızın bilinebileceği yönündeki görüşe temkinli yaklaştıkları ve bu yüzden bazı âlimler tarafından Eş'arîler'le benzer bir çizgide değerlendirildikleri görülmektedir.²⁹⁷ Ancak bu tür yorumların, onların zatî hüsün ve kubhu tamamen reddettikleri anlamına geldiğini söylemek zordur. Nitekim Hanefî gelenekte, bu iki âlimin görüşleri bilinmesine rağmen, zatî hüsün ve kubha dair genel bir uzlaşmadan söz edilmektedir.²⁹⁸ Bu durum, Serahsî ve Pezdevî'nin de temel ilkeler bakımından bu anlayışla

²⁹⁷ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. er-Rehâvî, *Haşiye-i Şeyh Yahyâ*, 194. Yazar daha sonra, onların bu görüşünü hatalı bulmuş ve doğru olanın, Semerkandî ve onu takip eden usulecî ve kelamcılarının görüşü olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bk. Ebû Mutî' Mekkûl b Fazl en-Nesefî, *Kitâbü'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-dâlle*, thk. Seyyid Bağcıvan (Konya: Hikmetevî Yayınları, 2013), 207.

²⁹⁸ Hacı Çelebi şöyle der: "Hanefilere göre, emredilen bir fiilde aklî bir iyilik bulunması zorunludur; her ne kadar bazen bu iyiliğin yönü açıkça bilinemese de. Aynı şekilde, yasaklanan bir fiilde aklî bir kötülük bulunması gerekir; her ne kadar bazen bu kötülüğün yönü açıkça görülme de. Ancak bir fiilin iyilik ve kötülük, sadece emredilmiş ya da yasaklanmış olmasına dayanmaz; bu, Eş'arî'nin görüşüdür." bk. Hâcî Çelebî, *el-Fevâ'idü'n-Nâdirîyye şerhu'l-Kasîdeti'n-Nüniyye* (Laleli, 2381), 46; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Halebî el-Hanefî İbnü Emîr el-Hacc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî şerhi't-Tahrîr* (Bûlâk, Mısır: el-Matba'a el-Emiriyye el-Kübrâ, 1983), 2/90-91.

örtüşen bir tutum benimsediklerini²⁹⁹, ancak ilkenin bazı derecelerine veya uygulama alanlarına ilişkin farklı yorumlar getirmiş olabileceklerini düşündürmektedir.³⁰⁰

Söz konusu durum, her iki ismin de sözü edilen meselelere dair bazı yerlerde görüşlerini ifade ederken ihtiyatlı bir dil kullanmalarını ve Hanefî metinlerinde alışılmış tarzdan uzaklaşmalarını açıklamaktadır. Benzer tutum, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin eserinde de gözlemlenmektedir.³⁰¹ Onların bu tavrı, kuramsal mirasının aktarımında mütekaddimun ve müteahhirun arasında bir kopukluğun oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu da kimi müelliflerin bu meseleleri yeterince açıklığa kavuşturmadan kaleme almasına, bazı yerlerde yanlış yorumlara düşmesine ya da Mu'tezile ile olan görüş ortaklığı sebebiyle Irak ve Semerkand ekolüne mensup hocalarının tutumlarını göz ardı etmesine yol açmıştır.³⁰² Söz konusu tutum, Mâtürîdîlik ile Mu'tezile arasındaki sınırların daha da muğlak hâle gelmesine ve iki mezhep arasında ayırım yapmanın

²⁹⁹ Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, hüsün-kubuh meselesi ve buna bağlı konularda, Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'ye kıyasla, ifade bakımından daha ihtiyatlı davranmış; Irak ve Semerkand Hanefîlerinin üslûbundan uzak durmaya daha fazla özen göstermiştir. Buna örnek olarak, teklif-i mâ lâ yutâk'ın imkânsızlığını şu şekilde açıklamasına bakılabilir: “Temyiz ve edâ imkânı oluşmadan önce edânın teklif edilmesi mümkün değildir; çünkü bu durumda teklif-i mâ lâ yutâk söz konusu olur ki Allah Teâlâ bunu, ‘Allah hiçbir nefse gücünün üzerinde yük yüklemez’ (Bakara 2/286) ayetiyle nefyetmiştir” (*el-Mebsût*, 2/340). Başka bir yerde de şöyle der: “Hitap yoluyla sabit olan edâ vücûbu, kulun edâ esnasında sahip olduğu seçme yetisinden ayrı düşünülemez; çünkü kulluk ve imtihan mânası ancak bu durumda gerçekleşir. Zira teklif, şer'an güç nispetindedir” (*el-Mebsût*, 1/100). Muhtemelen Serahsî'nin eserlerindeki bu belirgin hassasiyet, *İşârâtü'l-merâm* müellifinin onu, Pezdevî'den farklı olarak, Eş'arîliğe yakın görüşte olanlar arasında zikretmesine neden olmuştur (*İşârâtü'l-merâm*, s. 78). Şihâbüddîn el-Mercânî'nin de, Pezdevî ile Serahsî'nin arasındaki farklı yaklaşıma şu şekilde dikkat çekmektedir: “Başta Irak Hanefîleri olmak üzere -ki onlar Ebü Hanîfe ve ashabının mezhebine daha iyi vâkîf ve yöntemlerine daha aşinadır- imamlarımızın çoğunluğu, hüsün ve kubhun, şerhte belirtilen mana üzere akli olduğunu savunmuşlardır. Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, Kadî Debûsî, Fahu'l-İslâm el-Pezdevî ve başkaları da onları izlemişlerdir. Şâfîilerden Ebü Bekir el-Kaffâl eş-Şâsî de onlara muvafakat etmiştir. Buna karşılık Şâfîilerin çoğunluğu, hüsün ve kubhun şer'î olduğunu kabul etmişlerdir; bizim âlimlerimizden Şemsü'l-Eimme es-Serahsî ve Fahrüddîn Kâzihân da bu konuda onlara muvafakat etmişlerdir.” Bk. *Minhuvâtü'l-hikmeti'l-bâligati'l-cinniyye fi Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*, Kazan Baskısı, 1306/1888, 4.

³⁰⁰ Hazne, *İhtilâfâtü'l-usûliyye beyne medresetey 'Irâk ve Semerkand ve eseruhâ fi usûli'l-fikhi'l-Hanefî*, 163.

³⁰¹ Alâeddin el-Buhârî, görüldüğü kadarıyla, bu durumu telâfi etmeye çalışmış, mezhebin esaslarını açıklamış ve müellifin ifadelerini cumhurun görüşüne uygun bir şekilde yorumlama gayreti göstermiştir. Ancak, yer yer müellifin Eş'arîler ile aynı görüşte olabileceğine işaret ettiği de görülmektedir. Bu konuda daha önce iki örnek üzerinde durulmuştur.

³⁰² Bazı araştırmacılar, kelâmî kaygılar taşıyan Semerkand ekolünün, Mu'tezile'ye muhalefet etme amacıyla Hanefî usulünü kelâmî temellere dayandırarak değiştirmeye çalıştıklarını ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık, Buhara ekolünün ise Irak ekolünün etkisi altında kalarak, Mu'tezile'nin kelâmî yaklaşımlarına muhalefet etme kaygısı gütmedikleri belirtilmiştir. Bu bağlamda, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin, âm lafzın fertlerine kesin ve kuşatıcı olarak delalet etmesi hususunda, Semerkand ekolünün başında yer alan Ebü'l-Mansûr'un aksine, Iraklılara muvafakat ettiği örnek gösterilmiştir. Bk. Heysem Abdülhamîd Ali Hazne, *İhtilâfâtü'l-usûliyye beyne medresetey 'Irâk ve Semerkand ve eseruhâ fi usûli'l-fikhi'l-Hanefî*, 33. Ancak bu görüşe katılmamak mümkündür. Mâtürîdî'nin yanı sıra Semerkandîlerin diğer imamlarının da kelâmî bir perspektife sahip oldukları kabul edilse bile, aynı kelâmî hassasiyetin Buharalı imamlar nezdinde de mevcut olduğu ve hatta daha da belirgin olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Zikredilen delile ise iki açıdan itiraz edilebilir: Ebu'l-Yüsr'ün, araştırmacının işaret ettiği meselede, Mu'tezile ile aynı görüşte olmanın tehlikeli olduğunu göz ardı etmediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Mu'tezile'ye muvafakat edenlerin, Iraklılara uygun görüşü benimseyenler değil, Ebü'l-Mansûr'un görüşünü savunular olduğunu ileri sürmüştür. Söz konusu örnek kabul edilse bile, bu yalnızca tek bir meseleye ilişkin olup, araştırmacının ileri sürdüğü genel iddiayı destekleyen yeterli bir kanıt teşkil etmemektedir. Aksine, bu genel iddiayı geçersiz kılacak başka örnekler de bulunmaktadır.

güçleşmesine yol açtığı söylenebilir. Nitekim müteahhir dönemde, daha önce örneğine pek rastlanmayan bir şekilde, bazı Mâtürîdî âlimlerin söz ve ifadelerinin Mu‘tezile’ye de nispet edildiği görülmektedir.³⁰³

Son olarak, Fahrü’l-İslâm Pezdevî ile Şemsü’l-Eimme Serahsî’nin usûl literatüründeki mirasını derleyip sistematik hâle getiren ve bu birikimi *el-Menâr* adlı meşhur eserinde temsil eden Ebü’l-Berekât en-Neseffî’nin yaklaşımına kısaca temas etmek isabetli olacaktır. Zira bu iki imamın etkisi, ancak onların düşünsel izlerini taşıyan sonraki temsilciler üzerinden tam manasıyla kavranacaktır.

Neseffî, emredilen fiilin hasen oluşuna dair değerlendirmesini şu şekilde ifade etmektedir:

“(Emredilen şeyin hasen bir sıfata sahip olması gerekir; çünkü emreden hikmet sahibidir.) Hikmet sahibi, yalnızca hasen olanı emreder ve ancak kabih olanı yasaklar. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Şüphesiz ki Allah, adaleti emreder...’ (Nahl, 16:90). Ayrıca emrin maksadı, emredilen şeyin varlığının gerekli olduğunu beyan etmektir. Kabih olan ise, yokluğu gerekli olan şeydir. Bu nedenle kabih bir şeyin emredilmesi imkânsızdır. Bu ise, akılla değil, o şeyin emredilmiş olmasıyla bilinir; zira akıl, bizim nezdimizde hüküm verici değildir.”³⁰⁴

Bu paragraftan, Ebü’l-Berekât en-Neseffî’nin emredilen fiilin hasen oluşu ve emir-nehî ilişkisi hakkındaki yaklaşımına dair önemli sonuçlar çıkarılabilir. Öncelikle, Neseffî, şer‘an emredilen bir fiilin zâtı itibarıyla hasen olduğunu açıkça belirtmekte ve bu görüşünü iki temele dayandırmaktadır: Şâri’nin hikmet sahibi olması ve bu hikmet gereği yalnızca hasen olanı emretmesi³⁰⁵ ile Kur’an’da yer alan “Allah adaleti emreder” gibi ayetlerin açık beyanları. Ayrıca, emrin mahiyetini “var edilmesi gerekeni bildirmek”, nehyi ise “yok edilmesi gerekeni bildirmek” olarak tanımlayan Neseffî, hüsün ve kubhun bu türden varlık-yokluk ilişkisine dayandığını ifade etmektedir.³⁰⁶ Bu çerçevede, zâtında kabih olan bir şeyin emredilmesi³⁰⁷ veya zâtında hasen olan bir şeyin nehyedilmesi imkânsız görülmektedir.³⁰⁸ Bununla birlikte,

³⁰³ Buna dair örnekler ileride ele alınacaktır.

³⁰⁴ Neseffî, *Keşfü’l-esrâr*, 66.

³⁰⁵ İbn Melek, şerhinde şöyle demiştir: “Şâri mutlak hikmet sahibidir ve hikmete, çirkin olanı talep etmek yakışmaz. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Şüphesiz Allah, fuhşiyatı emretmez.’” (el-A‘raf, 28). İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz İbnü’l-Melek, *Şerhu İbnü’l-Melek (Şerhu İbnü’l-Melek ve Havâşihî fi ‘ilmi’l-usûl)* (Ma‘ârif-i Nazâriyye ‘Umûmiyye, 1897), 193.

³⁰⁶ Bunun anlamı, var olmaması gerekenin gerçekleştirilmesinin eksiklik ve zem (kınama), var olması gerekenin gerçekleştirilmesinin ise iyilik ve övgüye layık olduğuna hükmedilmesidir.

³⁰⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 1/76.

³⁰⁸ *Kamerü’l-ekmar* müellifi, Neseffî’nin, “Ve nehyi, nehyedenin hikmeti gereği, nehyedilene kötülük sıfatını yüklemeyi gerektirir (*yektezi*)” ifadesini şu şekilde yorumlamıştır: “Bu, nehyin, nehy edilen şeye kötülük sıfatını gerektirdiği anlamına gelir. Yani, nehy edilen fiil, kendi zâtında (*fi nefsi’l-emr*) kötü bir fiildir ve nehyin ona yönelmesi, onun kötülüğünü açıklamıştır. Allah Teâlâ, bir şeyi kötü olduğu için yasaklamıştır. Bu nedenle Allah,

Nesefî'nin, emredilenin hasen olmasının akıl yoluyla değil, onun hikmet sahibi bir Şâri tarafından özellikle talep edilmiş olmasından kaynaklandığını vurgulaması, Serahsî'nin yaklaşımıyla örtüşmekte ve Ehl-i sünnet'in akla biçtiği rolü ve şer'î delilin önceliğini öne çıkaran bir anlayışı yansıtmaktadır.³⁰⁹

Serahsî ve Pezdevî'nin, "akıl mûcib değildir" ifadesiyle ortaya koyduğu yaklaşım, *aklî vücûb* kavramını, *aklî idrakin* karşısına yerleştirerek olumsuz bir anlamla öne çıkarmış gibi görünmektedir. Bu tutumun, daha sonraki süreçte Saffâr ve Sabûnî tarafından da benimsenerek sürdürülmesi, söz konusu yöntemin yerleşmesini ve ilgili düşünce biçiminin Hanefî usûl geleneğinde kökleşmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerinde görülen tereddütlü ifadeleri aşmaya çalışmış, ancak her ne kadar bir tashih ve ıslah çabası sergilemişse de aklın mûcib olma anlamını öne çıkarması, bu anlayışı muhaliflere nispet etmesi ve Hanefîleri bu görüşten tenzih etme yönündeki tutumu, onun söz konusu alimlerin etkisinden tamamen sıyrılmadığını göstermektedir. Bu yaklaşım, mezhebin ilkelerini açık ve tutarlı biçimde ortaya koyma, imamların görüşlerini belirleme ve onlara doğru biçimde nispet etme süreçlerinde yeni sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.³¹⁰

2.2.1. Tebliğ Ulaşmayan Kişinin Mükellefiyeti Sorunu

Davet ulaşmadan önce kişinin imanla mükellef olup olmadığı meselesi, zâtî ve aklî hüsn-kubuh ilkesinin en belirgin ve en önemli yansımalarından biri olarak öne çıkmaktadır. Daha önce işaret edildiği üzere, Hanefî mezhebine mensup âlimlerden bir kısmı bunu mezhebin temel esaslarından biri olarak kabul etmiş ve bazı meselelerin temellendirilmesinde bu görüşü delil olarak kullanmıştır. Nitekim erken dönem Semerkand ve Irak Hanefî âlimleri arasında, hatta

sanki şöyle demiştir: 'Bu şey kötüdür, yapmayınız.' Ancak bu, nehyin kötülüğü ispat ettiği veya zorunlu kıldığı anlamına gelmez. Bu sebeple müellif, 'Ve bu, kötülük sıfatını ispat eder' dememiştir.'" Muhammed Abdülhayy el-Hindî Ebû'l-Hasenât el-Leknevî, *Hâşiyetü Kameri'l-Akmâr* (İstanbul: Mektebetü İhsân, 1986), 97.

³⁰⁹ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 99.

³¹⁰ *Nürü'l-envâr fi şerhi'l-Menâr* müellifi Molla Cîven'in bu konudaki ifadelerine ve ona karşı *Kamerü'l-ekmar* hâşiyesi müellifi Leknevî'nin eleştirilerine bk. en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 66. Bahsedilen sorunlardan birine örnek olarak şu durum zikredilebilir: Molla Cîven, bu bağlamda Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasındaki ihtilafı şu şekilde açıklamıştır: "Bizim nazarımızda, emredilenin iyiliği emirle bilinir, onların (Mu'tezile'nin) nazarında ise akıl hükmeder." Ancak ardından şu görüşü ortaya koymuştur: "Küfür zâtında kötüdür ve hakkında hiçbir naklî delil olmasa bile akıl onu haram kılar." Bk. s. 98. Sonraki dönem âlimlerinin sözlerinde beliren bu türden dağınıklık ve tutarsızlık, çoğu zaman, teori düzleminde aslında örtüşen bir mezheple ihtilaf üretme gayretinden kaynaklanmaktadır. Gerçekte basit olan bir görüş ayrılığı bu durumda olduğundan fazla büyütülür. Hatta ortada gerçek bir ihtilaf yoksa, bu defa ihtilaf vehmedilir ya da bizzat icat edilir. Bu tür bir yaklaşım, aynı mezhebe mensup âlimler arasında dahi zamanla ihtilafların doğmasına neden olabilmekte; hatta nesiller geçtikçe ve zaman uzadıkça, mezhebin usûlî veya kelâmî sistematığının iç yapısında tutarsızlık ve uyumsuzlukların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilmektedir.

bizzat İmam-ı Âzam'ın kendisinde dahi, davet ulaşmadan önce akıl ve baliğ olan kişinin iman etmekle yükümlü bulunduğu hususunda herhangi bir muhalefete rastlanmamaktadır. Bu doğrultuda Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Fahru'l-İslâm Pezdevî ve Serahsî gibi üç imamın hüsün ve kubuh ilkesine dair benimsedikleri farklı yaklaşımın, bu mesele üzerindeki etkisinin ne ölçüde ortaya çıktığını incelemek önem taşımaktadır.

Ebü'l-Yüsr'ün kelâm alanındaki eserinde, bu meselede âlimlerin iki farklı gruba ayrıldığını açıkça ifade ettiği görülmüştü. Şimdi ise, aynı konunun kardeşi Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin usûl eserinde de benzer şekilde ele alınıp alınmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Mu'tezile'nin görüşünü aktarırken şöyle demektedir:

“Mu'tezile dedi ki: ‘Akıl, hasen bulduğu şeyleri kesin surette vacip kılan, kötü bulduğu şeyleri ise kesin olarak yasaklayan mûcib bir illettir. Buna göre akıl, şer'î illetlerden de daha üstündür. Bu nedenle akılların kavrayamadığı ya da kabih gördüğü bir şeyin şer'î delil ile sabit olmasını kabul etmezler. Onlara göre hitap doğrudan aklın kendisine yönelmiştir.’”³¹¹

“Mûcib illet” ile kastedilen, eserini zorunlu olarak ortaya çıkaran, yani varlığı halinde eserinin var olmaması imkânsız olan illettir. Buna göre, aklın “mûcib illet” kabul edilmesi, onun zâtî hüsün ve kubhun keşfi bağlamında verdiği hükümlerin hiçbir şekilde geçersiz kılınmayacağı anlamına gelir. Bu durumda, şeriatın herhangi bir aklî hükmü ortadan kaldırması veya değiştirmesi söz konusu olmaz. Buna göre akıl, bir fiilin yapılmasını veya yapılmamasını gerekli gördüğünde, buna muhalif bir şer'î neshin gerçekleşmesi caiz olmaz. Çünkü aklın hükmü mutlak ve değişmezdir. Bu ilkenin kelâmî bağlamda en çarpıcı örneği şudur: Akıl, istidlal yetisine sahip bir kişinin yaratıcısını tanıması, ona iman etmesi ve nimetlerine şükretmesini vacip kılıp, onu inkâr etmenin ve nimetlerini yadsımanın imkânsız olduğuna hükmettiği takdirde ister yetişkin ister çocuk olsun, ilâhî hitap kendisine ulaşmış olsun ya da olmasın her akıl sahibinin Allah'a iman etmesi vacip olur. Öyle ki şeriatın, bu hükmü geçersiz kılması yahut ortadan kaldırması mümkün görülmez. Zira bu hüküm, aklın mûcib illet oluşu sebebiyle mutlak ve daimîdir.³¹²

³¹¹ Buhârî-Pezdevî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/230.; Pezdevî'nin usul metni, Mu'tezile'nin görüşünü açıklamada çoğu geç dönem aliminin başvuru kaynağıdır. Örneğin bk. Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*, 76.

³¹² Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve onu takip edenlere göre aklın *illet-i mûcibe* olarak tanımlandığında kastedilen anlamdır. Yine onların akl-ı mûcib tabirinden kastettikleri de budur. Ancak aklın icabı hakkında başka yorumlar da bulunmaktadır. Bu yorumlardan biri, Sabûnî'nin Saffâr'ı işaret ettiği şu görüştür: Mu'tezile'ye göre aklın icabı, kulun fiilini yaratmasına benzetilmiştir. Bu görüş, aklın hüsün ve kubuh ve bunların gerektirdiği vücûb ve hurmet hükümlerini keşfetmesi değil, onları icat edip var etmesi anlamını taşır. Her ne kadar bu görüş tam olarak açık olmasa da aklın hüsün ve kubhu “icad eden” ve “oluşturan” bir unsur olduğu yanılısamasını doğurur. Mestcizâde'nin *el-Mesâlik* adlı eserindeki ifadelerin zahirinden anlaşılan -ki bu görüşünü *Keşfü'l-Esrâr*'dan

Burada, aklın illet olmasıyla birlikte icabın hakikatinin ne olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Mu‘tezile “İman aklen vaciptir” dediğinde, burada vücûbun neyi ifade ettiği ve buna hangi sonuçların terettüp ettiği açıklığa kavuşturulmalıdır.

Sabûnî’den aktarıldığına göre Alâeddin el-Buhârî, söz konusu vücûbu şu şekilde açıklamıştır:

“Akıl yoluyla iman etmenin vacip, küfrün ise haram olması ile kastedilen, bu fiillerin sevap ya da azapla karşılık bulması değildir. Zira sevap ve azabın vukuu yalnızca sem‘î delillerle bilinebilir. Vücûb ile asıl kastedilen, akılda, kişinin Rabbine iman etmesine, yaratıcısını tanımasına ve varlığını O’na nispet etmesine yönelik bir tür yönelimin olmasıdır. Benzer şekilde söz konusu hürmet de kişinin malikinden bağımsız hareket etmesine ve yaratıcısı olmayan bir varlığa ulûhiyet nispet etmesine karşı akılda oluşan bir menetme yönelimidir. Akıl, bu tür meselelerde bir fiili gerçekleştirmekle onu terk etmenin eşdeğer olduğunu kabul etmez; bilakis, şunu zorunlu olarak idrak eder: Aklın gerektirdiği şeyi yerine getirmek bir çeşit övgüye, bundan kaçınmak ise bir çeşit kınamaya sebep olur; her ne kadar bu övgü ve kınamanın sınırları belirlenmemiş olsa da.”³¹³

Bu açıklamalara göre, Mu‘tezile’nin aklın mûcib bir illet olmasından kastettiği şey; aklın, zâtî hüsün ve kubhu idrak etmek suretiyle, insan açısından neyin yapılması ve neyden kaçınılması gerektiğini belirlemesi, buna muhalefet eden kimsenin yerilmesini gerektirecek şekilde, yapılması gereken fiiller hakkında vücûb; kaçınılması gerekenler hakkında ise hürmet hükmü vermesidir. Buna göre aklın mûcib olması, onun Allah Teâlâ üzerine bir yükümlülük getirmesi ya da aklın bir fiile kendi başına bir değer atfederek bu değer üzerinden bir hüküm vermesi anlamına gelmemektedir. Bilakis bu ifade, aklın, fillin kendisinde bulunan ve o fiilin failinin övülmesini veya yerilmesini gerektiren zâtî değeri idrak etmesi anlamına gelmektedir.

çıkarmı yoluyla elde etmiştir- Mu‘tezile ve Mâtürîdîlerin, aklın hüsün ve kubhu “kendi yönünden icat ettiği” anlamını taşıyan bu görüşü benimsedikleridir. Mestcizâde, *el-Mesâlik fi’l-hilâfiyyât beyne’l-mütekellimîn ve’l-hukemâ*, 190. Ancak bu yorumun zayıf olduğu ileride açıklanacaktır. Yine başka bir yorum da bazı müteahhir âlimlerin dile getirdiği üzere, aklın hüsün ve kubhu bilgisine “tevlîd” yoluyla vücûb kazandırdığıdır. Yani, doğru bir nazar neticesinde aklın, sonucu doğurmasıyla bu bilginin meydana geldiği ileri sürülmektedir. Ancak bizim mezhebimize göre (Ehl-i sünnet), bu tür bilgi ancak Allah Teâlâ’nın yaratması ile meydana gelir. [Bkz: Şeyh Yahyâ er-Rahâvî el-Mısırî’nin, İbn Melek’in şerhine yazdığı hâşiye, s.194]. Buna göre, îcâb tartışması, tevlîd meselesine dayanmaktadır. Ayrıca, îcâb teriminin “hâkimiyet” anlamında kullanıldığı bir yorum daha vardır. Bu, ihtilafın farklı bir boyutudur. Bazı âlimler, îcâb kavramına hâkimiyet anlamı yükleyerek, Mu‘tezile’ye hüküm koyucunun Allah değil, akıl olduğunu nispet etmişlerdir. Ancak burada kullanılan “hâkimiyet” tabiri, “mûcib”den daha ağırdır; zira bu ifade, hükmün Allah Teâlâ’nın iradesinden çıkarılıp aklın eline verilmesini ima eder. Bu anlamlara ilerde ilgili yerlerde daha geniş şekilde değinilecektir.

³¹³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/230. Alâeddin el-Buhârî’nin Mu‘tezile nezdinden aklî vücûbun anlamını açıklamak amacıyla naklettiği bu söz Saffâr ve Sabûnî’nin Hanefilere göre vücûbun anlamına dair açıklamalarıyla birebir örtüşmektedir. Beyâzîzâde de *İşârâtü’l-merâm*’da aynı açıklamayı takip etmiştir. Bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 79.

Mu‘tezile ile Hanefiler -özellikle Semerkant ve Irak ekollerine mensup olanlar- buna ek olarak, aklın her şeyi yaratmaya gücü yeten ve hikmet sahibi bir ilâhın varlığını idrak ettiğinde, bu varlığın hikmeti gereği, kendisini inkâr edenleri kınayacağını ve muhtemelen cezalandıracağını, buna karşılık, nimetlerini itiraf edenleri öveceğini ve muhtemelen de ödüllendireceğini de idrak edebileceğini belirtirler.

Eş‘arîler hakkında ise, Ebü’l-Usr el-Pezdevî şöyle der: “Eş‘arîler, vahiy olmaksızın akla itibar edilemeyeceğini, vahiy geldiğinde ise öncelikli olarak dikkate alınacak olanın akıl değil, yine vahyin kendisi olduğunu belirtmişlerdir.”³¹⁴ Buhârî’nin yorumuna göre, Eş‘arîler, aklın, vahiy olmaksızın fiillerin iyi ya da kötü oluşunu bilmede hiçbir rolü olmadığını, herhangi bir şeyi vacip ya da haram kılma hususunda da hiçbir etkisinin bulunmadığını, dolayısıyla hüküm koyucu yegâne kaynağın vahiy olduğunu savunmaktadırlar.³¹⁵

Mu‘tezile, aklın mûcib oluşunu, övgüye ve sevaba layık olan fiiller ile kınamaya ve cezaya müstehak olan fiilleri birbirinden temyiz etmesi anlamında kullanırken Eş‘arîler zâtî hüsün ve kubhu kabul etmediklerinden dolayı, aklın bu değerleri ve hükümleri idrak edebileceği görüşüne itibar etmemişlerdir. Bu durumda, insanın hangi fiilleri yapması veya hangi fiillerden kaçınması gerektiğini belirlemede tek kaynak olarak Şâri’nin hitabı kalmaktadır. Şâri’nin hitabı da vahye bağlı olduğundan, kişi ancak şer‘î emir ve nehyin kendisine ulaşmasıyla birlikte sorumlu hâle gelmektedir. Bu nedenle Eş‘arîler, davetin kendisine ulaşmadığı hâlde akıl ve istidlal gücüne sahip olan ve hakkı bildiği halde inkâr eden bir kişinin küfrünü, şirkini ve Allah Teâlâ’ya her türlü kabih isnadı yapmasını câiz görmüşlerdir. Hatta böyle bir kimse iman etmiş olsa bile, vahiy kendisine ulaşmıyca kadar şer‘î bir talebin hakikî anlamda onu muhatap alması mümkün olmadığı için, bu imanı şer‘î açıdan geçerli kabul edilmemiştir.³¹⁶

Benzer şekilde, bulûğa ermemiş çocuğun da Peygamber’in daveti kendisine ulaştığında imanla sorumlu tutulması gerekirdi. Ancak, sorumluluğun zimmette sabit olması vahye dayandığından ve Şâri, çocuk üzerinden iman yükümlülüğünü kaldırdığından dolayı, çocuğun imanı ile küfrü şer‘î açıdan eşit derecede hükümsüz sayılmıştır. Zira şer‘î hükümlerin geçerli olmasının temel şartı, kişinin şer‘î ehliyete sahip olmasıdır ve çocuk şer‘î bakımdan bu ehliyete sahip değildir.

Özetlemek gerekirse, Mu‘tezile’ye göre, Allah’a iman, davetin ulaşmasından önce de sonra da mutlak surette vacip ve muteberdir, zira imanın hem sıhhatinin hem de vücûbunun dayanağı - onlar nezdinde- akıldır. Eş‘arîlere göre ise iman ancak davet kendisine ulaşan kimse için vacip

³¹⁴ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/230.

³¹⁵ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/230.

³¹⁶ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 24-25.

ve muteber sayılır, imanın vacip ve sahih olmasının dayanağı yalnızca nakildir.³¹⁷ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, konuya dair kendi görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu konuda doğru görüş şudur: Akıl, ehliyeti ispat etmek için muteber bir ölçüttür. Akıl, insan bedeninde bir nur gibidir; tıpkı yeryüzündeki mülk âleminde yolunu aydınlatan güneş gibi. Akıl, duyu organlarının işlevinin sona erdiği yerden başlayarak yolu aydınlatır. Ancak kendisi bu konuda yeterli değildir. Yol bize açık hale geldiğinde, kavrayış kalbin anlayışıyla gerçekleşir.”³¹⁸

Aklın hakikatini konu edinen bu pasajda, aklın esas fonksiyonunun bir şeyi anlamak veya idrak etmek olmadığı, bilakis kalbin bu şeyleri idrak edebilmesi için gerekli zemini hazırlamak olduğu ifade edilmektedir. Buna göre akıl, etrafı aydınlatan bir güneş gibidir, asıl algılayan ise göz konumundaki kalptir. Bu bakış açısında akıl, kendi başına idrak edici olmayıp yalnızca bir araç ve vasita durumundadır.

Pezdevî'nin görüşü ilgili pasajın devamında daha belirgin hale gelmektedir, kendisi şöyle der:

“Akıl hiçbir anda tek başına yeterli değildir. Bu nedenle, akıl sahibi bir çocuk hakkında şunu söyledik: O iman ile mükellef değildir. Aynı şekilde, davet kendisine ulaşmamış bir kimse için de şunu söyleriz: Sadece akıl sebebiyle mükellef değildir. Eğer iman ve küfür konusunda herhangi bir tavır sergilemez ve herhangi bir inanca bağlanmazsa, mazur görülür. Ancak küfür niteliği taşıyan bir inancı benimsediğinde veya bir inancı benimsemekle birlikte bunu ifade etmediğinde, mazur görülmez ve cehennemlik olur. Bu durum, çocuk hakkında daha önce açıkladığımız durumla aynıdır.”³¹⁹

Buna göre Pezdevî nezdinde akıl Allah'a imanı vacip kılmamaktadır. O, bunu savunurken, kişinin akıl sahibi olduğu hâlde imanla yükümlü sayılmadığı bazı durumları delil gösterir. Böylece, aklın bir kimsenin imanla yükümlü olmasında tek başına yeterli bir delil olamayacağı

³¹⁷ Görünüşe göre “mûcib illet” (zorunluluğu gerektiren illet) ifadesi, itiraz sahiplerinin perspektifine göre, Mu'tezile'nin akli hükümler konusundaki yaklaşımındaki temel hatayı görünür kılma amacı taşımaktadır. Zira onların, akli hükümlerin mutlak surette geçerli ve kuşatıcı (muttarid ve şâmil) olması gerektiğini savunmaları, hükmün hem mükellef olan hem olmayan kimseye, hem de nazar için yeterli vakti bulan ile bulamayana aynı şekilde taalluk etmesi sonucunu doğurmaktadır. Hâlbuki onlar, aklın bazı hükümleri idrak ettiğini, fakat bunun mutlak ve yaygın bir biçimde geçerli olmadığını kabul etmiş olsalardı, ihtilaf ortadan kalkar ve aslında aklın hüküm vermesi hususunda bir görüş ayrılığı kalmazdı. Krş. Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Sığnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânat (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2132. Evet, müteahhir âlimlerde -özellikle Saffâr (*Telhîsu'l-edille*, 1/144) ve Sâbûnî (*el-Kifâye*, 725) nezdinde- Mu'tezile'nin “vücûb” anlayışına dair ortaya çıkan yorum, yani bu anlayışın kulun fiilini yaratmasıyla aynı düzlemde ele alınması, ihtilafın mahiyetini değiştirmiştir. Buna göre, mesele artık aklın görev ve konumundaki (hâkimiyet) esaslara dair bir anlaşmazlık hâline gelmekte; aklın işlevinde mutabakat, fakat hükmün kapsamı ve sürekliliğinde ihtilaf olduğu yönündeki geleneksel çerçeveden ayrılmaktadır. Bununla birlikte, klasik döneme ait bazı metinlerde -örneğin Debûsî'de- “akılların vacip kıldığı ve haram saydığı şeyler”e dair ifadelerin, Mu'tezile'nin açıklamalarından çok da farklı olmadığı görülmektedir. Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 2/952.

³¹⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/232.

³¹⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/232.

sonucuna ulaşır. Bu görüşünü ise iki örnekle destekler: Birincisi, akıl sahibi çocuğun imanla mükellef olmamasıdır. Çünkü eğer akıl imanı vacip kılan unsur olsaydı, bu çocuğun da iman yükümlülüğü altına girmesi gerekirdi. Şeriatın böyle bir yükümlülüğü çocuk için getirmemiş olması, aklın mûcib olmadığı anlamına gelir.³²⁰ Zira aksi takdirde gerçekleşmesi zorunlu olan bir şey gerçekleşmemiş olur. Öte yandan Pezdevî, her ne kadar çocuğun imanla sorumlu tutulmasının vahiy ile sabit olduğunu ifade etse de küfrün haramlığına ilişkin hükmün vahiyden önce de geçerli olduğunu kabul etmektedir. İkincisi ise, kendisine davet ulaşmamış ve ne iman ne de küfür yönünde bir inanca sahip olmayan akıllı kimsenin, hakkında herhangi bir şer'î hüküm sabit olmadığından imanla yükümlü sayılmamasıdır.

Pezdevî'nin bu konudaki delili bu olmakla birlikte, onun davetin ulaşmadığı kimselerle ilgili hükmü yalnızca iman ya da küfür yönünde hiçbir inanç taşımayanlarla sınırlı tutulmasının gerekçesi ve bu bağlamda, açıkça küfür veya şirk inancını benimseyenlerin neden aynı kapsamda değerlendirilmediği meselesi, açıklamaya muhtaçtır. Zira kabul edilen ilke doğrultusunda akıl, vahiy gelmeden önce bağlayıcı bir delil kabul edilmediği için; böyle bir kişinin, davetin henüz kendisine ulaşmadığı göz önünde bulundurularak mazur sayılması beklenirdi. Ancak Buhârî küfrü benimseyen kimsenin sorumlu tutulacağı ve mazur sayılmayacağı görüşündedir. Çünkü böyle bir kişi küfrü benimseyerek, bunun zıddı olan imanı da benimseyebilecek durumda olduğunu ortaya koymuş olur.³²¹ Ayrıca, bu kimse küfür yolunu seçmekle aklın apaçık hükümlerine karşı direnen konumuna düşer.³²²

Pezdevî'nin, imanın akıl tarafından vacip kılınmasını açıkça reddetmesine karşın, küfrün akıl tarafından haram sayılmasına herhangi bir itiraz getirmemesi, onun birinci hükmü aklî gördüğü, ikinci hükmü ise böyle görmediği izlenimini uyandırmaktadır. Görünen o ki, Pezdevî, bu ifadeleriyle aklî hükmün mutlak anlamda mûcib bir illet olmasını kabul etmemektedir. Ancak bu yaklaşımı, aklın bazı durumlarda, davetin ulaşmasından önce dahi, Allah Teâlâ'nın mükellef hakkındaki hükmünü idrak edebileceği gerçeğiyle çelişmemektedir. Başka bir ifadeyle, Buhârî'nin karşı çıktığı husus, aklın yükümlülük doğuran illet oluşuna yöneliktir yoksa onun hükmü idrak etmesi reddedilmemektedir. Dolayısıyla o, aklın yükümlülük doğurucu bir illet olmasını reddetmekle Mu'tezile'yle ve bu hususta onlara muvafakat eden Mâtürîdî ile ihtilaf

³²⁰ Aklın, teklifin sebebi olduğu şeklindeki görüşün Mu'tezile'ye nispet edilmesi, Kâdı Abdülcebbar'ın ifadeleriyle tam olarak örtüşmemektedir. Zira Kâdı Abdülcebbar'a göre, yükümlülüğün gerçekleşmesi için bazı şartların bulunması gerekir; bu şartlardan biri de aklın kemale ermiş olmasıdır. Onun ifadelerinden, akıl bakımından kemale ulaşmamış olan çocuk veya ergenin mükellef sayılmadığı anlaşılmaktadır. Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/380-381; 12/269, 451.

³²¹ Bu, nihayetinde akıl sahibinin düşünme, istidlal ve inanç düzeyine ulaşmasının, vahiy gelmeden önce teklif için zorunlu bir delil olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/234.

³²² Leknevî, *Hâşiyetü Kameri'l-akmâr*, 2/250.

ederken öte yandan, aklın birtakım hükümlerin idrakine imkân tanıdığını kabul etmekle de Eş‘arilerden ayrılmaktadır.

Alâeddin el-Buhârî bu konuda şöyle demiştir:

“Davet kendisine ulaşmamış bâliğ kimse, iman veya küfür yönünde hiçbir sözde bulunmamış ve zihninde herhangi bir inanç oluşturmamışsa mazur kabul edilir. Bu durum, birinci grubun [Mu‘tezile ve Mâtürîdî] görüşünün aksine bir yaklaşımdır. Buna karşılık, küfrü açıkça dile getirip ona inanan yahut dile getirmese bile kalben benimseyen kimse mazur sayılmaz ve cehennem ehlinde kabul edilir. Bu da ikinci grubun (Eş‘ariler) görüşüne ters düşer. Dolayısıyla söz konusu yaklaşım, ifrat ile tefrit arasında orta bir yol izlemektedir.”³²³

Pezdevî, iman ve küfre dair sorumluluğun düşmesinin, son derece önemli başka bir şartla bağlantılı olduğunu ifade eden dikkat çekici açıklamalarda bulunur. Ona göre, yalnızca davetin kendisine ulaşmamış olması, kişinin mazur sayılması için yeterli değildir. Aksine, eğer bir kimse akıl sahibi olup da Allah Teâlâ ona tecrübe kazanma imkânı vermiş, birtakım hakikatleri kavrayacak şekilde ona ilham etmiş ve sonuçları kavrayacak kadar mühlet tanınmışsa, kendisine davet ulaşmamış olsa bile mazur sayılmaz.³²⁴

Bu ifadelerden, aklın, daha önce açıklandığı gibi, tek başına kişiyi iman ile yükümlü kılamayacağı ve bu hususta mûcib bir illet olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Pezdevî’nin görüşünün, teklifi aklî illetlerle açıklayan görüşe muhalif olduğu söylenebilir. Ancak akılla beraber kişiye düşünme fırsatı veren yeterli bir mühlet tanınmış ve olaylar ile sonuçları hakkında tecrübe edinme imkânı da sağlanmışsa, bu durumda, sahip olduğu akıl ve kendisine verilen mühlet sebebiyle kişinin yükümlülüğü gerçekleşmiş olur. Zira bu mühlet ve kazandığı tecrübe, peygamberin daveti gibi bir uyarı işlevi görür. Böyle bir kimse iman etmediği takdirde, sahip olduğu akıl ve kendisine tanınan süre dolayısıyla cezayı hak eder.³²⁵

Böylelikle Pezdevî, peygamberin daveti ulaşmadan önce de iman etmenin vacip olduğunu kabul ederek aklî teklifin sadece küfrün haramlığı yönüyle değil, imanın vücûbu yönüyle de geçerli olduğunu kabul etmektedir. Buna göre, akıl ve yeterli mühlet şartları sağlandığında, kişiye henüz davet ulaşmamış olsa bile imanla yükümlü kabul edilir. Hatta böyle bir durumda

³²³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/234; İbnü’l-Hümâm’ın *et-Tahrîr* isimli eserinin şerhi olan *et-Tahrîr ve ’t-tahbîr*’de İbnü Emîr el-Hacc şöyle demektedir (metinle memzuç): “Buluğdan önce akıl sahibi bir çocukta teklifin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine gelince; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Irak ulemâsının çoğunluğu ve Mu‘tezile’ye göre, îmânın vücûbu onun aklına bağlanır. Aynı şekilde, îmânı terk etmesi hâlinde cezalandırılması da aklına bağlanır. Çünkü akıl yönünden, bülûğa ermiş biriyle eşit düzeydedir. Organlara ait amellerin sorumluluğu ise bedeninin zayıflığı sebebiyle mazur görülmüştür; ancak bu durum kalbin amelinde (yani îmân gibi içsel yükümlülüklerde) geçerli değildir.” (bazı tasarruflarla çevrilmiştir) İbnü Emîr el-Hacc, *et-Tahrîr ve ’t-tahbîr fî şerhi ’t-Tahrîr*, 2/164.

³²⁴ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/233.

³²⁵ İbnü’l-Melek, *Şerhu İbnü’l-Melek*, 934.

olan kimse, ister yüksek bir dağın zirvesinde olsun, yine de mazeret sahibi sayılmaz, bilakis, tıpkı davet kendisine ulaşmadan önce küfre inanmış bir çocuk veya yetişkin için geçerli olduğu gibi, yerilme ve cezalandırılmayı hak eder.³²⁶

Bu sebeple Buhârî, Pezdevî'nin zaman ve tecrübenin eklenmesiyle akıl yoluyla yükümlülüğü fiilen kabul etmesine rağmen, bunu açıkça ifade etmemesinin bir eksiklik olarak değerlendirilebileceğine işaret etmiştir. Nitekim şerhinde şöyle der: “Sözün gereği olarak denilmesi gereken şeydu: ‘Sadece akılla mükellef olunmayacağına dair sözümüzden maksadımız, kişinin düşünme ve tecrübe süresine erişmeden önce akıl sebebiyle mükellef tutulmamasıdır.’”³²⁷

Bu açıklamalardan sonra şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Pezdevî; Mu'tezile'den, Semerkandîlerden, Iraklılardan ve İmam Ebû Hanîfe'den hangi noktada ayrışmaktadır? Zira görünüşe göre, küfrün mutlak surette haram olduğu konusunda hepsi hemfikirdir. Aynı şekilde, çocuklar ve gerekli mühlete sahip olmayan kişiler dışında, iman etmenin vücûbu konusunda da bir görüş birliği söz konusudur. Bu durumda ihtilaf -zannedildiği gibi- teklifin akıl yoluyla gerçekleşip gerçekleşmemesine değil, bilakis hangi durumlarda geçerli olacağına ilişkindir. Nitekim tüm taraflar, sem'î delilin gelmesinden önce dahi aklın, kişiyi sorumlu kılabilecek bir hüccet olduğunu kabul etmektedirler.

Buna göre, ihtilaf esas itibarıyla, üzerinde görüş birliği bulunan bazı temel prensiplere dayanan fer'î bir mesele etrafında şekillenmektedir. Bu ortak kabuller arasında, hüsün ve kubhun zâtî olması, bunların akıl yoluyla idrak edilebilirliği, ilâhî hikmetin bu niteliklerle olan ilişkisi ve aklın, vahiy öncesinde de bu hususları kavrayabilmesi gibi unsurlar yer almaktadır. İhtilaf ise yalnızca, bazı özel durumların teklif için uygun bir zemin oluşturup oluşturmadığı noktasında ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Hanefiler, teklifi geçerli saymak için, beyanın eda vaktinden önce yapılması gerektiğini şart koşmuşlardır.³²⁸ Hiç şüphe yoktur ki, teklifin hüsün şartlarının incelenmesi, esas itibarıyla zâtî hüsün ve kubuh ilkesini esas alan ta'dîl ve tecvîr teorisinin benimsenmesinin bir sonucudur.

³²⁶ Ebû Hanîfe'nin *el-Muntekâ*'da yer alan “Akıl sahibi bir kimsenin Rabbini bilmemesi için bir mazeret yoktur” sözünü, bazen Semerkandîlerin yaklaşımına, bazen de Pezdevî'nin burada ifade ettiği gibi, teklifin yalnızca akıl ile değil, mühlet süresinden sonra gerçekleştiği görüşüne dayandırmışlardır. Bk. en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 350.

³²⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/235.

³²⁸ Bu, ileride açıklanacağı üzere Pezdevî'nin görüşünü gerekçelendireceği husustur.

Bazı âlimler, Hanefîlerin akli icap edici bir illet olarak değil, sadece keşfedici bir unsur olarak kabul etmeleri sebebiyle bu ihtilafın hakiki olduğunu belirtmişlerdir. Alâeddin el-Buhârî, bu doğrultuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu görüş -yani Sâbûnî'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe, Ebû Mansûr ve Ehl-i sünnet'ten bazılarının görüşü- görünüşte birinci grubun yani Mu'tezile'nin görüşüyle örtüşmektedir. Ancak aradaki fark şudur: Mu'tezile, yükümlülüğü doğuranın bizzat akil olduğunu kabul ederken, Hanefîler ise yükümlülüğü doğuranın Allah Teâlâ olduğunu, aklın ise tıpkı hitapta olduğu gibi sadece bu ilâhî yükümlülüğü keşfeden bir araç olduğunu söylemektedir.”³²⁹

Bu sözlerden anlaşıldığına göre, “aklın mûcib” olmasından kastettikleri şey, aklın herhangi bir ilâhî hükme dayanmaksızın kendi başına yeni bir hüküm inşa etmesidir. Dolayısıyla bu görüşe göre, Allah'ın söz konusu fiil hakkında bir hüküm veya takdiri bulunmamaktadır.³³⁰

Ancak Mu'tezile'nin kendi eserleri incelendiğinde, onlara nispet edilen bu görüşü doğrulayacak herhangi bir bulguya rastlanmamaktadır. Bu nispetin, özellikle Sâbûnî sonrasında Mâtürîdî âlimler arasında aktarıla geldiği, fakat Hanefî alimlerin bir kısmı tarafından açıkça reddedildiği görülmektedir.³³¹ Ayrıca Mu'tezile eserlerine başvurulduğunda onların da aslında yükümlülüğü Allah Teâlâ'ya nispet ettikleri ve akla yalnızca bu ilâhî vücûbu idrak etmeye yönelik bir aracı olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu durum, Kâdî Abdülcebbar'ın şu sözleriyle açıkça ifade edilmiştir: “Ve vücûb -yani Allah Teâlâ'yı tanıma hususunda nazarın vacip oluşu- tahkik bakımından O'nun tarafından (yani Allah Teâlâ'dan) kaynaklanmaktadır.”³³² Kâdî, aklın işlevini, tıpkı vahiy gibi, kulun Allah tarafından yükümlü kılındığı hususları tanımaya aracı olan bir vasıta olarak görmektedir.³³³ Hal böyle iken Mu'tezile'nin akli mûcib illet olarak kabul

³²⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/234; krş. Molla Cîven, *Nürü'l-envâr (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, 2/250. Buhârî burada, Ebû Hanîfe'den aktarılan görüşe dayanarak, Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasındaki farkın yalnızca çıkarımda olduğunu kabul etmektedir. Bu fark, onlara göre aklın zorunlu bir sebep (mûcib) olması, bize göre ise aklın bir tanıtıcı (muarrif) olmasıdır. Daha sonra onların görüşünü, Pezdevî'nin, Nesefî'nin aktardığı şekliyle yaptığı ayırım üzerine bina etmektedir.

³³⁰ Bahru'l-Ulûm el-Leknevî şöyle demiştir: “Fahrü'l-İslâm'ın sözlerinden, bizimle onların (Mu'tezile) arasındaki tartışmanın özünün, aklın hükmün zorunlu bir sebebi (*illet-i mücibe*) olması, Eş'arîlere göre ise aklın tamamen geçersiz ve dikkate alınmaz bir unsur olması anlaşılmaktadır. Bize göre ise durum ne bu ne de o şekildedir. Aksine, akıl, hüküm için ehliyeti ortaya koyar ve hükmün Allah Teâlâ'dan, her şeyi bilen ve hikmet sahibi olan Zât'tan kaynaklanmasını sağlar. Böyle bir tartışmanın Müslümanlar arasında ortaya çıkması uygun değildir. Çünkü daha önce geçtiği üzere, Müslümanların icması, hükmün yalnızca Allah Teâlâ'ya ait olduğu üzerinedir.” Leknevî, *Fevâihü'r-rahamût*, 1/29.

³³¹ el-Leknevî, *Fevâihü'r-rahamût*, 1/26.

³³² Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 3/245.

³³³ Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 3/176.

ettiği yönündeki iddianın hangi dayanaklara istinat ettiğini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir.³³⁴

Bazı müteahhir âlimler, İmam Ebû Hanîfe ile Mu‘tezile arasında aklın işlevi bakımından bir görüş ayrılığı bulunmadığını fark ettiklerinde, Fahrü’l-İslâm el-Pezdevî’nin açıkça ifade etmediği hususları bizzat dile getirmiş ve asıl ihtilafın, teemmül için belli bir sürenin şart koşulup koşulmayacağı meselesine dayandığını belirtmişlerdir. Hatta Mu‘tezile’nin bu süre şartını kabul etmesi hâlinde, her iki yaklaşımın da bütünüyle örtüşeceğini ileri sürmüşlerdir.³³⁵

Mu‘tezile’nin kula lütufta bulunmayı ve onun maslahatını gözetmeyi zorunlu sayan ilkesine dikkatle bakıldığında, onların kişinin düşünme ve araştırma için yeterli bir süreye sahip olmasını inkâr etmelerinin uzak bir ihtimal olduğunu ortaya koymaktadır. Kaldı ki, bazıları bu süreyi açıkça ifade etmiştir.³³⁶

Son tahlilde, Pezdevî’nin, ayırt etmeye çalıştığı mezhepler arasındaki farkın tam olarak netleşmediğini hissettiği ve nihayetinde her bir tarafın delillerinin kesinlik derecesine ulaşmaya yetmediği kanaatine meylettiği söylenebilir.³³⁷ Ayrıca Pezdevî, aklın “illet-i mûcibe” olduğu görüşünü savunanların ellerinde, Hüsameddin Sığnaki’nin de belirttiği üzere, aklın sübutuna hükmettiği bazı aşikâr meseleler -örneğin, nimeti verene şükrün, adaletin, doğruluğun ve ihsanın hasen; nankörlüğün, zulmün ve yalanın ise kabih olduğu gibi- dışında bir delil bulunmadığını ifade etmektedir. Bu gibi hususlarda aklın bağlayıcı bir delil olduğu ve şeriatın buna aykırı bir hüküm getirmesinin mümkün olmadığı kabul edilmekle birlikte, bunun diğer tüm şeyler için geçerli olmadığı belirtilmektedir.

Dikkat çekici olan hususlardan biri de Pezdevî’nin, aklın diğer şer‘î hükümlerde olduğu gibi teklifin delili ve dayanağı olamayacağını savunurken öne sürdüğü gerekçedir. Ona göre akıl, bâtinî bir hüccet olup heva gibi arzularla çatışmaya, hatta onların etkisi altında kalmaya

³³⁴ İbn Kâdî’l-Cebel’in şu ifadesiyle karşılaştırmız: “Mu‘tezile’nin ‘hükümler aklidir’ sözüyle kastı, sıfatların hükümleri bağımsız olarak gerektirdiği veya aklın doğrudan haram kıldığı ya da vacip kıldığı değildir. Onların kastı şudur: Akıl, Allah Teâlâ’nın sonsuz hikmeti gereği insanları zararlardan sakındırmaya ve faydalı olanları gerçekleştirmeye mükellef kıldığını idrak etmiştir. Yani akıl, vacip ve haramı idrak etmiştir; yoksa bizzat kendisi bir şeyi vacip ya da haram kılmış değildir. Onlarla ihtilaf noktası şudur: Akıl bunu idrak etmiş midir, etmemiş midir? Muhalifleri, bunun Allah Teâlâ hakkında câiz olduğunu, ancak câiz oluşun vuku anlamına gelmediğini söyler. Mu‘tezile ise şöyle der: ‘Hayır, akla göre bu, zorunludur.’ Nasıl ki akıl, Allah’ın âlim, kadîr ve kemâl sıfatlarıyla muttasıf olması gerektiğini vacip görüyorsa; aynı şekilde, Allah Teâlâ’nın maslahatları gözetmesini ve fesatları uzaklaştırmasını da zorunlu görür. İşte ihtilaf noktası burasıdır.” İbnü’n-Neccâr el-Fütühî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr*, thk. Muhammed ez-Zuhayli - Nezih Hammâd (Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi Yayınları, 1980), 1/303.

³³⁵ er-Rehâvî, *Haşiyeye-i Şeyh Yahyâ*, 933.

³³⁶ Bk. Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî el-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli’l-dîn*, thk. Faysal Bedr ‘Avn (Kahire: Dârü’l-Kütübi ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2010), 448; Şemseddin Ahmed b. Muhammed Şerefi, *Uddetü’l-ekyâs fi şerhi me’âni’l-esâs* (Yemen: Dârü’l-İhikmeti’l-Yemâniyye, 1995), 1/73.

³³⁷ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/235.

müsaittir. Böylesi içsel vasıtanın tek başına teklifin temeli kılınması ise, Pezdevî'ye göre kabul edilemez bir durumdur.³³⁸

Pezdevî'nin bu ifadeleri, adlî yaklaşımın temel ilkeleriyle tam bir uyum içindedir. Zira o, hüsün-kubuh ve hikmet esaslarının gereğine bağlı kalarak, davet ulaşmadan önce aklın mükellefiyetin belirleyici kaynağı olarak kabul edilmesini hikmete aykırı bulmakta ve hikmet sahibi olan Şâri'nin böyle bir fiili gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Alâeddin Buhârî, ilgili yeri şerh ederken şöyle der:

“Akıl tek başına hüccet olmaya elverişli değildir. Nitekim hikmet gereği, fiilî olarak engellenmiş durumdaki kişiyi bir işle yükümlü tutmak nasıl caiz değilse, aynı şekilde başka bir etken tarafından engellenip etkisi zayıflatılmış bir delille de kişiyi yükümlü tutmak doğru olmaz. Durum böyle olduğunda, hüccetin tamamlanması için aklın, peygamberin daveti veya onun yerini tutacak olan tefekkür ve tecrübe süresiyle desteklenmesi zorunludur.”³³⁹

Sonuç olarak, Pezdevî, usûl eserlerinde, hasen ve kabih ilkesi ile aklın teklif hususundaki rolü konusunda mezhebin yerleşik anlayışına kısmen muhalif bir tutum sergilemiş olsa da Hanefî geleneğiyle bağını bütünüyle koparmamıştır. Neticede, akıl sahibi bir kimsenin doğru bilgiye ulaşabilmesi için gerekli nazar imkânının bulunmasının gerekliliğine yaptığı vurgu ve özellikle *şâhik* kimsenin yükümlülüğü meselesinde mezhep imamlarıyla uyumlu bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Bununla birlikte, Eş'arîlerin bu ilkeyi inkâr ettikleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan fer'î meselelerdeki tutumlarına katılmadığı da anlaşılmaktadır.

2.3. Buhâra Ekolünden Etkilenen Hanefîler

Pezdevî kardeşlerin öncülük ettiği ilmî hareket, Buhara âlimlerinin yaklaşımının bir bakıma yeniden ihyası niteliğindedir. Bu hareketin ardından, kelâm alanında eserler kaleme alan ve Buhara ekolünün yönteminden etkilenen bir grup Hanefî âlim ortaya çıkmıştır. Bu âlimlerin eserlerinde, İmam Mâtürîdî ve Semerkant ekolünün yöntemine açık bir şekilde rastlanmamakta, bilakis, *adlî* yaklaşımlara karşı bazı çekinceler taşımakta ve zaman zaman Eş'arî mezhebine yöneldikleri görülmektedir. Bu çerçevede, söz konusu ilmî yönelimi benimsediği izlenimi uyandıran iki Hanefî âlimin görüş ve düşünceleri ele alınacaktır.

³³⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/237.

³³⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/237.

2.3.1. Celâleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî (ö. 691/1292)

Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, Hanefî bir fakih ve usûlcüdür. Aslen Mâverâünnehir’de yer alan Hucend şehrinden olup, Hârizm ve Bağdat’ta ilim tahsil etmiş, daha sonra bir süre Hicaz’da ikamet etmiş, ardından Şam’da tedriste bulunmuştur.³⁴⁰ Habbâzî’nin *el-Muğnî fi Usûli’l-Fıkh* adını taşıyan bir usûl eseri bulunmaktadır. Bu eser, medreselerde ders kitabı olarak yaygın biçimde kullanılmıştır. Ancak dikkat çekici olan, Habbâzî’nin bu eserde hüsün-kubuh ve aklî teklif meselelerinden kaçınılmış olmasıdır. Yine kelâm alanında *el-Hâdî fi ilmi’l-keâm* adlı bir kitabı mevcuttur ve bu eserde müellifin, Fahreddîn er-Râzî’ye ve onun metoduna belirgin bir şekilde meylectiği görülmektedir. Bununla birlikte, hüsün-kubuh, ta’ dîl ve tecvir gibi meselelerde Habbâzî’nin görüşleri, Hanefîlerin cumhurunun genel çizgisine tam anlamıyla uygunluk arz etmemekte, zaman zaman onlara muhalif bir duruş sergilemektedir.

Habbâzî hikmeti Mâtürîdîler’in yaptığı gibi “övgüye değer bir akıbeta yol açan fiil” şeklinde tanımlamak yerine, “fiilin muhkem ve eksiksiz olması” olarak tarif eder. Bununla “işlerin sonuçlarını bilmek” anlamını kastediyor olması mümkündür. Buna göre Allah’ın hakîm oluşu, fiillerinin kendi ilmi, kazâsı, kaderi ve iradesine uygun olması anlamına gelir.³⁴¹ Bu tanım, genel olarak doğru kabul edilebilse de Hanefî-Mâtürîdî mezhebine özgü anlayışın belirgin vurgularını içermemektedir.³⁴²

Habbâzî, bir başka yerde adaletin Allah Teâlâ hakkında vacip bir sıfat olduğunu ve bu nedenle zulüm ve yalanın O’nun hakkında tasavvur edilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Zira ona göre zulüm ve yalan, mahiyeti itibariyle birer noksanlık olup, Allah Teâlâ’nın kendi zâtına

³⁴⁰ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu‘cemü’l-mü‘ellifîn* (Beyrut: Mektebetü’l-Müsenna, ts.), 7/315; Mahmut Rıdvanoğlu, “Habbâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

³⁴¹ Celâleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî, *el-Hâdî fi ‘ilmi’l-keâm*, thk. İbrahim Yahyâ et-Tîti (İrbid: Dârü Rikâz, 2021), 173.

³⁴² Hikmetin “sağlamlık ve mükemmellik” (ihkâm ve itkân) olarak tanımlanması, Mâtürîdîler nazarında da doğru kabul edilebilir. Ancak bu, fiilin sağlamlığından kastın, son tahlilde güzel bir sonuca (âkıbet-i hamîde) sahip olması gerektiği anlayışıyla yorumlanmalıdır. Yani sağlamlık, fiilin failinin mutlak iradesine uygun bir şekilde yapılması değil, Mâtürîdîlerce hikmetin anlamına uygun bir sağlamlık olmalıdır. Şeyhzâde’nin Hanefîlerin, Allah Teâlâ’nın hikmetinin iyilik yapanla kötülük yapan arasında bir ayırım yapmayı gerektirdiğine dair icmasını açıklarken kullandığı şu ifadeler de bu çerçevede değerlendirilebilir: “Hikmet -ister güzel bir sonuca (âkıbet-i hamîde) sahip olması anlamında olsun, ister fiilin sağlam ve mükemmel bir şekilde yapılması anlamında olsun- iyilik yapanı ödüllendirmeyi ve kötülük yapanı cezalandırmayı fiilen gerektirir. Yani iyilik yapanın ödüllendirilmesi ve kötülük yapanın cezalandırılması, hikmetin gereğidir. Bunun aksinin düşünülebilmesi aklen imkânsızdır; çünkü bu, güzel sonuca veya fiilin sağlam bir şekilde yapılmasına aykırıdır. Bu ikisi (âkıbet-i hamîde ve ihkâm), Allah Teâlâ’nın fiillerine zorunlu olarak eşlik eder. Bunun aksi, Allah’ın fiillerinde eksiklik ve aklî çirkinlik gerektirir.” Şeyhzâde, *Nazmü’l-ferâ‘id*, 161; Bu yaklaşımı Mestcizâde’nin izahıyla karşılaştırmak mümkündür: Hikmet ve sefihlik (akılsızlık ve hikmetsizlik) kavramlarının tanımı konusunda üç farklı mezhep arasında ihtilaf bulunmaktadır. Eş’arîlere göre hikmet, failin maksadına uygun olarak gerçekleşen fiildir; sefihlik ise bunun zıddıdır. Mâtürîdîler ise hikmeti, güzel bir sonuca, yani âkıbet-i hamîdeye sahip olan fiil olarak tanımlarken, sefihliği bu tanımın karşılığı olarak görürler. Mu‘tezile’ye göre ise hikmet, failin yahut başkalarının faydasına olan fiildir; sefihlik de buna zıt olan fiilleri ifade eder. Mestcizâde, *el-Mesâlik fi’l-hilâfiyyât beyne’l-mütekellimîn ve’l-hukemâ*, 159; Ayrıca krş. Nesefî, *Tebziratü’l-edille*, 1/505.

eksiklik isnat edilmesini gerektirecek hiçbir sıfatla vasıflanması mümkün değildir.³⁴³ Bununla birlikte, Habbâzî, -cumhuru takip ederek- sefeh sıfatını da Allah hakkında imkânsız görür, nitekim sefihlik yalan söylemek ya da yalancı bir kimseyi nübüvvet iddiasında desteklemek gibi ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayacak sonuçlara yol açmaktadır.³⁴⁴

Habbâzî, fiillerin zâtî sıfatlara sahip olduğunu kabul eder izlenimi veren ve hikmeti “bir şeyi yerine uygun şekilde koymak” şeklinde tanımlayan bir çerçeve kurmasına rağmen, itaate karşı sevap verilmesinin gerekliliğine dair meseleyi ele alırken bu yaklaşımla çelişen bir görüş ileri sürmektedir. Zira o, Allah Teâlâ’nın itaate karşılık sevap vermemesinin caiz kabul edilmesi durumunda, bunun gerçekleşmemesi hâlinde ya zemmin hak edileceğini ya da edilmeyeceğini; eğer zemmin hak edilmeyecekse vücûbun ortadan kalkacağını, hak edilecekse de zâtî açıdan bir eksikliğin bulunup bunun sevapla tamamlanmış olacağını ifade etmektedir.³⁴⁵ Bu gerekçelendirme kendisinin başka yerlerde savunduğu *teklif-i mâ lâ yutâk*’ın imkânsızlığı, hikmet gereği peygamber gönderme zorunluluğu³⁴⁶ ve yalancının elinde mûcize gösterilmesinin imkânsızlığı³⁴⁷ gibi ilkelere doğrudan aykırı düşmektedir.

Genel olarak, onun görüşlerinde önceki dönem âlimlerinin eserlerinde görülen açıklığın bulunmadığı söylenebilir. Her ne kadar birçok noktada selefleriyle aynı görüşü paylaşırsa da özellikle Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî’nin eserinde olduğu gibi, bazı meselelerde ihtiyatlı davrandığı görülmektedir. Bu durum, onun kelimâ sistemine belli bir ölçüde tutarsızlık kazandırmıştır. Bunun sebepleri arasında İmam er-Râzî’nin etkisi açıkça görülmekle birlikte, Buhara ekolü ve bu ekolden etkilenenlerin, esasen usul ve kelimâ ilimlerine ağırlık veren Semerkant ekolüne kıyasla, fıkıh ilmine daha fazla yönelmiş olmaları da sayılabilir.

2.3.2. Kemâlüddin el-Endicânî (ö. 777/1375’ten sonra)

Muhammed b. Haccâc b. Yûsuf el-Gâzî el-Kemâlî el-Endicânî, *Sıdkü'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelâm* adlı kapsamlı kelâm eserinin müellifidir. Bu eserinde, başta Fahreddîn er-Râzî’nin *el-Muhassal*’ı olmak üzere çeşitli kaynaklara dayanmış, kelâmî yönelişinde ise Buhara ekolüne ve hatta Eş‘arîliğe yakın bir tutum benimsemiştir. Burada, müellifin hüsün-kubuh ve ta‘dîl-tecvîr gibi meselelerdeki yaklaşımları tahlil edilmeye çalışılacaktır.

³⁴³ Habbâzî, *el-Hâdî fî ‘ilmi'l-keâm*, 62.

³⁴⁴ *el-Hâdî fî ‘ilmi'l-keâm*, 192.

³⁴⁵ *el-Hâdî fî ‘ilmi'l-keâm*, 217.

³⁴⁶ *el-Hâdî fî ‘ilmi'l-keâm*, 241.

³⁴⁷ *el-Hâdî fî ‘ilmi'l-keâm*, 243.

Endicânî, eserinin birçok yerinde, zâtî hüsün ve kubhu reddettiğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak şu pasaj zikredilebilir:

“Küfür veya zulüm fiilleri, fiil olma haysiyetleriyle zatlarında herhangi bir kubhu taşımazlar; bunlar, ancak kendilerine yönelik bir nehiy söz konusu olduğunda kabih hâle gelirler. Aynı şekilde, iman da kendi başına hasen bir fiil değildir; sadece emredildiği için hasen sayılır. Dolayısıyla iman ve küfür gerek kalbin gerek uzuvların birer fiili olarak eşit düzeydedir; aralarındaki fark, birinin emredilmiş diğerinin yasaklanmış olmasından kaynaklanır. Bu nedenle birincisi hasen, diğeri ise kabih kabul edilir.”³⁴⁸

Endicânî, peygamber gönderilmesi meselesinde genel olarak Pezdevî'nin görüşünü benimsemiş ve yalnızca peygamberlerin gönderilmesinin caiz olduğu yönündeki görüşüyle yetinmiş, hikmetin peygamberlerin gönderilmesini gerektirdiği konusuna ise değinmemiştir. Ona karşı çıktığı tek husus ise, şu ifadelerinde açıkça görülmektedir:

“Akıl, nimet veren zata itaat etmenin ve onun razı olduğu şeylere uygun davranmanın hasen, ona muhalefet etmenin ve isyan etmenin ise kabih olduğunu bilmiştir. Yine, onun gazabını celbeden şeyleri işlememenin hasen, işlemenin ise kabih olduğu sabittir. Böyle olunca, nimet veren ve hikmet sahibi olan bir varlığın, kendisine itaat ve muvafakat edenlerle muhalefet ve isyan edenlerin fiillerini görmezden gelmesi caiz olamaz. Bilakis, hasen olanı övmek, kabih olanı ise hoş görmemek gerekir.”³⁴⁹

Bu delilin temel dayanağı, aklın nimet verene şükrün hasen, onun nimetini inkâr etmenin ve nankörlük etmenin ise kabih olduğunu idrak etmesidir. Hatta akıl, Allah Teâlâ'nın hikmeti gereği, bu iki zıt fiil arasında bir fark gözetmemesinin mümkün olmadığını, hasen fiili mükâfatla, kabih fiili ise hoşnutsuzlukla karşılanacağını da kavrar.³⁵⁰ Endicânî'nin hüsün ve kubuh anlayışıyla ilgili genel tutumunu yansıttığı izlenimi veren bu pasajdan hemen sonra bu pasajın hemen ardından, meşhur Berâhime şüphesine verdiği cevapta, şu ifadeleri kullandığı görülmektedir:

“Eşyadaki hüsün ve kubhun akılla bilinebileceğini kabul etmiyoruz; çünkü hüsün yalnızca şeriatın hasen kıldığı, kubuh ise sadece şeriatın kabih kıldığı olabilir. Bu da Eş'arî ve Ehl-i

³⁴⁸ Müellifin bu ifadesi, Mu'tezile'nin fiillerin yaratılması meselesindeki görüşlerini tartışırken geçmektedir. Hanefî mezhebinin usûlüne uygun olarak, şöyle denilmesi daha doğru olurdu: Kulun fiilleri, ancak güzel bir sonuca (âkıbet-i hamîde) sahip olması açısından iyi veya kötü olarak nitelendirilebilir. Küfür ve zulüm, zatlarında kabihtir; bu kabihlik, üzerlerine bir yasaklama gelmesi nedeniyle değil, zâtî özelliklerinden kaynaklanır. Bununla birlikte, bazı şeyler, şer'î yasaklarla (kabâih-i şer'iyeye) kötü hâle gelebilir. Endicânî, *Sıdku'l-keîâm*, 460.

³⁴⁹ Endicânî, *Sıdku'l-keîâm*, 460.

³⁵⁰ Bu meselenin bu şekilde izahı, esasen Semerkand ekolünün yaptığı izahın ötesine geçmez. Ancak bu izahın geçerliliği, ancak ve ancak hüsün ve kubhun zâtîliğini, hikmet ve sefihnin hakiki olduğunu ve aklın bunları idrak edebilme imkânını kabul etmekle mümkündür. Aksi takdirde, eğer bu esaslar reddedilecek olursa, aklın Allah Teâlâ'nın muhsin ile müsî' arasında fark gözetmesine dair hükmü vermesi mümkün olmayacaktır.

sünnet ve'l-cemâat'in genel görüşüdür; bu görüşe muhalif olanlara itibar edilmez, nitekim selefimiz olan büyüklerimiz de bu çizgiyi benimsemiştir.”³⁵¹

Endicânî, bu ifadelerinden sonra hüsün ve kubhun akıl yoluyla idrak edilebileceği kabul edilse bile Brahmanlara cevap mahiyetinde, aklî idrakin yalnızca az sayıda konuda geçerli olabileceğini ve bunlarda da kesinlik ifade etmeyeceğini belirtmiştir.

Nübüvvet meselelerine gelince, Mâtürîdî kaynaklar genellikle mucizenin yalnızca sâdık bir peygamberin eliyle zuhur edeceğini ve yalancı bir kimsenin böyle bir ilâhî tasdikle teyid edilmesinin hikmet açısından mümkün olmadığını açıkça ifade etmektedir. Endicânî ise, bu yaklaşıma doğrudan temas etmekten ziyade, İmam Râzî'nin özellikle *el-Muhassal* adlı eserinde dile getirdiği, bir kimsenin elinde mucize meydana geldiğinde nübüvvetine dair bilginin zarurî olarak hasıl olacağı görüşünü esas almıştır. Bu yaklaşımıyla müellifin, İmam Mâtürîdî ve onun çizgisini takip edenlerin ortaya koyduğu ilâhî hikmet esaslarına dayanmaktan bilinçli olarak uzak durduğu izlenimi oluşmaktadır.

Sonuç olarak, Endicânî'nin Semerkantlı bir âlim olarak Hanefilerin hikmet, hüsün ve kubuh prensiplerini ortaya koyarken zaman zaman eksiklik gösterdiği söylenebilir.³⁵² Bu durumun temelinde, onun büyük ölçüde Buhara ekolünden beslenmiş ve Eş'arî mezhebinin, özellikle de İmam Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinden önemli ölçüde etkilenmiş olması yatmaktadır. Ayrıca burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da, müellifin eserinin sonunda zikrettiği ilmî silsilede,³⁵³ eserde kendisinden hürmetle bahsetmesine rağmen, İmam Mâtürîdî'nin ismine yer verilmemiş olmasıdır. İsnad incelendiğinde, müellifin ilmî geleneğinin bütünüyle Buhara ekolüne dayandığı görülmektedir. Bu isnad, iki Pezdevî kardeş ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî üzerinden Şemsü'l-Eimme Abdülazîz el-Helvânî'ye, oradan da doğrudan İmam Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır. Bu bilgiler, müellifin söz konusu meselelerde Semerkand merkezli Mâtürîdî geleneğinden ayrılan fikrî eğiliminin arka planını anlamamıza imkân sağlamaktadır.

³⁵¹ Endicânî, *Sıdku'l-keîâm*, 461. Bir âlimin kendi mezhebine bu denli uzak kalması gerçekten şaşırtıcıdır. Bu durum, ya Semerkantlılara ait eserlere ulaşamamış olmasından ya da etkilendiği Buhara ekolünü –ki onlar kısmen Eş'arîlerle de bazı görüşlerde örtüşmektedirler– gerçek Mâtürîdî çizgi olarak görmesinden kaynaklanıyor olabilir. Ayrıca, kendi benimsediği görüş dışında hiçbir görüşe itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmesi ve ilâhî fiillerin gerekçelendirilmesi konusunda, ulaşabildiği kadarıyla Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat büyüklerinden herhangi bir açık metne rastlamadığını söylemesi, hatta lafzen açıkça belirtmese de başka bir yaklaşımın kitaplarda bulunmadığını iddia etmesi, Hanefîler açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir. (s.433) Son olarak, müellif bu meseleye dair değerlendirmesini, Allah Teâlâ'nın fiillerinin herhangi bir illetle gerekçelendirilemeyeceği, ancak her bir fiilin mutlaka bir gaye ile irtibatlı olması gerektiği yönünde bir kanaate vardığını belirterek tamamlamaktadır. (s.437).

³⁵² Endicânî, *Sıdku'l-keîâm*, 467, 437, 498.

³⁵³ Endicânî, *Sıdku'l-keîâm*, 867.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÜSÜN VE KUBUH İLKESİNE YENİ YAKLAŞIMLAR

Hanefîlerin, hüsün ve kubuh meselesinde Semerkant ve Irak âlimleri ile Buhara âlimleri arasındaki ihtilafı erken dönemlerden itibaren fark ettiklerine dair çeşitli ipuçları³⁵⁴ bulmak mümkündür. Ancak mevcut kaynakların verdiği bilgilere göre, hicrî sekizinci yüzyıla kadar, Hanefîler tarafından hüsün ve kubuhun *ta'dil* ve *tecvir* çerçevesinde özel bir inceleme konusu yapılmadığı anlaşılmaktadır. Sekizinci yüzyıldan itibaren ise, iki ekol arasındaki ihtilaf açıkça kabul edilmiş; hem hüsün ve kubuhun zâtî ve aklî boyutları hem de bu ilkenin kapsamına giren cüz'î kelâmî ve usûlî meseleler doğrudan kayda geçirilmiştir. Bu konuda sistematik ve ayrıntılı bir anlatı sunan ilk ismin *el-Müsâyere fî usûli'd-dîn* ve *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* eserlerinin müellifi İbnü'l-Hümâm olduğu tahmin edilmektedir.

Bu bölümün ilk kısmında, İbnü'l-Hümâm'a göre tartışmanın hangi noktada düğümlendiği, mezheplerin görüşlerinin ne olduğu ve özellikle Semerkand ile Buhara ekollerinin nerede ayrıştığı ele alınacaktır. Ardından İbnü'l-Hümâm'ın bu meseleye dair şahsî tercihi ve yaklaşımı değerlendirilecektir. İkinci kısımda ise Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Sadruşşerîa es-Sânî ile Kâdî Muhibbullah b. Abdü's-Şekûr el-Bihârî'nin görüşlerine yer verilecek ve Hanefîler ile Mu'tezile arasındaki ihtilafın yeni bir vechesi ortaya konacaktır.

3.1. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457): İhtilafın Mahiyetinin Tespiti

İbnü'l-Hümâm, âlimler arasında cereyan eden aklın hüsün ve kubuh idrak edip etmemesiyle ilgili ihtilafın, aslında Allah Teâlâ'nın hükmüne ilişkin bir mesele olduğunu belirtmiştir. Yani, ihtilafı bir fiilin zâtı itibarıyla failine övgü ya da kınama gerektirip gerektirmediği yahut bir fiilin zâtında, onun yapılmasını veya terk edilmesini gerektiren özel bir vasfın bulunup bulunmadığı noktasında görmemiştir. Bilakis İbnü'l-Hümâm, tartışmayı zâtî hüsün ve kubuh mertebesiyle ve aklın bunu idrak etmesiyle sınırlı tutmamış; meseleyi, aklın şâri'in bu vasıfları dikkate alıp almadığını keşfetmesi mertebesine taşımıştır.

3.1.1. Hanefî-Mâtürîdîler ile Mu'tezilîler Arasındaki İhtilaflarının Mahiyeti

İbnü'l-Hümâm, iki ana grup tespit etmektedir: Zâtî hüsün ve kubuh anlayışını esas alarak, aklın bazı fiillerde Allah'ın hükmünü idrak edebileceğini ve idrak edemediği durumlarda ise şer'î hitabın beklenmesi gerektiğini savunan Hanefîler ve Mu'tezile; buna karşılık, zâtî hüsün ve

³⁵⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-'ukûl*, 1-2.

kubuh ilkesini reddettikleri için aklın hiçbir fiilde Allah'ın hükmünü idrak edemeyeceğini ve bu nedenle peygamber gönderilmeden önce iman veya herhangi bir yükümlülüğün söz konusu olamayacağını ileri süren Eş'ariler. Bu ayırmadan anlaşıldığı üzere, Mu'tezile ile Mâtürîdiler arasında -aklın ilâhî hükümlerin idrakine imkân tanıdığı görüşünün ötesinde- hüsün ve kubuh ilkesinin en temel sonucu olan ilâhî hikmet esasında bir ittifak söz konusudur. Buna göre, Allah Teâlâ'nın fiil ve hükümlerinde mutlaka övgüye değer bir sonuç ve maslahat gözettiği kabul edilmektedir. Ancak, bu hikmetin hangi fiillerde ve nasıl gerçekleşeceğinin tespitinde iki ekol arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Nitekim İbnü'l-Hümâm şöyle demektedir:

“Hanefiler, Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh anlayışlarını temellendirdiği *aslah* olanın vücûbu, rızkın vücûbu, itaate sevap verilmesinin vücûbu, çocuklar ve hayvanlara yapılan eziyetlerin tazmin edilmesinin vücûbu ve tövbesiz ölenin mutlaka cezalandırılması³⁵⁵ gibi görüşlerini ittifakla reddetmişlerdir. Bu yaklaşımın temel dayanağı ise, söz konusu fiillerin zıtlarının ilâhî hikmete aykırı olduğu iddiasının kabul edilmemesidir.”³⁵⁶

Bu pasajdan, Hanefilerin hikmet anlayışının özünde Mu'tezile ile aynı görüşte oldukları, sadece zikredilmiş olan meselelerde onlarla ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Hümâm Mu'tezile ile ihtilafın gerekçesi olarak, Mâtürîdilerce söz konusu fiillerin ilâhî hikmete aykırı olduğu iddiasının kabul edilmediğini söylemektedir. Şu hâlde anlaşılmaktadır ki Mâtürîdilere göre bir fiilin ilahi hikmetin gereği olduğu kesinleştiği takdirde söz konusu fiil Allah Teâlâ'nın adalet ve hikmeti kapsamına gireceğinden, zorunlu olarak gerçekleşecektir. İhtilaf hangi fiillerin bu kapsama gireceği noktasında açığa çıkmaktadır. Bu ise ilâhî hikmet anlayışında Mu'tezile ile Mâtürîdilerin aynı görüşte olduklarını, fakat bu anlayışın fer'î uzanımlarında, diğer bir deyişle hangi fiilin hikmetin kapsamına girdiği hususunda ihtilaf ettiklerini göstermektedir.

İbnü'l-Hümâm, Mâtürîdilerin Mu'tezile ile hüsün ve kubuh meselelerinin fer'î konularında ihtilaf ettikleri hususları sıralarken, aynı zamanda iki tarafın üzerinde ittifak ettiği noktaları da zikretmektedir. Bunlar arasında, *teklif-i mâ lâ yutâk*, küfre af tanınmasının ve bütün ömrünü itaatle geçiren bir kimsenin cezalandırılmasının caiz olmadığı ittifak etmeleri bulunmaktadır.³⁵⁷ İbnü'l-Hümâm ayrıca Semerkant ve Irak ekollerinin, İmam Ebû Hanîfe ile

³⁵⁵ İhtilafın, sevap ve cezanın iman ve küfre değil de itaat ve masiyete bağlanması meselesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Zira Hanefiler, iman eden ile küfre düşenin eşit tutulmasının hikmet ilkesine aykırı olduğunu, iyilik yapanın cezalandırılmasının ise imkânsız olduğunu savunurlar. Çünkü hikmet ilkesi, bu tür fiillerin Allah Teâlâ'nın Hakîm oluşu itibarıyla vuku bulmasını gerekli kılar. Bu noktada Hanefilerin görüş birliği, Mu'tezile ile paralellik göstermektedir.

³⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere fi şerhi'l-Müsâyere*, 2/39.

³⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere fi şerhi'l-Müsâyere*, 2/58; krş. 2/61.

birlikte, aklın bir fiilin zatındaki hükmünü idrak etmesiyle Allah Teâlâ'nın o fiil hakkındaki hükmünü de bilebileceği görüşünde ittifak ettiklerini zikretmektedir. Örneğin, akıl, Allah'a iman etmenin vücûbunu, küfrün ise haramlığını, peygamber gönderilmeden önce dahi idrak edebilmektedir.³⁵⁸

Hatta bu konuda Mu'tezile ve Hanefî mezhepleri arasında ortak kabul edilen sonuçlardan biri de İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eserinin çeşitli yerlerinde benimsediği yaklaşımdır. Nitekim o, görüşlerini temellendirirken Allah Teâlâ'nın hikmetine dayanmakta ve yüce hikmetiyle bağdaşmayacak bir fiilin O'ndan sadır olamayacağını esas almaktadır. Buna örnek olarak; hikmet sahibi bir zâtın lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak gözetmesi, ilahî yasağın ancak zâtında kabih olan fiillere yönelmesi, kudretin mükellefiyetin zorunlu bir şartı olarak kabul edilmesi ve hükmün beyanının fiilden sonraya bırakılmaması gibi meseleler zikredilebilir.³⁵⁹

İbnü'l-Hümâm, bazı âlimler arasında yaygın olan ve iki mezhebi birbirinden ayıran esasın Hanefîlere göre hükmün Allah Teâlâ'dan, Mu'tezile'ye göre ise akıldan kaynaklandığı yönündeki kanaati tartışmaktadır.³⁶⁰ O, bu ihtilafın gerekçesi olarak bazı âlimlerin, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ hakkında "Allah Teâlâ hakkında aslah olanın gözetilmesinin zorunlu olduğu" şeklindeki görüşünü ileri sürdüklerini aktarmaktadır.³⁶¹ Ancak, İbnü'l-Hümâm, her iki mezhepte de aklın gerek Allah Teâlâ'nın fiilleri gerekse kulların fiilleri hakkında Şâri'nin itibar ettiği şeyleri idrak ettiğini ve hüküm koyan bir merci olmadığını ifade etmiştir. Nitekim *et-Tahrîr* adlı eserinde "Hakîmin alemlerin rabbi olan Allah olduğunda bir ihtilaf yoktur"³⁶² ifadesiyle bunu açıkça beyan etmiştir. Onun bu görüşünü, talebesi İbnü'l-Emîr el-Hâcc da aktarmış ve Hanefîlerin mezhebinin "bazılarının yanlış aktardığı gibi değil, bizzat Mu'tezile'nin sözüyle aynı" olduğunu belirtmiştir.³⁶³

³⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 2/50.

³⁵⁹ Kemâl b. Ebî Şerîf İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh el-câmi' beyne istilâhayi'l-Hanefiyye ve 'ş-Şâfi'iyye*, thk. Abdülkâdir 'Ubeyd (Kerkük: Mektebetü Emîr, 2022), 44, 99, 254; İbnü Emîr el-Hacc, *et-Tahrîr ve 't-tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*, 74, 335, 2/82, 3/36; Muhammed Emîn b. Mahmûd Amîr Bâdşâh el-Hanefî, *Teysîrü't-tahrîr (tıpkıbasım)*, thk. Mustafa el-Halebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1932), 54, 383, 2/137, 3/172-173.

³⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 2/42. Bu ihtilafın sebebi olarak, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'ya aslaha riayetinin vacip olduğu zikredilmiştir.

³⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere*, 2/42.

³⁶² İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, 259.

³⁶³ İbnü Emîr el-Hacc, *et-Tahrîr ve 't-tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*, 2/89. Kastedilenin Sadruşşerîa veya Sâbûnî olması muhtemeldir. Kesin olan husus şu ki, İbnü'l-Hümâm, Sadruşşerîa'dan sonra yaşamış bir âlimdir ve *et-Tahrîr* adlı eserini telif ederken onun eserlerinden haberdardır. [Bk. *et-Tahrîr ve 't-tahbîr* (1/107)] Şu hâlde, İbnü'l-Hümâm'ın söz konusu yaklaşıma –ki ileride bu yaklaşımı tafsilatıyla ele alacağız– vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, onun bu görüşten yüz çevirmesi ve onu görmezden gelmesi bu yaklaşımı hiçbir şekilde benimsemediğine dair açık bir işaret olarak değerlendirilebilir.

3.1.2. Buhara Hanefilerinin Yaklaşımlarının Mahiyeti

Buharalı Hanefilerin görüşüne gelince, onlar, zâtî hüsn ve kubuh ve onun bazı sonuçlarını kabul etme hususunda cumhur ile aynı görüştedir. Örneğin, ilâhî hikmet ilkesini ve *teklif-i mâ lâ yutâk*'ın imkânsızlığını benimsemişlerdir. Ancak onlar aklın, Allah Teâlâ'nın hükümlerinin kulların fiillerine yönelik taallukunu idrak edebileceği fikrinde genel Hanefî çizgisinden ayrılmışlardır. Özellikle, davet ulaşmadan önce akıllı bir kimse için imanın vacip, küfrün ise haram olduğunu kabul etmemiş ve İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşleri bu doğrultuda te'vil etmişlerdir.

Buharalı Hanefilerin söz konusu ihtilaflarından, hikmet ile imanın hüsnü ve küfrün kubhu arasında, hikmet sahibinin bunların aksine hüküm vermesini kabih kılacak bir zorunluluğu görmedikleri anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Allah'ın imanı emretmemesi, küfrü yasaklamaması ve bunlara sevap ya da azap terettüp ettirmemesi mümkün görülmüştür. Bu yaklaşımlarıyla, akıl yoluyla bir teklifin sabit olabileceğini reddetmiş ve Allah'ın hükümlerinin ancak vahiy ve peygamber aracılığıyla bilinebileceğini savunan Eş'arîlerle aynı çizgide yer almışlardır. Bu aynı zamanda İbnü'l-Hümâm'ın da tercih ettiği görüştür. Ancak burada, Buhara Hanefilerinin, bir kimsenin, düşünme ve tecrübe yoluyla yaratıcısını tanıyabilecek bir süre ve imkâna sahip olması hâlinde, teklifin sabit olduğunu kabul ettiklerini de belirtilmelidir.

İbnü'l-Hümâm'ın, kimi zaman Semerkant ekolüyle, kimi zaman da Buhara ekolüyle örtüşen görüşleri ve içtihatları bulunmaktadır. Ancak akıl yoluyla küfrün affedilemeyeceği hususunda Hanefilerin hepsine muhalefet etmiş³⁶⁴ ve aklın, Allah Teâlâ'nın küfrü affedebileceğini caiz göreceği fikrini savunmuştur.³⁶⁵

Özetlemek gerekirse İbnü'l-Hümâm'a göre, hüsn ve kubuh meselesindeki ihtilaf üç temel konuya dayanmaktadır.³⁶⁶ Birincisi, hüsn ve kubuhun zâtî olarak sabit olmasıdır. Bu merteye,

³⁶⁴ Küfür hakkında affin câiz olmadığı hususundaki ittifak, onların nezdinde küfrün —tabir caizse— zorunlu bir illete bağlı fiiller statüsünde değerlendirildiğini göstermektedir. Buna göre, küfrün kabihliğini ve zemme müstahak oluşu hiçbir durumda ortadan kalkmaz; dolayısıyla Allah Teâlâ'nın hikmetinin küfür fiilinde affa taalluk etmesi de aklın mümkün görülmez. Buna mukabil, İbnü'l-Hümâm, küfrün bu kategoride değerlendirilemeyeceğini savunarak, affının aklın câiz olduğunu ileri sürer. Bu görüş, Basra Mu'tezilesi ve bazı Bağdatlı kelâmcılar tarafından da benimsenmiştir. Abdurrahîm Efendi b Ali Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id*, thk. Hey'etü't-te'lîf fi İsmâil Âğa (İstanbul: Dârü's-Sirâc, 2024); Krş. Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edilleti fi usûli'l-itikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmunim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002), 392.

³⁶⁵ Basra Mu'tezilesi, Allah Teâlâ'nın hakkı olan konularda O'nun dilediği takdirde affetmesinin ve cezayı kaldırmasının câiz olduğu görüşüne meylenmiştir. Onlara göre, şer'î bir nass bulunmadığı takdirde, akıl hem cezanın uygulanmasını hem de kaldırılmasını mümkün görür. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere fi şerhi'l-Müsâyere*, 2/62; ayrıca bk. Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, 357, 411.

³⁶⁶ Krş. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkħ*, 261; İbnü Emîr el-Hacc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr fi şerhi't-Tahrîr*, 2/90-91; Hanefî, *Teysîrü't-tahrîr*, 152.

Mu‘tezile ve Hanefiler arasında ittifakla kabul edilen bir husustur. İkincisi, aklın, Allah Teâlâ’nın hükmünün fiille ilişkisini peygamber gönderilmeden önce idrak edip edemeyeceği meselesidir. Buharalı Hanefilerden bazıları bu konuda farklı bir görüş benimsemiş ve bu noktada cumhurdan ayrılmışlardır. Ancak, aklın hâkim ya da mûcib olması asla tartışma konusu yapılmamış, mesele tamamen aklın idrak yetisine dayandırılmıştır. Üçüncüsü, hüsün ve kubuh ilkesinin bir gereği olarak ittifakla itaatkâr olanın azap görmesinin, kâfirin mükâfatlandırılmasının ve güç yetirilemeyen şeylerle mükellef kılınmasının mümkün olmamasıdır.

3.2. Hüsün-Kubuh İlkesine ve Tartışma Zeminine Dair İki Yeni İzah

3.2.1. Sadruşşerîa’nın (ö. 747/1346) Yaklaşımı

Sadruşşerîa, bazı fiillerin hüsün ve kubhunun akıl yoluyla idrak edilebileceğini, bazılarının ise ancak Şâri’nin hitabına bağlı olarak bilinebileceğini ifade etmektedir.³⁶⁷ Ona göre, Eş‘arîler, hüsün ve kubhun fiilin zâtında veya herhangi bir sıfatında bulunmadığını düşündüklerinden, Allah Teâlâ’nın fiillerinin kabih olarak nitelendirilemeyeceğini savunurlar.³⁶⁸ Oysa Sadruşşerîa ve Mu‘tezile’ye göre, fiillerin kabih olarak vasıflandırılması mümkündür; fakat Allah Teâlâ’nın kabih bir fiili işlemesi söz konusu değildir.³⁶⁹ Bu anlayışa göre, Allah Teâlâ’nın peygamberleri ebedî olarak cehennemde bırakması ya da kâfirleri sonsuza dek cennete yerleştirmesi, Eş‘arî bakış açısına göre kötü sayılmazken, Mu‘tezile ve Sadruşşerîa’ya göre bu tür fiiller kabih sayılır ve Allah’ın böyle bir fiili işlemesi mümkün görülmez.³⁷⁰

Sadruşşerîa, akılla idrak edilen hüsnün kendisinin failini övgüye veya yergiye sevk edip etmemesi tartışması içerisinde iki hususa dikkat çekmektedir. Birincisi bazı hüsün ve kubuh tanımlarda geçen “ahirette mükâfat veya ceza” ifadesinin yalnızca insan fiillerine özgü olmasıdır. Zira Allah’ın fiilleri için sevap ve ceza söz konusu değildir. Dolayısıyla, tüm failer için geçerli bir tanımın, yalnızca övgü ve yerginin terettüp edip etmemesi üzerinden belirlenebileceğini düşünmektedir.³⁷¹ İkincisi, Eş‘arîlerin, fiillerdeki kemal ve noksan anlamında hüsün ve kubhun varlığını kabul etme konusunda *Adliyye*³⁷² ile mutabık olduğu ve

³⁶⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu’t-Tenkîh*, 34.

³⁶⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu’t-Tenkîh*, 210.

³⁶⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu’t-Tenkîh*, 224.

³⁷⁰ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu’t-Tenkîh*, 224.

³⁷¹ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta’dîli’l-ulûm*, 225.

³⁷² Daha önce izah edildiği üzere *Adliyye* kavramı, hüsün ve kubhun zât mertebesinde sabit olduğunu kabul eden Mu‘tezile ve Mâtürîdîleri kapsamaktadır.

ihtilafın yalnızca sevap ve cezanın terettüp etmesi hususunda bulunduğu kanaattir.³⁷³ Oysa Sadruşşerîa'ya göre, kemal mutlak olarak övgüyü, noksan ise yergiyi gerektirir. Dolayısıyla, Eş'arîler kemal ve noksanın zâtî olarak sabit olduğunu kabul etmiş olsalardı, fiillerin de hüsün ve kubhunu tasdik etmeleri gerekirdi. Bu nedenle, Sadruşşerîa Eş'arîlerin bu yaklaşımını isabetli bulmamış ve eleştiriye tabi tutmuştur.³⁷⁴

Eş'arîler hüsün ve kubhu kemal ve noksan anlamında kullanmakla birlikte, bunu aslında fiillere değil, yalnızca niteliksel sıfatlara hasretmektedirler. Ancak bu tür bir kullanımın fiillerle ilgili tartışmalar bağlamında zikredilmesi, hüsün ve kubhun fiillere de teşmil edildiği izlenimini doğurmuş ve böylece bir karışıklığa yol açmıştır. Bu yanlış anlamının en açık delillerinden biri, Eş'arîlerin bu tasnifi fiiller bahsinde ele almalarına rağmen verdikleri örneklerin “ilmin hasen olması” ve “cehaletin kabih olması” şeklinde olmasıdır. Oysa bu örnekler fiillere değil, niteliksel sıfatlara aittir.

Sadruşşerîa, hüsün ve kubhun mutlak anlamda sabit olduğunu göstermek üzere iki temel delil ileri sürer. Bu deliller, vücûb, tahrim, hikmet ve sefihlik gibi aklî hükümlerin, zâtî hüsün ve kubhun varlığını gerektirdiği esasına dayanmaktadır. Birinci delile göre, nübüvvetin kabulü, peygamberi tasdik etmenin aklen vacip olmasına bağlıdır. Ancak bir fiilin aklen vacip sayılabilmesi için hüsün ve kubhun akıl yoluyla idrakinin mümkün olması gerekir. Nitekim “Aklî olarak vacip olan her şey aklen hasen, aklî olarak haram olan her şey ise aklen kabih” şeklindeki ilke, bu ilişkiyi ortaya koyar.”³⁷⁵ Bu delil, özellikle insan fiilleri açısından hüsün ve kubhun kabul edilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir; zira nübüvveti tasdik etmekle yükümlü olan insanın kendisidir. İkinci delil ise, hüsün ve kubhun aklen sabit olmaması durumunda, Allah'ın –hâşâ– yalan söylemesinin veya vaadini yerine getirmemesinin mümkün hâle geleceğini ve bunun da ilâhî güveni zedeleyeceğini öne sürmektedir.³⁷⁶ Bu yaklaşım, hüsün ve kubhun varlığını doğrudan ilâhî failin güvenilirliği üzerine temellendirmektedir. Söz konusu delilin birçok yansıması bulunmaktadır. Örneğin, usûl-i fıkıhta, dilin güvenilirliği aklen vacip

³⁷³ Bu kanaat için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal (me'a Telhîsü'l-Muhassal)*, thk. Abdullah Nûrânî (Beirut: Dârü'l-Etvâ, 1985), 339; Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr 'alâ Metni Tavâli'l-envâr* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1323), 195; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/148.

³⁷⁴ Ubeydullah b. Mesud el-Mahbubî Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-Ulûm*, thk. Mustafa Borsbuğa - Mahmut Ay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 225 Bu hatanın birçok âlime sirayet etmesinin sebebi, Fahreddin er-Râzî'nin hüsün ve kubuh kavramlarını üç kısma ayıran tasnifini esas almaları gibi görünmektedir. Bu tasnifin ilk kısmı, fiillerin tabiata uyum ve uyumsuzluk ilişkisine, ikinci kısmı kemal ve noksana, üçüncü kısmı ise övgü ve mükâfat yahut yergi ve cezaya bağlı oluşuna dayanmaktadır. Sadruşşerîa'nın burada dikkat çektiği en büyük yanlışlardan biri de bu tasnifle ilgilidir.

³⁷⁵ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 225.

³⁷⁶ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 226. Daha doğru ifade şudur: Aklen vacip olan her şeyin varlığı aklen güzel, yokluğu ise aklen çirkindir. Krş. *et-Tavzîh*, 224.

kabul edilerek, Allah Teâlâ'nın bir sözü açık bir karine bulunmadıkça zahirî anlamının dışında bir manaya yorulamaz şeklinde değerlendirilmiştir.³⁷⁷

Sadrüşşerîa'nın usûl eserlerinde, hüsün ve kubuh ilkesine dayanan pek çok meseleye rastlamak mümkündür. Örneğin, hüsnün emrin mûcibi değil, onun medlulü olduğu, kemal sahibi bir emrin fiilde hüsnü gerektirdiği ve Allah'a itaat etmenin, O'na muhalefeti terk etmenin aklen hasen olduğu gibi meseleler, doğrudan bu ilkeye dayanmaktadır.³⁷⁸ Sadrüşşerîa, bu yaklaşımıyla hüsün ve kubuhun zâtî olduğunu savunan Semerkant ve Irak ekolüyle aynı çizgide yer almaktadır.

3.2.1.1. Sadrüşşerîa'nın Mâtürîdîler ile Mu'tezile Arasındaki İhtilafa Dair Görüşü

Hüsün ve kubuhun zâtîliği ilkesine dair ihtilaf, Sadrüşşerîa açısından en açık ve en belirgin şekliyle Eş'arî mezhebiyle, bu mezhebin imamı olan İmam Eş'arî nezdinde temellenir. Zira söz konusu ihtilaf, birçok itikadî ve kelâmî meselenin merkezinde yer alan temel bir ilkeye ilişkindir. Sadrüşşerîa'ya göre, İmam Eş'arî'nin hüsün ve kubuh ilkesini reddetmesinin dayanağı, bunların fiilin zatına veya bir sıfatına râci olmadığını kabul etmesi ve kulun fiillerinde mecbur oluşudur. Oysa cebrî fiiller, ne hasen ne de kabih olarak nitelendirilebilir. İşte bu gerekçeyle Sadrüşşerîa, "Dört Mukaddime" (*el-Mukaddimâtü'l-Erba'a*) başlığıyla şöhret bulan özgün bir tartışma ortaya koymuş, bu risalede Eş'arî'nin yaklaşımının temellerini ele almış ve Mâtürîdîliğin kul fiillerine ilişkin görüşünü dikkatli bir şekilde tahkik etmiştir.³⁷⁹

Her ne kadar Sadrüşşerîa'nın Eş'arî'ye yönelik tartışması ve kendi görüşünü açıklama çabası kayda değer bir yer tutsa da, bu tartışmanın ne onun kendi mezhebî yapısına ne de Mâtürîdî geleneğin bütününe, yönetsel bir katkı ya da mezhep ilkelerini zedeleyici bir içerik taşıdığı söylenebilir. Aksine, ortaya koyduğu görüşler mezhebin esaslarını pekiştirici ve destekleyici mahiyettedir. Buna karşılık, onun Mu'tezile ile olan ihtilafı ele alış biçimi aynı düzeyde değildir. Bu nedenle, Sadrüşşerîa'nın Mu'tezile ile ilgili değerlendirmesini özellikle ele almak gerekecektir. Gerçekte, Sadrüşşerîa, Mâtürîdiyye ile Mu'tezile arasındaki ihtilafı dile getirirken, müteahhir dönem kelâmcılarının yöntemini takip etmiş görünmektedir.³⁸⁰ Zira

³⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, 61.

³⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, 228.

³⁷⁹ Mukaddimât-ı Erbaa etrafında Osmanlı'da oluşan literatür için bk. Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132; Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh meselesi özelinde oluşturduğu etki ve bu doğrultuda üretilen metinler hakkında bk. Kılaç, *Sadrüşşerîa'nın Osmanlı Kelâmına Etkisi: Hüsn-Kubuh Meselesi*, 152-158.

³⁸⁰ *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh* isimli müstakil bir eseri olan Seyyid Numan Sivâsî Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasındaki farkın Eş'arîlerle olan fark kadar keskin olmadığını ifade etmektedir. Kılaç, *Sadrüşşerîa'nın Osmanlı*

mütekaddim dönem eserlerinde hüsün ve kubuhun zâtîliği meselesinde bu iki mezhep arasında bir ayrılığa değinilmemektedir. Sadruşşerîa ise, her iki tarafın da hüsün ve kubuhun zâtîliğini ve aklîliğini kabul ettiğini belirttikten sonra, aralarındaki farka dair -kendi yorumuna göre- özgün bir tespitte bulunmuş ve daha önce zikredilmemiş bir görüş dile getirmiştir.³⁸¹ Ona göre Mu'tezile'ye göre akıl "mutlak hâkim"dir; hem Hâlık'a hem de mahlûka hüküm verir.³⁸²

İfade edildiği üzere mütekaddimûn döneminde Mâtürîdîler ile Mu'tezile arasındaki ihtilaflar açıkça gündeme getirilmezken, Sadruşşerîa, müteahhirûn dönemin yaklaşımına uygun olarak bu iki ekol arasındaki görüş ayrılıklarını belirginleştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, öncelikle Mâtürîdîler ile Mu'tezile'nin, hüsün ve kubuh ilkesinin zâtî ve aklî olarak sabit olduğu noktasında ittifak ettiğini vurgulamış; ardından, Mu'tezile'nin aklı "mutlak bir hâkim" olarak değerlendirdiğini ve aklın yalnızca mahlûkat hakkında değil, bizzat Yaraticı hakkında da hüküm verebileceğini savunduğunu ifade etmiştir.³⁸³

Sadruşşerîa, Mu'tezile'nin bu yaklaşımını şu şekilde açıklamaktadır: Onlara göre, akıl bir fiilin hasen ve zorunlu olduğunu, Allah Teâlâ'nın o fiile böyle hükmetmesinden dolayı değil, doğrudan aklın kendisinin bu yönde hüküm vermesi nedeniyle idrak etmektedir. Yani, akıl Allah Teâlâ hakkında yalan söylemenin imkânsız olduğunu söylerken, bunu Allah'ın kendisine böyle bir fiili haram kılmış olmasına değil, doğrudan aklın bu fiili yasaklamış olmasına dayandırmaktadır. Mu'tezile'nin "Akıl, hem insanlar hem de Allah Teâlâ üzerinde hüküm sahibidir" şeklindeki sözü de tam olarak bu anlamı ifade etmektedir. Ancak Sadruşşerîa'nın bu şekilde yaptığı tahlil, kendi usûlü açısından tutarlı görünmemektedir. Zira o da hüsün ve kubuhun zâtî olduğunu ve aklın, fiillerin zâtî sıfatlarının hükmünü idrak ettiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla, bir fiilin hükmü akıldan değil, doğrudan fiilin kendisinden, yani zâtından

Kelâmina Etkisi: Hüsün-Kubuh Meselesi, 297; Ayrıca bk. Murat Kaş, *İrade ve Özgürlük Eylem ve Değer Mukaddimât-ı Erbaa Tartışmaları Kavram-Problem-Argüman-Yaklaşım Haritası* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 98-103.

³⁸¹ Bu durum, onun her iki eserinde (*et-Tavîh* ve *Ta'dilü'l-ülûm*) yer almaktadır. Ayrıca *et-Tavdîh*'te, *Ta'dilü'l-ülûm*'da değinilmeyen ve tevellüd meselesine dayanan başka bir farkı daha zikretmiştir; buna birazdan değineceğiz.

³⁸² Bu, Mâtürîdî mezhebî bağlamında yeni bir iddiadır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Mâtürîdîler aklın vücûbiyet yüklediği görüşünü Mu'tezile'ye nispet etmişlerdir ve bu nispetin ne anlama geldiği daha önce açıklanmıştır. Ancak "akıl hâkimdir" ifadesinin bu şekilde mutlak olarak kullanılması ve bunun Mu'tezile'ye nispet edilmesi, bildiğim kadarıyla Sadruşşerîa'dan önce yaygınlık kazanmamıştır; bazı müteahhir âlimler de bunu ondan almışlardır. Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-muhîr*'te (1/140) naklettiğine göre "hâkimiyet" ifadesi Sayrafi tarafından kullanılmaktadır. Sözü sahibi gerçekten Mu'tezilî idiyse, bu nispetin bazı Mu'tezilîler için geçerli olduğu kabul edilebilir. Muhtemelen bu söz, eserleri ve meseleye dair görüşleri günümüze ulaşmamış bazı Mu'tezilîlerden nakledilmiş, ardından da genelleştirilerek tüm mezhebe nispet edilmiştir. Her hâlükârda, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, İbnü'l-Hümâm ve diğer bazı âlimlerin ilgili meseledeki ifadelerini daha önce aktarmış bulunuyoruz ve onların bu isnadı geçerli görmedikleri açıkça ortadadır.

³⁸³ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dilü'l-ülûm*, 226; *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, 225.

kaynaklanmaktadır. Bu durumda, Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştiri, esasen kendi yaklaşımı için de geçerli olacak ve böylece kendisini çelişkili bir duruma düşürecektir.

Sadruşşerîa, kendi açıklamalarının yetersizliğini fark etmiş olmalı ki meselenin, fiillerin zâtî sıfatlarında veya aklın bunları idrak edişinde değil, fiillere atfedilen hüsün ve kubhun kaynağında düğümlendiğine şöyle işaret etmiştir:

“Dedik ki: Daha önce belirtildiği üzere, her şey O’nun yaratmasıyla; bütün işler O’nun takdiriyle vuku bulur; tüm mahiyetler O’nun yaratmasıyla. Bu mahiyetler ise sıfat ve hükümlerden ayrılmaz³⁸⁴; dolayısıyla hepsi Allah Teâlâ’dandır. Akıl, bunların hakikatine vakıf olamaz; hâl böyleyken nasıl olur da -hele ki Allah hakkında- hüküm verebilir? Allah, zalimlerin söylediklerinden münezzehtir. Bilakis Allah Teâlâ akıllı, bazı şeyleri bilmeye yarayan bir araç kılmıştır. Ayrıca, yalan söylemenin haram olduğunu aklen, aklın bir hâkim olması yönüyle bildiğimizi de kabul etmiyoruz; bilakis akıl yoluyla, Allah Teâlâ’nın onu haram kıldığını idrak etmiş bulunuyoruz.”³⁸⁵

Sadruşşerîa burada, *Ta‘dîlî’-‘ulûm*’da felsefî bahisler çerçevesinde daha önce ele aldığı “mahiyetlerin mec‘ûliyeti” meselesini hatırlatmaktadır. Mu‘tezile, vücûd ile mâhiyet arasında ayırım yaptıktan sonra, mâhiyetlerin yokluk hâlinde de bir sabitliğe sahip olduğunu ileri sürmüş ve bu görüş, “ma‘dûmun şey’iyyeti” teorisi olarak bilinir hâle gelmiştir. Bu anlayış onları, mâhiyetlerin mec‘ûl değil, zâtları itibarıyla sabit olduğu sonucuna götürmüştür.³⁸⁶ Buna karşılık Sadruşşerîa, vücûdun mâhiyetin aynısı olduğunu, ona ilave bir şey olmadığını savunmuş; dolayısıyla varlık olmadan bir mâhiyetin sabitliğinden söz etmenin anlamı olmadığını ifade etmiştir. Bu yaklaşıma göre, mâhiyetlerin yoklukta sabit olması mümkün değildir; durum böyle olunca, yokluk âleminde onlar için bir yapıcının (câ‘il) varlığını aramanın da bir anlamı kalmaz. Buna mukabil, hâdis ve mevcut olduklarında ise, zorunlu olarak bir yapıcıya ihtiyaç duyarlar;

³⁸⁴ Fiilin kendi zâtî ve zâtî gerekleriyle olan ilişkisini anlamak için Sadruşşerîa’nın *et-Tavdîh*’teki şu ifadesine bakılabilir: “Bir fiilin rastlantısal (ittifâkî) ya da zorunlu (izdirârî) olması, onun zâtî gereği yahut bazı sıfatları sebebiyle güzel (hasen) olmasına engel değildir. Dolayısıyla, bir fiilin zâtî yahut sıfatlarından biri, o fiil ile nitelendirilen kimsenin -ister bu niteleniş iradeye bağlı olsun ister zorunlu yahut rastlantısal olsun- övgüye ya da yergiye müstahak olmasını gerektirebilir.” Ayrıca, fiillerin kemal ve noksan anlamında zâtî hüsün ve kubuh taşıdığını kabul etme noktasında cumhurla aynı görüşte olan Eş‘arîleri ele alırken, fiillerin sadece övgü veya yerilmeyi değil, aynı zamanda sevap ve azabı da gerektiren zâtî sonuçları bulunduğunu ifade eder; bu gerçeği inkâr etmenin ise açık bir inatçılık ve direnme anlamına geleceğini belirtir. Her hâlükârda onun ifadeleri, fiilin bizatihi kendisinin ona bağlı zorunlu hükümler taşıdığını, dolayısıyla bir fiil vuku bulduğunda o fiilin kendi mahiyeti ve hükümleriyle birlikte gerçekleştiğini açıkça göstermektedir. Bk. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu ‘t-Tenkîh*, 222-223; krş. *Şerhu Ta‘dîlî’-‘ulûm*, 226.

³⁸⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu ‘t-Tenkîh*, 226.

³⁸⁶ Burada şu noktaya işaret etmek gerekir ki, ma‘dûmun şey’iyyeti görüşü, bütün Mu‘tezile âlimlerine ait olmayıp yalnızca bazıların benimsediği bir görüştür. Zira gerek erken dönem gerekse geç dönem Mu‘tezile imamlarından birçoğu, varlığın mâhiyetin aynısı olduğunu ve yok olanların “şey” (mevcut) sayılamayacağını savunmuşlardır. Bk. İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli ‘d-dîn*; Râzî, *el-Muhassal*, 76.

çünkü etki, mutlaka bir müessir ve vücuda getiriciye (mûcid) muhtaçtır. İşte bu noktadan hareketle, “mahiyetler yapılmıştır ve onları yapan Allah Teâlâ’dır” sonucuna ulaşır.³⁸⁷

Bu çerçevede, Mu‘tezile’ye göre fiillerin mahiyetleri, nitelikleri ve onlara ait olan hüsün-kubuh, kemâl-noksan gibi hükümleri, henüz yokluk hâlindeyken mahiyetleriyle birlikte belirlenmiştir ve orada (yoklukta) onlar için bir câil söz konusu değildir. Fiiller varlık sahasına çıktıklarında ise, bu belirlenmiş sıfatlarıyla birlikte ortaya çıkarlar; ancak bu sıfatlar da sonradan yaratılmış değildir.³⁸⁸ Buna mukabil, Sadruşşerîa’ya göre, fiillerin mahiyetleri ve onlara ayrılmaz şekilde bağlı olan sıfatları ancak varlık kazanmakla belirlenir;³⁸⁹ çünkü onun nezdinde “her şey Allah’ın yaratmasıyla, bütün işler O’nun takdiriyle gerçekleşir ve tüm mahiyetler O’nun icadıyla varlık kazanır.” Bu durumda, söz konusu hükümler de Allah Teâlâ’nın, mahiyetleri yaratmasına bağlı olarak, yaratılmış olur. Nitekim bir başka yerde de fiillerin yaratıcısı olan Allah’ın, onların bazılarını hasen, bazılarını ise kabih kıldığını söyleyerek, bu hükümleri de yaratanın Allah olduğunu açıkça belirtmiştir.

Buna göre, Sadruşşerîa’ya göre akıl, kendi başına hüküm ihdas eden bağımsız bir merci değildir, aksine Allah Teâlâ tarafından önceden belirlenmiş ve fiillerin mahiyetine yerleştirilmiş sıfatları ve hükümleri keşfetmekle sınırlı bir işleve sahiptir. Yani akıl, mutlak irade sahibi olan Yaratıcı tarafından fiilin zatına yüklenmiş bazı nitelik ve hükümleri idrak edebilmek için var kılınmış bir araçtır. Buna karşılık Mu‘tezile, akli Allah Teâlâ’nın belirlemesinden bağımsız olarak, kendi başına sabit olan sıfat ve hükümleri ortaya çıkaran bir vasıta olarak değerlendirmektedir.

Sadruşşerîa’nın söz konusu yaklaşımı farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulması mümkündür. İlk olarak, Sadruşşerîa, hüsün ve kubuh meselesinde Mâtürîdîler ile Mu‘tezile arasındaki temel farkı, Mu‘tezile’nin akli mutlak bir hâkim olarak kabul etmesine, buna karşılık

³⁸⁷ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta’dîli’l-Ulûm*, 124.

³⁸⁸ Zira Mu‘tezîlilere göre mahiyete zorunlu olarak bağlı olan sıfatlar, doğrudan doğruya mahiyetin kendisinden kaynaklanır. Mahiyetin bizatihi yaratılmamış olduğu kabul edildiğinden, onun gerektirdiği bu zâtî sıfatlar da yaratılmış sayılmaz. Bu anlayışa göre, müessir (etkileyici, yaratıcı), mahiyeti yalnızca varlık kisvesine büründürür, böylece mahiyet tahakkuk eder ve onunla birlikte, câilin doğrudan bir etkisi olmaksızın, tüm zorunlu sıfatları da tahakkuk eder.

³⁸⁹ Sadruşşerîa’nın bu husustaki görüşüne göre, mâhiyet zâtına lâzım gelen birtakım vechler ve sıfatlarla birlikte var olur ve bu sıfatlardan ayrılmaz; nitekim cevherin mâhiyeti buna örnektir: tehayyüz (mekânda yer kaplama), onun mâhiyetinin bir vechi olup ondan ayrılması düşünülemez. Zira mâhiyetin zâtî sıfatları ve vechleri, aslında mâhiyetin kendisinden farklı değildir. Bu sebeple, ona göre mâhiyetin var kılınması ve yapılması (ca’l), aynı zamanda onun zâtî sıfatlarının ve üzerine terettüp eden hükümlerin de var kılınması ve yapılmasıdır. Dolayısıyla, mâhiyet ve zâtî sıfatlarının ca’li tek bir ca’ldir. Mâhiyetin, kendi zâtî lazımlarını bizzat gerektirdiği yönündeki anlayış, yani “ma’dûmun şey’iyyeti” görüşünü benimseyenlerin dediği gibi, geçerli değildir. Aksine, mâhiyeti var eden câil, aynı zamanda onun zâtî arazlarını da var edenin ta kendisidir. Kuşkusuz mâhiyet ile bu zâtî arazlar arasındaki ilişki, akli olarak zorunlu ve ayrılmaz bir ilişkidir; ancak bu, onların ayrı ayrı yaratıldığı anlamına gelmez.

Mâtürîdîlerin ise bunu reddetmesine bağlamaktadır. Ancak, meseleyi açıklarken, ihtilafı aklın keşfettiği şeyin kaynağına indirgemekte ve tartışmayı mahiyetlerin yaratılmış olup olmadığı konusuna yoğunlaştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, iki ekol arasındaki temel ayrımın esasen akıl üzerinden şekillendiği iddiası, başta ileri sürüldüğü kadar isabetli görünmemektedir. İkinci olarak, zâtî sıfatların mahiyetlerde yaratılmış olmadığı kabul edilip bunun aklın hâkimiyeti sonucunu doğurduğu ve dolayısıyla Hanefilerle Mu'tezile arasındaki ayrımın buradan kaynaklandığı varsayılsa bile, dikkatlice bakıldığında bu tür bir hâkimiyetin gerçekte söz konusu olmadığı görülmektedir. Zira her iki ekole göre de aklın fonksiyonu, sadece zâtî hükümlerin idrak ve keşfiyle sınırlıdır. Nitekim bu durum, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî³⁹⁰ ve İbnü'l-Hümâm³⁹¹ tarafından da açıkça ifade edilmiştir. Bu durumda, akla atfedilen hâkimiyet iddiasının, fiiliyatta bir karşılığının bulunmadığı açıktır.

Hükümün asıl kaynağı ittifakla eşyanın mahiyetleri ve zâtî lâzımlarıdır. Zira bir fiilin zatı eğer bizatihi hasen ise failinin övgüye layık olmasını veya sevaba hak kazanmasını gerektirir. Eğer bizatihi kabih ise failinin zemme müstahak olmasını veya cezaya hak kazanmasını zorunlu kılar ki bu *zâtî hüküm* olarak adlandırılmaktadır. Bu süreçte aklın rolü, yalnızca zâtî hükümleri keşfetmekten ibarettir ve bundan öte bir yetkiye sahip değildir. Sadruşşerî'a göre bu noktada iki ekol arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Asıl fark onun iddiasına göre zâtî sıfatların ve onların lâzımlarının ilâhî takdirle (*c' al-i ilâhî*) sabit olmasıdır; Mu'tezile'ye göre ise böyle değildir. Ancak bu farkın, aklın rolünü idrak ve keşiften mutlak hâkime dönüştürmediği anlaşılmaktadır.³⁹²

Üçüncü olarak, *zâtî* terimi, kelâm ve mantık disiplinlerinde yerleşik ve üzerinde ittifak edilmiş bir kavram olup, herhangi bir haricî iradeye bağlı olmayan ve zatın ayrılmaz bir gereği olan sıfatlar için kullanılmaktadır. Bu tür sıfatlar değişime uğramaz ve ortadan kalkmaz.³⁹³ Hanefî

³⁹⁰ Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, 214.

³⁹¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere fi şerhi 'l-Müsâyere*, 2/43-44.

³⁹² Mestçizâde, *el-Mesâlik* adlı eserinde, Mâtürîdîlerin hüsün ve kubhun zâtî olduğunu kabul etmeleri ve aklın fiillerin sıfatlarını keşfedici bir role sahip olduğunu söylemeleri nedeniyle, Allah Teâlâ hakkında hikmetin vacip ve sefihin imkânsız olduğunu ileri sürdüklerini belirtmiştir. Ona göre, bu yaklaşım neticede Mâtürîdîleri de Mu'tezile gibi aklı hâkim ve bir merci olarak kabul etmeye götürmektedir. Hatta Pezdevî'nin *Keşfü 'l-Esrâr* adlı eserinden, hüsün ve kubhun akıl tarafından belirlenmesi ilkesinin hem Mu'tezile'ye hem de Mâtürîdîlere nispet edildiğini anladığını ifade etmektedir. Böylece, iki ekol arasında bir fark kalmamakta ve bu anlayış bizzat Mestçizâde tarafından da benimsenmektedir. Mestçizâde, genel eleştirisinin ardından, doğrudan Sadruşşerî'a yönelerek onun Mu'tezile'ye aklın hâkim olduğunu nispet etmesini özel olarak değerlendirmiştir. Ona göre, Sadruşşerî'nin ifadeleri, Mu'tezile'nin aklı Allah Teâlâ üzerinde bile hâkim ve mücib olarak gördüğünü ima etmektedir ki bu, *Tebşıra* ve *Umdetü 'l-Kelâm* müelliflerinin ifadelerinden bile daha açık bir imadır. Oysa Mu'tezile böylesi bir iddiada bulunmamış, bilakis böyle bir görüşten tenzih edilmiştir. Bu sebeple, Sadruşşerî'nin bu konudaki yaklaşımı tutarsız ve çelişkili bir görünüm arz etmektedir. Abdullah b. Mûsâ Efendi Mestçizâde, *el-Mesâlik fi 'l-hilâfiyyât beyne 'l-mütekellimîn ve 'l-hukemâ*, thk. Seyyid Bahçivan (Beyrut: Dâr Sâdır, 2007), 190.

³⁹³ Hanefî, *Teysirü 't-tahrîr*, 2/173.

âlimleri de bu sıfatların sabit olduğunu, hiçbir şekilde değişime veya ortadan kalkmaya elverişli bulunmadığını açıkça ifade etmişlerdir.³⁹⁴ Aynı şekilde, bu sıfatların neshin veya ilâhî hüküm değişikliğinin konusu olamayacağını da belirtmişlerdir.³⁹⁵ Bahsedilen bu kabul, Sadruşşerîa'nın hüsün ve kubuh açıklamalarıyla örtüşmemektedir.

Dördüncü olarak, hüsn, kubuh, kemal ve noksan gibi hakikatlerin mec'ül kabul edilmesi, bunlara bağlı olan hikmet ve adalet gibi büyük hakikatlerin de aynı şekilde mec'ül olup değişime ve dönüşüme açık olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu ise Mâtürîdî kelimeler sisteminin temel esaslarını zayıflatmaktadır. Zira Mâtürîdî anlayışına göre, Allah Teâlâ Hakîm olup fiilleri mutlaka hikmet ve adalete uygundur ve bunların aksinin yapılması aklen imkansızdır.

Eğer bu hakikatler Sadruşşerîa'nın belirttiği şekilde mec'ül olsaydı, Allah Teâlâ'nın daha önce zulüm ve sefeh olarak belirlediği fiilleri adalet ve hikmet olarak değiştirmesi veya adalet ve hikmet olarak belirlediklerini zulüm ve sefeh olarak kabul etmesi mümkün hâle gelirdi. Aynı şekilde, doğruluğun kabih, yalanın ise hasen kabul edilmesi de söz konusu olabilirdi. Böyle bir durumda, Allah'ın yalan söylemesi ve bunu emretmesi, doğruluğu ise yasaklaması aklen mümkün olurdu ki bu, Mâtürîdîlerin mutlak kemal sahibi olan Yaratıcı'nın fiillerinin zorunlu olarak hikmetli olması gerektiği ilkesine açıkça aykırıdır.³⁹⁶

Beşinci olarak, Mâtürîdî alimler, Allah'ın peygamberler göndermesinin vacip olduğunu, *teklif-i mâ lâ yutâk*'in imkânsızlığını ve iyilik yapanla kötülük yapan arasında mutlaka bir fark gözetilmesi gerektiğini açıkça ifade etmişlerdir. Bu prensipler, söz konusu fiillerin zatlarında doğrudan gereklilik taşıdığı ve hikmet sahibi olan ilahın da hikmetinin bir gereği olarak bunları gerçekleştirmesinin vacip olduğu anlayışı üzerine bina edilmiştir.

Eğer Sadruşşerîa'nın yaklaşımı kabul edilirse, tüm bu ilkeler, ilahın kendisine yüklediği bir zorunluluktan ibaret olup gerçekte herhangi bir mutlak değere sahip olmayacaktır. Yani, bu fiiller zatları itibarıyla zorunlu olduğu için değil, ilahın onları zorunlu kılması sebebiyle gerekli görülmektedir.³⁹⁷ Başka bir ifadeyle, Sadruşşerîa'nın görüşü benimsendiğinde, Mâtürîdî alimlerin ifadeleri, ilahın sefihlikten münezze olmasını yalnızca bu fiili sefih olarak

³⁹⁴ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/393.

³⁹⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, 315; Semerkandîlerden Şemsü'n-Nazar ve Üsmedî gibi âlimlerin yöntemini, Sadruşşerîa'nın açıklama tarzıyla karşılaştırmak mümkündür. İlk grubun akli hükümlere yaklaşımı fiillere ilişkin akli hükümler ekseninde şekillenirken, Sadruşşerîa varlığa ilişkin hükümlere örnekler getirmiştir. İki tür hüküm arasındaki farkı daha açık biçimde görmek için bu çalışmanın 18-19. sayfalarına bakınız.

³⁹⁶ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 229.

³⁹⁷ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, 220. Sadruşşerîa, ilâhî hikmet sıfatından bahsederken şöyle demektedir: "Zâî ve fiilî sıfatlardan biri de hikmettir. Bu, işlerin en ince ayrıntılarına dair ilmi bilmekle birlikte, failin her şeyi olması gerektiği gibi yapmasıdır."

belirlemesine dayandırmış olur. Eğer aynı fiili hikmetli olarak belirlemiş olsaydı, o fiili işlemesi ilah için zorunlu, aksini yapması ise kabih ve imkânsız hâle gelecekti. Örneğin, peygamberleri ve resulleri ebedî olarak cehenneme koymak kabih ve sefih bir fiil olup ilah bundan münezzehtir ve böyle bir şeyin meydana gelmesi aklen imkânsızdır. Ancak eğer bu fiilin mahiyetini hasen ve hikmetli olarak belirlemiş olsaydı, o zaman ilahın bunu yapması zorunlu olacak, aksini yapması ise kabih addedilecekti.

Bu teori, aynı zamanda bizzat Sadruşşerîa'nın hüsün ve kubhun ispatı için sunduğu ilahın güvenilirliği ilkesini de geçersiz kılmaktadır. Çünkü bu anlayışa göre, ilahın bir şeyi hikmetli ve hasen kılıp kılmadığı tamamen O'nun iradesine bağlı olduğundan, O'nun doğruluğu ve güvenilirliği de mutlak bir gerçeklik olmaktan çıkacak ve değişebilir bir nitelik kazanacaktır.

Sadruşşerîa'nın yaklaşımı, zâtî hüsün ve kubhu kökten reddetmekte ve belirli ölçüde Eş'arî anlayışıyla örtüşmektedir. Bu görüşün benimsenmesi bu doğrultuda Hanefî mezhebinin kendi iç tutarlılığı açısından eleştirilere açık hâle gelmesine sebep olmaktadır. Sadruşşerîa'nın yaklaşımının tam anlamıyla Eş'arî düşüncesiyle özdeş olduğu söylenemez; zira Eş'arîler, fiile zâtî bir sıfatın isnadını –ister doğrudan ister sonradan belirlenmiş olsun– kesin bir şekilde reddetmekte ve hüsün ile kubhu yalnızca emir ve nehye dayandırmaktadır. Aralarındaki bu farklılığa rağmen, her iki ekol de fiili zâtî ve değişmez bir sıfattan arındırma noktasında birleşmektedir. Bu ortak yön, bazıları tarafından yanlış bir şekilde Hanefî mezhebini Mu'tezile'den uzaklaştırıp Eş'arîlere yaklaştıran bir husus olarak değerlendirilmiştir.

Son olarak, meselenin mahiyetlerin mec'ûliyetine dayandırılması ne mütekaddimûn ne de müteahhirûn Hanefî kaynaklarında yer almaktadır. Söz konusu yaklaşım, esasen yalnızca Sadruşşerîa'nın metodunu benimseyen bazı müteahhir âlimler tarafından savunulmuş olup, Hanefî mezhebinin genel kabulü olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Aksine, bu görüş, Sadruşşerîa'ya has bireysel bir yorum olarak kalmaktadır. Özetle, Sadruşşerîa hüsün ve kubhun zâtî ve aklî olarak sabit olduğunu kabul etmekle birlikte, Hanefî mezhebinin genel yaklaşımıyla arasındaki temel farklılık, bu sıfatların zâtî olarak sabitliğinin hangi esasa dayandırıldığı noktasında ortaya çıkmaktadır.

3.2.1.2. Sadruşşerîa'nın Yaklaşımının Yansımaları

Bu çalışmanın başında ele alınan zâtî hüsün ve kubuh meselesi, Sadruşşerîa'nın bu ilkeye dayandırdığı bazı sonuçları da kapsamaktadır. Bunlar arasında, peygamberlerin ebedî olarak cehennemde kalmasının aklen kubhu, şeriat gelmeden önce peygamberi tasdik etmenin vücûbu ve Allah Teâlâ hakkında yalan söylemenin aklen haram olması gibi hükümler yer almaktadır.

Ancak Sadruşşerîa, bu bağlamda iki önemli meseleye daha temas etmektedir. Bunlardan biri, Mu‘tezile ile olan ihtilafın mahiyetini açıklığa kavuşturmak, diğeri ise Eş‘arîlerle olan tartışmayı ele almaktır. Bu iki hususa burada kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Sadruşşerîa, daha önce belirlediği ihtilaf çerçevesinde ilk meseleyi özetleyerek şöyle demektedir:

“Mu‘tezile ile aramızdaki ihtilafın bir sonucu olarak, Allah Teâlâ’ya hiçbir şeyin -aslah olan dahil- vacip olmadığını belirtiriz. Bununla birlikte, hikmeti ve rahmeti gereği, sefihlik, abeslik, yalan, sözünden dönmek, zulüm, güç yetirilemeyen bir şeyden insanı mükellef tutmak, kararında değişiklik yapmak, peygamberleri görevden almak ve yalancı bir kimsenin eliyle mucize göstermek gibi aklen çirkin olan sıfatlarla nitelendirilmesi de uygun değildir.”³⁹⁸

Sadruşşerîa’nın ifadelerinde, “aslahı riayetinin vücûbu” meselesinin, hüsün ve kubhün Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olup olmadığına dair ihtilafa dayandırıldığı görülmekte, ancak bu bağlantının nasıl kurulduğu yeterince açıklanmamaktadır. Hâlbuki ihtilaf, mahiyetlerin Allah Teâlâ tarafından yaratılması meselesine dayanıyorsa, o takdirde aslahın, hikmet gereği vacip olan diğer fiillerden farkı, onların varlıklarının Allah Teâlâ tarafından bizzat hikmet ve hayır kılınması, yokluklarının ise sefihlik ve şer sayılması, aslahın ise böyle bir nitelikle yaratılmamış olması gerektiği şeklinde belirlenmelidir. Mu‘tezile ile aslah konusundaki ihtilafın mahiyetlerin mec‘ûliyeti ilkesinden kaynaklandığı dikkate alındığında, meselenin şu şekilde formüle edilmesi daha isabetli olacaktır: Eğer aslahın varlığı, Allah Teâlâ’nın iradesiyle hasen, yokluğu ise kabih olarak belirlenmiş olsaydı, hikmet gereği ona riayet edilmesi zorunlu olurdu, tıpkı hikmetin zorunlu olarak gerektirdiği diğer şeyler gibi.

Aslah’ın Allah Teâlâ’nın belirlemesiyle sabit olduğu kabul edilse bile, şu temel soru yanıt beklemektedir: *Salah* olanın yokluğunu kabih kılan Allah Teâlâ’nın aslah olanın yokluğunu neden kabih kılmasın? Bu sorunun cevaplanması gerekirken, Sadruşşerîa’nın buna hiç değinmediği görülmektedir. Yoksa ihtilafı bu şekilde aslah meselesiyle ilişkilendirmenin anlamlı ve tutarlı bir temeli görünmemektedir. Kaldı ki, Mu‘tezile’nin çoğunluğu aslahın zorunlu olduğunu değil, sadece salahın zorunlu olduğunu iddia etmekte.

Sonuç olarak, üzerinde ihtilaf edilen mesele, Allah Teâlâ’dan bir fiilin zorunlu olmasının, o fiilin bizzat kendi zatında -ilâhî takdirden bağımsız olarak- salah ya da aslah vasfına sahip olmasından kaynaklanıp kaynaklanmadığıdır. Yok eğer akıl, aslahın Allah Teâlâ’nın

³⁹⁸ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta‘dîli’l-ulûm*, 226.

belirlenmesi ve iradesiyle zorunlu olduğunu idrak ederse, bu durumda hikmet gereği onun Allah'a nispetle vacip olması açısından herhangi bir sakınca yoktur.

Bu konuyu, Hanefiler ile Mu'tezile arasındaki teklif-i mâ lâ yutâk'ın imkânsızlığı meselesindeki ayrımı aktararak tamamlamak yerinde olacaktır. Sadruşşerîa şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bizim nazarımızda, teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmaması, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, Allah Teâlâ'nın aslah olanı yerine getirmesinin zorunlu olması ilkesine dayanmamaktadır. Bilakis, bu ilkenin dayanağı, böyle bir teklifin Allah Teâlâ'nın hikmeti ve fazlı ile bağdaşmamasıdır.”³⁹⁹

Sadruşşerîa'nın bu açıklaması, onun ihtilafı ele alış biçimi göz önünde bulundurulduğunda şu anlama gelmektedir: Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın teklif-i mâ lâ yutâk'tan münezzeh olmasını, aslahın zorunlu olduğu ilkesine ve mahiyetlerin mec'ûl olmadığı esasına dayandırmaktadır. Hanefiler ise bu ilkeyi, Allah Teâlâ'nın salahı bizzat mec'ûl kıldığı, fesadı ise kabih ve reddedilmesi gereken bir şey olarak belirlediği fikri üzerine bina etmektedir. Buna göre, Allah Teâlâ'nın kendi mec'ûl kıldığı şeylere riayet etmesi gerekmektedir.

Sadruşşerîa'nın *teklif-i mâ lâ yutâk*'ın imkânsızlığı konusundaki yaklaşımı, Sa'deddîn et-Teftâzânî tarafından şu şekilde eleştiriye tabi tutulmuştur:

“Yani, Mu'tezile'ye göre teklif-i mâ lâ yutâk'ın câiz olmamasının temeli, Allah Teâlâ'ya kulları için en aslah olanın zorunlu olması (*vücûb-u'l-aslah*) ilkesine dayanır. Teklif-i mâ lâ yutâk'ın olmamasının aslah olmasında şüphe yoktur, öyleyse bu, Allah'a vacip olur ve böylece bu tür bir teklif imkânsız hâle gelir. Bizim nazarımızda ise bu mesele, Allah'ın hikmet ve fazlına uygun düşmeyeceği gerekçesine dayanır: Zira, kullarına asla güç yetiremeyecekleri bir şeyi yüklemek, terk edilmeyi zorunlu kılar ve bunun neticesinde kullar azaba müstahak olurlar. Oysa hikmet ve fazilete uymayan bir fiil sefihliktir ve hüsnü hak edene hüsnü terk etmektir ki bu, Allah Teâlâ hakkında caiz olmayan bir kubahtır. Buna karşılık bir kimse şöyle diyebilir: Allah hakkında vücûbun anlamı, terk ettiğinde azabı hak etmek değildir; maksat, terkin mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla, hikmet ve fazilet gereği gücü yetmeyen yüklemenin caiz olmaması görüşü, Allah'ın kullarına lütufta bulunması ve ihsanda bulunması sebebiyle, 'böyle bir yüklemeyi terk etmesinin' O'na vacip olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu yaklaşım, Allah'a aslah olanı yapma zorunluluğu (*vücûbu'l-aslah*) anlayışından farklı değildir. Eğer şöyle denilirse: 'Allah'a

³⁹⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, 232 (küçük tasarruflarla çevrilmiştir).

terk etmek vacip değildir, fakat O, fazl ve ihsanı gereği terk etmektedir,' deriz ki: O takdirde, iddia edilen şey olan 'caiz olmama' sabit olmaz; aksine, sadece 'vuku bulmama' sabit olur."⁴⁰⁰

İkinci mesele, Allah Teâlâ'nın fiillerinin mahlûkatın maslahatına dayalı olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği hususunda Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında ortaya çıkan ihtilafa ilişkindir. Mâtürîdî anlayışına göre, Allah Teâlâ'nın hikmeti, fiillerinin ya hayırlı bir akıbeta yönelmesini ya da Sadruşşerîa'nın ifadesiyle bir maslahatın gerçekleşmesini gerektirir.⁴⁰¹ Eğer fiiller böyle bir gayeye hizmet etmiyor olsaydı, abes ve anlamsız olurdu ki Allah Teâlâ her türlü abeslikten münezzehtir.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Mesud b. Ömer Teftâzânî, *et-Telvîh 'alâ et-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü Şubîh, ts.), 1/370; Burada, İmam ed-Devvânî'nin, Mu'tezile nazarında Allah Teâlâ hakkında vücûb (zorunluluk) kavramının ne anlama geldiğine dair açıklamasına dikkat çekmek faydalı olacaktır. Ona göre, Mu'tezile iki gruptur: Bir kısmı vacipten kastın, terk edilmesi hâlinde zenmi gerektiren şey olduğunu; diğer kısmı ise terk edilmesinin hikmete aykırı olduğunu söylemektedir. Bk. Hasen b Muhammed b Mahmûd el-Attâr, *Hâşiyetu'l-Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâli'l-Mahalli 'alâ Cem'i'l-Cevâmî'* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/488. Devvânî'nin ifadelerinden, Mu'tezile'nin bu iki grubunun görüşleri arasındaki farkın, Sadruşşerîa'nın ifadelerinde Mâtürîdîler ve Mu'tezile arasındaki fark gibi olduğu anlaşılmaktadır. Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin tartışmalarından ise, bu iki ifadenin aynı kökenden gelen açıklamalar olduğu ve aralarında esaslı bir fark bulunmadığı anlaşılmaktadır.

⁴⁰¹ "Hikmetten kastedilen, maslahattır." Bu nedenle, ihtilafı özellikle aslah meselesiyle sınırlandırmış, salah konusunda Mu'tezile ile bir ihtilafa girmemiş olabilir. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, 361.

⁴⁰² Mestcizâde *el-Mesâlik*'te Allah Teâlâ'nın fiillerinin hikmet ve maslahatlarla gerekçelendirilmesini, Mâtürîdiyye'yi Eş'ariyye'den ayıran temel görüşlerden biri olarak zikretmiştir. Bk. Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât*, 152. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir ki, Mâtürîdîliğin hem Semerkant hem de Buhârâ ekolüne mensup imamları -Eş'arîlikten etkilenen birkaç isim dışında- Allah Teâlâ'nın fiillerinin övgüye lâyık maksatlarla irtibatlı olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Her ne kadar özellikle klasik dönem metinlerinde "illet" ve "ta'lil" terimleri açıkça kullanılmamışsa da, bu durum söz konusu ilişkiyi reddettikleri anlamına gelmez. Bilakis, bu terimlerin felsefi gelenekte kazandığı anlamların -ki bu anlamlar, ulûhiyet makamına nispet edilmesi caiz olmayan yönleri içerir- yanlış anlaşılmalara yol açabileceği endişesiyle bu ifadelerden kaçınılmıştır. Bu görüş birliğinin dayanağı şudur: Mâtürîdî âlimler, ilâhî fiilin hikmete aykırı şekilde vukû bulmasını imkânsız görürler. Bu imkânsızlık, -hâşâ- Allah Teâlâ'nın zâtında ya da mutlak kemâlinde bir eksiklik bulunduğundan değil, hikmet ve gaye içermeyen fiilin sefeh anlamı taşımasından dolayıdır. Allah Teâlâ ise sefihlikten mutlak surette münezzehtir. Onların bu ilkeyi (hikmete bağlılık esasını) temellendirme konusundaki titizlikleri, "hikmet" ile "en uygun olanı (aslah) yapmak" arasında yaptıkları ayırımı açıkça görülmektedir. Zira onlar, Allah Teâlâ'nın fiillerinin sırf "daha uygun olan"a (aslah) bağlı kılınmasını reddetmişlerdir. Bunun sebebi, "aslah" kavramının mahiyet itibarıyla kişilere ve durumlara göre değişkenlik arz etmesi ve dolayısıyla göreceli oluşudur. Buna mukabil "hikmet" sabit ve değişmez bir niteliktir; onun mahiyetinde bir dönüşüm ya da zıddına inkılâp tasavvur edilemez. Bu anlamı İmam Mâtürîdî şu ifadeyle dile getirmiştir: "Zira hikmet, isabettir; her şeyi yerine koymaktır. Bu da adaletin kendisidir. Allah'ın fiili bundan dışarı çıkmaz." *Kitâbu't-tevhîd*, 180. Bu ilkeye, İmam el-Mâtürîdî'nin hikmet sıfatına dair açıklamalarında da işaret etmiştik. Şimdi ise bu anlamı, Buhârâ'nın önde gelen âlimlerinden biri olan merhum İmam Ebû İshak es-Saffâr'ın ifadeleriyle daha da pekiştirebiliriz. Saffâr açıkça Allah Teâlâ hakkında "Üzerine bir şey vacip oldu" ya da "Âlemi bir illet sebebiyle yarattı" denilemeyeceğini belirtir. Ona göre bu tür ifadeler bâtil ve caiz olmayan birtakım sonuçları beraberinde getirir. Allah Teâlâ hakkında Mu'tezile'ye nispet edilen, fiilin O'na vacip olduğu yönündeki görüş ise, Allah Teâlâ'ya fiilini zorunlu kılan bir mücibin varlığını gerektirir. Bu durumda mücib, kendisine hüküm yüklenen varlıktan daha üstün bir mertebede olur ki, bu da Allah Teâlâ hakkında bâtildir. Felsefecilerin, âlemin kadim bir illet sebebiyle yaratıldığı yönündeki görüşlerine gelince, bu, âlemin kadimliğini ve zincirleme bir illetler silsilesini gerektirir ki bu ikisi de imkânsızdır. Gerçek ise -Saffâr'ın ifadesiyle- Allah Teâlâ'nın bir hikmete binaen yaratmasıdır; O'na fiili vacip kılan bir illetle veya zâtının dışında bir mücib ile değil. İşte bu suretle, tenzih ilkesine uygun doğru bir ta'lil anlayışı gerçekleşmiş olur. Bk. Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 1/319-320. Saffâr, Hanefîlerin hikmetten ne kastettiklerini açıklamış ve şöyle demiştir: "Hikmet, sahibine adalet ve isabetli davranışı gerektiren özel bir ilimdir. Bu ilim, sahibini -adalet bilgisi olması yönüyle- fesat içeren bir fiilin ortaya çıkmasından alıkoymaz. Bu ise, kişinin kendi nefsinin bir şeye zorlaması ya da onu engellemesi anlamında değil; bilakis, ilim sahibi bir zâtın cehaletin sâdir olması nasıl aklen düşünülemezse, âlim

Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* adlı eserinde bu hususu şöyle dile getirmektedir:

“Allah Teâlâ’nın fiillerinin kulların maslahatıyla ta’lil edilmesini reddedenlerin görüşü, hakikatten son derece uzaktır. Zira peygamberlerin gönderilmesi, insanların hidayete ermeleri içindir; mucizelerin gösterilmesi, onların doğruluğunu ispat etmek içindir. Dolayısıyla, fiillerin maslahatlarla gerekçelendirilemeyeceğini söylemek, nübüvveti inkâr etmek anlamına gelir. Nitekim Allah Teâlâ, ‘Cinleri ve insanları ancak Bana ibadet etsinler diye yarattım’ (Zâriyât, 56) ve ‘Onlar yalnızca Allah’a ibadet etmekle emrolundular’ (Beyyine, 5) buyurmaktadır. Kur’an’da bu anlamı destekleyen pek çok ayet bulunmaktadır.”

Eş‘arîler ve filozoflar, Allah Teâlâ’nın fiillerinin belirli maslahatlarla gerekçelendirilmesini, bunun O’nun bir fayda elde etmesini veya başkasından bir kemal kazanmasını gerektirdiği gerekçesiyle reddederler. Sadruşşerîa ise bu yaklaşıma karşı çıkararak, ilâhî fiillerdeki hikmet ve maslahatın bizzat Allah Teâlâ’ya değil, mahlûkata yönelik olduğunu vurgular. Zira O’nun zâtı, mutlak kemal sahibi olup her türlü eksiklikten münezzehtir. Bu bağlamda, ilâhî hikmetin gereği olarak mahlûkat için en uygun olanı tercih etmesi zorunlu hâle gelir; ancak bu durum, Allah Teâlâ’nın fiillerinin zorunlu olduğu veya haricî bir unsurun O’na herhangi bir yükümlülük yüklediği anlamına gelmez.

Sonuç olarak, Sadruşşerîa’nın yaklaşımında en dikkat çekici nokta, Mâtürîdîler ile Mu‘tezile arasındaki ihtilafı, Mâtürîdî kelâmına ciddi sorunlar doğuracak şekilde formüle etmesidir. Ayrıca, mahiyetlerin mec‘ûliyeti meselesini ihtilafın temel eksenini olarak ortaya koyması, kendisinden önceki âlimlerde görülmemiş bir yaklaşımdır. Oysa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın akli, fiilin mahiyetindeki sıfatları idrak edecek şekilde yarattığını ifade etmişken, Sadruşşerîa, Mâtürîdî mezhebini, fiili, failini övgüye veya kınamaya layık kılacak şekilde mec‘ûl olarak takdir etmekle yorumlamıştır.⁴⁰³

Sadruşşerîa’nın ortaya koyduğu bu teori, eserlerine vakıf olduğu bilinen İbnü’l-Hümâm tarafından dikkate alınmamıştır. Sa‘deddîn et-Teftâzânî de benzer şekilde, *et-Tavzîh* üzerine yazdığı haşiyede, Sadruşşerîa’nın meseleyi mahiyetlerin mec‘ûliyeti ilkesine dayandırmasına herhangi bir atıf yapmamıştır. Muhtemelen her iki âlim de Sadruşşerîa’nın bu ayrımı belirlerken

ve hakîm bir zâtın zulmün sâdır olması da aklen düşünülemez anlamındadır.” (*Telhîsü’l-edille*, 1/447) Öyleyse hikmet eşyanın miktar ve yerlerine dair ezeli bir ilâhî ilimdir. Ayrıca hikmet, fiillerde adaletin gözetilmesini gerektiren bir sıfattır ki onunla zulüm söz konusu olmaz. Bu, Allah Teâlâ hakkında zorunlu olarak sabit olan bir vasıftır. Bazı Hanefî müteahhirin âlimlerinin -başta Sadruşşerîa olmak üzere- eserlerinde rastlanan ta’lil anlayışının ifade ettiği anlam da budur. Özellikle lafızların zahirlerinden ve Meşşâî filozoflarla tartışmalarda ortaya çıkan bazı teknik terimlerin taşıdığı çağrışımlardan göz yumulduğunda bu durum açığa çıkar. Zira bu “bulaşmalar”, her ne kadar bazı ifadeler zaman zaman bu çağrışımları akla getirebilecek olsa da, hikmet kaidelerini benimseyen kelâmcıların ne kastettiği ne de zihninden geçirdiği şeylerdir.

⁴⁰³ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu’t-Tenkîh*, 225.

felsefî düşüncenin etkisi altında kaldığını ve bu görüşü oradan aktardığını düşünmüşlerdir. Görünen o ki aynı sebepten ötürü, sonraki Mâtürîdî âlimleri bu yaklaşımı benimsememiş ve ona itibar etmemiştir.

3.2.2. Muhibbullah b. Abdişşekûr el-Bihârî'nin (ö. 1119/1707) Yaklaşımı

Muhibbullah el-Bihârî'nin⁴⁰⁴ *Müsellemi's-sübût* adlı eseri, hüsün ve kubuh meselesinin ele alınışında müteahhirîn dönemi Hanefî âlimleri arasında geniş kabul gören ve sıkça referans gösterilen temel metinlerden biridir. Eser, özellikle hüsün ve kubuhun mahiyeti konusunda özgün değerlendirmeler içermekte ve bu konudaki tartışmalara yeni bir boyut kazandırmaktadır. Ayrıca, kitap sadece müellifinin görüşleriyle değil, Bahrü'l-Ulûm el-Leknevî'nin *Fevâtihu'r-Rahamût* adlı şerhi ve Abdülhak el-Hayrâbâdî gibi geç dönem Hanefî âlimlerinin haşiyeleriyle de zenginleştirilmiş, böylece hüsün ve kubuh tartışmalarında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu nedenlerle, Bihârî'nin hüsün ve kubuh konusundaki yaklaşımını özel olarak incelemek uygun görülmüştür.

Muhibbullah el-Bihârî, Fahreddîn er-Râzî'nin hüsün ve kubuh için belirlediği üç anlamı aktardıktan sonra, tartışmayı üçüncü anlam etrafında şekillendirmiş, ancak bunu yaygın olarak kabul edilen “övgü ve yergiyi yahut sevap ve azabı gerektirmesi” ifadesiyle değil, “övgü veya sevabı hak etmesi” (*istihkâku'l-medhi ve's-sevâb*) esasına dayanarak tarif etmiştir. Bu yaklaşımla, meselenin zâtî hak edişte (*istihkak zâtî*) yani fiilin kendisinin ilahın kabul ve rızasını yahut bunların zıddını gerektirip gerektirmediği noktasında düğümlendiğini vurgulamıştır. Hikmet sahibi ilahın bir mükâfat veya ceza takdir edip etmemesi fark etmeksizin, fiilin zâtında böyle bir hak edişin bulunup bulunmadığı ihtilafın esasını teşkil etmektedir.

Muhibbullah el-Bihârî, mezheplerin hüsün ve kubuh konusundaki görüşlerini şu şekilde takrir etmektedir: Eş'arîler hüsün ve kubuhun şer'î olduğunu, yani Allah Teâlâ'nın belirlemesine (*ca'l*) bağlı bulunduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre, hüsün ve kubuhun mec'uliyeti, Allah Teâlâ'nın bir fiili emretmesi veya yasaklamasıyla, o fiilin failinin övgüye veya kınanmaya müstehak hâle gelmesi anlamına gelir.⁴⁰⁵ Dolayısıyla, Allah Teâlâ'nın emrettiği şey hasen, yasakladığı ise kabih kabul edilir; eğer emir ve nehiy aksi yönde olsaydı, hüküm de tersine dönerdi. Buna mukabil, Hanefiler ve Mu'tezile ise istihkakın aklî olduğunu, yani şar'inin belirlemesine bağlı olmadığını savunmaktadırlar. Bihârî, hüsün ve kubuhun “aklî” olarak nitelendirilmesinin sebebini şu şekilde açıklamaktadır: “Bu, akıl ile idrak edilebilmesi

⁴⁰⁴ Rahmi Yaran, “Bihârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁴⁰⁵ Hindî, *et-Ta'liku'l-men'ût 'alâ Müsellemi's-sübût*, 104.

sebebiyledir. Zira aklın tabiatı, birtakım hakikatleri olduğu hâliyle kavramaya elverişli olduğu gibi, onların zâtî gerekliliklerini de idrak edebilmesidir.”⁴⁰⁶

Kādî el-Bihârî, hüsün ve kubhun zâtî olarak sabit olduğu konusunda İbnü'l-Hümâm, mütekaddimûn âlimleri ve hatta Sadruşşerîa ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre, Allah Teâlâ, hükümlerinde ve fiillerinde bu zâtî sıfatları dikkate almaktadır. Ancak o, Sadruşşerîa'nın ihtilafı mahiyetlerin mec'ûliyeti meselesine dayandırma yaklaşımını tamamen göz ardı etmekte ve bu konuya hiç değinmemektedir. Aksine, yaygın olan anlayışı benimseyerek, zâtî sıfatların fiilin kendisinde sabit olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Bihârî'ye göre Mu'tezile ve Mâtürîdîler fiile ait zâtî sıfatların belirli bir gereklilik taşıdığı konusunda mutabıktır, ancak bu gerekliliğin kapsamı üzerinde ayrışmaktadırlar. Mu'tezile, hüsün ve kubhun doğrudan hükmü zorunlu kıldığını savunurken, Hanefiler, bunların hükme evleviyet ve rüchanlık kazandırdığını, ancak nihai hükmün Allah Teâlâ'nın iradesine bağlı olduğunu ileri sürmektedir.

Başka bir ifadeyle, Bihârî, fiildeki zâtî vasfın hükmün tahakkuk etmesini gerektirmesi ile, bu vasfın yalnızca hükme istihkak (hak ediş) kazandırması arasında bir ayrım yapmaktadır. Bihârî, birinci görüşü “istilzâmü'l-hukm” başlığı altında Mu'tezile'ye nispet eder. İkinci görüşte, hüküm, zâtî vasfı sabit olur olmaz doğrudan gerçekleşmez. Buna göre, zâtî vasfın işlevi, hikmet sahibi tarafından bir hükmün ona taalluk etmesine elverişli kılmak ve o fiilin hikmet sahibi açısından bir hükme konu olmaya daha racih olduğunu göstermekten ibarettir. Eğer bir şeyin zâtî kubhu, ona yönelik nehyi hak ettiriyorsa, o zaman hüküm, Allah Teâlâ tarafından hak edildiği şekilde gerçekleştirilecektir. Çünkü hikmet sahibi olan Allah Teâlâ, mercuh olanı tercih etmez.⁴⁰⁷

Hanefiler ile Mu'tezile arasında ortak nokta, hükmün fiilin zâtî sıfatına uygun olarak gerçekleşmesidir. Ancak Mu'tezile -Kādî el-Bihârî'nin aktarımına göre- söz konusu hükmün zorunlu (*istilzam kati*) ve doğrudan (*icâb-ı mübaşir*) gerçekleştiğini savunmaktadır. Zira onlara göre, zâtî sıfat, hükmün tam illeti olup, hiçbir şekilde hükümden ayrılmaz.⁴⁰⁸ Hanefilere göre ise, hükmün gerçekleşmesi, zâtî sıfatın Allah Teâlâ'nın hikmetinin o fiile yönelmesini hak etmesinden sonra vuku bulur. Allah Teâlâ'nın seçimi ve hikmeti, hükmün tahakkukunda sadece

⁴⁰⁶ Hindî, *et-Ta'liku'l-men'ût 'alâ Müsellemi's-sübût*, 17.

⁴⁰⁷ Hindî, *et-Ta'liku'l-men'ût 'alâ Müsellemi's-sübût*, 17.

⁴⁰⁸ Burada dikkate değer bir nokta şudur: Sâbûnî ve onun görüşünü benimseyen Sadruşşerîa gibi âlimler, hükmün zorunluluğunu ve bağımsızlığını akla atfetmekte ve bunu, Mu'tezile'nin kulların fiillerini kendi iradeleriyle yarattığına dair görüşüyle kıyaslamaktadırlar. Ancak burada zorunluluk ve bağımsızlık atfedilen şey akıl değil, fiilin zâtî sıfatıdır. Dolayısıyla, bu anlayışa göre, akıl hükmü zorunlu kılan bir merci değildir. Sanki bu müteahhir âlimler, seleflerinin akla yüklediği işlevi doğru bir çerçeveye oturtamamış ve meseleyi fiilin zâtî sıfatına dayandırmışlardır. Bu dayandırmayı da iki farklı şekilde yapmışlardır: Sadruşşerîa, zâtî sıfatın mec'ûl olmadığını ifade ederken, Kādî el-Bihârî, zâtî sıfatın hükmü zorunlu kıldığını savunmuştur.

temel bir unsur olduğu için, zâtî sıfat eksik bir illet niteliğindedir. Bu nedenle, zâtî sıfat sabit olduğunda, Allah Teâlâ'nın hikmeti o fiile yönelip, hüküm bu sığata uygun olarak gerçekteşebileceği gibi, zâtî sıfat sabit olduğu hâlde Allah Teâlâ'nın hikmetinin o fiile yönelmemesi de mümkündür. Ancak, Allah Teâlâ'nın hikmeti bir hükme yönelirse, bu yönelme mutlaka o fiilin zâtî sıfatına uygun şekilde gerçekteştiği bilinir, çünkü hikmet sahibi olan Allah Teâlâ'nın, zâtî sıfat nedeniyle tercihe şayan olmayan bir hükümü seçmesi mümkün değildir.⁴⁰⁹

Fevâtihu'r-Rahmût müellifi Leknevi bu farkı oldukça güzel bir şekilde açıklamıştır. Şöyle der:

“Bilmelisin ki, bu tartışmada kastedilen hüküm, kulun zimmetinin bir fiil ile meşgul olmasıdır. Bu, Şâri'nin, kulun zimmetinde bir fiilin ya da terk etmenin zorunlu olduğunu kabul etmesidir. Ancak bu durum, bir hitap ya da kelam gerektirmez. Hüsün ve kubuh da Şâri'nin bu itibarı için zorunlu değildir. Çünkü hüsün ve kubuh, yalnızca bir fiilin sevap ve azaba konu olma ehliyetini ve hazırlığını ifade eder. Ancak bu ehliyet ve hazırlık nedeniyle, Şâri'nin kulun zimmetinde bir fiilin veya terk edişin varlığını kabul etmesi zorunlu değildir.”⁴¹⁰

Hüsün ve kubuh, kulun zimmetini belirli bir fiille yükümlü kılan ve fiilin işlenmesi ya da terk edilmesi durumunda mükâfat veya cezayı zorunlu kılan bağımsız ve tam bir illet değildir. Mu'tezile'nin de bu hususta aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır. Zira onların eserlerinde açıkça ifade edildiği üzere, sevap ve azap, Allah Teâlâ'nın iradesi ve hikmetinin yönelmesine bağlı olarak gerçekteşir. Bu yönüyle bakıldığında, Hanefiler ile Mu'tezile arasında esasen bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak burada asıl mesele şudur: Allah Teâlâ'nın, kulun zimmetini hüsün ve kubuh doğrultusunda yükümlü kılması, zâtî bir illetin zorunlu bir neticesi midir, yoksa iradesinin hikmet çerçevesinde yöneldiği bir gereklilik midir? Eğer Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın iradesinin hüsün ve kubuh tarafından belirlenen zorunlu bir lüzuma sahip olduğunu savunuyorsa, bu durumda Hanefiler ile aralarında gerçekte bir ihtilaf olduğu söylenebilir. Ancak, Mu'tezile'nin eserlerinde böyle bir görüşün açıkça ortaya konmadığı gibi, ne kendi mensupları ne de muhalifleri onlara bu görüşü nispet etmiştir. Aksine, Mu'tezile'nin kaynaklarında, hüsün ve kubuhun, Allah Teâlâ'nın iradesini tahsis edecek bağımsız bir illet

⁴⁰⁹ Şemseddîn es-Semerkanđi şöyle demektedir: Hakikat şudur ki, Allah Teâlâ'nın fiilleri ve hükümleri, yalnızca zâtında veya başkasıyla ilişkisi açısından en güzel ve en uygun olan şeylere taalluk eder.” Şemsüddin Muhammed b Eşref el-Hüseynî es-Semerkanđi, *el-Me'ârif şerhi's-Sahâif*, thk. Abdurrahman Ebü Su'aylık (Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.), 334.

⁴¹⁰ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahmût*, 1/26.

olmadığına işaret eden ifadeler bulunmaktadır. Zira onların anlayışına göre, Allah Teâlâ'nın mutlak hikmeti gereği hasen veya kabih olana yönelmektedir.⁴¹¹

Fazıl Hayrâbâdî, Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinde “Biz kendilerine bir peygamber göndermedikçe topluluğa kavme azap etmeyiz” (İsrâ, 17/15) ayeti üzerine yaptığı şu açıklamayı nakletmektedir:

“[Zemaşşerî:] ‘Bizden hikmetin gerektirdiği şekilde sabit olan doğru şudur ki: Bir kavmi azaplandırmamız, ancak onlara bir peygamber gönderdikten ve hüccet onların üzerine kesin bir şekilde sabit olduktan sonra söz konusu olur.’ Şayet şöyle denirse: Peygamber gönderilmeden önce de hüccet onlar için geçerli olmalıdır çünkü Allah Teâlâ’yı tanımalarına imkân sağlayan aklî deliller zaten mevcuttur. Ancak bu delilleri ihmal etmiş, onları araştırmamış ve bu ihmalleri sebebiyle azabı hak etmişlerdir. Bu durumda, onların cezaya müstahak oluşu, peygamberlerin getirdiği şeriatleri terk etmelerinden değil, akıllarındaki delilleri ihmal etmelerinden ve inkâr etmelerinden kaynaklanmaktadır.’ Buna şöyle cevap verilir: ‘Peygamber göndermek, aklî delilleri araştırma hususunda insanları uyandırmak ve gaflet uykusundan çıkarmak içindir. Böylece insanlar, ‘Biz gaflet içerisindeydik; bize bir peygamber gönderilseydi de bizi aklî delilleri araştırmaya teşvik etseydi,’ deme mazeretinde bulunamazlar.’”⁴¹²

Hayrâbâdî, bu açıklamadan hareketle Mu‘tezile’nin hüsün ve kubhun aklî olduğunu kabul etmekle birlikte, peygamber gönderilmeden önce azabı uygun görmediklerini ve hüccetin tamamlanmasının ancak peygamberin gönderilmesiyle mümkün olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Şunu da eklemek gerekir ki, Zemaşşerî’nin ifadesi, şunu göstermektedir: Şer‘î bildirim (vahiy) gelmeden önce aklî teklif bulunsa ve bu teklif, fiilin zâtî hükmüne bağlı olarak bir tür yükümlülük ve vücûb içeriyorsa da, bu yükümlülük kendi başına fiili ahiret sevabı veya azabıyla ilişkilendirmez. Zira ilâhî hikmet kanununda, bir fiilin bu tür mükâfat veya ceza ile irtibatlandırılması, ancak peygamberlerin gönderilmesinden sonra tahakkuk eder.

⁴¹¹ Irak Mu‘tezilesi’nden olan Cessâs, peygamber gönderilmeden önceki fiilleri iman gibi vacip olanlar ve küfür gibi imkânsız olanlar şeklinde taksim ederken, bunların dışındaki fiillerin olduğunu belirtmiştir. Bu hükmünü şöyle temellendirir: “Zira Allah Teâlâ’nın bunları mükelleflerin menfaatleri için yarattığı sabittir; öyleyse, mükelleflerin bu varlıklardan, sağladıkları fayda daha büyük bir zarara yol açmadığı sürece, her türlü şekilde istifade etmesi vacip olur. Bunun delili, Allah Teâlâ’nın bu varlıkları mükelleflerin O’nu tanımaları için yaratmış olmasıdır; öyleyse, onların bu varlıklardan istidlâlde bulunmaları câizdir. Nitekim istidlâl de bir tür menfaattir; o halde, diğer tüm meşru faydalanma yolları da câiz olmalıdır.” Ebû Bekr Ahmed b Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü’l-Evkaf el-Kuveytiyye, 1994), 3/249. Açıkça görülmektedir ki, onun bu yaklaşımı, nass bulunmayan alanlarda ibâhanın meşruiyetini açıklaması, şâri‘in hikmetli maksatlarına ve sabit olan genel gayelere dair fikhî anlayışa dayanmaktadır. Buna göre, akıl tek başına bağımsız bir hüküm koyucu değildir ve kubuh da mutlak ve müstakil illetler değildir. Onların nazarında, aklın verdiği hükümün aslında şer‘î hükümden kaynaklandığını gösteren en açık delillerden biri, aklın Allah Teâlâ için bir hüccet sayılmasıdır; tıpkı vahyin Allah Teâlâ için bir hüccet olması gibi. Şayet akıl Allah’ın hücceti ise, onun mutlak ve bağımsız bir hüküm kaynağı olması mümkün değildir. (*el-Fusûl*, 2/203).

⁴¹² Berekeullah b Muhammed el-Hindî, *et-Ta’liku’l-mennût*, 64.

Bu bağlamda Hayrâbâdî'nin yapmış olduğu bu nakil, Hanefî âlimleri arasında bir Mu'tezile kaynağından doğrudan alıntı yapılan ilk örneği olarak öne çıkmaktadır. Hayrâbâdî'nin bu tespiti, aynı zamanda, Mu'tezile'nin akli *mûcib* bir otorite olarak gördüğü ya da fiilin kendisinde bulunan sıfatların muayyen hükümleri zorunlu kıldıklarına dair geleneksel iddiaların yeniden ele alınmasını gerektirmektedir.

3.2.2.1. Bihârî'nin Yaklaşımının Yansımaları

Kâdî Bihârî, mahall-i niza'yı ortaya koyduktan sonra herhangi bir hükmün ancak Allah Teâlâ tarafından ortaya koyulabileceğini ve O'nun bir şeyi hükme bağlamadığı sürece herhangi bir yükümlülüğün söz konusu olmayacağını ifade etmiştir.⁴¹³ Ona göre, teklifin gerçekleşmesi için davetin ulaşmasının şart olup olmadığına dair tartışma, esasen daha önce açıklanan hüsün ve kubhun zâtî olarak sabit olup olmadığına dair temel ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Her ne kadar zâtî sıfatlar görüşü, akıl sahibi olan herkes için -kendisine davet ulaşsın ya da ulaşmasın- Allah'a iman etmeyi zorunlu kılsa da, Hanefiler, hikmet sahibi olan Allah Teâlâ'nın bu hususta bir hüküm vermediğini nasslarla bildirmesi sebebiyle, davetin ulaşmadığı kimselerin mükellef tutulmayacağını kabul etmektedirler. Buna karşılık, *istilzâm-ı kat'î* anlayışını benimseyenler, teklifin her durumda geçerli olacağını savunmaktadırlar.⁴¹⁴

Ayrıca Bihârî, Hanefiler arasında aklın bazı ilâhî hükümleri bağımsız olarak idrak edebileceğini savunanların bulunduğunu ifade etmiş⁴¹⁵ ve bu çerçevede, imanın vacip, küfrün ve Allah Teâlâ'nın yüce zatına yakışmayan her şeyin haram olduğunu, hatta bu hükümlerin akıl sahibi

⁴¹³ Bu ifadede, söz konusu akîdenin Mu'tezile dışındaki gruplara has olduğu iddiası sezilmektedir ki, bu durum Leknevî tarafından kabul görmemiştir. Nitekim o, ilgili bölümü şerhe başlarken şöyle demiştir: “Ümmetin icmâsiyle, hüküm yalnızca Allah Teâlâ'dandır; bazı şeyhlerin kitaplarında geçtiği gibi, ‘Bu meselede bize göre hüküm Allah'tandır, Mu'tezile'ye göre ise hüküm koyucu akıldır’ denilmesi doğru değildir. Böyle bir şeyi İslâm iddiasında bulunan hiç kimse söylemeye cesaret edemez. Onların dediği, aklın, bazı ilâhî hükümlerin belirleyicisi (mu'arrif) olduğudur; ister bu hükümler şer'î nassla sabit olsun ister olmasın. Bu görüş, büyük şeyhlerimizden de nakledilmiştir.” Leknevî, Bihârî'nin yaklaşımı doğrultusunda meseleyi izah etmek istediğinde, ona muvafakat ederek şu hususu ortaya koymuştur: Zâtî bir vasıf, doğrudan bir hükmü gerekli kılmaz; bilakis, hüküm verme yetkisine sahip olan Hakîm'in, hikmeti gereği o hükmü vermeye gerçekleştirmesini zorunlu kılar. Bu yönüyle, hüsün ve kubhun bizzat hükmü gerektirdiğini savunan Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Ancak Mu'tezile hakkında kullanılan ifade, Ensârî tarafından şu kayıtle sınırlandırılmıştır: “Onlara göre, hüsün ve kubuh hükmü Allah Teâlâ'dan gelir; zira O, hüküm koyucudur ve O'ndan başka hüküm koyucu yoktur.” Müellifin ifadesini açıklarken yaptığı bu ilave son derece önemlidir. Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût şerhu Musellemi's-sübût*, 26.

⁴¹⁴ Bu anlam, Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin Mu'tezile'nin temel problemini, akli, hükmü istisnasız ve zorunlu olarak netice veren bir illet kabul etmelerinde görmesiyle örtüşmektedir. Ne var ki, Kadî'nin -daha önce gördüğü üzere- aklın zorunlu bir illet olarak kabul edilemeyeceği yönündeki gerekçeyi açıklamada daha derinlikli bir yaklaşıma ortaya koyduğu anlaşılabilir.

⁴¹⁵ Muhammed Enver el-Bedeşânî, Hanefilerden bir kısmının bu görüşünü “hüsün ve kubuh aklen bazen hükmü gerektirebileceği” şeklinde başlıklandırmıştır. Muhammed Enver Bedeşânî (ed.), *İzâletü'r-rehebüt 'an müşkilâti Musellemi'-SSübût* (Karaçi: Beytü'l-İlm, 2014), 109.

bir çocuk için bile geçerli sayıldığını belirtmiştir.⁴¹⁶ Bu görüşü benimseyenler arasında İmâm Ebû Hanîfe de zikredilmektedir. Ancak bu husus, Fâhrü'l-İslâm el-Pezdevî ve diğer bazı âlimlerin yorumuna göre, kişinin ilahı tanımakta ihmalkâr davranması ve uzun bir tefekkür süresi geçmesine rağmen hâlâ cehalet içinde kalması durumunda mazur görülmeceği şeklinde anlaşılmıştır.⁴¹⁷

Bihârî'nin, Mu'tezile mezhebini, Allah Teâlâ'yı akılla idrak edilen tüm hükümlerin dışında ve onlardan bağımsız kılan bir anlayışla bu şekilde takrir etmesi ihtiyatla karşılanması gereken bir tutumdur. Nitekim Mu'tezile, idrak edilen söz konusu hükmün neticesinin Allah Teâlâ'nın medhine ve sevabına erişmek veya gazabına ve cezasına maruz kalmak olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁴¹⁸ Buna rağmen, Kadı'nın tasvir ettiği şekilde ilâhî iradenin hükümden tamamen soyutlanması problemlidir.

Bihârî'nin, Mu'tezile'ye nispet ettiği görüşe göre, zâtî vasfın bizzat hükmü inşa eden tam bir illet olduğunu ve Allah Teâlâ'nın bu hüküm üzerine hiçbir etkisi bulunmadığını kabul edilmektedir. Bu durumda, mükâfat veya ceza bütünüyle ilâhî iradenin dışına çıkması ve yalnızca aklın övgüsüne veya kınamasına indirgenmesi gerekir. Şayet mesele bu şekilde ele alınırsa ihtilaf şer'î bir bağlamdan tamamen çıkmış olur. Ancak ihtilaf, Allah Teâlâ'nın mükâfat ve ceza verdiği şer'î hükümler ise—ki burada tartışılan “şâhık meselesi” de böyledir—o zaman Mu'tezile'nin, zâtî vasfı Allah Teâlâ üzerinde bağlayıcı bir illet olarak görmesini nasıl temellendirdiğini açıklaması gerekir. Çünkü bu yaklaşım, fiilde Allah Teâlâ'dan daha üstün bir kudretin varlığını, O'nun iradesini kendi iradesi altına alarak O'na sevap ve azap vermeyi zorunlu kılan bir mekanizmanın kabulünü gerektirmektedir.

Bihârî, söz konusu problemin farkında olmuş ki, kendisine vahye dayalı ahiret işlerini tek başına idrak edemeyen aklın uhrevî cezalar konusunda nasıl hüküm verebileceği yönünde bir

⁴¹⁶ Muhibbullah b Abdüşşekûr el-Hindî el-Bihârî, *Müsellemü's-Sübût* (Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye ve Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, 1908), 28; Bahrü'l-Ulûm şöyle demektedir: “Bu, Hanefilerin çoğunluğunun görüşüdür... Şunu da bil ki, bu değerli zatların görüşü ile Mu'tezile'nin görüşü arasında bir fark yoktur. Zira Mu'tezile, bazı şeylerin hüsnünün akılla idrak edilebileceğini ve bunun vahyin gelmesine bağlı olmadığını söylemişlerdir. Bu zatlar da aynı görüşü benimsemiştir. Eğer bir ihtilaf söz konusuysa, bu ancak o ‘bazı hükümler’in hangileri olduğunun tespitinde olabilir. Onların ifadelerinden anlaşılan, bu bazı şeylerin iman, şükür ve benzeri fiiller olduğudur. Mu'tezile'ye gelince, onların buna dâhil ettikleri fiillerin kapsamı daha geniştir.” 1/29. Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, 1/29; Krş. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 76.

⁴¹⁷ Bihârî, *Müsellemü's-Sübût*, 19; Muhammed Enver el-Bedeşânî şöyle demiştir: “Müellif, bu görüş ve bu rivayetten, hüsn ve aklîliğinin, Mu'tezile, İmâmiyye, Kerrâmiyye ve Brahmanlar'ın benimsediği gibi, hükmü zorunlu kıldığı neticesinin doğacağını görünce, bu görüşe ve İmâm Ebû Hanîfe'den nakledilen delile cevap vermek istemiş ve ‘belki kastedilen şudur...’” diyerek meseleyi tevîl etmiştir. Muhammed Enver Bedahşânî (ed.), *İzâletü'r-rehebût 'an müşkilâti Musellami'-SSübût* (Karaçi: Beytül-İlm, 2014), 110.

⁴¹⁸ Mu'tezîlîlerin, aklın ancak Allah Teâlâ tarafından gelen mükellefiyetin keşfi için bir araç olduğuna dair açık ifadeleri için bk. Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhîb bi't-teklîf*, 3/176.

itiraz yöneltmiştir. Cevabında, Mu'tezile'nin nezdinde adaletin aklen vacip olduğunu, dolayısıyla mükâfat ve cezanın da zorunlu hâle geldiğini ve bunun aklın hüküm vermesi için yeterli bir gerekçe teşkil ettiğini belirtmiştir. Böylelikle, cezanın vücûbunu Allah Teâlâ'nın adalet sıfatının vücûbuna irca etmiş ve adaletin, O'nun sıfatı olması hasebiyle hüküm ve cezanın da bu sıfattan kaynaklandığını ifade etmiştir. Buna göre şöyle denmesi daha yerinde olurdu: Onlara göre adaletin vücûbu, Allah Teâlâ'nın her şeyi yerli yerine koyan bir Hakîm olduğuna dair inançtan neşet etmekte olup, emir, nehiy ve ceza hükümleri de bu hikmet anlayışının tabîî bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbnü'l-Hümâm, hem onların hem de Hanefilerin mezhebini bu şekilde açıklamıştır.⁴¹⁹

Gerçek şu ki, Mu'tezile mezhebi, İbnü'l-Melâhimî'nin ifadelerinde en açık şekliyle tezahür etmektedir. Nitekim o, peygamberlerin gönderilmesinin faydalarından biri olarak şunu ifade etmiştir:

“Allah Teâlâ'dan, kâfir ve fâsık mükellefleri azaplandıracağına dair kesin bir haber getirmeleri; zira akıl, onların Allah Teâlâ nezdinde cezayı hak ettiklerini gösterir, ancak Allah Teâlâ'nın onları mutlaka cezalandıracağını göstermez; aksine hem cezalandırması hem de affetmesi mümkündür.”⁴²⁰

Bu ifade, daha önce Kâdı Abdülcebâr'dan nakledilen sözde olduğu gibi, onların sadece ceza istihkakının sabit olduğuna ve aklın bunu idrak edebileceğine delalet eden açık bir beyandır. Ancak Allah Teâlâ'nın bu cezayı fiilen uygulamasının vacip olduğuna hükmetmek, onların nezdinde ancak sem'î delille bilinebilecek bir meseledir. Bu da, küfrün vücûbu veya haramlığı ile bunların gerektirdiği diğer şeylerin tamamının akılla idrak edilebileceğini, fakat cezalandırmanın vukuu konusunda aklın kesin bir bilgi sağlayamayacağını göstermektedir.

Her hâlükârda, Bihârî'nin hüsün ve kubhun zâtî olduğunu, Allah Teâlâ'nın hikmetinin zorunlu kabul edilmesi gerektiğini ve O'nun hikmetine aykırı fiillerden münezzehe olduğunu benimsediğini ifade etmek mümkündür. Onun şârihi Allâme Abdü'l-Alî el-Ensârî de aynı yolu takip etmiştir. Bu çerçevede, ihtilafın mahiyetine ve ona yöneltilen itirazlara dair açıklamalar, yalnızca Mu'tezile ile Hanefilerin bir kısmı arasındaki farklara ışık tutacak ölçüde ele alınmıştır. Yoksa Hanefî alimlerin cumhuru, Kâdı İmam Ebû Zeyd ed-Debûsî gibi isimler, Allah Teâlâ'nın hakkına ilişkin hükümler konusunda, davet ulaşmadan önce de yükümlülüğün

⁴¹⁹ Bu husus, Mulhimü'l-Melekût müellifi Mevlânâ Muhammed Kıyâmüddîn el-Farengî tarafından da Mu'tezile hakkında söylenmiştir. O şöyle demiştir: “Hakîm bir hâkim adildir; iyilik yapan kimseye zulmetmez ve kötülük yapanı sâlihler arasına dâhil etmez. Medih ve sevap istihkakı gibi zem ve azap istihkakı da şer'î bir nassın gelmesine bağlı değildir.” İfadenin geçtiği yer için bk. el-Hindî, *et-Ta'liku'l-men'üt 'alâ Müsellemi's-sübût*, 50.

⁴²⁰ el-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli'd-din*, 351.

bulunduğunu kabul ederek Mu‘tezile ile aynı görüşü paylaşmışlardır.⁴²¹ Nitekim Ensârî de, bu mezhebin sadece Mu‘tezile’ye özgü olduğu zannedilmesin diye, konuyla ilgili vurgulanması gereken her yerde buna işaret etmiştir.⁴²²



⁴²¹ el-Leknevî, *Fevâtihi’r-rahamût*, 1/155.

⁴²² el-Leknevî, *Fevâtihi’r-rahamût*, 1/68, 1/83, 1/147, 1/155.

SONUÇ

Hanefî mezhebinin önde gelen şahsiyetleri ve imamları etrafında gerçekleştirilen bu değerlendirme sürecinde, mezhebin ta'dîl ve tecvîr konusundaki temel ilkesi ele alınmış, bu teorinin en önemli sonuçları ile bu görüşü benimseyen meşhur âlimler üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte, söz konusu ilkeye yönelik ortaya çıkan, kimi zaman tamamen muhalif kimi zaman ise yeni bir açıklama denemesi olarak değerlendirilebilecek diğer görüşleri de alma imkânı bulunmuştur. Bütün bu değerlendirmeler ışığında, Mâtürîdî mezhebinin hüsün ve kubuh meselesindeki yaklaşımının üç temel eğilim etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu eğilimler özetle şu şekilde sıralanabilir:

Resmî olarak benimsenen mezhep, kurucular tarafından kabul edilen ve İmam Ebû Hanîfe, ashabı ve Irak ile Mâverâünnehir bölgesindeki mezhep imamları tarafından şekillendirilen görüştür. Bu ekolün başında gelen isimlerden biri de İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir. Bu çerçevede, hüsün ve kubuh ilkesinin onların düşünce sisteminde açık, sabit ve çeşitli kelâmî ve usûlî meselelerde işlenmiş olduğu görülmektedir. Bu durum, onları gerçekten de adalet ve hikmetin savunucusu olan imamlar arasında saymayı gerektirir. Kanaatimizce, tahsin ve takbih ilkesinin bazı yönlerinde ve ayrıntılarında, özellikle de yaratma ve var etmenin sadece Allah'a ait olduğu şeklindeki ontolojik bakış açısında farklılıklar olsa da, bu durum onların ilkesel olarak bu ilkeyi savunan *Adliyye* zümresine mensup oldukları görüşünü doğrulamaktadır. Nitekim bazı klasik kaynaklarda Hanefî kelâmcılarının *Adliyye-i Sünniyye* şeklinde anıldığı görülmektedir. Hatta bazı müteahhir Hanefî âlimleri, Hanefîlerin büyük çoğunluğunun hüsün ve kubuh sübutu konusunda Mu'tezile ile aynı görüşte olduklarını, aralarındaki temel farkın ise yalnızca Mu'tezile'nin hükümlerin akılla bilinebileceği hususunda daha müsamahakâr bir yaklaşım sergilemesinden ibaret olduğunu ifade etmişlerdir.

Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisindeki Buhârî eğilimi, Mâverâünnehir bölgesindeki Buharalı Hanefîlere ait eski bir eğilim olup, bildiğimiz kadarıyla, ilk defa açık bir şekilde Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî el-Buhârî'nin eserinde ortaya konmuştur. Pezdevî, Eş'arî mezhebinden önemli ölçüde etkilenmiş; hüsün ve kubuh ilkesini reddetmiş ve Hanefî mezhebinin *adli* esasları ile usûlî yaklaşımını benimsememiştir. Bununla birlikte, aklî hüsün ve kubuh görüşünün etkilerinden tamamen sıyrılamamış; bu nedenle, zaman zaman *adli* ilkelere dayalı yorumlar yapmaktan da kaçınmamıştır.

Bu eğilim, Ebu'l-Yüsr'ün kardeşi Ebu'l-Usr el-Pezdevî'de ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'de de kendini göstermiştir; ancak Serahsî bu konuda oldukça ihtiyatlı bir tavır sergilemiştir. Her

iki alim eserlerinde hüsün ve kubuh ilkesini bütünüyle reddeden açık ifadeler bulmak mümkün değildir. Onların eserlerinde, “emredilenin hüsün vasfı” ile ilgili tartışmalarda, bazı araştırmacıların bu isimlere hüsün ve kubuhu inkâr ettiklerini nispet etmelerine yol açan ifadeler, aslında daha çok “aklın hükmetmesini” inkâra yönelik bir tutum olarak ortaya çıkmaktadır. Eserleri dikkatle incelendiğinde, genel anlamda hüsün ve kubuh kaidesini kabul ettikleri, ancak bazı fer‘î meselelerde farklı bir yaklaşım benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Bu yaklaşıma “Buhara eğilimi” denilmesinin nedeni, Buharalı âlimlerin Hanefilerin genel yaklaşımına karşı kapsamlı ve sistemli bir doktrin geliştirdiklerinden söz edilememesidir. Yapılan incelemeler, söz konusu eğilimi benimseyenlerin ortaya çıkan görüş farklılıklarını tam anlamıyla bilimsel bir temellendirmeye dayandırmadıklarını, bu nedenle de yaklaşımlarının tümüyle ilmî saiklerle şekillenmediğini ve özellikle hüsün ve kubuh ilkesinin inkârı ile bu ilkenin sonuçların reddi konusunda tam bir tutarlılık sergileyemediklerini ortaya koymaktadır.

Zaman itibarıyla en geç ortaya çıkan üçüncü eğilim, müteahhir dönem Hanefî kelâmcıları arasında görülmüştür. Bu çerçevede, mezhebin temel teorisi ve hüsün ve kubuh ilkesi kabul edilmiş, ancak “Buhârî Eğilimi” olarak adlandırılan eğilim benimsenmemiş ve ona herhangi bir yönelme gösterilmemiştir. Bununla birlikte, bu yeni yaklaşım, özellikle Mâtürîdî ekolünün Mu‘tezile’den farklı olduğunu vurgulama hususuna büyük önem vermiştir. Dolayısıyla, Mu‘tezile’den ayrışma fikri ön planda tutulmuş, bu ayrışmayı temellendirmek adına asıl teoriye yeni bir bakış açısı eklenmiştir. Bu ilavenin, Mâtürîdî ve Mu‘tezilî sistemler arasındaki temel fark olarak sunulduğu görülmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenler arasında özellikle Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah el-Buhârî ve Muhibbullah b. ‘Abdi’s-Şekûr el-Bihârî gibi âlimler öne çıkmaktadır. Onların eserlerinde, Hanefî-Mâtürîdî geleneğine bağlı kalınarak Mu‘tezile’ye muhalefet vurgusunun belirginleştirildiği ve mezhepler arasındaki ihtilafın yeni açılardan değerlendirildiği görülmektedir.

Bu değerlendirmeler, Mu‘tezile ile ihtilafın tahkik edilmesi yanında, Mâtürîdî âlimler arasında hüsün ve kubuh ilkesini kabul edenler ile onu inkâr edenlerin görüşlerini uzlaştırma yönünde önerilen çözümler arasında da değerlendirilebilir. Buna göre, ilkeyi inkâr edenlerin sözleri, ilkeyi mutlak anlamda reddetme şeklinde değil, Mu‘tezile’nin bu ilkeye yönelik yaklaşımını reddetme şeklinde anlaşılmalıdır. Böylece, herkesin Mu‘tezile’nin yöntemini benimsemediği ortak bir nokta olarak kabul edilmekte, aynı zamanda nihai olarak yapılan tahlil doğrultusunda hüsün ve kubuh ilkesinin kabulü konusunda görüş birliğine varılmaktadır.

Bu çerçeve ışığında, bu tez çalışmasında ulaşılan neticeleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Hanefî mezhebi içerisinde hüsün ve kubuh ilkesinin kelâmî ve usûlî düzlemdeki seyrini takip etmek, İmam Mâtürîdî'nin ilmî otoritesi ve yaşadığı dönemde kazandığı itibar ile Ehl-i sünnet ve Mâverâünnehir âlimleri adına konuştuğunu, hüsün ve kubuh ilkesine dair kapsamlı bir tahkik ortaya koyarak bu ilkenin *ta'dîl* ve *tecvir* alanındaki sonuçlarını temellendirdiğini göstermektedir. Hanefî-Sünnî kelâmının en yetkin ve en kemâle ermiş hali olarak telakki edilen eserleri ve ortaya koyduğu esaslar, kelâmî ve usûlî açılardan Ehl-i hadîs ile Ehl-i rey ekolleri arasındaki farkı belirgin hâle getirmiştir. Âlimler, bu ilkenin ve onun *ta'dîl* ve *tecvir* bağlamındaki sonuçlarının tespitinde İmam Mâtürîdî'yi takip etme hususunda ittifak etmişlerdir. İmam Mâtürîdî ve ekolü içinde hüsün ve kubuh meselesi, hem ilkenin mahiyeti hem de *ta'dîl* ve *tecvir* alanındaki neticeleri etrafında şekillenmiş ve bu doğrultuda bir anlayış geliştirilmiştir.

Hanefî kelâmcıları, hüsün ve kubuh ilkesi bağlamında ihtilaflarının esasen Ehl-i hadîs kelâmcılarıyla olduğunu belirtir, ancak genellikle bu hususta Mu'tezile ile bir ihtilaf zikretmezler; halbuki Mu'tezile'ye muhalefet ettikleri meselelerde onlara karşı son derece sert bir tavır sergilemişlerdir. *Ta'dîl* ve *tecvir* meselelerinin ayrıntılarında ise Mu'tezile ile kimi konularda ittifak eder, kimi konularda ise onlardan ayrılırlar. Üzerinde ittifak ettikleri meseleler arasında, *teklif-i mâ lâ yutâk*'ın imkânsızlığı, *muhsin* ile *müsî* arasında ayırım yapılması, akıl sahibi bir kimsenin kendisine davet ulaşmadan önce de iman etmekle yükümlü olması gibi hususlar bulunmaktadır. Öte yandan, fiillerin kullar tarafından yaratılması, hidâyet ve dalâletin yaratılması, elem veren fiillerin karşılığında mutlaka bir telafi bedelinin verilmesi ve Allah Teâlâ'nın kulları için en faydalı olanı gerçekleştirmesinin vacip olup olmadığı gibi meselelerde ise Mu'tezile'den ayrılırlar. Bu ihtilafın temel sebebi, "hikmet" mefhumunun belirleyici referansının ne olduğu noktasındaki farklı yaklaşımdır: Mu'tezile'ye göre hikmetin esası "fayda" iken, Mâtürîdîler için "övgüye değer bir akıbet"tir. Bütün bu değerlendirmeler neticesinde denilebilir ki Mu'tezile ile Mâtürîdîler *ta'dîl* ve *tecvir* ilkesinde ittifak etmiş, ancak bu ilkeden doğan bazı fer'î meselelerde ihtilafa düşmüşlerdir.

Benzer şekilde, Mâtürîdîler Ehl-i hadîs kelâmcıları olan Eş'arîler ile de bazı meselelerde mutabakat sağlarken, bazı meselelerde onlardan ayrılırlar. Mâtürîdîlerin Allah Teâlâ hakkında herhangi bir fiilin vücûbunu nefyettikleri her mesele, Eş'arîler ile aralarında ortak bir zeminin bulunduğu alanlardan biridir. Buna mukabil, Mâtürîdîler herhangi bir fiilin Allah hakkında zorunlu olduğunu belirttiklerinde, bu hususta Eş'arîlerden ayrılmış olurlar. Bunun temel sebebi, Eş'arîlerin hüsün ve kubuh ilkesini tümüyle reddetmeleri ve dolayısıyla herhangi bir fiilin Allah Teâlâ hakkında vacip veya mümteni oluşunu kabul etmemeleridir. Bu durumda, Mâtürîdîlerin

herhangi bir meselede vücûbu nefyemeleri, sonuç itibariyle Eş‘arîlerle aynı noktaya varmaları anlamına gelir; ancak her iki ekolün bu sonuca varış tarzı ve metodolojisi tamamen farklıdır. Bu da gösteriyor ki, Mâtürîdîlerle Eş‘arîler arasındaki ihtilaf esasında yöntemsel bir ihtilaf olup, aralarındaki ittifak ancak sonuç itibariyledir ve mahiyet itibariyle arazi bir benzerlik taşımaktadır.

Ebu’l-Yüsr, hüsün ve kubuh ilkesini reddetmekle birlikte, zaman zaman onun etkilerinden tam anlamıyla sıyrılamamış; bu durum ise ifadelerinde birtakım tutarsızlıklar veya uyumsuzluklar olarak yansımıştır. Bununla birlikte, bu ilkeyi Mu‘tezile ve Semerkandîlerin aynı anlamda benimsediğini açıkça ifade etmiştir. Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî’nin eserleri okumaktan sakındırması ve kendisinin bu kitapları eline dahi almadığını, buna mukabil Eş‘arîyye’ye ait eserleri tetkik edip onlardan istifade ettiğini beyan etmesi, mezhepler arası fikir aktarımının etkisini gözler önüne sermektedir. Öte yandan, Sâbûnî, İmam Mâtürîdî ile aynı çizgide bulunmasına rağmen, büyük ihtimalle Buhârî ekolünün etkisiyle, aklın hükümlerdeki rolü bağlamında Hanefî mezhebi ile Mu‘tezile arasındaki farkları ortaya koymaya yönelik ilk teşebbüsü gerçekleştiren isim olmuştur.

Her ne kadar İmâm Râzî’nin hüsün ve kubuh meselesinin tahlilindeki rolüne dair tafsilatlı bir değerlendirme yapılmamış olursa da onun kendisinden sonraki kelâm âlimleri üzerindeki büyük etkisine bazı yerlerde işaret edilmiştir. İmâm Râzî’nin sahip olduğu ilmî konum, kelâm meselelerini ele alış biçimi ve soru-cevap yöntemindeki dehası, sonraki âlimlerin onun görüş ve metodolojisinden etkilenmesinde temel bir unsur olmuştur.

Bu çerçevede, Mâtürîdiyye’ye mensup önemli bir ilim çevresinin, hüsün ve kubuh bahsinde İmâm Râzî’den etkilendiği görülmektedir. Nitekim, bu âlimler onun teorilerini benimsemiş, sunduğu cevapları tekrar etmişlerdir. Hâlbuki bunlar, Râzî’nin zâtî hüsün ve kubuh reddetme yönündeki prensipleri çerçevesinde şekillenmiş olup Mâtürîdî kelâmının temel ilkeleriyle tam anlamıyla örtüşmemektedir. En azından şunu söylemek mümkündür ki, zâtî hüsün ve kubuh esasına dayalı bir kelâmî sistem inşa eden bir Mâtürîdî âlimi, aynı meseleye farklı bir cevap verebilirdi. Ancak Râzî’den etkilenmek, Hanefî kelâmının bu alandaki söylemini bir ölçüde belirsizleştirmiş ve bazı âlimlerin bakış açısını bulanıklaştıran bir unsur hâline gelmiştir.

Bu meselelerin seyrini dikkatle takip eden bir araştırmacı, “Ehl-i sünnet” unvanının içerdiği birlik ve uyum unsurlarıyla diğer sıfatlara, özellikle “Ehl-i rey” ve “Ehl-i hadîs” gibi kavramlara galebe çaldığını gözlemleyebilir. Bu unvanın hâkimiyeti, tabii olarak, onu yücelten ve müdafaa edenlerle yakınlaşmaya vesile olmuş; buna karşılık diğer mezhep ve fırkalardan ayrılmayı beraberinde getirmiştir. Özellikle Buhârî eğilimin Hanefî mezhebi içerisinde kökleşmesi,

Eş'arîlerin zâtî hüsün ve kubhu savunularına karşı sert bir tutum sergilemesi ve altıncı hicrî yüzyıldan sonra Râzî'nin bıraktığı ilmî miras gibi pek çok etken, Eş'arîlere yaklaşma ve Mu'tezile'den uzaklaşma arayışını teşvik eden bir ortam oluşturmuştur. Bununla birlikte, Sünnî-Hanefî-Mâtürîdî kimliğinin muhafaza edilmesi de esas alınmıştır. Hatta öyle ki, bazı müteahhir âlimlerin hüsün ve kubuh konusunda Eş'arîlerle aralarındaki ihtilafı tamamen göz ardı ettikleri ve yalnızca Mu'tezile ile ihtilafı dikkate aldıkları görülmektedir.⁴²³ Bu durum, mütekaddim âlimlerinin yaklaşımıyla tamamen zıt bir manzara arz etmektedir. Zira, mütekaddim dönem Hanefî-Mâtürîdî uleması muhaliflerini anarken, doğrudan Eş'arîleri zikretmekteydi.

Bazı müteahhir dönem Hanefî-Sünnî kelâmcıları nezdinde, hüsün ve kubuh meselesi ve diğer bazı kelâmî meselelerde Mu'tezile ile ortak bir zeminin bulunduğu açıkça görülmektedir. Ancak bu durum, iki ekol arasında ihtilafı belirginleştirmeye yönelik kelâmî yorumların ortaya konulmasını engellememiştir. Ne var ki, bu yeni yaklaşımlar sonraki dönem âlimleri nezdinde ciddi bir kabul görmemiş; dolayısıyla Mâtürîdî mezhebi bu tür tevillerle özdeşleştirilmemiştir. Neticede, bu yorumlar ilmî açıdan sağlam bir temele dayanmayan münferit girişimler olarak kalmış ve bunları destekleyecek ciddi araştırmalar ortaya konulmamıştır.

Sünnî Hanefî-Mâtürîdî mezhebi çerçevesinde hüsün-kubuh düşüncesinin gelişim seyrini takip edildiğinde, bir mezhebe aidiyetin sadece belli dinî ve ilmî prensiplerden oluşmadığını; aynı zamanda toplumsal ve tarihî mirasla beslenen bir kimlik inşa ettiğini gözlemlemek mümkündür. Ancak bu aidiyet, mezhebin yerleşik kabulleri ve düşünce kalıpları içerisinde arayış ve tartışma faaliyetlerinin sürmesini, dolayısıyla mezhebin öğretilerinde gelişim ve değişimin gerçekleşmesini engellememektedir. Nitekim, Mâverâünnehir bölgesinde teşekkül eden Hanefî-Mâtürîdî kelâm ekolü, bu dinamizmin açık bir örneğini teşkil etmektedir. Mâtürîdî imamlarının hüsün-kubuh meselesini ele alış biçimine dair yapılan titiz bir inceleme, mezhebin kurucu âlimlerince yazılı hale getirilen temel prensiplerin zamanla yeniden gözden geçirildiğini ortaya koymaktadır. Bu süreç, mezhep mensuplarının farklı yorumlar getirme ve yeni yaklaşımlar geliştirme hususunda belli bir hareket alanına sahip olduğunu göstermektedir. Hatta denilebilir ki, mezhebin ilmî kimliğinin muhafazası da ancak bu dinamizm sayesinde mümkündür. Zira, yalnızca belli fikirleri benimsemek, bir mezhebi veya ekolü şekillendirmek

⁴²³ Geç dönem âlimlerinden bu duruma örnekler için bk. Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî Ekmelüddîn el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi usûli'd-dîn*, thk. Ekrem Muhammed İsmâil (Amman: Dârü'n-Nûr el-Mübîn, 2022), 172; Muhyiddin Muhammed b. İbrahim en-Niksârî, *Şerhu 'Umdeti 'Akâ'idî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Ekrem Muhammed İsmail (Amman: el-Gânim, 2022), 275; Hâfiz Kebîr, *Şerhu'l-Hâfiz*, 207-208.

için yeterli değildir. Aksine, bir ekolün gerçek anlamda teşekkülü, kendi uzmanlık sahasında meseleleri ele alırken yeni düşüncelerin ortaya çıkmasına imkân tanınmasıyla mümkündür.⁴²⁴

Bir mezhebin veya ekolün geçirdiği değişimleri inceleyen bir araştırmacı, bu yeniliklerin her zaman mezhebî görüşü köklü bir şekilde değiştirme yahut onu tamamen yeni bir anlayışla değiştirme amacı taşımadığını fark edebilir. Bazen bu tür gelişmeler, mezhebin düşünsel yapısını daha açık bir şekilde ortaya koymak ve önceki dönemin ilmî birikiminde sonradan fark edilen bazı eksiklikleri veya yanlış anlaşılmaları gidermek maksadıyla gerçekleşmektedir. Bunun yanı sıra, mezhebin düşüncelerini yalnızca fikrî bir perspektiften ele almak, değişim süreçlerini ve bunları meydana getiren etkenleri tam anlamıyla kavramada yetersiz kalabilir. Bu bakımdan, mezhebin ilmî gelişimini en doğru şekilde anlamak için daha kapsamlı bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Zira, zamanın ve mekânın etkileri ile toplumun siyasal koşullarla olan etkileşimini göz önünde bulunduran bir değerlendirme, bize daha bütüncül ve gerçeğe daha yakın bir anlayış sunacaktır.

⁴²⁴ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'ariliğin Tarihsel Gelişimi*, 233.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, el-Kadî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Semîr Mustafa Rebâb. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Semir Mustafa Rabâb. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Abdülcebbar, Kadî. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. Johannes Peters. Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1999.
- Ahmed b. Muhammed es-Sâbûnî. *en-Necâh fi 'Akâ'idi Ehli'l-Felâh*. Manchester:
- Akıcı, Dünder. “İlâhî Teklifin Bir Gereği Olan Lütfun Temel Niteliği: Kâdî Abdülcebbar'ın Aslah Yorumu”. *SOBBİAD: Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 25/55 (2024), 270-290. <https://doi.org/10.70854/sobbiad.1589721>
- Akşehrî, Fahrüddîn Ahmed b Oğuz. *el-İntikâd fi şerhi 'Umdeti'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed İsmâil. Kahire: Dârü'l-İmâm er-Râzî, 1. Basım, 2022.
- Altaş, Eşref. “Fahredden er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”. *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş - Mervenur Yılmaz. 187-214. Ankara: Nobel Yay., 2016.
- Ansari, Hasan. “Kitâbü Nihâyeti'l-Merâm: Zurrühû't-târîhiyye (Tab'atu Mîrâs-ı Mektûb)”. *Nusûs Muâsıra* 52–53 (2019), 347-366.
- Aruçi, Muhammed. “Sâbûnî, Nûreddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/360-361. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- aşî, Muhammed b Ebî Bekr el-Mer'. *Neşru't-Tavâli'*. thk. Muhammed İdrîs. Ürdün: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 1. Basım, 2011.
- Attâr, Hasen b Muhammed b Mahmûd. *Hâşiyetu'l-Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâli'l-Mahallî 'alâ Cem 'i'l-Cevâmi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Aytepe, Mahsum. *Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2014.
- Bâbertî, Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî Ekmelüddîn. *Şerhu'l-Maksad fi usûli'd-dîn*. thk. Ekrem Muhammed İsmâil. Amman: Dârü'n-Nûr el-Mübîn, 1. Basım, 2022.
- Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Ğarbü'l-İslâmî, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyyât bi-Dârü'l-Fünûn et-Türkiyye, Maţba'atü'd-Devle, 1928.

- Bahrânî, Kemâleddin Meysem b. Ali b. Meysem. *Kavâidü'l-merâm f'i 'ilmi'l-kelem*. thk. Enmar Muâd el-Muzaffer. Kerbela: el-Atebetü'l-Hüseyniyye, 1. Basım, 2013.
- Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd*. thk. Richard Joseph McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. ed. Halîl el-Meysâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Bedahşânî, Muhammed Enver (ed.). *İzâletü'r-rehebût 'an müşkilâti Musellami'-SSübût*. Karaçi: Beytü'l-İlm, 1. Basım, 2014.
- Bedir, Murteza. "Nesefî, Ebü'l-Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım vd. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Seyyid Fuâd. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2017.
- Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed. *İşâratü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. thk. Yûsuf Abdurrezzâk eş-Şâfî'î. Karaçi: Zemzem Publishers, 2004.
- Beyâzîzâde, Kemâlüddin Ahmed. *İşâratü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. thk. Yusuf Abdürrezâk eş-Şâfî'î. Karaçi: Zam Zam Publishers, 1. Basım, 2004.
- Bihârî, Muhibullah b Abdüşşekûr el-Hindî. *Müsellemü's-Sübût*. Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye ve Matbaatu Kürdistân el-İlmiyye, 1908.
- Buhârî, Alâeddin Abdülazîz b Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Şur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkaf el-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Ceylan, Ahmet. "İmâm Eş'arî'de Hüsün-Kubuh Problemi". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*. I/105-119, 2015.
- Cüşemî, Ebu Sa'd b. el-Muhsin el-Hâkim el-. *'Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dârü'l-İhsân, 1. Basım, 2018.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *et-Telhis fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah en-Nîbâlî - Şebîr Ahmed el-Umrî. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1. Basım, 2022.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edilleti fi usûli'l-itikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmunim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002.
- Çelebî, Hâcî. *el-Fevâ'idü'n-Nâdiriyye şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*. Laleli, 2381.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63.

- İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998), 55-90.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b Ömer. *Takvîmü'l-edille (=Takvîmü usûli'l-fıkh ve tahdîdu edilleti's-şer')*. thk. Abdü'l-Celîl el-'Aâtâ el-Bekrî. Şam: Dâru'n-Nu'mân li'l-'Ulûm, 1. Basım, 2005.
- Debûsî, Kâdî Ebû Zeyd. *el-Emedü'l-aksâ*. ed. 'Abdü'l-Ğanî Mustavâ. Şaydâ - Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 2008.
- Demir, Abdullah. “Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütekkelim Hanefilerin Din Anlayışı”. *Din Felsefesi Açısından Matüridi Gelen-Ek-i*. ed. Recep Alpyağıl. 19-49. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Demir, Furkan. *Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkılânî'nin Cevapları*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2024.
- Ebû Hânîfe en-Nu'mân. *Mecmû'u kütüb ve resâ'il ve vaşâyâ el-İmâm el-A'zam*. thk. Muhammed Ekrem İsmâ'îl. Ammân: Mektebetü'l-Gânim, 1. Basım, 2022.
- Ebu Reşîd, Said b. Muhammed en-Neysâbü'rî. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Mu'in Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. Libya: Ma'hadü'l-İnmâi'l-Arabî, 1. Basım, 1979.
- Ebu'l-Hacc, Salah Muhammed. *el-Medhalü'l-mufassal ilâ'l-fikhi'l-Hanefî*. Dâru'l-Feth, 1. Basım, 2017.
- Endücânî, Kemaleddin. *Sıdku'l-keîâm fi 'ilmi'l-keîâm*. thk. Hâfız Âşûr Hâfız. Amman: Mektebetü'l-Gânim, 1. Basım, 2022.
- Ensârî, Ebû'l-Kâsım Selmân b Nâsır. *Şerhu'l-İrşâd*. thk. Hâlid el-Advânî. Kuveyt: Dâru'd-Dıyâ, 1. Basım, 2022.
- Erzincânî, Ömer b. Abdülmuhsin. *et-Tekmîl şerhu usûli'l-Pezdevî*. thk. Zâkir Avde el-Hanefî. Amman: Dâru'n-Nûr el-Mübîn, 1. Basım, 2021.
- Fütûhî, İbnü'n-Neccâr. *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezîh Hammâd. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Yayınları, 1980.
- Gaznevî, Ahmed b Muhammed. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. ed. Ömer ed-Dâ'ûk. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikad*. thk. Enes el-Şarafâvî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2008.
- Gazzî, Takıyyüddîn b Abdulkâdir et-Temîmî. *el-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. 'Abd el-Fettâh el-Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983.

- Görgün, Tahsin. “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma‘kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.
- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Habbâzî, Celâleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer. *el-Hâdî fi ‘ilmi’l-keîâm*. thk. İbrahim Yahyâ et-Tîfî. İrbid: Dârü Rikâz, 1. Basım, 2021.
- Hâfız Kebîr, Muhammed b. Hasan. *Şerhu’l-Hâfız el-Kebîr ‘ale’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*. thk. Talat Bulut - Taha Anıkuran. İstanbul: Erenler Vakfı, 1. Basım, 2022.
- Hâfız Neseî, Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *el-İ’timâd şerhu ‘Umdeti’l-i’tikâd*. thk. Nâdir b Muhammed. Şam: Mektebetü Dârü’l-Fecr, 1. Basım, 2020.
- Hanefî, Muhammed Emîn b. Mahmûd Amîr Bâdşâh. *Teysîrû’t-tahrîr (tıpkıbasım)*. thk. Mustafa el-Halebî. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1932.
- Hazne, Heysem Abdülhamîd Ali. *İhtilâfâtü’l-usûliyye beyne medresetey ‘Irâk ve Semerkand ve eseruhâ fi usûli’l-fikhi’l-Hanefî*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Hillî, Hasan b. Yusuf. *Menâhicu’l-yakîn fi usûli’d-dîn*. thk. Yakub el-Ca’ferî. İran: Dârü’l-Üsve, 1994.
- Hillî, Hasan b. Yusuf. *Me’âricü’l-fehm fi şerhi’n-Nazm: Şerhu Nazmi’l-berâhîn fi usûli’d-dîn*. Meşhed: Müessesetü’t-tab‘ ve’n-neşr, 1430.
- Hindî, Bereketullah b. Muhammed. *et-Ta’lîku’l-mennût alâ Muslimi’s-sübût*. thk. Rızâ el-Misbâhî. Dârü’l-Melik, 2022.
- Hindî, Bereketullah b. Muhammed. *et-Ta’lîku’l-men‘ût ‘alâ Müsellemi’s-sübût*. thk. Rıza el-Misbâhî. Hindistan: Dârü’l-Melik, 2022.
- İbnü Emîr el-Hacc, Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Halebî el-Hanefî. *et-Tahrîr ve’t-tahbîr fi şerhi’t-Tahrîr*. Bûlâk, Mısır: el-Matba‘a el-Emîriyye el-Kübrâ, 2. Basım, 1983.
- İbnü’l-Arabî el-Mâlikî, Kâdı Ebü Bekr Muhammed b. Abdullah. *el-Avâsım mine’l-Kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Mısır: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 1974.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâl b. Ebî Şerîf. *el-Müsâmere fi şerhi’l-Müsâyere*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1. Basım, 2006.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâl b. Ebî Şerîf. *et-Tahrîr fi usûli’l-fikh el-câmi‘ beyne istilâhayi’l-Hanefiyye ve’ş-Şâfi‘iyye*. thk. Abdülkâdir ‘Ubeyd. Kerkük: Mektebetü Emîr, 1. Basım, 2022.
- İbnü’l-Melek, İzzeddin Abdülatif b. Abdülaziz. *Şerhu İbnü’l-Melek (Şerhu İbnü’l-Melek ve*

- Havâşîhi fî 'ilmi'l-usûl*). Ma'ârif-i Nazâriyye 'Umûmiyye, 1897.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûkî Serhendî. *el-Mektûbât*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahmân. *Metâliü'l-enzâr 'alâ Metni Tavâli'l-envâr*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1323.
- Kâdı Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2012.
- Kâdızâde, Muhammed Ârif el-Erzurumî. *Mümeyyizetü mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'ani'l-mezâhibi'l-gayriyyeti*. thk. Ekrem Muhammed İsmâil. Beyrut: Mektebetü'l-Ğânim, 1. Basım, 2023.
- Kalaycı, Mehmet. "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'arîliğin Rolü". *Eski Yeni* 25 (2012), 31-38.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2024.
- Karâfi, Şihâbüddin Ahmed b İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. thk. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2011.
- Karakuş, Bahaddin. "Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2024), 142-169. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1414338>
- Karaman, Ayşe. *İbnü'l-Hümâm'a Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kaş, Murat. *İrade ve Özgürlük Eylem ve Değer Mukaddimât-ı Erbaa Tartışmaları Kavram-Problem-Argüman-Yaklaşım Haritası*. Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2023.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.
- Kılaç, Fatıma Sümeyye. *Sadrüşşerîa'nın Osmanlı Kelâmına Etkisi: Hüsün-Kubuh Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.
- Kutlubuğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddin. *Tâcu't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Hayr Ramazan. Şam: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitabun fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülmecîd Türkî. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1995.
- Leknevî, Abdü'l-Alî Muhammed b. Nizâmeddin. *Fevâtihu'r-rahamût şerhu Musellemi's-sübût*. Dâru'l-Fikr, ts.

- Leknevî, Muhammed Abdülhayy el-Hindî Ebü'l-Hasenât. *Hâşiyetü Kameri'l-akmâr*. İstanbul: Mektebetü İhsân, 1986.
- Maraz, Hüseyin. “Mu'tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî ve İnsanî Yönü”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 101-138.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Ârûçî. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mavil, Kılıç Aslan. “Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî”. *UÜİFD* 22/1 (2013), 57-83.
- Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâik fî usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedr 'Avn. Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- Mercânî, Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn. *Hizâmetü'l-havâşî li-izâhati'l-gavâşî*. Kazan: Jir Kof, 1. Basım, ts.
- Mercânî, Şihâbüddîn. *Minhavâtü'l-hikmeti'l-bâligati'l-cinniyye fî şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. Kazan, 1888.
- Mestcizâde, Abdullah b. Mûsâ Efendi. *el-Mesâlik fî'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*. thk. Seyyid Bahçivan. Beyrut: Dâr Sâdır, 1. Basım, 2007.
- Mestcizâde, Abdullah b. Ömer b. Osman er-Rûmî el-Hanefî. “Risâle fî'l-hüsn ve'l-kubh”. İstanbul, ts. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2128/1.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b Fazl. *Kitâbü'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-dâlle*. thk. Seyyid Bağcivan. Konya: Hikmetevî Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahru'l-keâm fî usûli'd-dîn*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil - Muhammed Ahmed es-Seyyid eş-Şehhât. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b Muhammed. *Tebzirâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-Musannif 'alâ el-Menâr (ve ma'ahu Nûru'l-Envâr ve Hâşiyetü Kameri'l-Akmâr 'aleyhi li-'Abdü'l-Halîm el-Leknevî)*. İstanbul: Mektebetü İhsân, 1986.
- Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tahsilü usûli'l-fikh ve tafsilü'l-makâlâti fihâ 'ale'l-vech*. thk. Behaeddin Karakuş. İstanbul: Dâr Bâbi'l-İlm, 1. Basım, 2023.
- Niksârî, Muhyiddîn Muhammed b. İbrahim. *Şerhu 'Umdeti 'Akâ'idi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Ekrem Muhammed İsmail. Amman: el-Gânim, 1. Basım, 2022.

- Nüceym, İbn. *Fethu'l-ğaffâr bi-şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Ovacı, Vahap. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşrî Rolü (Usûlü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Öz, Mustafa. "Neccâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/482-483. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 11-35.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-din*. thk. Hans Peter Lins. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal (me'a Telhîsü'l-Muhassal)*. thk. Abdullah Nûrânî. Beyrut: Dârü'l-Etvâ, 2. Basım, 1985.
- Rehâvî, Şeyh Yahyâ. *Haşîye-i Şeyh Yahyâ er-Rehavî el-Mısrî alâ Şerhi İbn Melek*. Ma'ârif-i Nazâriyye 'Umûmiyye, 1897.
- Rıdvanoğlu, Mahmut. "Habbâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Rudolph, Ulrich. "Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik". çev. Orhan Şener Koloğlu vd. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 379-398. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. haz. Sönmez Kutlu. 295-304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı". çev. Ersin Kabakçı - Yunus Öztürk. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 777-786.
- Rudolph, Ulrich. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. İstanbul: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2014.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1969.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbubî. *Şerhu Ta'dili'l-ulûm*. thk. Mustafa Borsbuğa -

- Mahmut Ay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *et-Tavzih şerhu't-Tenkîh*. thk. Said el-Ebrâş. Şam: Mektebetü Merzûk, 1. Basım, 2006.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah İbn Mes'ûd. *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm*. thk. Mahmut Ay - Mustafa Borsbuğa. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Safedî, Salahaddin Halîl b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. thk. Ahmed el-Ernaût - Türkî Mustafa. Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâs, 2000.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-ķavâ'idi't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 1432.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: TDV Yayınları ve Daru İbn Hazm, 2017.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer el-Mervezî. *el-Kavâti' fî usûli'l-fikh*. thk. Salih Süheyl Ali Hamûde. Amman: Dârü'l-Fârûk, 2010.
- Semerkandî, Alâeddin Şemsü'n-nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl (el-Muhtasar)*. thk. Muhammed Zekî Abdülberr. Halep: Mektebetü Dârü't-Turâs, 2. Basım, 1997.
- Semerkandî, Rükneddîn Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl fî beyâni'l-kavâ'idi'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye fî usûli'l-fih*. thk. İsmet Garîbullâh Şimşek. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b Eşref el-Hüseynî. *el-Me'ârif şerhi's-Sahâif*. thk. Abdurrahman Ebû Su'aylik. Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- Semnânî, Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân an usûli'l-îmân ve'l-keşf an tuğyâni ehli'l-Buhtân*. thk. Abdülaziz b. Reşîd el-Eyyûb. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 1. Basım, 2014.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Shahin, Mohamed. *İhtilâfu Meşâyihî'l-İrâk ve Meşâyihî mâ verâe'n-Nehr el-Hanefiyye*. İstanbul: Sultan Mehmet Fatih Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Shihadeh, Ayman. "Psychology and Ethical Epistemology: An Ash'arî Debate with Mu'tazilî Ethical Realism, 11th–12th C." *Journal of Arabic and Islamic Studies* 21 (2021), 1-38.
- Sığnâkî, Hüsâmeddîn b Ali. *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*. ed. Ali Tarık Yılmaz. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Subkî, Takıyyüddîn Ali b Abdülkâfi. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Mekke - Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye ve Dâr İbn Hazm, 2. Basım, 2011.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*. thk. Alfred Guillaume.

- Kahire: Mektebetü's-Sekâfe'd-Dîniyye, 1. Basım, 2009.
- Şensoy, Güvenç. *Sadruşşeria'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü-Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Şerefi, Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *'Uddetü'l-ekyâs fî şerhi me'âni'l-esâs*. Yemen: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1. Basım, 1995.
- Şerîf el-Cürçânî, Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 2011.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm Efendi b Ali. *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id*. thk. Hey'etü't-te'lîf fî İsmâil Âğa. İstanbul: Dârü's-Sirâc, 1. Basım, 2024.
- Şimşek, Murat. "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 45-67.
- Şîrâzî, Nûreddin Muhammed b. Ebî Tayyib. *Şerhu Kasîdeti's-Sübki en-Nûniyye fî beyâni'l-ihtilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*. thk. Muhammed Bâkır Ahmedveys. Şam: Dârü't-Tekvâ, 1. Basım, 2023.
- Teftâzânî, Mesud b. Ömer. *et-Telvîh 'alâ et-Tavdîh*. Mısır: Mektebetü Şubîh, ts.
- Teftâzânî, Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-'akâ'id en-Nesefiyye*. Matba'at Kürdistan el-'İlmiyye, 1911.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. Pakistan: Dârü'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, el-Câmi'atü'l-Medeniyye, 1. Basım, 1981.
- Topaloğlu, Bekir. "Giriş: Nureddin es-Sâbûnî Hayatı ve Eserleri". *Nureddin es-Sâbûnî Mâtürîdiyye Akaidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Tsafrir, Nurit. *Târîhu medresetin fıkhiyye: el-İntişâr el-müekkîr li'l-Mezhebi'l-Hanefî*. çev. Muhammed Derrâc - Maḥmûd Merâğî. Beyrût: el-Mu'essesetü'l-'Arabiyye lil-Fikr ve'l-İbdâ', 1. Basım, 2017.
- Türker, Ömer. *Allah'ın Hikmetinden Sual Olur mu?* İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Ülger, Sümeyye. *Erken Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Hüsün-Kubuh Meselesi: Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkindî. *Lübâbü'l-keîâm*. thk. Mehmet Sait Özerverli. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkindî. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1. Basım, 1992.
- Üzüm, İlyas. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Von Kuegelgen, Anke - Müminov, Ashirbek. “Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. ed. Sönmez Kutlu. 259-271. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Yaran, Rahmi. “Bihârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/139. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep Horasan’da Eş’arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebû Şekûr es-Sâlimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/372-375. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Mustafa Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve ’l-müfessirûn*. Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2012.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ’*. ed. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Nuaym el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b Behâder. *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fikh*. thk. Şeyh Abdülkâdir el-Ânî. Kuveyt: Vezâretü’l-Evkaf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 2. Basım, 1992.
- “Risâletü’l-ihtilâfiyye beyne’l-Eş’ariyye ve’l-Mu’tezile fi’l-hüsn ve’l-kubh”. İstanbul, ts. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3194/7.