

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**HÜSÜN-KUBUH AÇISINDAN İLÂHÎ FİİLLER: SEYFEDDİN EL-ÂMİDÎ
ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

TUĞBA DUMANGÖZ

İstanbul, 2017

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**HÜSÜN-KUBUH AÇISINDAN İLÂHÎ FİİLLER: SEYFEDDİN EL-ÂMİDÎ
ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

TUĞBA DUMANGÖZ

DANIŞMAN: PROF. DR. HÜLYA ALPER

İstanbul, 2017



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK
LİSANS öğrencisi TUĞBA DUMANGÖZ'nin HÜSÜN-KUBUH AÇISINDAN İLÂHÎ
FİİLLER:SEYFEDDİN EL-ÂMİDÎ ÖRNEĞİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun
15.05.2017 tarih ve 2017-11/23 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu
ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ..09../06../2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. HÜLYA ALPER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. METİN YURDAGÜR	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. ORHAN ŞENER KOLOĞLU	

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı	: Tuğba DUMANGÖZ
Ana Bilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Hülya ALPER
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Haziran 2017
Anahtar Kelimeler	: Âmidî, hüsün-kubuh, ilâhî fiiller, Eş‘arîlik, Mu‘tezile.

ÖZET

Hüsün-kubuh konusu Allah’ın âlemle olan ilişkisini ortaya koyması sebebiyle kelâmın ele aldığı temel konulardan biridir. Müteahhir dönem Eş‘arî âlimlerinden Seyfeddin el-Âmidî örneğinde yaptığımız bu çalışma, onun hüsün-kubuh anlayışı üzerinden ilâhî fiilleri nasıl anladığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Zira hüsün-kubuh problemi yani iyi ve kötünün zâtî olarak bulunup bulunmaması meselesi, kendisine verilen cevaba göre ilâhî fiiller hakkındaki yorumu belirlemektedir. Âmidî de tıpkı Eş‘arî gelenek gibi iyi ve kötünün zâtî olarak bulunmasını reddetmektedir. Mu‘tezile ise hüsün ve kubhun zâtî olarak mevcudiyetini kabul ettiği için bu anlayışlarına mutabık olarak ilâhî fiillerde bir takım şeylerin Allah’a zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre dış dünyada kötü bizâtihi mevcut olduğu ve Allah da adaleti gereği kötüyü işlememesi gerektiği için fiillerini hasen olarak yaratmak O’na vâciptir. Oysa Âmidî’ye göre hiçbir şey Allah’a vâcip olamaz. O’nun fiilleri her şekilde zaten hasendir. Allah zulmü, şerri ya da belâları yaratmakla kötü yapmış olmaz. Çünkü fâile, işlediği fiil sebebiyle herhangi bir sıfat ya da isim gerekmez.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Tuğba DUMANGÖZ
Field : Basic Islamic Sciences
Programme : Kalam
Supervisor : Professor Hülya ALPER
Degree Awarded and Date : Master – June 2017
Keywords : Âmidî, Husn-qubh, Acts of Allah, Ashariyye, Mu'tazila.

ABSTRACT

The matter of husn-qubh, on the ground of asserting God's relation to the universe, is one of the main subjects the science of Kalam addresses. This study we discussed through the example of a later (*mutakhhirûn*) Asharite scholar: Sayf al-Din al-Âmidî aims to present his perception of Divine Acts over his approach to the matter of husn-qubh. For, through the answer to the question of husn-qubh problem, namely whether the good and evil exist independently or not, indicate the interpretation of Divine Acts. Âmidî, just as the Asharite tradition, denies the independent existence of good and evil. On the other hand, Mutazilites acknowledge existence of husn and qubh independently and in accordance with their approach, they claim that in Divine Acts, certain things are obligatory for Allah. For them, as the evil exists independently in the external world and Allah, as to His justice, should not do evil, it is a must for Him to create his Acts as *hasen*. However, according to Âmidî, nothing can be obligatory for Allah. All His actions are in any case *hasen*. He did not do evil by creating tyranny, evil and nuisance. For the doer doesn't have to have any attribute due to their act.

ÖNSÖZ

Hüsün-kubuh problemi, değerlerin kaynağının ne olduğu ile ilgili bir meseledir. İyi ve kötü şeklindeki değer yargıları acaba ‘insanın işlediği fiilde bizâtihi mevcut mudur, yoksa bu değer yargıları âmir bir otorite tarafından mı belirlenmektedir?’ sorusu hüsün-kubuh tartışmasının temel suâlidir. Bu soru, dünyada övgüyü âhirette sevâbı yahut da dünyada yergiyi âhirette de cezayı hak etme durumu ekseninde, kelâm ilminde tartışma konusu yapılır. Başka bir ifadeyle ‘kul, bu dünyada övgüyü âhirette de sevâbı ya da bu dünyada yergiyi âhirette de cezayı hak ettiği fiilini nasıl bilebilir?’ şeklinde hüsün-kubuh tartışması formüle edilmiştir. Yani kulun, karşılığı âhirete terettüp edecek şekilde işlediği fiilinin iyi mi ya da kötü mü olduğunu bilmesi mümkün müdür?

Fiilin iyi veya kötü şeklinde değer yargısı almasını, onun bu değerleri zâtında bulundurmasından dolayı olduğunu savunan Mu‘tezilî âlimlere göre, kul işlediği fiilinin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu aklıyla bilir. Zira onlara göre fiilde bu değer yargıları zaten bizâtihi mevcuttur. Bu sebeple akıl, onda bulunan bu değer yargılarını anlayıp bilme yetisine sahip olduğundan dolayı kul, değer yargılarını bilir. Eş‘arî paradigmaya göre ise, fiilde herhangi bir değer yargısı zâtî olarak bulunamaz. Ancak şeriatın bildirmesi neticesinde fiilde iyi ya da kötü değeri açığa çıkar. Dolayısıyla da şeriat gelip fiil hakkında herhangi bir hüküm getirmeden önce aklın değer yargılarını bilmesi söz konusu değildir. Böylece Mu‘tezilî âlimlere göre iyi veya kötü değerleri dış dünyada zâtî olarak bulunurken, Eş‘arî âlimlere göre iyi ya da kötünün dış dünyada bizâtihi bulunması söz konusu değildir.

Kelâm ilminin en temel konularından olan ve pek çok kelâmî tartışmanın kendisine dayandığı hüsün-kubuh meselesi, kelâmî mezheplerin ilâhî fiillere bakış açısının zemininde bulunmaktadır. İyi ve kötünün dış dünyada zâtî olarak mevcut olduğunu düşünen Mu‘tezile, Allah’ın fiillerine, bu düşüncesi doğrultusunda açıklamalar getirmiştir. Eş‘arîler de benimsedikleri hüsün-kubuh anlayışı doğrultusunda kendi sistemlerine uygun bir şekilde ilâhî fiilleri anlama ve açıklama cihetine gitmişlerdir.

Biz de bu çalışmada müteahhirîn dönemi Eş‘arî kelâmının önemli usûl ve kelâm âlimlerinden biri olan Seyfeddin el-Âmidî’nin bu meseleye bakış açısının ve katkısının

nasıl olduğunu inceledik. “Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği” başlıklı tezimiz, giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında Âmidî öncesinde yaşayan hem Eş‘arî hem de Mu‘tezilî geleneğin yapı taşı mesabesinde olan âlimlerinin hüsün-kubuh tartışmaları incelenmiştir. Ayrıca Âmidî’nin hüsün-kubhu nasıl değerlendirdiği, ona hangi anlamları yüklediği ve Eş‘arî gelenekten ayrıldığı ve ona mutabık kaldığı noktalara da temas edilmiştir.

Birinci bölümde, hüsün-kubuh konusu işlenirken beraberce ele alınması gereken ‘fiil meselesi’ öncelikli olarak işlenmiştir. Burada kulun fiili ve ilâhî fiilin ne olduğu ve Âmidî özelinde Eş‘arî paradigmanın bunları nasıl temellendirdiği incelenmiştir. İkinci olarak ise hüsün-kubuh tartışmasının temelleri detaylıca irdelenmiştir. Âmidî nezdinde, ‘neden fiil değerini bizâtihi kendinde taşıyor’ olduğu hususu onun tüm delillendirmeleriyle birlikte burada ele alınmıştır. Ayrıca fiilin değerini zâtında bulundurmayıp, şeriatın haber vermesiyle onu elde etmesi, Eş‘arî paradigmada şeriat gelmeden önce hiçbir şekilde hükmün bulunmayacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu kısımda şeriatten önce hükmün niçin olmayacağının aklî ve naklî temelleri de işlenmiştir.

İkinci bölümde de ilâhî fiillerin değerlendirmesine geçmeden önce, ilâhî fiillerin ortaya çıkması anlamına gelen ilâhî kudret ve irâde sıfatları incelenmiştir. Ardından da ilâhî fiillerde amacın bulunması, aslah, teklîf-i mâ lâ yutâk ve elemeler şeklindeki önemli bazı ilâhî fiiller işlenerek bunların hüsün-kubuh konusuyla bağlantısı verilmeye çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise bu çalışmanın sonucunda ulaşılan neticeler ve yaptığımız değerlendirmeler ele alınmıştır.

Bu çalışmanın tamamlanması sürecinde başından sonuna kadar destek ve ilgisini gördüğüm, kendisiyle yaptığım ufuk açıcı sohbetlerle ilmî birikiminden her zaman istifâde ettiğim sevgili hocam ve danışmanım Prof. Dr. Hülya Alper’e gönülden teşekkür ederim. Tez jürisinde bulunma nezâketini göstererek ve tezimi titizlikle okuyup değerlendirmelerde bulunan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Metin Yurdağur’e de şükranlarımı sunarım. ‘Çok sevilen’ bir hoca nasıl olur sorusunun cevabı onun, öğrencisine verdiği değer ve gösterdiği ihtimamda bulunan, her zaman ve her konuda olduğu gibi tez çalışmam esnasında da tezimi büyük bir dikkatle okuyarak yaptığı değerli

katkı ve yönlendirmelerle tezimin son hâlini almasında emeği geçen ve tezimin jüri üyesi olmasından ziyâdesiyle kıvanç duyduğum çok kıymetli hocam Doç. Dr. Orhan Şener Koloğlu'na hassaten müteşşekkîrim. Ayrıca teze yoğunlaşmama katkıda bulunan başta Anabilim Dalı Başkanımız değerli hocam Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpaguş olmak üzere Anabilim Dalı'ndaki diğer hocalarıma da teşekkürlerimi sunarım. Her zaman olduğu gibi tez süreci boyunca da kendilerinden yakın ilgi, destek ve yardımlarını gördüğüm sevgili dostlarım Arş. Gör. Hatice Nur Dalkılıç'a ve Esra Otman'a en içten duygularıyla teşekkür ederim. Araştırmam boyunca kaynaklarından istifâde ettiğim ve rahat çalışma ortamı bulduğum TDV İSAM Kütüphanesi yöneticilerine ve çalışanlarına da teşekkür ederim.

Son olarak hayatım boyunca her türlü konuda olduğu gibi eğitim sürecinde de bana sürekli destek olan, bunu her zaman hissettiren ve varlıklarına daima şükrettiğim sevgili anneciğim ve babacığma en derin şükranlarımı arz ediyorum.

Nihaî şükür ise bütün varlığın tek sahibi olan Yüce Rabbime...

Üsküdar, 2017
Tuğba Dumangöz

İÇİNDEKİLER

GENEL BİLGİLER	i
ÖZET	i
GENERAL KNOWLEDGE	II
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	
I. TEZİN KONUSU	1
II. TEZİN YÖNTEMİ	4
III. TEZİN KAYNAKLARI	5
IV. HÜSÜN-KUBUH MESELESİNE GİRİŞ	7
V. ÂMİDÎ ÖNCESİ DÖNEMDE YAPILAN HÜSÜN-KUBUH TANIMLARI	19

BİRİNCİ BÖLÜM

FiİL VE HÜSÜN-KUBUH MESELESİ

I. FiİLİN NE'LİĞİ	36
A. Kulun Fiilinin Ne'liği	39
B. İlâhî Fiilin Ne'liği	55
II. HÜSÜN-KUBUH TARTIŞMASININ TEMELLERİ	65
A. Hüsün ve Kubhün İzâfilîği	66
A. 1. Mütেকaddim Dönem Mu'tezilesi'nin Benimsediği Zâtîlik Görüşünün Eleştirisi	73
A. 2. Muteahhir Dönem Mu'tezilesi'nin Benimsediği Vücûh Görüşünün Eleştirisi	90
B. Şeriatten Önce Hükmün Yokluğu	94
C. Değerlendirme	103

İKİNCİ BÖLÜM

HÜSÜN-KUBUHLA İLİŞKİLİ OLAN BAZI İLÂHÎ FİİLLER

I. İLÂHÎ FİİLLERDE İRÂDENİN KONUMU	111
II. İLÂHÎ FİİLLERDE KUDRETİN KONUMU	122
III. İLÂHÎ FİİLLERDE AMAÇ ve ASLAH SORUNU	127
IV. TEKLÎF-İ MÂ LÂ YUTÂK	149
V. ELEMLER	160
SONUÇ	171
KAYNAKÇA	180

KISALTMALAR

a. g. e.	: adı geçen eser
a. g. m.	: adı geçen makale
a. mlf.	: aynı müellif
bk.	: bakınız
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
M. Ü.	: Marmara Üniversitesi
md.	: madde
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
sy.	: sayı
t.y.	: tarih yok
tah.	: tahkik eden
y.y.	: yer yok

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU

İslâm düşünce tarihi boyunca ortaya çıkan her kelâmî ekolün kendi sistemi içinde Allah Teâlâ ile âlem arasında, bir başka ifadeyle yaratıcı ile yaratılmışlar arasındaki ilişkiye yönelik bir takım açıklamaları bulunmaktadır. Bu açıklamalar bir açıdan onların takip ettiği yöntemin ürünü olarak görülebilirken diğer açıdan yöntemi oluşturan unsurlar olarak da düşünülebilir.

Esasen Allah-âlem ilişkisi ise Allah'ın bu âlemle olan irtibatı yani O'nun bu âleme nasıl müdahale ettiğiyle ilgilidir. Allah'ın müdahale etmesi şüphesiz O'nun fiilleri vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu sebeple de fiillerden söz edilirken iki varlık alanı ayrılarak bahsedilir: Allah'ın fiilleri ve kulun fiilleri.

Peki, ilâhî fiillerin bu âlemle irtibatı nasıl gerçekleşmektedir? Allah'ın fiilleri ile kulların fiilleri arasında nasıl bir irtibat söz konusudur? Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin yaratıcısı olarak nitelenen Allah Teâlâ, kullarının fiillerinin de yaratıcısı mıdır? Yoksa her fâil kendi fiilini kendisi mi yaratır? Bu soruya verilen farklı cevaplar temelde, Ehl-i sünnet ve Mu'tezilî âlimlerinin yukarıda bahsettiğimiz kelâmî sistemlerinde farklılığı açığa çıkaran önemli sebeplerden biridir.

Allah, 'kulun fiilinin yaratıcısı mı yoksa değil mi'? şeklindeki soruya verilen cevap aynı zamanda her bir kelâmî ekolün ilâhî adaleti açıklama şeklini de belirlemektedir. Bu soru aynı zamanda ilâhî fiillerin mâhiyetinin de ne olduğu yönünü

barındırmaktadır. Yani adalet bahsinde işlenen fiil mevzusu, ilâhî fiillerin adaleti nasıl tesis ettiğini sorgulamaktadır. Ehl-i sünnet'in kabul ettiği gibi her şeyin yegâne yaratıcısının Allah olduğu fikri adaletsiz görünen bazı şeylerin ortaya çıkmasına sebep olmaz mı? İşte ilâhî fiiller söz konusu edilince değinilmesi gereken meselelerden biri, 'yeryüzünde adaletin tesis edilebilmesi için Allah'ın her şeyi yaratması gerekir mi gerekmez mi?' ve 'Allah adaleti sağlamak için bazı şeyleri yaratmak zorunda mıdır?' şeklindeki sorulardır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezilî âlimlerinin bu soruya verdikleri farklı cevaplar, bizim bu çalışmada bu konuyla ilgili yönlerden birini tez konusu olarak çalışmamızı sağlamıştır.

Çalışmamızda, ilâhî fiillerle ilgili meselelerin sadece bir yönünü incelememiz, tezimizin konusunu teşkil etmektedir. Konu ise, kötü olanın Allah'a nispet edilip edilmeyeceği meselesidir. Başka bir ifadeyle, 'Allah kötü olanı yaratır mı?' yani kötünün fâili Allah olabilir mi? Zira yeryüzünde zulüm, şer, kötü ve fesad dediğimiz olaylar vardır. İşte bu sayılanların fâilinin Allah olduğunu söyleyebilir miyiz? Ayrıca bu noktada problem şu şekilde sorunsallaşmaktadır: 'Madem her şey Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir o zaman âdil olan Yüce Yaratıcı'nın, zulmün yaratıcısı olarak vasıflanması nasıl mümkün olabilir? O'nun zulmün yaratıcısı olması zalim vasfını almasına neden olmaz mı?

İlâhî fiillerle ilgili tüm değerlendirmeler asıl itibariyle, kelâmın en temel meselelerinden biri olan ve neredeyse kelâmî sistemin çoğu kendisine dayanan hüsün-kubuh konusu ile yakından ilgilidir. Zira Allah'a kötüyü yaratmanın nispet edilip edilmemesi, şeriatın haber vermesi olmaksızın, fiillerin zâtlarında iyi ya da kötü değerlerin bulunup bulunmaması ile ilgilidir. Başka bir deyişle Allah'ın fiillerinde zulmün bulunduğu ya da bulunmadığı yani Allah'a zulmün nispet edilip edilemeyeceği ile ilgili düşünceler, bu meseleleri tartışan farklı kelâmî ekollerin hüsün-kubuh hakkındaki düşünceleriyle irtibat halindedir.

Müteahhirîn dönemi Eş'arî kelâmının önemli âlimlerinden Seyfeddin el-Âmidî'ye göre Allah, zulmün de kötünün yaratıcısıdır ama bu O'nun adaletsiz olmakla vasıflanmasına sebep olmaz. Mu'tezile'ye göre ise Allah, adaletli oluşu gereği zulmü ve kötüyü yaratan olmamalıdır. O'nun fiilleri daima hasen olmak zorundadır. İşte bu mesele

yani kötünün mâhiyeti, yaratılışı ve fâili hakkındaki tartışma, kelam ilminin en önemli konularından biri olan hüsün-kubuh problemi ile ilgilidir.

Mu‘tezile’ye göre bir fiilde iyi ve kötü değer yargısı, zâtî olarak bulunmaktadır. Bu sebeple de onlar, Allah’ın fiillerinin de tıpkı kulların fiilleri gibi ahlâkî değere tâbi bir şekilde değerlendirileceğini düşünmüşlerdir. Oysa Eş‘arîler ve de Âmidî, fiilin kendisinde bizâtihi bulunan iyi veya kötü değer yargısını kabul etmemektedir. Böylece değer yargılarının insanların dünyasıyla ilgili olduğunu, bu nedenle de Allah’ın fiillerini herhangi bir değere tâbi olarak açıklamanın imkânsızlığına hükmetmektedirler.

Yaptığımız bu çalışma kelâm ilminin esaslı problemlerinden olan bu meseleyi ele almaktadır. Buna göre çalışmamız ilâhî fiilleri hüsün ve kubuh açısından değerlendirmektedir. Zikredilen bu konu, Eş‘arî gelenek açısından ele alınmıştır. Onların bu meseleye bakış açısı ve istidlâllerinin nasıllığı üzerinden meselenin hem Mu‘tezilî cenâhtan hem de Eş‘arî taraftan tartıştırılması hedeflenmiştir. Fakat bunu yaparken, tüm Eş‘arî âlimlerin bu konudaki görüşleri değil de Seyfeddin el-Âmidî örneğinde bir sınırlandırılmaya gidilmiştir. Bununla birlikte çalışmanın gereği olarak, Âmidî’den önceki ve sonraki Eş‘arî geleneğin düşüncesini de sistem içinde seçilen belli başlı âlimler üzerinden incelenmiştir. Bu yüzden de çalışmamızın tam adı; ‘*Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin el- Âmidî Örneği*’, şeklinde belirlenmiştir.

Çalışmamızda, Eş‘arî düşüncede hüsün ve kubhun niçin zâtî değil de izâfî olduğunu Âmidî’nin serdettiği tüm deliller ışığında detaylıca incelemeye çalıştık. Onlara göre hüsün ve kubuh değerleri aklî değil şer‘îdir. Yani Şâri‘ bildirmediğçe insan, bir fiildeki iyi ya da kötü değerlerini aklıyla bilemez. En nihâyetinde tezimizde, Allah’ın kötüyü yaratmasının O’nun adl sıfatıyla çelişip çelişmediği sorunsalını, Âmidî’nin serdettiği delillerden hareketle irdeledik.

II. TEZİN YÖNTEMİ

Çalışmamız bir giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, yöntemi ve kaynakları ele alındıktan sonra genel mânada hüsün-kubuh meselesi işlenmiştir. Buna göre hüsün-kubuh probleminin temel sorularının ne olduğu ve bu tartışmanın nihaî amacının neler olduğunu burada ele aldık. Yine bu başlıkta Âmidî özelinde Eş‘arî anlayışın hasen-kabîh tanımlarının ne olduğuna ve Âmidî’nin bu anlamda seleflerinden farklılaşıp farklılaşmadığını inceledik. Ardından da Âmidî öncesinde yaşamış Eş‘arî ve Mu‘tezilî gelenekteki âlimlerin hasen-kabîh tanımlarını verdik. Böylece Âmidî’ye kadar gelen sürecin kendi içinde ve Âmidî’de mensubu olunan gelenekten farklı olarak herhangi bir değişikliğin mevcut olup olmadığı hususunun irdelenmesine çalışılmıştır.

Birinci bölümde ise önce fiilin ne olduğunu, ardından da hüsün-kubuh tartışmasının temellerini işledik. Hüsün-kubuh, temelde fiille ilgili bir konu olduğu için, önce fiilin ne olduğu ardından da kulun fiili ile Allah’ın fiillerinin mâhiyetleri ve hangi noktalarda ayrışmakta oldukları incelenmiştir. Daha sonra ise Âmidî’ye göre hüsün-kubuhun niçin izâfî olduğu ve neden şeriatten önce hükmün terettüp etmeyeceğini sorunsalları ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise hüsün-kubuh konusunun uzantısı mesâbesindeki ilâhî fiillerden temel olanlarına, hüsün-kubuhtaki bakış açısının nasıl yansıdığı irdelenmiştir. Böylelikle bu bölümde, hüsün-kubuhun zâtî olduğunu söyleyenlerle, izâfî olduğunu benimseyenlerin ilâhî fiiller hakkındaki düşünceleri ve bunların detaylı incelenmesi hedeflenmiştir.

Sonuç bölümünde ise birinci ve ikinci bölümde incelediğimiz konuların birbirleriyle ilgili oldukları açığa işaret ederek Âmidî’ye göre nihaî olan sonucu yazdık. Başka bir ifadeyle Mu‘tezile’yi tamamen eleştiren Âmidî, ilâhî fiillerde işlediğimiz ilâhî irâdenin ve ilâhî kudretin konumu, amacın Allah’a vâcipliği, teklîf-i mâ lâ yutâk ve elemeler şeklindeki tartışmalı noktaları Mu‘tezile’nin yanlış anlamasını onların hüsün-kubuhun zâtî olduğunu benimsemelerinden kaynaklandığını iddia etmiştir.

Tezimizin giriş kısmına alışılageldiği üzere çalışılan âlimin hayatını, hocalarını, talebelerini ve eserlerini yazarak başlamadık. Zira bu türlü bilgiler *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde doyurucu bir şekilde bulunmakla beraber, Âmidî ile ilgili makale türündeki çalışmalarda da yine bu âlimin hayatı hakkında bilgiler yer almaktadır. Bu sebeple tâbir yerindeyse mâlûmu i'lâm etmemek adına giriş kısmında bunlardan bahsetmedik.

Çalışmamızda Âmidî'nin görüşlerini sadece tercüme edip aktarma yolunu tercih etmedik. Onun görüşlerinin kritiğini yaparak ilgili yerde niçin böyle bir delili zikrettiğini yahut da delilin yanlış anlaşılmalara sebep olabilecek taraflarını dikkatle inceleyerek sunmaya gayret gösterdik. Böylece deliller arasında nasıl bir irtibatın kurulduğunu vermeye çalıştık. Dolayısıyla okuyucunun zihninde 'acaba hangi delil, hangi görüşün neresi ile ilgili olarak zikredilmektedir?' şeklinde bir sorunun kalmaması için, delilleri özenle ele aldık.

Bu arada Âmidî'nin görüşleri hakkında yer yer değerlendirme yapmayı da ihmal etmedik. Onun Mu'tezile'yi eleştirdiği noktalarda, bize göre mâkul ya da haksız eleştiride bulunduğunu da, bu hususu önemli gördüğümüz için, özellikle belirttik.

III. TEZİN KAYNAKLARI

Âmidî örneğinde şekillenen bu çalışmanın birincil kaynaklarını şüphesiz Âmidî'nin eserleri oluşturmaktadır. Onun kelâma dair hâlihâzırda neşredilmiş iki kitabı elimizde mevcuttur. Bunlardan biri ve en kapsamlı olan eseri; *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-din*'dir. Diğeri ise, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm* adlı eseridir. Bu eser *Ebkârü'l-efkâr*'ın muhtasarı olduğu için, tezde ana kaynak olarak *Ebkârü'l-efkâr*'ı kullandık. *Gâyetü'l-merâm*'da farklı delil ve ifadelerin bulunduğunu gördüğümüz yerlerde de onu kullanmayı ihmâl etmedik. Ya da *Ebkârü'l-efkâr*'da zaman zaman karşılaştığımız karmaşık Arapça ibârelerin daha kolay anlaşılmasını sağlamak için de yine *Gâyetü'l-merâm*'a müracaat ettik. Ayrıca Âmidî'nin kelâm ve felsefe terimlerine dair kaleme aldığı *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* isimli sözlüğü de, Âmidî'nin kullandığımız öncelikli kaynaklar arasındadır.

Aynı zamanda bir usûl âlimi de olan Âmidî, bu alanda *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adında hacimli bir eser de kaleme almıştır. Hüsün-kubuh konusu aynı zamanda usûl ilminde de işlenen bir konu olduğu için, kaynak olarak bu kitabı da kullanmayı gerekli gördük.

Tezin içinde Eş'arî geleneğe ait fikirler ise temel olarak seçtiğimiz¹ Eş'arî ulemasına ait kaynaklardan nakledilmiştir. Âmidî'nin Mu'tezilî düşünceye atfen zikrettiği görüşler, olabildiğince Mu'tezilî kaynaklarla karşılaştırılarak verilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra Âmidî sonrasında yaşayan ve Âmidî'nin görüşlerini nakleden âlimlerden Adudüddîn el-Îcî'nin *Kitabü'l-Mevâkıf*, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*, *Şerhu'l-Makâsıd* ve *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkıh* adlı eserlerine de müracaat edilmiştir.

Âmidî'nin görüşleri hakkında modern dönemde yapılan çalışmalardan Hasan Mahmûd eş-Şâfi'î'nin *el-Âmidî ve ârâuhu'l-keîmiyye* adlı eseri de bu tezin kaynakları arasındadır. Maalesef günümüzde Âmidî ile ilgili yapılan akademik çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Bu bağlamda kelâm alanında Âmidî hakkında Türkiye'de ilk defa 1978 yılında Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi* başlığıyla bir doçentlik çalışması hazırlamıştır. Yine kelâm alanında Ahmet Erkol'un, "*Seyfu'd-din Amidi'ye Göre Nübüvvetin İspatı*" isimli yüksek lisans tezi; Vecihi Sönmez'in, "*İnsanlığın Nübüvvet Anlayışı ve Ebu'l-Muin en-Nesefî ile Seyfuddin el-Amidi'nin Nübüvveti İspat Metodları*", adlı doktora tezi; Mehmet Emin Günel'in, "*Seyfü'd-Dîn Âmidî ve Kelâmî Görüşleri*" isimli yüksek lisans tezi; Osman Turgut Dilek'in, "*Seyfü'd-din Amidi'de Nübüvvet Anlayışı*" adlı yüksek lisans tezi; Vezir Harman'ın, "*Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi*" isimli doktora tezi ve Abdurrahim Kızılsheker'in, "*Seyfuddin Âmidî'nin Allah İnancını Temellendirmesi*" adlı yüksek lisans tezi, Âmidî hakkında yapılan çalışmalardır.

¹ Bunlar; İmâm Eş'arî'ye ait *Kitabü'l-Lüma'*; İbn Fûrek'e ait *Mücerredü makâlâti's-şeyh*; Cüveynî'ye ait *el-İrşâd*; Ebû'l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü'rî'ye ait *el-Gunye fî'l-keîmiyye* ve Fahreddin er-Râzî'ye ait *el-Erba'în ve Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserlerdir.

IV. HÜSÜN-KUBUH MESELESİNE GİRİŞ

Kelâm ilminin en önemli tartışma konularından biri olan hüsün-kubuh meselesinin İslâm düşünce tarihindeki serüveni izlendiğinde, söz konusu problemin bizzat ‘insana’ dayandığı açıkça görülmektedir. Nitekim insanoğlu varlık sahnesine çıktığı andan itibaren doğal olarak iyi ve kötü şeklindeki çeşitli ahlâkî değer yargılarıyla yüzleşmiştir. Bu yüzleşme, özellikle ‘mümin birey’ dikkate alındığında, ‘nasslarda’ ahlâklı olmaya yapılan vurguyu da içine alarak, insan hayatının ‘iyi’ ve ‘kötü’ hükümleriyle kaçınılmaz bir şekilde kuşatıldığını göstermektedir. Zaten değerden yoksun ne toplumsal ne de bireysel bir hayat tahayyül edilebilir. Böyle bir düzen içinde var olma imkânı bulan insanda, tarih boyunca değerlerle ilgili olarak cevaplanması gereken birçok soru zuhûr etmiştir. Bu soruların genelde iyilik veya kötülük halinin mâhiyeti, nerede ve nasıl bulunduğu ve insanın bunu nasıl bilebileceği gibi meseleler etrafında döndüğü belirtilmelidir. Hüsün-kubuh tartışması, yeryüzünde Allah Teâlâ ile insan arasındaki ilişkinin esaslarını farklı açılardan inceleyen usûlû’ d-dîn ve usûl-i fıkıh ilimleri tarafından ele alınmış önemli bir meseledir. Bu mesele, amelî felsefe disiplini içinde ise ‘ahlâk felsefesi’ başlığı altında ele alınıp incelenmiştir.

Sa‘deddîn et-Teftâzânî’ye (ö. 792/1390) göre hüsün-kubuh meselesi, menkûl yönüyle usûl-i fıkıhın; ma‘kûl yönüyle de usûlû’ d-dînin önemli konularındandır. Bu mesele, şu sorularla ilgilenmesi bakımından kelâmî bir konudur: Allah’ın fiilleri hasen ile vasıflanır mı? Kötü şeyler (*kabâih*) O’nun irâdesi ve meşîeti kapsamına girer mi? Ya da kötü şeyler, Allah’ın yaratması ve meşîeti ile mi vücûd bulurlar? Usûl-i fıkıh açısından ise, hüküm, emirle sâbit olduğunda ‘hasen’, nehyedildiğinde de ‘kabîh’ olur. Diğer taraftan bu mesele, cebir ve kader meselesi ile de yakından irtibatlıdır. Nitekim Teftâzânî, bu gerçeğe ve bu konuda nasıl bir tutum içinde olunması gerektiğine, şöyle dikkat çekmektedir:

“Bu meselede, ‘kabîh fiillerde bile kişinin irâdesi yoktur ve bütün fiiller Yüce Allah’ındır’, diyerek ifrâdî temsil eden cebrî anlayış ile ‘kişi kabîh fiillerinin yaratıcısıdır’ diyerek tefrîdî temsil eden kadercî anlayış arasında orta bir yol takip edilmelidir”.²

Başka bir deyişle hüsün-kubuh problemi, usûlû’ d- dîn’de genel anlamda iyilikle kötülüğün mâhiyeti ve ölçüsü açısından tartışmalara konu teşkil etmiştir.³ Hiç şüphesiz hüsün-kubuh tartışmasının kapsam alanına cevaplanması gereken pek çok önemli soru girmektedir. Bu ihtilaflı meselelerin uzantılarına, ayrıntılarına ve bazı kelâmî ekoller tarafından sunulan çözüm önerilerine çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde değinilecektir. Burada ise, hüsün-kubuh meselesini bütün boyutlarıyla ortaya koyabilmek için öncelikle tartışmada kullanılan kavram çiftinin sözlükteki anlamı ve anlam çeşitliliği üzerinde durmak istiyoruz.

Hüsün-kubuh ıstılahındaki iki kavramın sülâsî kökleri, *hasüne* ve *kabuhe* fiilleridir. *Hasüne* fiili Türkçe’de ‘güzel olmak’ anlamına gelir. Mastarı *hüsün* şeklinde olan bu fiilin isim hali de *hüsündür*. Güzel olup, güzel niteliği taşıyan şey mânasındadır. *Hasüne* fiilinin sıfat hali ise *hasendir*⁴. Bu sıfat, şeriatın, fâiline övgüyü (*medih*), emrettiği şeyler için kullanılır.⁵ *Kabuhe* fiiline gelince, bu fiil ‘çirkin olmak’ anlamındadır. Kezâ bu fiilin de mastar ve isim halleri aynı olup *kubuh*tur. Çirkin ya da çirkin olarak vasıflanan şey mânasına gelmektedir. *Kubuh* kelimesinin sıfat hali ise *kabîh* şeklindedir⁶. Bu sıfat, Şâri’in, fâiline yerilmeyi (*zemm*) emrettiği şey mânasında kullanılır.⁷

Dil bilgisi açısından değinilmesi gereken bir husus da, hasen-kabîh veya hüsün-kubuh kavramlarının birbirlerinin tam zıttı (*mukâbili*) olup olmadığıdır. Müteahhir dönemin çok yönlü Şâfiî âlimlerinden Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), hasenin

² Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tavdîh li-metni’t-Tenkîh fî usûli’l-fıkıh* (nşr. Şeyh Zekerıyyâ ‘Umeyrât), Beyrut: Dârü’l- Kütübî’l-‘İlmiyye, t. y., I, 325.

³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları 2015, “hüsün ve kubuh” md.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-‘Ubeydî), Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî 1417/1997, “hsn” md.; Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lügâ ve sıhahî’l-‘arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafûr ‘Attâr), Beyrut: Dârü’l- ‘İlmi’l-Melâyîn 1990, “hsn” md.; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimaşk: Dârü’s-Şâmiyye 1423/2002, “hsn” md.; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılahâtü’l-fünûn ve’l-‘ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Lübnan: Mektebetü Lübnân 1996, “el-hasen” md.

⁵ Meselâ bk. Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-kelâm*, (nşr. Alfred Guillaume), London: Oxford University 1934, s. 370; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât* (nşr. Muhammed Abdurrahman Mar’aşlî), Beyrut: Dârü’n-Nefâis 1433/2012, “el-hasen” md.

⁶ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi* (hız. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, “kbh” md.; İbn Manzûr, *a. g. e.*, “kbh” md.

⁷ Meselâ bk. Şehristânî, *a. g. e.*, s. 370; Tehânevî, *a. g. e.*, “el-hüsün” md.

zıttına kabîh dedikleri için usûl âlimlerini eleştirmektedir. Ona göre hasenin zıttı *es-seyyi* (السّيء); kabîhin zıttı ise *el-cemîl* (الجميل). Zerkeşî, zıt anlamlı kelimelerde geçerli olan genel kuralın, âmm lafızların zıttının âmm kelimeler; hâss lafızların zıttının da hâss kelimeler olduğunu belirtir. Kabîh kelimesi *seyyi* gibi genel bir sıfat olmayıp onun altındaki bir sıfattır. Aynı şekilde *cemîl* vasfı da hasen sıfatının daha özel halidir, bundan dolayı da ıstılah olarak *hasenün cemîlün* (حسن جميل) denilir, ancak *cemîlün hasenun* (جميل حسن) denilmez. Çünkü üst grupta olan alt gruba dâhil edilmez. Zerkeşî bu görüşünü Kur’ân-ı Kerîm’den iki âyet-i kerîmeyi örnek vererek delillendirmektedir. Bunlardan ilki; “*İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz, kötülük yaparsanız yine kendinize yapmış olursunuz*” meâlindeki âyet-i kerîmedir.⁸ Söz konusu âyette ‘iyilik yapmak’ fiilinin zıttı olarak *kabuhe* fiili değil de *esâe* (أساء) fiili zikredilmiştir. “*İyilik ile kötülük bir olmaz*”⁹ meâlindeki diğer âyet-i kerîmede ise iyiliğin zıttı olarak *kubuh* değil de *seyyie* (سيئة) kelimesi geçmektedir.¹⁰ Buna göre hasen ve kabîh kelimelerinin âmm ve hâss anlamında birbirinin zıttı olarak kullanılması doğru değildir.

Her ne kadar Zerkeşî böyle bir yaklaşımda bulunsa da, sözlüklere bakıldığında durumun, Zerkeşî’nin bu yaklaşımını destekleyecek şekilde değil, bilakis tam da usûl âlimlerinin kullandığı gibi, yani hasenin zıttının kabîh olduğu görülmektedir. Ünlü dil ve edebiyat âlimi el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) *Kitabü’l-‘Ayn* adlı sözlüğünde *el-kubh* ve *el-kabâhe* niteliklerinin *hüsün* kelimesinin zıttı (*nakîzi*) olduğu açıklamasını yapmaktadır.¹¹ Yine Arap dili âlimlerinden İbn Düreyd (ö. 321/933) alfabetik olarak düzenlenmiş ilk Arapça sözlük olma özelliği taşıyan *Cemheretü’l-lüga* adlı eserinde, *hasen* kelimesinin zıddının *kabîh*; *hüsün* kelimesinin zıddının ise *kubuh* olduğunu belirtmektedir.¹² Hattâ, ünlü sözlük bilginlerinden Cevherî (ö. 400/1009) *es-Sihâh*’ında; Fîrûzâbâdî de (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu’l-muhît*’inde *seyyie* (سيئة) kelimesini sadece *hasene*’nin (حسنة) zıttı olarak vermektedirler.¹³ Konunun daha detaylı şekilde incelenmesi

⁸ “ان احسنتم احسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها” (el-İsrâ17/7).

⁹ “وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ” (Fussilet 41/34).

¹⁰ Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fıkh* (nşr. Abdülkâhir Abdullah el-Ânî), Kuveyt: Vizâretü’l-Evkaf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye 1413/1992, I, 168-169.

¹¹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn* (nşr. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Sâmarrâî), Beyrut: Müessesetü’l-E’lemî li’l-Matbûât 1988, “kbh” md.

¹² İbn Düreyd, *Cemheretü’l-lüga*, Beyrut: Dâru Sâdır 1345/1927, “hsn” md.; Meselâ krş. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “hsn” md.; Cevherî, *es-Sihâh*, “hsn” md.

¹³ Cevherî, *es-Sihâh*, “hsn” md.; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife 2011, “hsn” ve “kbh” md.

bu tezin sınırlarını aşacağından, burada en azından böyle bir ayrıntının varlığına işaret edilmekle yetinilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve kelâm literatüründe geçtiğinde iki kelimeden oluşan bu ıstılah (hüsün-kubuh) mânevî güzellik ve çirkinlik, başka bir deyişle iyilik-kötülüğün hem dünya hem de âhiret hayatı açısından getireceği fayda yahut zarar anlaşılmaktadır.¹⁴ Bu terimler, dilimize genelde 'iyi veya kötü olmak' şeklinde çevrilirler. Esasen bu çeviri, kelimelerin anlamına tam da uygun düşmektedir. Arapça'da bu kavram çifti, güzel veya çirkin mânasını hem dış görünüş itibariyle (estetik) hem de mânevî (ahlâkî) anlamda içerir. Fakat Türkçe'de 'güzel' veya 'çirkin' nitelikleri, öncelikle dış görünüşü ifade eder. Mânevî yönüyle güzel veya çirkin olmak ise, zihne ikinci anlam olarak gelmektedir.¹⁵ Kelâmî disiplinde hüsün-kubuh tartışması dış görünüş anlamında değil, aksine mânevî anlamda, yani fiillerin hasen veya kabîh olarak nitelenmesinin kaynağı bağlamında mesele edilmektedir.¹⁶ Daha açık bir ifadeyle, burada 'fiilin hasen veya kabîh şeklinde vasıflanması, diğer bir deyişle eylemin ahlâkî değer kazanması, Allah'ın emri ya da nehyi dolayısıyla mı yoksa bizzat fiilin kendisi sebebiyle midir?' sorusu ele alınmaktadır. Bu bakımdan karışıklığa meydan vermemek için esasen 'mânevî güzel veya çirkin' ifadesini kullanmak daha isabetli olabilir. Nitekim Türkçe akademik literatürde 'mânevî güzel veya çirkin' ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte 'iyi veya kötü' karşılığı da yaygın şekilde kullanılmaktadır.

Şüphesiz burada hasen-kabîh şeklindeki istimâlin kullanım alanlarını belirtmek, tartışmanın hedefini daha doğru şekilde anlatmak için büyük önem taşımaktadır. Acaba hasen-kabîh ıstılahları Eş'arî mütekellimler tarafından genel olarak hangi anlamlarda kullanılmıştır? Klasik Eş'arî metinlere baktığımızda, İmâm Eş'arî'nin -biraz sonra da değinileceği üzere- metinlerinde anlattığı hasen ve kabîhin anlamlarını, doktrinde tartışıldan farklı bir şekilde ele almadığını görmekteyiz. Başka bir ifadeyle o, şeriatın emrettiğinin hasen olduğunu ve bunun hem dünyada hem de âhirette müspet karşılığının

¹⁴ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a. g. e.*, "hüsün ve kubuh" md.

¹⁵ Meselâ bk. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı 2011, "hüsün – hüsn" md. ve "kubuh – kubh" md.

¹⁶ Orhan Ş. Koloğlu, "Molla Hüsrev'in Hüsün-Kubuh Anlayışı", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi 2013, s. 479; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XVI-XVII (İstanbul 1998-1999), s. 59.

bulunduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde kabîh için de, onun şeriatın yasakladığı bir şey olduğunu ve bunun da hem dünya hem de âhirette menfî karşılığının varlığından söz etmiştir.

Mamafih Eş‘arî geleneğin metinlerinden, hasen-kabîhin çeşitli kullanım alanlarından ilk defa bahseden kelamcının Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) olduğunu anlamaktayız. Zira o, şeriatın emrettiği ve övdüğü şeyin iyi (*hasen*), yasakladığı ve yerdığı şeyin ise kötü (*kabîh*) olmasının yanı sıra, bir de yaratılış gereği olarak insana haz veren şeylere yönelmesi ve acıdan kaçınması anlamında bir iyi kavramının varlığından bahsetmiştir. Bununla birlikte o, insanın tabiatına acı veren veya hoşlanmadığı durumlar hakkında da ‘kötü’ ifadesinin kullanıldığını zikretmiştir. Bâkılânî’ye göre, insan tabiatının gerekleri olan bu şeylerin bilinmesi hisler (duyular) vasıtası ile olur. Yani insanoğlu kendine acı verenin kötü ve haz verenin de iyi olduğunu hisleri ile bilir.¹⁷ Şüphesiz burada duyulardan kastedilenin, daha sonra İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’nin de (ö. 478/1085) söyleyeceği gibi ‘akıl’¹⁸ olduğu bellidir. Zira duyu verileri akıl ile idrâk edilir.

Bâkılânî’den sonra Cüveynî, *el-İrşâd* isimli eserinde, iyi ve kötü istilahlarının kullanım alanlarını şu şekilde belirlemiştir: Birinci mâna, hasen ve kabîhin kişinin tabiatına uygun ya da aykırı (*münâfir*) olmasıyla ilgilidir. Buna göre, kişinin tabiatına uygun olan ve olan haz veren şeyler hasen; onun tabiatına aykırılık barındıran ve acı gelen şeyler ise kabîhtir. Eş‘arîler’in bu anlama dair, ‘mutlaka şeriatın bildirmesine ihtiyaç vardır’ şeklinde bir itirazı yoktur ve onlara göre de bu anlam şeriatın bildirmesine gerek kalmadan zâten bilinir.¹⁹ İkincisi ise, Eş‘arîler ile Mu‘tezile arasında ihtilâfın bulunduğu anlamdır. Zira buradaki anlamda hasen, ‘şeriatın emretmesiyle ancak bilinen ve dünyada övgüyü, âhirette de sevabı hak eden fiildir.’ Kabîh ise bunun tam tersi olarak; ‘dünyada

¹⁷ Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi’l-evâil ve telhîsi’d-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1407/1987, s. 146.

¹⁸ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavân’i’l-edilleti fî usûli’l-i’tikâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsa), Kahire: Mektebetü’l-Hancî 1369/1950, s. 265. Ayrıca bu konu hakkında 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 İnsanî Nefsin Türleri”, *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*, Ankara: Nobel Yayın 2016, s. 190-191.

¹⁹ Bu anlamdaki hasen ve kabîhin şeriatın bildirmesine gerek kalmadan bilinir olması, zarûrî midir (akılla mı bilinir) yoksa meşhûrâta mı dayanır? Bu sorunun cevabı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, “a. g. m.”, s. 198-206.

zem, âhirette de ceza ile karşılık bulmayı gerektiren fiildir.²⁰ Böylece Cüveynî'nin, hasen-kabîhin anlamını iki kategoriye ayırdığını söyleyebiliriz.²¹ Daha sonra gelen Hücetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-Nîsâbûrî²² de (ö. 512/1118) Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ındaki bu anlam ayrımını kullanmıştır.²³

Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) geldiğimizde ise o, öncelikle *el-İşâre* adlı eserinde Cüveynî'nin bu anlam ayrımını kullanmakla birlikte, bu iki anlama bir de eklemeye bulunmuştur. Ona göre hüsün-kubhun anlamları şu şekildedir; a) insan hakkındaki hasen, amacına uygun olan (وافق الغرض), kabîh ise amacına aykırı olandır خالف الغرض. b) Hasen ve kabîhin bir diğer anlamı kemâl ve noksan sıfat şeklindedir. c) Hasenin bir diğer anlamı da, fâiline yasaklanmayan şeydir. Mübâh ve Allah'ın fiilleri de bu kapsama girmektedir. d) Hasen, Şâri'nin fâilini övdüğü ve ona sevap vaad ettiği şeydir. Kabîh ise Şâri'nin fâilini zemmettiği ve ona azap vaad ettiği fiildir. Eğer bir fiile izin verilmişse hasen, verilmemiş ise kabîh diye adlandırılır.²⁴

Görüldüğü üzere Râzî, onun öncesinde yaşamış olup zikrettiğimiz âlimlerden farklı olarak hasen ve kabîhin anlamına 'kemâl ve noksan sıfatı' da eklemiştir. Böylece Eş'arî gelenek içerisinde bu anlamı ilk defa yazanın Râzî olduğunu anlamaktayız.²⁵ Bu minvâl üzere Râzî, *el-İşâre*'den sonra yazdığı, *el-Mahsûl*, *Nihâyetü'l-ukûl*, ve *el-Erba'in* adlı eserlerinde de yaptığı bu ayrımı, bazı ufak farklılıklarla birlikte aynen kullanır. Bu farklılıklardan biri, yukarıda ilk şıkta verdiğimiz 'amacına uygun olanın iyi, aksinin ise kötü olduğu' ibaresinin 'tabiatına uygun olanın iyi, aksinin ise kötü olduğu' şeklindeki

²⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 265.

²¹ Cüveynî, *el-Burhân* isimli usûl-i fıkıh eserinde ise, *el-İrşâd*'daki ayırmadan farklı olarak, kullar hakkında iyi ve Allah hakkında iyi şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Bk. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb) Doha: Câmîatü Katar 1399/1978, I, 91.

²² Bazı çalışmalarda "Ebü'l-Kâsım el-Ensârî" olarak anılan bu zât hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Nîsâbûrî, Selmân b. Nâsır", *DİA*, XXXIII, 141-142.

²³ Eşref Altaş, "a. g. m.", s. 191.

²⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-keîâm* (nşr. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed), Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2009, s. 226-227.

²⁵ Eşref Altaş, "a. g. m.", s. 192.

ifadeyle yer değişmesidir.²⁶ İkinci fark ise üçüncü şıkta kullandığı ‘fâile yasaklanmayanın iyi, yasaklananın ise kötü olması’ anlamını bu eserlerinde kullanmamış olmasıdır.²⁷

Mamafih Râzî’den sonraki Eş‘arî gelenekte hasen ve kabîhin anlamları için onun kullandığı bu yöntem meşhûr olmuş ve bu şekilde kullanılagelmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Râzî sonrası Eş‘arî gelenek içinde Seyfeddin el-Âmidî, bazı ufak noktalarda tercih farklılığına gitmiştir. Bu tercih farklılıklarının neler olduğunu birinci bölümdeki “hüsün-kubuh tartışmasının temelleri” başlığında işleyeceğiz. Acaba bu durum Âmidî’yi, Eş‘arî gelenek içinde gerçek anlamda farklı kılacak nitelikte midir? Yani bu durumun sonraki dönem Eş‘arîye düşüncesinde etkisi nasıldır? Görüldüğü üzere bu sorular ilk etapta cevaplanamayacak ve hattâ üzerinde müstakil çalışmaların yapılmasını gerektiren suâller grubuna girmektedir. Dolayısıyla da Âmidî’nin ve sonrasındaki Eş‘arî geleneğin neden böyle tercih yaptığına dair bu çalışmada nihâî bir sonuca varılmamıştır. Zira böyle bir inceleme, tezimizin sınırlarını aşan bir çalışmaya mâtûftur.

İmdi, hüsün ve kubhun anlamlarını derli toplu görmek için bu mânaları tekrar inceleyecek olursak, genelde Eş‘arîlik içerisinde sonraki dönemde de meşhûr olan üç anlam sırasıyla şu şekildedir:

1. “Hasen ve kabîh, kemâl (yetkinlik) veya noksan (eksiklik) sıfat mânasında kullanılır. Buna göre ‘güzellik’ kemâl ifade eden bir sıfat, ‘çirkinlik’ ise noksanlık içeren sıfat olur. Meselâ, ‘bilgi güzeldir ve cehâlet çirkindir’ denir. Bu, şu anlama gelir : Bilgi, kendisiyle nitelenen kimse için yetkinlik ve üstünlük ifade eder. Cehâlet ise nitelediği kişiye eksiklik ve düşüklük taşıma anlamı verir. Kelimelerin bu anlamlarının, onların kendilerinde sabit bir durum olduğu ve bu durumun akılla idrâk edildiği gerçeği

²⁶ İlerideki bölümlerde göreceğimiz üzere Âmidî’nin, hasen-kabîhin anlamlarını verirken ‘tabiata uygun olanın iyi, aksinin kötü’ olduğu ibaresini değil de; ‘amaca uygun olanın iyi, aksinin kötü olduğu’ cümlesini özellikle kullanması, ilk bakışta mâna olarak aralarında sanki bir fark yokmuş gibi gözükse de, insanın zihnine ‘acaba bu iki ibarenin kapsam alanları birbirinden farklı mı’ sorusunu getirmektedir.

²⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fıkıh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle 1412/1992, I, 123-124; a. mlf. *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl* (nşr. Saîd Abdüllatîf Fûde), Beyrut: Dârü’z-Zehâir 1436/2015, III, 247; a. mlf. *el-Erba’in fî usûli’d-dîn* (nşr. Muhammed İbrahim el-İmâm Ramazan), Kahire: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye 1406/1986, I, 346. Ayrıca Râzî’nin *el-İşâre* adlı eserinden farklı olarak zikredilen bu eserlerinde hüküm verme açısından yaptığı değerlendirme değişiklikleri için bk. Eşref Altaş, “a. g. m.”, s. 193.

tartışmasız olarak kabul edilmektedir. Üstelik bunun tespitinde şeriate dayanılmadığı hususunda da herhangi bir tartışma yoktur.

2. Bu iki kelime ‘amaca uygun veya aykırı olmak’ anlamına gelmektedir. Buna göre amaca uygun olan ‘güzel’ iken amaca aykırı olan ‘çirkindir’. Böyle olmayan ise, ne güzel ne de çirkindir. Bu anlamıyla güzellik ve çirkinlik bazen maslahat ve mefsedet kelimeleriyle ifade edilir ve şöyle denir: Güzellik, bir maslahatı içerendir; kötülük, bir mefsedeti içerendir; maslahat ve mefsedetten yoksun olan ise güzel ve çirkin değildir. Bu da birinci anlam gibi aklîdir yani akıl tarafından idrâk edilir. Ayrıca bu anlamıyla güzellik ve çirkinlik itibârîdir. Meselâ Zeyd’in öldürülmesi, onun düşmanları için maslahat ve amaçlarına uygun iken; dostları için bir mefsedet olup onların amaçlarına aykırıdır. Bu farklılık, hüsün ve kubhun zâtî değil, izâfî bir durum olduğunu göstermektedir. Zira eğer zâtî olsaydı değişmezdi. Sözelimi, tek bir cismin iki ayrı şahsa göre kara ve ak olduğu düşünülemez.

3. Hüsün ve kubuh, ‘övgü ve sevâbın, işlenen o fiile hemen veya daha sonra taalluk etmesidir’. Aynı şekilde yergi ve ceza da böyledir. Bu bağlamda, övgünün hemen, sevabın da sonraki bir zamanda taalluk ettiği fiile güzel (hasen) denir. Yerginin hemen, cezanın da sonraki bir zamanda taalluk ettiği fiile ise çirkin (kabîh) denir. Bu ikisinden herhangi birinin bitişmediği fiil ise, güzel ve çirkin kapsamına girmez. Bu, kulların fiilleri hakkındadır. Şayet bu anlamlarla Yüce Allah’ın fiillerini de kuşatan bir şey kastedilirse övgü ve yerginin bitişmiş olmasıyla yetinilir, sevap ve cezadan sarf-ı nazar edilir”.²⁸

İşte konunun tartışma mahalli bu üçüncü anlamdadır. Zira kelâmî ekoller arasında birinci ve ikinci anlamda neyin iyi veya kötü olduğu hakkında herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir. Buna göre, bir kişinin yaptığında dünyada övgüyü, âhirette de sevabı hak edeceği ya da dünyada yergiye, âhirette de cezaya duçar olacağı fiilin nasıl belirleneceği tartışma mahallidir. Böylece hüsün veya kubuh sıfatları, fiilin zâtında

²⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2015, III, 312. Meselâ bk. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafizîği* (çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2014, s. 212; Adudüddîn el-İcî, *Kitabü'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cîl 1417/1997, III, 262; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 2011, III, 207; Celâleddîn ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî 1290, s. 59.

bulunur ve kul da aklıyla bunları kavrayıp bundan sorumlu mu olur, yoksa fiildeki bu vasıflar zâtî olmayıp ancak Allah'ın belirlemesiyle mi söz konusu olup kul mükellef tutulur? İşte âhiret hayatına terettüp etmesi açısından ele alınan üçüncü şıktaki tartışmalı hasen ve kabîhin anlam çerçevesi bu şekildedir. Nitekim tartışma âhiret hayatı açısından fiillerde açığa çıkan iyi (*hüsün*) veya kötü (*kubuh*) vasfının hakikî mi yoksa izâfî mi olduğu ve bir de akıl ile mi yoksa vahiy ile mi bilinebileceği noktasındadır.²⁹

Hüsün-kubuh problemi, kelâmın önemli ana meselelerinden biri olan ta'dîl ve tecvîr konusunun alt başlıklarından biridir.³⁰ İslâm düşünce geleneğine bakıldığında asırlar boyu hakkında ihtilâf edilen -ve hâlâ daha devam etmekte olan- hüsün-kubuh probleminde esas itibariyle, bir fiili³¹ yapan fâilin dünyada övgü (*medih*) veya yergiyi (*zemm*); âhirette ise sevap ya da cezayı hak edecek şekilde hüsün veya kubuh sıfatının onun fiilinde var olup olmadığı hususu tartışılmıştır. Başka bir ifadeyle bu problem, fâilin bu dünyada işlediği bir fiilden dolayı övgü ya da yergiyle karşılaşması, uhrevî hayatta da yaptığına karşılık olarak sevap ya da ceza alması meselesidir.³² Bu durumu ortaya çıkaran da fiildeki hüsün veya kubuh nitelikleridir. Peki fiildeki bu vasıflar fiilde zâtî bir halde mi yoksa hâricî bir şekilde mi bulunur? Bu, ontolojik anlamda hüsün-kubuhun mâhiyetine dikkat çeken ve hüsün-kubuh tartışmasını başlatan en temel sorudur. Nitekim İslâm düşünce tarihindeki kelâmî her ekol, bu soruya ve bunun ardından gelen sorulara kendi sistemleri gereğince cevap vermiştir.

Bu ihtilâflı meselede tartışma, temelde cevabı aranan üç sorunun ekseninde gerçekleşmektedir. Bunlar ise şöyledir:

²⁹ Meselâ bk. Ramazan Altıntaş, “Hüsün ve Kubuh”, *Kelam El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları 2012, s. 453.

³⁰ Meselâ bk. İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 258; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l adl*, VI/1; a. mlf., *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* (tah. Muhammed 'Umâra), Kahire: Dârü's-Şûrûk 1408/1988 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*'in I. cildinde), 232; Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü'rî, *el-Gunye fî'l-kelâm* (nşr. Mustafa Hüseyin Abdülhâdî), Kahire: Dârü's-Selâm 1431/2010, II, 997; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârül-efkâr fî usûli'd-dîn*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l Vesâiki'l- Kavmiyye 1428/2007, II, 115.

³¹ Hüsün-kubuhla ilgili olarak incelediğimiz bir çok çağdaş çalışmada görebildiğimiz kadarıyla ‘fiil’ kavramı nesne/eşya kavramı ile aynı anlamda kullanılmıştır. Fakat biz, bunun pek de isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Hüsün-kubuh eşya ile değil bilakis fiille ilgili terimler olduğu için burada fiil kelimesinin kullanımını özellikle tercih ettik. Meselâ bk. Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasvirî veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. V (İstanbul 2001), s. 84, 86.

³² Meselâ bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 208.

1. Hüsün-kubuh fiilin zâtında mı yoksa fiilin hâricinde midir? Yukarıdaki paragrafta da ifade edildiği üzere bu suâl, hüsün-kubuh tartışmasını başlatan meselenin ontolojik yönünü araştırmaya mâtuf bir sorudur. Yani hüsün-kubuh fiilde bizâtihi mi bulunur; yoksa bu iki vasıf bizâtihi olmayıp herhangi bir emir veya yasağa binâen mi vardır?

2. Eğer hüsün-kubuh fiilin zâtında mevcut ise, aklın bunu bilme yetkisi var mıdır? Daha açık bir ifadeyle akıl, hasen ve kabîhi bilebilir mi?

Hüsün ve kubuh, fiilin bizâtihi kendinde değil de hâricî bir sebep dolayısıyla oluştuğunda, aklın bu değerleri anlayıp anlayamaması sorusu anlamsız kalır. Çünkü hüsün-kubuh, fiilde kendiliğinden yani bizâtihi değil de, dış bir etken tarafından var olunca, aklın bunu bilmesi ve hattâ kişinin bu değer yargılarını kavrama hususunda mükellef tutulması söz konusu olamaz. Zira bu durumda hârici bir otorite tarafından fiile bu değerlerin verildiği ortadadır.

3. Eğer fiildeki hüsün-kubuh akıl vasıtasıyla kavranırsa, şeriat gelmeden önce insanlar bunu bilmekle mükellef tutulur mu?³³ Yani fiilde bizâtihi hüsün-kubuhun bulunduğu ve aklın da bunu bildiği varsayıldığında, insanın bu anlama ve bilme halinden sorumlu olması gerekir mi?

Bu üç temel soruya kelâmî her ekol farklı cevaplar vermiştir. Başka bir ifadeyle her ekolün sisteminde ‘değer’ ifade eden ve cevaplanmasına ihtiyaç duyulan sorular değişiklik göstermektedir. Hattâ bir soruya verilen cevap, aslında diğer cevapların da ne şekilde olacağını belirlemektedir. Meselâ, Mu‘tezile’nin ilk soruya verdiği cevabın, ikinci ve üçüncü sorulara cevap vermekten verdiği yanıt üzerinde çok açık bir etkisinin bulunduğu söylenmelidir. Oysa Eş‘arîler’de durum daha farklı olup, birinci suâle yönelik cevap ve bakış açıları onları, ikinci ve üçüncü sorulardan müstağnî kılmıştır. Ekol bazında detaylarda ne gibi farklılıkların olduğu ve ekollerin kendi içinde meseleye yaklaşımının değişiklik arz edip ya da etmediği hususları, çalışmamızın bir sonraki bölümünde

³³ Meselâ bk. Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları 2013, s. 193-194.

işlenecektir. Bu kısımda sadece meselenin ana hatlarını belirlemek ve okuyucunun zihnine metni yaklaştırmak hedeflenmiştir.

Bu minvâl üzere devam edilecek olursa, mütekaddimîn dönemi Mu‘tezilî âlimleri birinci soruya hüsün-kubhun fiilin zâtında/kendisinde bulunduğu cevabını vermiştir. Bu cümleden anlaşılacağı üzere, hüsün-kubhun fiilin bizâtihi zâtında bulunan bir şey olmasını tüm Mu‘tezilî âlimler değil, sadece mütekaddimîn dönemin Mu‘tezilî âlimleri benimsemiştir. Müteahhir dönem Mu‘tezilî âlimleri ise, fiildeki hüsün-kubhun müstakil bir şey değil, sadece birer vasıf (ya da bir duruma göre ortaya çıkan yön [vech]) olduğunu kabul ederler.³⁴ Peki her iki Mu‘tezilî görüş arasında gerçek anlamda bir fark var mıdır? Yâni Mu‘tezile’nin bu iki farklı hüsün-kubuh açıklaması, aslında sonuç itibarıyla neyi ifade etmektedir? Bu suâlin muhtemel cevabına birinci bölümde değinilecektir.

Tam da bu noktada, önemli bir şeye daha temas etmek gerekmektedir ki o da şudur: Mu‘tezile’nin mütekaddimîn döneminde yaşayan âlimleri ile bir sonraki süreçte yani müteahhir dönemde yaşayan düşünürlerinin (Cübbâîler, Kâdî Abdülcebbar ve sonrasında yaşayanlar) hüsün-kubha yükledikleri mâna aktarılırken, bu görüşleri genelleme yapmadan ifade etmek gerekmektedir. Her ne kadar iki grup arasındaki fark, aslında sadece tanımsal şekilde de olsa, bu hususa özen göstermenin önemli olduğu kanaatindeyiz. Az önce de geçtiği üzere Mu‘tezile âlimleri, hüsün ve kubuh sıfatlarının fiilde zâtî olarak bulunduğunu düşünmektedir. Müteahhir dönem Mu‘tezilî âlimleri ise, hüsün ve kubhun fiilin zâtında bulunmayıp, çeşitli yönler göre fiilin kazandığı nitelikler olduğunu zikretmişlerdir. Dolayısıyla bu konu sunulurken ‘ilk etapta’ genelleme yaparak ‘Mu‘tezile, değerlerin fiilin zâtında bulunduğunu düşünüyor’ şeklinde bir cümle kurmamaya özen gösterilmelidir. Peki, her iki dönemin yaptığı bu farklı tanımlar gerçek anlamda birbirinden değişik sonuçlar vermekte midir? Yani müteahhir dönemin hüsün ve kubha biçtiği değer iyice tahkîk edildiğinde, ilk dönemdekilerin biçtiğinden gerçekten ayrılıyor mu yoksa ayrılmıyor mu? Bu soruların cevabı da birinci bölümde ele alınacaktır. Lâkin bu iki dönemin âlimlerinin söyledikleri ister birbirinden farklı isterse aynı anlamı taşıyın,

³⁴ Başka bir ifadeyle bu görüşe, *vücûh nazariyesi* de denilmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 7; a. mlf., *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* (çev. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, II, 22, 48; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 117-118, 120; Tahsin Görgün, “a. g. m.”, s. 67, 85, 86.

yine de konuyu aktarırken aralarındaki tanım farklılığını belirtmeye azâmi ihtimâmın gösterilmesi çok önemlidir.

Mu‘tezile’nin ikinci soruya verdiği cevap ise, aklın bu değer yargılarını bileceği yönündedir. Akıl, değer yargılarını bilince sorumluluğun terettüp etmesi hali de onların üçüncü soruya verdikleri cevaptır.

Eş‘arîler’e gelince, onlar birinci soruya yani ‘hüsün-kubuh fiilin zâtında mıdır değil midir?’ sorusuna, hüsün-kubuh fiilin zâtında bulunmayıp bilâkis izâfî olduğu cevabını vermişlerdir. Yani onlar, bu vasıfların ‘sürekli değil de duruma göre değişen şeyler’ olduğunu düşünmektedirler.³⁵ Başka bir ifadeyle hüsün-kubuh fiilde hakikî olarak bulunmamaktadır.³⁶ Peki Eş‘arîler bu durumu nasıl temellendirmektedirler? Hüsün-kubuh izâfî olması durumu, müteahhir dönem Mu‘tezilî âlimlerin savunduğu *vücûh nazariyesi* görüşünden hangi açılardan farklılık göstermektedir?

Buraya kadar hüsün-kubuh konusu giriş mâhiyetinde ele alındı. Bu çalışma, Eş‘arî âlim Seyfeddîn el-Âmidî’nin (ö. 631/1233) düşünce sisteminden hareketle, onun, ilâhî fiiller hakkındaki açıklamalarını yine onun hüsün ve kubuh anlayışı üzerinden ortaya koymayı hedeflemektedir. İki bölüm halinde yapılacak bu çalışmada, birinci bölüm, ‘Fiil ve Hüsün-kubuh Meselesi’ başlığını taşımaktadır. Burada konu, Âmidî özelinde Eş‘arî düşüncenin hüsün-kubuh konusundaki temellendirmeleri üzerinden incelenecektir. İkinci bölümde ise, değerlerin öne çıkan bazı ilâhî fiillerle irtibatının nasıl olduğunun incelenmesi hedeflenmiştir. Çalışmamızda ele alınan konular, Eş‘arî kaynaklarda büyük oranda Mu‘tezile ekolü muhatap alınarak işlenmekte ve reddiyeler de buna göre yapılmaktadır. Kezâ Âmidî de, konuları aynı yöntemle değerlendirmiştir. Bu sebeple, onun sisteminin dışına çıkmamak adına, çalışmada tartışmalı noktalar Eş‘arîlik ve Mu‘tezile karşılaştırması yapılarak ele alınacak, Mâtürîdîlik³⁷ araştırmamızın kapsamı dışında tutulacaktır.

³⁵ Meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Erba‘în fî usûli’l-dîn*, I, 346; a. mlf., *Muhassalu efkârî’l-müteahhirîn ve’l-müteahhirîn* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa’d), Kahire: Mektebetü’l-Külliyyâtü’l-Ezheriyye, s. 202-203; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 124; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 121; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 310.

³⁶ İlyas Çelebi, “a. g. m.”, s. 65.

³⁷ İmâm Mâtürîdî’nin bu konu hakkındaki görüşleri için bk. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2013, s. 195-198.

V. ÂMİDÎ ÖNCESİ DÖNEMDE YAPILAN HÜSÜN-KUBUH TANIMLARI

Bu başlık altında Âmidî öncesi dönemde Mu‘tezilî ve Eş‘arî paradigma içinde önemli âlimlerin hasen-kabîh tanımları verilecektir. Böylece ‘Âmidî’ye kadar olan dönemde âlimlerin hasen-kabîh tanımları ne idi?’ ve ‘aynı tanımlar Âmidî döneminde Eş‘arîlik bağlamında ne oldu?’ şeklindeki soruların cevabının genel hatlarıyla belirlenmesine çalışılacaktır. Eş‘arîlerin yanı sıra Mu‘tezilî âlimlerin bir kısmının da hasen-kabîh tanımlarının verilecek olması, tezimizde, tartışmanın Mu‘tezilî ve Eş‘arî sistem üzerinden devam etmesi sebebiyledir. Zira tanım şablonunu genel anlamda bilmek mukayesenin rahat bir şekilde yapılmasını sağlayacaktır.

Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd’den (ö. 144/761) sonra Mu‘tezile’nin itikâdî mezhep haline gelmesinde oldukça önemli rol oynayan³⁸ ve Basra Mu‘tezilesi’nin fikir önderlerinden³⁹ olan Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/ 849-50), tabakât kitaplarında bu ekolün altıncı tabakasından zikredilmektedir.⁴⁰ Ebü’l-Hüzeyl’den hasen ve kabîhin tanımı ile ilgili doğrudan bir alıntı olmamakla birlikte, kaynaklar onun hüsün ve kubhu nesnenin (eşyânın) zâtındaki bir özellik olarak düşündüğünü göstermektedir. Ebü’l-Hüzeyl’e göre bir mükellef, iyinin iyiliğini, kötünün de kötülüğünü bilip doğruluk ve adalet gibi iyiye yönelmek, zulüm ve yalan gibi kötü şeylerden de uzak durmakla sorumludur.⁴¹ Ayrıca Ebü’l-Hüzeyl, insanın aklıyla Allah’ı bilmeye, iyi olanı kötünden ayırmaya ve erdemli bir şekilde şerefli bir hayat sürmeye de kabiliyeti olduğunu düşünmektedir.⁴²

Basra Mu‘tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından aynı zamanda da bu ekolün Nazzâmiyye kolunun kurucusu olan Nazzâm da (ö. 231/845) Mu‘tezile’nin altıncı tabakasındandır.⁴³ Nazzâm, hocası Ebü’l-Hüzeyl’in görüşünde olup, ona göre de şeriat

³⁸ Metin Yurdağur, “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, 330.

³⁹ Ramazan Altıntaş, “Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu‘tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, *Kelam El Kitabı*, s. 75.

⁴⁰ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, Beyrut: el-Matbaatü’l-Katolikiyye 1380/1961, s. 44. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü’l-i’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, Tunus: ed-Dârü’t-Tunusiyye 1406/1986, s. 254.

⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* (çev. Mustafa Öz), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2015, s. 60.

⁴² Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu’l-Hüzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001, s. 214.

⁴³ İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *DİA*, XXXII, 466.

gelmeden önce akılla iyi ve kötü olan şeyler bilinebilir.⁴⁴ Şehristânî'ye göre Nazzâm'ın bu konudaki düşüncesi, kişinin tasarrufunda olan tüm fiillerinde aklıyla o fiilin iyiliğini ya da kötülüğünü bildiği yönündedir.⁴⁵ Ona göre, kişinin tasarrufunda olmayan fiillerinde iyi ya da kötü bilgisine sahip olması ise mümkün değildir.⁴⁶ İmâm Eş'arî, Nazzâm'ın iyi ve kötü hakkında şu kanaati ileri sürdüğünü belirtmektedir: “Yüce Allah'ın emretmesinin câiz olduğu her kötülük (*ma'siyyet*), yasaklanmış olması dolayısıyla çirkindir. Yüce Allah'ın serbest bırakmasının câiz olmadığı her kötülük ise zâtî itibariyle kötüdür, tıpkı O'nu bilmemek ve O'nun hilâfına olan şeye inanmak gibi. Yine aynı şekilde Yüce Allah'ın emretmesinin câiz olduğu her şey, O'nun emretmesi sebebiyle hasendir. Ancak sadece emredilmekle câiz olan şeyler ise zâtî itibariyle iyidir.”⁴⁷ Bu iki açıklamaya göre, Eş'arî ve Şehristânî'nin, Nazzâm'ın düşüncesindeki farklı noktalara temas ettikleri görülmektedir. Buna göre Nazzâm'ın, hasen-kabîhi anlamlandırma konusunda genel Mu'tezilî tavırdan, iki noktayı birbirinden ayırması itibariyle farklılaştığı rahatlıkla söylenebilir. Nazzâm, fiillerin değerini zorunlu ve mutlak olarak ikiye ayırmıştır. Birincisi; bazı eylemler ‘zorunlu’ olarak iyi veya kötüdür. Yani bunların iyi ya da kötü olmaları kendilerinden (*li-nefsihâ*) dolaydır ve her durumda nitelikleri aynıdır. Bu şekilde olan kötü eylemler, Allah tarafından mübâh kılınmaz, iyi fiiller de haram kılınmaz. İkincisi ise; bazı eylemlerin duruma göre iyi ya da kötü olmasıdır. Bu tür eylemlerin iyi veya kötü halleri sabit olmadığı için, onlar Allah emrederse iyidir, yasaklarsa kötüdür.⁴⁸ Buna göre Nazzâm'ın, iyilik ve kötülüğün kaynağının bilinmesi hususunda, dönemin birbirinden tamamen iki farklı görüşü arasında orta bir noktada bulunduğu söylenebilir.⁴⁹

Sümâme b. el-Eşres (ö. 213/828), bu ekolün yedinci tabakasının bir âlimi olmakla birlikte o, Bağdat Mu'tezile ekolünün önemli düşünürlerinden birisidir. Her ne kadar kaynaklarda kendisine atfedilen özel bir hüsn-kubuh tanımına rastlanılmasa da,

⁴⁴ Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârauhu'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye*, Kahire: Matbaatü Lecneti't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1365/1946, s. 167.

⁴⁵ Ebû Rîde, *a. g. e.*, s. 168.

⁴⁶ Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebâr'da Ahlakî Önergelerin Kaynağı”, *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*, Ankara: Nobel Yayın 2016, s. 2.

⁴⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (nşr. Naîm Hüseyin Zerzûr), Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye 1436/2015, II, 266-267.

⁴⁸ Yunus Cengiz, “a. g. m.”, s. 2-3; Ebû Rîde, *a. g. e.*, s. 168.

⁴⁹ Yunus Cengiz, “a. g. m.”, s. 3.

Şehristânî, iyilik (*tahsîn*), kötülük (*takbîh*) ve dinî kurallar gelmeden önce mârifetin gerekliliği konusunda onun da, diğerleri gibi düşünmekte⁵⁰ olduğunu söylemektedir.

Bağdat Mu‘tezilesi âlimlerinden olup Mu‘tezile’ye ait tabakât eserlerinde yedinci tabakada zikri geçen⁵¹ Ebû Câ‘fer el-İskâfî’ye (ö. 240/854) göre eylemler, kendilerinden dolayı (*bi-nefsihî*) iyi veya kötü olurlar.⁵²

Ebü'l Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/912), Mu‘tezile’nin Bağdat ekolüne mensup bir kelâm âlimi olmakla birlikte⁵³, tabakât kitaplarında sekizinci tabakada zikri geçmektedir. Hayyât, hüsün-kubuh meselesine peygamberliğin konumunu anlatırken aklın rolüne biçtiği değer üzerinden değinmektedir. Bilindiği üzere kelâmın kurucuları, diğer konularda olduğu gibi, peygamberliğin dindeki konumu hususunda da akli ön planda tutmuşlardır. Onlara göre bütün ilâhî hükümlerin özünde akıl vardır. İyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik eşyânın kendisinde bizâtihî mevcuttur. İnsan tarafından vasıflanan fiillerde iyi/kötü ya da güzel/çirkin bizzat bulunmaktadır. Dolayısıyla aklî iyi ve kötü, Allah’ın kanunundan önce hep var idi. İşte tüm bunları açıklayarak bu konuyu insan akli için anlaşılabilir hale getiren ise, peygamberlerin getirdiği şeriattır. Peygamberin fonksiyonu, eşyâda ve fiillerde bulunan iyilik ve kötülüğü sadece izâh etmektir. Bu konudaki yegâne kıstâs, insan aklıdır. Çünkü iyilik ve kötülük ancak akıl ile ölçülebilir. Dolayısıyla Mu‘tezile içinde yetişmiş önemli bir bilgin olan Hayyât’ın da, bu yöndeki ifadeleriyle, Mu‘tezilî düşünce geleneğinin dışına çıkmadığı görülmektedir.⁵⁴

Basra Mu‘tezilesi’nin önde gelen âlimlerinden ve tabakât kitaplarında sekizinci tabakada zikredilen Ebû Ali el-Cübbâî’ye (ö. 303/915) göre; tıpkı kabîhin, ortaya çıkan bir takım vecihler nedeniyle kabîh olması gibi, hasen de meydana gelen bir takım vecihler nedeniyle hasendir.⁵⁵ Kendisiyle birlikte Basra Mu‘tezilesi’nin müteahhir dönemi başlayan Ebû Ali ve ondan sonra gelen pek çok Mu‘tezilî âlim, hasen-kabîhin fiilin bir

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 84.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû’l-i’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, s. 285.

⁵² Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, 267; Ayrıca bk. Yunus Cengiz, “a. g. m.”, s. 3-4.

⁵³ Şerafeddin Gölcük, “Ebû’l-Hüseyin el-Hayyât”, *DİA*, XVII, 103.

⁵⁴ Sadullah Çakar, *El-İntisâr Bağlamında Ebu’l Hüseyin el-Hayyât’ın Kelâmî Görüşleri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2009, s. 46.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s.70.

sıfatı olarak fiilde bulunduğu görüşünü benimsemiştir (*vücûh nazariyesi*).

Mu‘tezile’nin Bağdat ekolüne bağlı Ka‘biyye fırkasının reisi⁵⁶ olan Ebü’l Kâsım el-Belhî el-Ka‘bî (ö. 319/931), bu ekolün sekizinci tabaka âlimlerindendir. Ebü’l-Kâsım el-Ka‘bî’ye göre kabîh, sıfatı ve kendisi dolayısıyla (*bi-sıfatıhi ve aynihi*) çirkin olur.⁵⁷ Yani Ka‘bî’ye göre her fiil, bizzat kendisi ve sıfatı sebebiyle ‘iyi fiil’ veya ‘kötü fiil’ isimlerini almaktadır. Buna göre, bir fiilin zâtı kendisinin hasen ya da kabîh olmasını gerektirir.⁵⁸ Ka‘bî’nin vardığı bu sonuç onun fizik düşüncesiyle alâkalıdır. Zira onun düşünce sisteminde her cismin kendine ait özel bir doğası vardır. Aynı zamanda da her cisim, dört temel doğa (soğukluk, sıcaklık, kuruluk ve yaşıllık) tarafından meydana gelmiştir. Buna göre o, cevherlerin birbirine denk olmadığını ve her birinin farklılıklar ihtiva ettiğini savunmuştur. Ka‘bî’nin cisim düşüncesi, bunların onun eylem düşüncesine uyarlandığında, cisimlerin kendilerine has doğalarını kabul etmesi gibi, eylemlerin de kendilerine özel değer ifade eden hükümlerinin olduğu sonucuna varılır.⁵⁹

Behşemiyye fırkasının reisi ve Mu‘tezile’nin önde gelen imâmlarından biri olan Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) dokuzuncu tabaka ricâlindendir. Kaynaklarda ona atfedilen görüşe göre Ebû Hâşim de, babası Ebû Ali gibi düşünmektedir. Şöyle ki; hasen ve kabîh, fiildeki birtakım yönler (*vücûh*) nedeniyle fiilde bir vasıf olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁰

Basra Mu‘tezilesi’nin en önemli kelâmcılarından olan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Mu‘tezile’nin on birinci tabakadaki âlimlerindendir. O, mücerred olarak bir fiile iyi ya da kötü hükmünün verilemeyeceği görüşüne sahiptir. Kâdî’ya göre, belli bir amaca tahsis edilmiş ve kendisinde çirkin yönlerin bulunmadığı fiil anlamındaki hasen; ‘gücü yetenin bildiği zaman onu yapması gerektiği ve böylece de gücü yetenin yaptığında zemme müstehak olmadığı şeydir.’⁶¹ O haseni, güzelliğe ilave niteliği olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Birincisi medhe konu olan, ikincisi ise herhangi bir övgüyü

⁵⁶ Adil Bebek, “Ka‘bî”, *DİA*, XXIV, 27.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 22.

⁵⁸ Meselâ bk. Âişe Yûsuf el-Mennâî, *Usûlü’l-akâide beyne’l-Mu‘tezile ve’ş-Şi‘atü’l-İmâmiyye*, Doha: Dârü’s-Sekâfe 1412/1992, s. 227.

⁵⁹ Yunus Cengiz, “a. g. m.”, s. 15.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 70.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, XVII, 247; *a. g. e.*, VI/1, 10-11, 18-31.

gerektirmeyip sadece mübâh olan şeydir.⁶² Kâdî, kabîhi ise şöyle tanımlamaktadır; “failin yapmadan önce, halini bildiği zaman yapmaması gereken ve herhangi bir mâni olmadığı zaman yaptığı da zemme müstahak olduğu fiildir”.⁶³ Kâdî, kabîh kavramının mâhiyetini açıklamak üzere ise şunları söylemiştir; “Kötü (*kabîh*), irâde ve kudret sahibinin, yaptığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren şeydir”.⁶⁴ Yine aynı şekilde kabîh, herhangi bir yönden kabîh olarak gerçekleşmesi nedeniyle kabîhtir. Bu şekilde ortaya çıkan kabîh, ister Allah’tan isterse de kullar tarafından meydana getirilmiş olsun, onun çirkinliği zorunludur. Daha açık bir ifadeyle kabîh, zulümde olduğu gibi bir yön üzere gerçekleşmesi nedeniyle (vuku buluş şekli dolayısıyla) çirkin olmaktadır.⁶⁵ Kabîh fiiller, durumu ikrâh (zorlama) ile değişenler ve değişmeyenler şeklinde de ayırırma tâbi tutulmuştur. Kâdî’ya göre kişinin kabîhi yapması halinde alacağı hüküm, zemmi hak etmesi ve cezanın ona ilişmesi şeklindedir. Fakat mükellefin de mutlaka kendisini bu durumdan uzaklaştırmaya çalışması gerekmektedir.⁶⁶ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbar’ın açıkladığı ve onun Ebû Ali ve Ebû Hâşim gibi Basralı öncülerinden tevârüs ettiği hüsün-kubuh anlayışı, bir fiilin tek başına ahlâkî bir değere sahip olduğunu kabul etmeme esası üzerine oturmaktadır.⁶⁷

Bu kısma kadar, Mu‘tezile ekolünün sistemleşmesine önemli katkılar sağlayan bazı âlimlerin hasen-kabîh tanımları ele alındı. Böylelikle, tezimizin ilerleyen aşamasında Eş‘arîlik ve Mu‘tezile arasında yapılacak karşılaştırmalara –tanım çerçevesinde- bir zemin sağlanmış olduğunu düşünüyoruz. Bundan sonra ise, ilk olarak Âmidî’den önce yaşayan önemli bazı Eş‘arî âlimlerin hasen-kabîh tanımları verilecektir. Bunun ardından da hasen-kabîh tanımları verilen Eş‘arî âlimlerden hareketle, bu ekolün hüsün-kubuh konusunda benimsediği düşüncenin fikrî zeminine genel anlamda değinilecektir.

Yukarıda genel bir çerçeve çizmek amacıyla Mu‘tezilî âlimlerin sadece hasen-kabîh tanımlarına yer verilmiş, ancak onların fikrî anlamda nasıl bir arka plana sahip

⁶² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002, s. 273.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *a. g. e.*, XVII, 247; VI/1, 10-11, 18-31.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, I, 68.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *a. g. e.*, II, 22.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *a. g. e.*, II, 54.

⁶⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011, s. 332.

oldukları konu edilmemiştir.⁶⁸ Zira derinlemesine tahkîk isteyen bu meselenin muhtemel cevabı ya da cevapları, çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Aynı durumun Eş‘arîliğin hüsün-kubuh konusundaki fikrî arka planı için de geçerli olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte tezimizde konunun Eş‘arî bir âlim üzerinden işlenmesi nedeniyle, çalışmamızın müteakip kısımlarında sadece tanımlarla yetinilmemiş, Eş‘arîliğin hüsün-kubuh konusundaki fikri arka planına hiç değilse ‘genel anlamda’ değinilme ihtiyacı hissedilmiştir. Zira bir âlim çerçevesinde ele alınan çalışmada daha yerinde cümleler kurabilmek için, o âlimin mensup olduğu ekole –derinlemesine olmasa da- en azından fikrî atıflarda bulunmak gerekmektedir. Tekrar ifade edilecek olursa, burada Âmidî öncesi döneme, sadece bir ‘giriş’ sadedinde yer verilecektir.

Eş‘ariyye mezhebinin kurucusu İmâm Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî’ye (ö. 324/935-36) göre hasen; ‘Allah’ın kullarına yapmalarını emrettiği, mendup ya da mübah kıldığı fiillerdir.’ Kabîh ise, ‘Allah’ın, kullarına yasakladığı ve onları yapmalarından alıkoyduğu fiillerdir.’ Bu açıklamalarının hemen akabinde İmâm Eş‘arî, bu iki kavramın verdiği anlamın bu şekilde olduğunu ‘*Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin*’⁶⁹ meâlindeki âyet ile temellendirmektedir.⁷⁰ İmâm Eş‘arî’ye göre akıl, mükellef tutma bağlamında bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna delâlet etmez. İyi veya kötü, şeriatın kaynaklarından gelen bilgilerden (*mevârid*) ve vahyin vâcip kılmasından elde edilir.⁷¹ Allah, yalanı çirkin saydığı için yalan çirkindir. Eğer Allah yalanı güzel olarak belirleseydi yalan güzel olurdu. Ayrıca Allah, yalan söylemeyi emretseydi O’na herhangi bir itiraz da olmazdı.⁷² Dolayısıyla Eş‘arî’ye göre bir fiil, hüsün veya kubuh niteliklerini zâtî olarak zımnında bulundurmaz. Bir başka ifadeyle bir fiile ilişip onun hasen veya kabîh diye vasıflanmasını sağlayacak bu nitelikler, sadece şeriatın belirleyip bildirmesi ile gerçekleşir.

⁶⁸ Bu mesele hakkında muhtemel cevaplar için bk. Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, s. 70-79.

⁶⁹ “وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا” (el-Hasr 59/7).

⁷⁰ Eş‘arî, *Risâletün ilâ ehli’s-Seghr*, Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem 1409/1988, s. 243.

⁷¹ Ebü’l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü’rî, *el-Gunye*, II, 997.

⁷² Eş‘arî, *Kitâbü’l-Lüma’ fi’r- redd alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, Kahire: el-Hey’etü’l-Âmme li-Şuûni’l-Matâbi’i’l-Emîriyye 1975, s. 117.

Pratik zekâsı, kuvvetli hafızası, derin vukûfiyeti, başarılı münâzaraları ve üstün hitâbet gücüyle tanınan⁷³, aynı zamanda da Eş‘arî mezhebinin sistemleşmesine önemli katkılar sağlayan Bâkılânî’ye göre hasen; ‘emre uygun olan fiildir.’ Kabîh ise, ‘nehye (yasağa) karşılık gelen yâni yasaklanan fiildir.’ Hasen, sûret (şekil) açısından hasen değildir, aynı şekilde kabîh de sûret açısından kabîh değildir.⁷⁴ Bütün şariat (hukuk) kuralları, hasenin, hukuk tarafından iyi görülen, tasvip edilen ve benimsenen şey olduğuna, kabîhin de, şariat tarafından kötü görülen, yasaklanan ve alıkonulan şey olduğuna delâlet eder.⁷⁵ Herhangi bir şeyin hasen ya da kabîh şeklinde vasıflanması aklın slâhiyet alanına dâhil değildir.⁷⁶ Hüsnün hasen oluşunu, kubhun da kabîhliğini bilmenin yegâne yolu sem‘dir (nakil/nass).⁷⁷ Böylece Bâkılânî’ye göre, fiillerin iyiliğini ve onlarda sevabın hâsıl oluşunu ta’yîn eden akıl değil, nakildir⁷⁸. Fiillerin kötülüğünde de aynı hüküm geçerlidir. Yani fiilin kötülüğünü ve günah oluşunu ta’yîn eden akıl değil, nakildir. Buna göre bir mükellefin fiilini hasen ya da kabîh şeklinde vasıflamak, ancak Allah’ın o fiili hasen ya da kabîh diye belirlemesi durumunda gerçekleşir.⁷⁹

‘Üstâd’ şeklinde anılan, kelâm, fıkıh ve hadis ilimleriyle iştigâl etmiş müctehit bir âlim olan⁸⁰ Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin (ö. 418/1027) ise, hüsn-kubuh konusunda yaptığı bir tanım tespit edilememiştir. Bununla birlikte, onun hüküm hakkındaki düşünceleri bize bu konuda belirli bir fikir vermektedir. Onun ‘hüküm’ ile ilgili görüşlerini Cüveynî şu şekilde aktarmaktadır:

“Üstâd Ebu İshâk, *el-Câmi*’ adlı eserinde şöyle demiştir: ‘Bize göre hükümler, fiillerin sıfatlarına göre değil, Kelâm-ı Kâdîm’in bunlara (hükümlere) bitişmesine râcidir. Bir şey kendiliğinden zorunlu olmaz, fakat onun terkedilmesi halinde ceza, yapılması durumunda da sevap verileceği vaat edilmişse, onun zorunluluğuna hükmedilir. Sevap ve ceza vaadinin ikisi de haberdır ve doğru

⁷³ Şerafeddin Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, IV, 531.

⁷⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Âlemü’l-Kütüb 1986, s. 74.

⁷⁵ Bâkılânî, *a. g. e.*, s. 76.

⁷⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd: es-Sağîr*, I, 281.

⁷⁷ Bâkılânî, *a. g. e.*, I, 283.

⁷⁸ Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1997, s. 267-268.

⁷⁹ Bâkılânî, *a. g. e.*, I, 279.

⁸⁰ Fadıl Aygün, *Muhammed b. Ca’fer es-Sanhaci’nin “Şerhu Akideti Ebi İshak el-İsferayini” Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferayini’nin Kelami Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 11.

olarak sabit olmazlarsa bunlara güvenilmez. Güvenilmediği takdirde de emir, yasak, taatlere teşvik ve aykırı davranmaktan sakındırma sabit olmaz.”⁸¹

İsferâyînî, yukarıdaki ifadesinde, bir fiile hükmün terettüp etmesinin ilâhî emre mâtuf bir durum olduğunu belirtmek sûretiyle, onun, insanın yaptığı bir fiilden dolayı âhiret hayatı açısından mükâfat ya da ceza almasını şeriate bağladığı görülmektedir. Dahası mütekaddimîn dönemi Eş‘arî âlimleri arasında hüsün-kubuh konusunda, mezhebin genel kabulüne aykırı bir görüş beyân eden kişilerin bulunduğu dair bir bilgi bulunmamasına dayanılarak, İsferâyînî’nin de elimize ulaşamayan eserlerinde hüsün-kubhu izâfî olarak tanımlamış olması kuvvetle muhtemeldir.

Mütekaddimîn dönemi Eş‘arî kelâmının önde gelen mütekellimlerinden İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye göre, bir şey kendisinden, cinsinden, türünden, gayr-ı lâzım sıfatından, lâzım sıfatından ya da yönlerden dolayı iyi veya kötü değildir. Bazen, nefsî sıfatları itibariyle kötü olan bir şey, şeriat tarafından güzel görülebilir. Ehl-i hakk’a (Eş‘arîler) göre bir şeydeki hüsün veya kubuh, o şeyin nefsî sıfatı ve cinsi ile ilgili değildir. Hasen; ‘şeriatın, fâilini övdüğü’, kabîh ise; ‘şeriatın, fâilini yerdiği şeydir.’⁸²

Ayrıca Cüveynî, [mensubu olduğu mezhebin] imamlarının, ‘iyi ve kötü yalnızca şeriatla idrâk edilir’ şeklindeki cümlesinde mecâz olduğunu söylemektedir. Zira bu cümle ilk okunduğunda, iyi ve kötü değerlerinin şeriate ilave edilen şeyler olduklarını çağrıştırmaktadır. Yani fiilin kendisinde iyi ya da kötü sıfatının bulunması, şeriatın emretmesiyle ilgili değilmiş gibi bir düşünce doğurmaktadır. Oysa durum böyle değildir. Ona göre, bir fiile ‘vâcip’ ya da ‘sakıncalı’ denildiğinde, o fiilin, vâcip bir sıfatının bulunup da onun bu sıfat ile vâcip olmayandan ayrıştığı kastedilmez. Vâcip ile kastedilen, şeriatın zorunlu olarak emrettiği fiildir. Allah, bir şeyi vâcip kıldığını haber verdiğinde bu, vâcip kıldığı şeyin yapılmasını emrettiğine, yasakladığını ifade ettiğinde ise bu da yasaklanan şeyin yapılmaması gerektiğine delâlet eder. Cüveynî, hüsün ve kubhun, hasen

⁸¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 280.

⁸² Cüveynî, *a. g. e.*, s. 258.

ve kabîhin sıfatı ve onlar üzerinde meydana gelen iki cihet olmadığını düşünmektedir. Ona göre bunların anlamı, emrin ve nehyin gelip belirlemesinden ibarettir.⁸³

Tarihî kaynaklara göre kendisiyle mütekaddimîn döneminin kapanıp müteahhirîn dönemin başladığı bir âlim olarak bilinen Hücetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111), hüsün-kubuh konusunda şöyle düşünmektedir: “İyi (*hasen*); ‘fiilin fâil hususunda üç kısma ayrılmasından ibarettir. Bunlardan ilki; fiilin fâiline uygun olması, yani onun amacıyla uyumlu bulunması, ikincisi fiilin fâilin amacına aykırı olması, üçüncüsü ise fâilin fiili yapma ya da terk etme konusunda herhangi bir amacının bulunmamasıdır. Bu bölümler akılda mevcuttur. Böylece fâilin amacına uygun olan fiil ‘iyi’ olarak isimlendirilir.’ Bu noktada fiilin ‘iyi’ olmasının, fâilin amacına uygun olması dışında bir anlamı yoktur. Fâilin amacına aykırı olan fiil ise ‘kötü’ (*kabîh*) olarak isimlendirilir. Aynı şekilde burada da fiilin ‘kötü’ olmasının, fâilin amacına aykırılığı dışında bir mânası yoktur. Fâilin ne amacına uygun ne de amacına aykırı olan fiil ise ‘abes’ olarak isimlendirilir.”⁸⁴

Tüm bu lafızlar, fâil dışında bir şey dikkate alınmadığında ya da fiil, fâilin amacı dışında bir amaçla bağlantılı olmadığında bu anlamı alır. Eğer fiil fâil dışında bir şeyle bağlantılıysa ve bu, onun amacına uygunsa, amacına uygun olan kişi hakkında da ‘iyi’ ismi kullanılır. Şayet amacına aykırı olursa ‘kötü’ olarak isimlendirilir. Fiil iki şahıstan birinin amacına uygun diğerine uygun değilse, bu durumda bu şahıslardan biri hakkında ‘iyi’, diğeri hakkında ‘kötü’ kelimesi kullanılır. Nitekim fiile ‘iyi’ ya da ‘kötü’ isminin verilmesi, [fâilin amacına] uygunluk ya da aykırılığa göredir. ‘İyi’ ve ‘kötü’, şahıslara göre değişen izâfî konulardır. Onlar, bir şahsın hallerine göre değişirken, başka bir şahsın amaçlarına göre farklılık gösterebilmektedir. Nice fiiller vardır ki, bir şahsa bir yönden uyarken diğeri yönden uymayabilir. Bu nedenle de fiiller bir yönden ‘iyi’ diğeri yönden ise ‘kötü’ olmaktadır. Örneğin, bir kral öldürüldüğünde onun tüm düşmanları bu fiili ‘iyi’ görürken, dostları ise onun ölümünü ‘kötü’ olarak değerlendirir. Bu farklılık, duyularla idrak edilen fiiller hakkında da geçerlidir. Bazı tabiatlar güzel renklerden esmere meyilli olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla bu tabiata sahip bir kişi esmeri beğenir

⁸³ Cüveynî, a. g. e., s. 259.

⁸⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (neşir ve tercüme: Osman Demir), İstanbul: Klasik Yayınları 2014, s. 139.

ve ona âşık olur. Kızıla çalan beyaza meyilli olarak yaratılan kimse ise esmeri çirkin görüp ondan hoşlanmaz, hattâ bu rengi güzel bulup ve ona hayran olan kimseyi ise ahmaklıkla niteler.⁸⁵

Böylece ‘iyi’ ve ‘kötü’nün insanlar nazarında izâfete göre değişmeyen zâtların sıfatları değil, izâfetlere göre değişen göreceli konular olduğu kesin olarak ortaya çıkar. Bu durumda Zeyd hakkında ‘iyi’ olan bir iş, Amr hakkında ‘kötü’ olabilir. Bununla birlikte renkler izâfî vasıflardan olmadığı için Zeyd’e göre siyah olan bir rengin, Amr’a göre beyaz olması mümkün değildir.⁸⁶

‘İyi’ (*hasen*) lafzında da aynı şekilde üç farklı ıstılâhî anlam bulunmaktadır: Bazıları bu lafzı, dünyada ya da âhirette amaçlarına uygun olan tüm fiiller hakkında kullanırlar. Bazıları ise onu sadece uhrevî amaçlarına uygun olan fiiller için kullanırlar ki, şeriatın güzel bulduğu, teşvik ettiği ve mükâfat vaad ettiği fiil de budur. Gazzâlî’nin mensubu olduğu mezhebin de (Eş‘ariyye) kullanımı bu şekildedir. ‘Kötü’ ise her fırkaya göre ‘iyinin’ zıttıdır. ‘İyi’nin bu tanımlarından ilki daha genel, ikincisi yani şeriatın güzel bulduğu şeklindeki anlam ise daha özeldir. ‘Kötü’ lafzının bu kullanımı nedeniyle Allah’tan korkmayan bazı kimseler, amacına uygun olmadığı zaman O’nun fiilini ‘kötü’ (*kabîh*) olarak isimlendirmişlerdir.”⁸⁷

Gazzâlî’nin bu açıklamaları gösteriyor ki o, mensubu olduğu mezhebin görüşüne muhalefet etmemektedir. Fakat onun konuyu ele alıp yorumlaması, diğer Eş‘arî âlimlere göre farklılık göstermektedir. İmâm Gazzâlî *el-Mustasfâ* adlı eserinde de hüsün-kubuh konusunu kendine has bir üslûp ile ele almıştır.⁸⁸ Ona göre bir fiil sadece şeriat emrettiği için hasen, nehyettiği için de kabîh olur.

Ebü’l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-Nîsâbüî⁸⁹ (ö. 512/1118), Şafii fıkhi ve Eş‘arî kelâmında temâyüz etmiş zevâtan biri olup tabakât kitapları onu ‘sûfî fakîh’ ve ‘sûfî mütekellim’ diye nitelendirmektedir. Bu âlime göre, kelâm ilminin hüsün-kubuh

⁸⁵ Gazzâlî, *a. g. e.*, s. 139-140.

⁸⁶ Gazzâlî, *a. g. e.*, s. 140.

⁸⁷ Gazzâlî, *a. g. e.*, s. 140.

⁸⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi* (çev. Yunus Apaydın), İstanbul: Klasik Yayınları 2006, I, 89-97.

⁸⁹ İlyas Çelebi, “Nîsâbüî, Selmân b. Nâsır”, *DİA*, XXXIII, 141.

tartışmasındaki amaç, Allah'ın yükümlü tutması (*tekliif*) ve kullukla ilgili bir meseledir. Ona göre, hasen; 'şeriatın, fiili yaparı övdüğü şeydir'. Kabîh ise, 'şeriatın, fiili yaparı yerdiği şeydir.' Çünkü bir şey kendisi, cinsi ve lâzım bir sıfatı nedeniyle iyi olmaz. Bundan dolayı da akıl onu (iyiliği) idrak edemez. Herhangi bir şey/fiil, eşiti olduğı bir başka şey/fiil kötü olarak değerlendirilirken, kendisi şeriatın emri ile iyi hükmü alabilir. Söz gelimi bunun için, 'adam öldürme' fiili zikredilebilir. Zira şeriate göre, kısas hükmünde adam öldürmek haram değildir, helaldir. Fakat Şâri', keyfi bir şekilde adam öldürmeyi haram kılmıştır. Dolayısıyla fiiller incelendiğinde, ikisi de aynı fiil olarak görülmekle birlikte, şeriat tarafından birinci durumdaki adam öldürme fiili helal, ikinci durumdaki adam öldürme fiili ise haram sayılmıştır. Böylece Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre, iyi ya da kötü hükmünün şeriat kaynaklarından alındığı ortaya çıkmış olur.

Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'ye göre hasen, Allah'tan sevaba müstehak olacak şekilde iyi fiili yapan mânasında akıl tarafından idrak edilemez. Aynı şekilde kabîh de, Allah tarafından azarlanmayı/kınanmayı hak edecek şekilde kötü fiili işleyen anlamında akıl tarafından kavranamaz. Böylelikle fiillerin hükümlerinin kendisine ve sıfatlarına râcî olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.⁹⁰

Mantıktan metafiziğe, dil ve usûlden kelâma kadar pek çok ilimde kitap yazmış bir düşünür olduğı gibi dinî ve aklî ilimlerin pek çok ayrıntı meselesinde de katkı sağlayan⁹¹ Fahreddin er-Râzî'ye göre, hüsün ve kubuh, fiilin kendisine dönen (fiilin zâtındaki) iki sıfat değildir ve yine aynı şekilde fiile dönen yönlerle muallel de olmazlar.⁹² Başka bir ifadeyle ona göre hasen; 'şeriat tarafından yasaklanmayan şeydir'. Kabîh ise, 'şeriatın yasakladığıdır'.⁹³

Buraya kadar Eş'arî ekoldeki önemli bazı âlimlerin hasen-kabîh tanımlarına yer verildi. Görüldüğü üzere her âlim kendi anlayışı ve uslûbu gereğince meseleyi tahkîk etmektedir. Eş'arî ekol içinde hüsün-kubhun şer'îliği konusunda mezhebin düşüncesine muhalif bir görüş serdeden olmamıştır. Peki, neden Eş'arî paradigma hüsün ve kubhun

⁹⁰ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, II, 998.

⁹¹ Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları 2013, s. 17.

⁹² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 247.

⁹³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 108. Bu konuda daha ayrıntılı bir bilgi için bk. Eşref Altaş, "a. g. m.", s. 191-193.

fiillerin zâtî birer vasıfları olmadığını ifade ederek hüsün-kubuh meselesini izâfî bir şekilde değerlendirmektedir? Eş‘arîler’in Mu‘tezilî ekolden farklı düşünmesi acaba bu iki mezhebin hangi noktadaki bakış açısı sebebiyledir?

Bu konuda genel anlamda birkaç şey söyleyebiliriz. Öyle görünüyor ki, Eş‘arî mezhebinin, hüsün ve kubhun izâfî ve dolayısıyla şer‘î olduğunu savunmasının, başta gelen önemli nedenlerinden biri onların ‘şeriate’ atfettikleri özel bir konumdur. Tam da bu noktada zihinlere şöyle bir soru gelebilir; zaten bütün kelâmî ekoller şeriat temelli değil midir? O halde Eş‘arî paradigmayı onlardan ayıran nedir? İlk etapta zihne haklı olarak gelen bu soru, cevabını meselenin daha ayrıntılı noktalarında bulabilmektedir. Elbette, aksi düşünülemez bir şekilde kelâmî ekollerin hepsi şeriate dayanarak bir sistem kurmuştur. Fakat mesele daha da derine inilerek incelendiğinde, durumun her bir ekolün şeriate ve akla tayin ettiği sınırlar ve bu sınırların sabitliği ile ilgili olduğu görülmektedir. Yani kelâmî ekollerin her biri, kelâmda tartışılan meselelere, ilkeleri gereğince cevap vermiştir. Diğer bir ifadeyle kelâmî ekollerin hepsi kendi içinde sistemliliğini ve bütünlüğünü muhafaza etmiştir. Buraya kadar vâkıa böyle olmakla birlikte, farklılaşma her bir ekolün şeriat ve akıl için çizdiği sınırın niceliğinde baş göstermektedir.

Eş‘arîler’e göre, bir fiili işlemenin sonucunda dünyada iken övülmenin (*medih*), âhirette de sevap kazanmanın ve aynı şekilde dünyada yerilmenin (*zemm*), âhirette de cezaya müstehak olmanın yegâne hükmünün sem‘î olduğunu yani bu hükümlerin ancak şeriatın haber verip emretmesi ile belirlendiğini söylemiştik. Buna göre Eş‘arîler nezdinde şeriat, bir şeyin iyilik ve kötülüğünü söyleme noktasında, ‘ihbâr (ifşâ)’ görevi değil, aksine ‘inşâ (tâyin)’ görevi görür. Burada ihbâr ile kastedilen, bir fiil için şeriatın haber verdiği iyi veya kötü yargılarıdır. Başka bir ifadeyle şeriatın ihbârî olması, fiilde var olan değer yargılarını haber vermek, açığa çıkarmak anlamındadır. İnşâ ile kastedilen ise, bir fiildeki değer yargılarının ancak şeriat ile tahakkuk edebilmesidir. Yani şeriaten önce herhangi bir değere sahip olmayan fiilde, şeriatın belirlemesi neticesinde değer yargısının açığa çıkması halidir. İşte Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin farklılaştığı belki de en önemli noktalardan biri burasıdır.

Mu‘tezile’ye göre şeriat, Eş‘arîler’in düşündüğünün tam tersi olarak, yani inşâî değil ihbârî anlamdadır. Buna göre, eğer bir insanın akılla kavrayamayacağı ya da ancak

uzun sürede kavrayabileceği iyi veya kötü değeri varsa şeriat tam da bu noktada devreye girerek ‘lütfe’ ve ‘kerem’ o değeri ihbâr (ifşâ) eder. Dolayısıyla bu düşünce, Mu’tezile’nin hüsün-kubuh mevzuunda şeriate verdiği konumu ifade etmektedir.

Eş‘arîler’in hüsün-kubuh şer‘î olduğu konusunda serdettiği en önemli ve temel delillerinden biri de şöyledir: “Şeriat, iyi görüp emrettiği bir fiilin başka bir zamanda kötü olduğuna hükmedip o fiili nehyedebilir yahut kötü hükmü vererek yasaklamış olduğu bir fiilin ileriki bir zamanda iyi olduğu hükmünü verip o fiili emredebilir.”⁹⁴ Böylece eğer iyi ya da kötü şeklindeki değer yargıları fiilin zâtında bizzat mevcut olsaydı onların hiçbir durum ve zamana göre değişim göstermemesi gerekirdi. Zira akıl denilen cevher, bir şeyi sadece iyi ya da kötü olan şeklinde belirleyebilir. Dolayısıyla aklın belirlemesine göre oluşan bu hükümlerde zamana, mekâna ve şahıslara göre bir değişim söz konusu olmaz.” Netice itibarıyla aklın belirlemesi sonucunda yeknesak bir tavır ortaya çıktığı için, Eş‘arîler nezdinde iyi ve kötü hükümlerinin belirlenmesi akla değil şeriate dayanmaktadır. Yani şeriat sahibi fâilini övüyorsa fiilin iyi fiil, yeriye fiilin kötü fiil şeklinde düşünülmesi gerekmektedir. Kısaca Eş‘arîler’e göre şeriat, iyilik ve kötülük kategorisini ihbâr eden değil, aksine dünya ve âhiret ile ilgili olarak övülmeyi ya da yerilmeyi gerektiren bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu belirleyen âmir bir güçtür.

Bir diğer açıdan hüsün-kubuh tartışması, Tanrı’nın âlemle olan ilişkisinin keyfiyetine dair bir problem olarak görülmelidir. Bununla irtibatlı olarak, hüsün-kubuh konusunun uzantılarından biri de ‘elem’ bahsidir. Bu mevzûda problemi daha iyi ortaya koymak adına, misâlen, ‘insanların başına acı ve felâketler geldiğinde bu olgular nasıl açıklanabilir?’ şeklindeki bir soruyu zikredebiliriz. Bu sorunun akabinde, ‘Hz. Peygamber’in dindeki konumu nasıl açıklanır?’ şeklinde ikinci bir soru açığa çıkmaktadır. Böylece Eş‘arîler, bu soruları ve benzerlerini sorarak, hüsün ve kubuh aklî olduğunu söyleyenlere, olguların kendilerini tutarlı bir şekilde açıklamalarının mümkün olup olmadığını göstermeyi hedeflemektedirler. Zira hüsün ve kubuh aklîleştiği zaman, bu dünyadaki acıları açıklamak neredeyse imkânsızlaşmaktadır. Dolayısıyla da

⁹⁴ Eş‘arî metinlerde bu meseleye verilen örneklerden biri de neshdir. Meselâ Hz. Âdem’in şeriatında iki kardeşin evlenmesi günah değilken, Hz. Peygamber’in şeriatında haramdır.

Eş‘arîler’e göre, esaslarını hüsün ve kubhun aklî olduğuna dayandıranlar dünyada çekilen acıları asla temellendiremezler.⁹⁵

Eş‘arîler, acıları temellendirme ameliyesini Allah’ın mutlak otoritesine başvurarak yapmaktadırlar. Eş‘arî düşünce, Allah ile âlem ilişkisini açıklarken ‘hikmeti’ değil ‘kudreti’ temel dayanak olarak kabul etmiştir.⁹⁶ Diğer taraftan ise onlar, Allah’ın mutlak otoritesini ya da kudretini ‘hikmet’ kavramı ile daha da özelleştirirler. Mamafih Eş‘arîler, Allah acı çeken kuluna ya daha fazla sevap vermek için bunu yapmıştır, ya kulun hak ettiği bir şeyin karşılığında bu acı başına gelmiştir ya da benzeri haller sebebiyle diye, durumu izâh etmektedirler. Yani onlara göre, acıların açıklanması durumu Allah’ın hikmetine başvurularak ifade edilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Eş‘arîlerin ‘acıların nedenleri’ ile ‘acıların varlıklarını’ birbirinden ayırarak açıklamış olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle onlar ‘acıların nedenini’ Allah’ın ‘hikmetine’ başvurarak açıklamakla birlikte ‘acıların varlığını’ hikmet kavramı ile açıklamazlar. Onlara göre ‘acıların varlığı’ Allah’ın kudreti ile ilgilidir. Kudret; makdûrâta taalluk ettiğinde onlara etki eden ezeli bir sıfattır.⁹⁷ Dolayısıyla Eş‘arî kelâmında hikmet ana sıfat ve merkezî bir kavram değildir. Aksine ilâhî kudret ana sıfat ve merkezî bir kavramdır. Zira hikmet sıfatı, kudret sıfatının tahakkuk sınırlarını, fiilî halini açıklamak için başvurulmuş bir niteliktir. Yani hikmet, fiilen kudretin nasıl gerçekleştiğinin açıklamasıdır. Buna göre, Eş‘arîler’de kudret üst kavramı oluştururken, hikmet ise onun bir alt kavramı şeklinde ifade edilir.⁹⁸

Burada biz, ‘Eş‘arî kelâmı neden itibârî düşünceyi benimsemiş’, sorusu hakkında genel bir şablon çizmeye çalıştık. Ancak meseleler, sistemin bütünü üzerinden incelenip tahlil edildiğinde, muhtemel bir çok sebebin mevcut olduğu söylenebilir. Zira bir düşüncenin muhtevası, onun belirmesini gerektiren durumlardan âzâde değildir. Daha

⁹⁵ Meselâ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 237, 242-243.

⁹⁶ Nitekim benzer açıklamalar için bk. Metin Özdemir, “Eş‘arî Kelâm Sistemine Eleştirel bir Yaklaşım”, *Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Beyan Yayınları 2015, s. 23-24.

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefî* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa’d), Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs 1421/2000, s. 58.

⁹⁸ Bu sıfatın Eş‘arîler’de üst bir sıfat olarak değerlendirilmiş olmasına, metinlerinde ilâhî sıfatları incelemeye ‘kudret’ sıfatından başlayarak anlatmaları örnek verilebilir. Meselâ bk. Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 79-93; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I, 279; Adudüddîn el-İcî, *el-Mevâkıf*, III, 72; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, III, 66.

doğru bir ifadeyle, dikkate değer bir düşünce, gerçek sorunları ‘soru’ haline getirerek mevcut soruna çözüm teklif eden düşüncedir.⁹⁹



⁹⁹ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, s. 71.

BİRİNCİ BÖLÜM
FİİL VE HÜSÜN-KUBUH MESELESİ

Hiç şüphesiz kelâm ilminde tartışma konusu olan her mesele, kelâmın ele aldığı diğer konulardan müstakil bir şekilde incelenip sunulamaz. Bu gerçeğe göre, kelâm ilminde hüsün-kubuh konusu, nihâî anlamda Allah-âlem ilişkisine dayalı çok temel bir mevzudur. Dolayısıyla böylesine esaslı bir konunun, pek çok kelâmî tartışmanın ‘aslı’ olmasına rağmen, bazı noktalar açıklanmadıkça da mevzu bahis edilmesi pek uygun gözükmemektedir. Daha önce de geçtiği üzere hüsün-kubuh konusu ile fiil bahsi birbirleriyle doğrudan irtibatlıdır. Bu sebeple, bir fiilde iyi veya kötü vasfının hakikî mi yoksa izâfî bir şekilde mi bulunduğu ve bu niteliklerin ne şekilde bilinebileceğinin incelemesine geçmeden önce ‘fiil’ konusuna değinmemiz gerekmektedir.

Bu çalışmadaki nihâî hedeflerimizden biri de, Âmidî’nin ilâhî fiillerin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığını onun hüsün-kubuh anlayışı üzerinden ortaya koymaktır. Bundan dolayı ilâhî fiillerin ele alınacağı ikinci bölüme geçmeden önce, bu bölümde fiilin ne olduğuna, kulun ve Allah’ın fiillerinin nasıl meydana geldiği hususlarına yer verilecektir.

Yaptığımız incelemelere göre Eş‘arî düşüncede hüsün-kubuh tartışması işlenirken öncelikle fiilin ‘ne olduğu’ ile ilgili herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Yani Eş‘arî âlimler, genellikle hüsün-kubuh problemini ele alırken ilk olarak fiilin ne

olduğu yahut da fâilin nasıl belirlendiği gibi hususları incelemeden, doğrudan konuyu işlemektedirler. Fakat bu durum kuşkusuz Eş‘arîler’in hiçbir şekilde fiil konusuna değinmediği ya da onların fiile dair herhangi bir kanaatlerinin olmadığı anlamına gelmez. Zira Eş‘ariyye’ye ait metinlerde, fiilin ne olduğu yahut da fâilin nasıl tanımlandığı gibi soruların cevabı, ‘insan fiillerinin yaratılması’ (*halku ef‘âli’l ibâd*) başlığı altında ve ilâhî fiillerin anlatıldığı yerlerde geçmektedir. Aynı zamanda bu kavramların, tekvîn ve mükevven bahsi ile arazların durumunun ele alındığı yerlerde de işlendiğini görmekteyiz.

Mu‘tezile açısından Kâdî Abdülcebbâr örneğinde meseleye bakıldığında ise o, eserinde hüsün-kubuh problemine girmeden önce, fiil konusunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.¹ Buna göre, Kâdî’nın hüsün-kubuh problemini anlatmaya fiili inceleyerek başlaması ile Eş‘arîler’in aynı konuyu doğrudan işlemeleri bize her iki ekol arasında bu şekilde bir yöntem farkının bulunduğunu göstermektedir. Muhtemelen Eş‘arîler’in ve Mu‘tezilîler’in, tartışma konusu yaptıkları meselede sorun edindikleri asıl şey, böyle bir yöntem farkının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

I. FİİLİN NE’LİĞİ

‘Fiil’ kelimesi, kök itibariyle Arapça فَعَلَ fiil kökünden türeyen bir isimdir (فعل). Türkçe’de bu kelimenin karşılığında ‘eylem’, ‘edim’², ‘tutum’, ‘davranış’ vb. sözcükler kullanılmaktadır. Sözlük anlamı itibariyle fiil; ‘eylem’, ‘aksiyon’, ‘belli bir amaca dönük iş ve amel’ gibi mânalara gelmektedir.³ Başka bir deyişle eylem, ‘olup gerçekleşmiş iş’, ‘yapılıp gerçekleşmiş hareket veya davranış’ ve ‘amel’⁴ ifadelerinde karşılık bulur. Aynı zamanda eylem; ‘bir şey yapmak’, ‘bir işlemi gerçekleştirmek’, ‘bir etkinlikte bulunmak’

¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VI/1, s. 3-4. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdunnasır Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk –Kâdî Abdülcebbâr Örneği-*, İstanbul: İz Yayıncılık 2016, s. 165-199.

² Aslında eylem ile edim tam mânasıyla birbirine eşit kavramlar değildir. Zira genelde, ister irâdî isterse de gayr-i irâdî olsun ya da bedensel görünümü olsun ya da olmasın tüm bedensel ve zihinsel aktiviteler için ‘edim’ kavramı kullanılır. ‘Eylem’ ise, kişinin kendisinde veya dış dünyada meydana getirdiği kasıtlı davranışlardır. Dolayısıyla eylemi edimden ayıran en önemli fark, eylemin bilinçli olarak yapılıyor olmasıdır. Böylece de kişinin rastgele yaptığı iş eylem olarak tanımlanamaz. bk. Yunus Cengiz, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi -Kâdî Abdülcebbâr Örneği-*, İstanbul: Düşün Yayıncılık 2012, s. 55-58.

³ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı 2011, “eylem” md.

⁴ İlhan Ayverdi, *a. g. e.*, “fiil” md.

ve ‘bir işlevi yerine getirmek’ şeklinde de kullanılır. Buna göre eylem⁵ kelimesi, ‘bir iş, davranış ya da olayla sonuçlanan güç ya da enerji uygulama’ mânâlarını da ihtivâ etmektedir. Terim olarak ise; ‘mümkün konumundaki bir şeyin imkân sahasından çıkıp varlık bulması’ şeklinde tanımlanmaktadır.⁶

Fiil kavramı kelâm ilminde, insanın sorumluluğu, ilâhî sıfatlarla ilişkisi ve teklif konuları açısından incelenen mühim ıstılahlardan birisidir. Fiil kelimesi kelâm kitaplarında, hem kulların fiilleri (*ef‘âlü’l-‘ibâd*) hem de Allah’ın fiillerini (*ef‘âlü’l-ilâhî*) ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kullanımlarla irtibatlı olarak fiil meselesi, hüsün-kubuh, rızık, ecel, adalet, zulüm, teklif, aslah ve lütuf gibi konular muvâcehesinden de ele alınmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr’a göre fiil, ‘kudret sahibinden meydana gelen (*hâdis*) şeydir’.⁷ Kâdî’nin bu tanımındaki en temel özellik, kudret sıfatına özel bir vurgu yaparak, irâde ve bilgi gibi vasıflara herhangi bir atıfta bulunmamış olmasıdır. Bu da demek oluyor ki irâdeli olsun ya da olmasın insanın tüm hareketleri fiil kapsamındadır. Kudret vasfına hem insan hem de Allah sahip olduğu için burada fiil, öznesi açısından genel bir kavram şeklinde ortaya konulmuştur. Dolayısıyla da fiil, sadece Allah’ın veya sadece insanın yapıp etmelerine denmemektedir.

⁵ Daha önce de geçtiği üzere, ister irâdeli ister gayri irâdeli olsun ya da bilgi bulunsun ya da bulunmasın yahut da bedensel olsun veya olmasın etki etme gücüne sahip her kişiden meydana gelen ‘edim’ sözcüğü, İngilizcede *act* kelimesi karşılığındadır. Arapçadaki tam karşılığı ise ‘fiil’dir. Râgıb el-İsfahânî fiili şöyle tanımlar: “İster bilgili ister de bilgisiz olarak ya da kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde yahut da vücûda getirmeye yönelerek ya da yönelmeyerek olsun insan, hayvan ve cemâdâtın meydana getirdiği şey” demektir. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur‘ân*, Tahran: Mektebetü’l- Bûzer Cemherî el-Mustafavî, 1373, “fiil” md. İnsanın aklını ve irâdesini kullanarak yaptığı hem zihinsel hem de bedensel faaliyetlerinin adı olan ‘eylem’ ise İngilizcede *action* sözcüğüyle ifade edilmektedir. Arapça’daki anlamı ise ‘amel’dir. Zira ‘amel’, canlı varlıktan bir kasıtlı birlikte var olan şeydir ve fiil kelimesinden daha özel bir anlama sahiptir. Ayrıca amel sözcüğünde irâde ve istek olmakla birlikte onun ahlâkî yargıya da mahal olması söz konusudur. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *a. g. e.*, “amel” md. Meselâ bk. İbrahim Medkûr ve diğerleri, *el-Mu‘cemü’l-felsefî*, Kahire: el-Hey‘etü’l-Âmme li- Şuûni’l-Matâbi‘i’l-Emûriyye 1399/1979, “fiil” md. Buna göre edim (fiil) kelimesi bu içeriğiyle birlikte eylem (amel) sözcüğünden daha genel bir mânâyı hâizdir. Fakat pratikteki kullanım açısından İslâm geleneğindeki usûl kitaplarına bakıldığında âlimlerin, ‘fiil’ terimini ‘amel’ ile eş anlamlı olarak ele aldıkları görülmektedir. Bk. A. Cüneyd Köksal, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer‘î Fiil Ayrımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010 (XXI), s. 3. Bu şekildeki aynı kullanımın kelâm kitaplarında da olduğu görülmektedir. Bundan dolayı biz de “fiilin ne’liği” başlığında ‘fiil’ kelimesini tercih ettik.

⁶ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DLA*, XIII, 59.

⁷ (ما حدث عن قاصر). Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 5; a. mlf., *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn (Resâilü’l-Adl ve’t-Tevhîd* içinde), I, 210.

Kâdî'nın bu şekildeki fiil tanımı bizzat onun ilim çevresinde yer alıp ondan ilim alanlar tarafından kapsayıcı olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Nitekim Kâdî'nın öğrencilerinden İbn Metteveyh'e (ö. 469/1076) göre, bu tanım mütevellid fiilleri kapsamadığı için doğru değildir. Zira mütevellid fiil, birinci fiilden sonra meydana gelen yani ikinci fiildir. Dolayısıyla da fâil, birinci fiil meydana geldiği anda canlıdır ve ona kâdirdir. Fakat ikinci fiil (*mütevellid*) için bu durum geçerli değildir. Yani fâil ilk fiili yaparken yaşamaktaydı ve kudreti el verip bu fiili yaptı. Lâkin fâil, birinci fiilden çıkan ikinci fiil gerçekleşirken o an ölebilir ve dolayısıyla ikinci fiile kudret sahibi olamaz. İşte bu sebeple fiil için, 'kâdir olandan meydana gelen şeydir', denilmesi isabetli değildir. Böyle bir nedenden dolayı İbn Metteveyh'e göre fiilin doğru tanımı, 'başkasının da ona kadir olabileceği şekilde meydana gelen (hâdis olan) şey' şeklinde olmalıdır.⁸ İbn Metteveyh gibi Kıvâmüddin Mankdîm de (ö. 425/1034) verdiği fiil tanımı dolayısıyla hocası Kâdî Abdülcebbârı eleştirmiştir. O da, hocasının yaptığı fiil tanımını mütevellid fiili kapsamadığı gerekçesiyle kabul etmemiştir.⁹

Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre fiil; 'tesir edenden meydana gelen bir etkidir'.¹⁰ Şehristânî (ö. 548/1153) ise fiili aklî yönden ve zihnî yönden meydana gelen diye ikiye ayırmıştır. Birinci olan aklî yön, kendi içinde genel ve özel şeklinde ayrılmaktadır. O, burada genel aklî yöne örnek olarak, vücûd ve hudûsu vermektedir. Özel aklî yöne ise ârizîlik, renklilik, hareket, sükûn, hareketin yazma ve söz biçimlerini örnek göstermektedir. Fakat fiil zâtı itibarıyla bu şekillerden ibaret bir şey değildir. Şehristânî'ye göre fiil, fâil için bir imkân mesâbesindedir. Fiilin varlığı geneldir ve o, fâilin var ettiği şeydir. Buna îcâd ya da ibdâ' denir. Fiilin 'yazma' ya da 'söz' şeklinde ortaya çıkışına baktığımızda ise bu özeldir ve fiili yapandan meydana gelmiş bir şeydir. Buna da 'kesb' veya 'fiil' denir. İşte burada fiil, mûcide ihtiyaç duyardır. Meselâ yazmak fiili için yazana, konuşmak fiili için de konuşana muhtaç olmak gibi. Mûcid ile kesb edenin (*müktesib*) farkı vardır. Mûcidin sıfatı değişmez ve onun, fiilin bütün

⁸ (ما حدث وكان الغير قادرا عليه). Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, (nşr. Jean Jozef Houben), Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye 1962, I, 229; Ayrıca bk. Âişe Yûsuf el-Mennâî, *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'atü'l-İmâmiyye*, s. 223-224.

⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 44. Günümüzde yapılan bazı araştırmalarda ise, yukarıda söz konusu edilen -Kâdî Abdülcebbâr'a karşı öğrencileri tarafından yapılan- itirazın, sanki Kâdî tarafından Mu'tezilî seleflerine yapıldığı gibi bazı aktarımların olduğu görülmektedir. Oysa yukarıda anlatıldığı üzere durum böyle değildir. Bk. Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, Ankara: Araştırma Yayınları 2009, s. 19-20.

¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, "fiil" md.

yönlerini bilmesi şarttır. Müktesibin ise, fiili yerine getirebilmesi için zâtı ve sıfatı değişir. Ayrıca onun fiilin bütün yönlerini bilmesi de gerekmez.¹¹ Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre ise fiil; kendisinin dışında bir şeyi/kişiyi etkileyen kimsede, o etki sebebiyle meydana gelen durumdur.¹² Buna göre fiilin meydana geliş şekli, fâilin etki ettiği durum dolayısıyladır. Söz gelimi fiil, Allah'a nispetle düşünüldüğünde O'nun yaratıcı olma sıfatı, yaratmayı başka bir kişi/şeyde yapması hasebiyledir.

Peki Âmidî fiili nasıl tanımlamaktadır? Âmidî, Kâdî Abdülcebbâr özelinde Mu'tezile'nin fiil tanımlamasını eleştirmektedir. Âmidî'ye göre, Kâdî'nin fiili bu şekilde tanımlamasının sebebi, fâil ismini 'kul' hakkında kullanarak, fiilin kula izâfe edilmesini sağlamak içindir. Oysa Âmidînin nazarında, Kâdî'nin anladığı bu şekildeki bir fâil, onun gerçek mânâda herhangi bir fiilin mûcidi ya da muhdisi olduğu anlamını taşımamaktadır. Zira Âmidî nezdinde fiil, 'güç yetirilebilen hâdis'tir'.¹³ Fâil ise, 'gücünün yetebileceği fiili meydana getiren şeydir'.¹⁴ Onun düşüncesine göre fâilin, 'gücünün yetebileceği fiili meydana getiren şey' şeklinde tanımlanması, onu mûcid kavramından daha genel kılmaktadır. Dolayısıyla fiil ve fâilin bu şekildeki izâhı, her iki lafzın, hem Allah hem de kul için kullanılmasına imkân sağlamaktadır.

Fiil ile ilgili olarak yapılan bu tanımlar düşünüldüğünde, fiilin mücerred bir kavram olmayıp aksine dış dünyada gerçekliği bulunan bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre kulun fiili için, 'insan irâdesinin, hayatla ya da dış gerçeklikle irtibatlandırılması'¹⁵ sonucunda gerçek hayatta kendine yer bulan şey' olduğu söylenebilir.

A. Kulun Fiilinin Ne'liği

Genel anlamda fiilden bahsettikten sonra, şimdi de kulun fiilinin ne olduğunu

¹¹ Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 51-52.

¹² Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, "fiil" md.

¹³ (الحادث المقدور). Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 421.

¹⁴ (هو من وقع الفعل مقدورا له). Bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 421.

¹⁵ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti –Cüveynî Eksenli Bir Tetkik-*, İstanbul: Nûn Yayıncılık 1997, s. 50; Ayrıca bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1992, s. 21-23.

inceleyebiliriz. Kâinâtta sürekli bir var oluş ve yok oluş (*kevn ü fesâd*) meydana gelmektedir. Yüce Yaratıcının irâde edip yaratması ile oluşan bu durumlar, kâinâtta canlı ve cansız varlıkların hareketleri ile zuhûr eder. Diğer bir ifadeyle, bu durumlar onların fiilleri vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Canlı varlıkların hareketleri, irâdeli ve irâdesiz hareketler olmak üzere ikiye ayrılır. Irâdesiz hareketlere, yaşam için kalbin atması, gözün görmesi ve burunun koku alması gibi misalleri verebiliriz. Herhangi bir zorlama ya da mecburiyet olmadan yapılan irâdeli fiiller ise kendi içinde, ‘ızdırârî’ ve ‘ihtiyârî’ fiiller olmak üzere ikiye ayrılır. Izzırârî fiil, herhangi bir niyet ve kasda bağlı olmadan ortaya çıkan fiildir. İhtiyârî fiil ise, belli bir amaç ve niyet sonucunda zuhûr eden bir fiil türüdür.

Kelâm ilminin köklü tartışma konularından biri olan ‘insan fiilleri’ meselesi, az önce zikredilen yani canlı varlık olan insanın ihtiyârî fiilleri noktasında karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Bu tartışma, temelde insan fiillerinin kaynağının ne olduğunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Nitekim kelâm tarihinde bu soruya verilen birbirinden farklı cevaplar neticesinde üç temel tavır ortaya çıkmıştır. Bu tavırları kısaca ifade edecek olursak; insanın irâdeli olarak yaptığı fiilini ona nispet etmeyip Allah’a atfeden ‘Cebrî düşünce’, tavırlardan birincisini oluşturmaktadır. Bu düşüncenin tam tersi yönünde bir anlayışa sahip olan Mu‘tezilî ekol ise, ikinci tavrı temsil etmektedir. Mu‘tezile’ye göre insan, kendi fiilinin yaratıcısıdır ve böylelikle de fiil, tamamen insanın tasarrufundadır. Üçüncü tavır da Ehl-i sünnete aittir. Bu düşünceye göre, insanın fiilini yaratan Allah’tır, kul ise yaratılan o fiilin kazananı (*kesb edeni*) konumundadır. Buna göre Sünnî düşüncede fiilin gerçekleşmesi bizzat insan ile irtibatlıdır. Fakat fiili meydana getiren güç, bizzat o fiili yaratan Yüce Yaratıcı’dır.¹⁷ Dolayısıyla insan, fiilinin yaratıcısı/meydana getiricisi değildir. İnsan sadece irâdesi ve azmi ile fiilin gerçekleşmesine mahal teşkil etmektedir.¹⁸ Tüm bunlara ek olarak insan fiilleri meselesinin, kelâm ilminin zuhûr etmesinde etkili

¹⁶ Çağfer Karadağ, “İnsan Fiilleri”, *Kelâm El Kitabı*, s. 403.

¹⁷ İnsan fiillerinin yaratılmasıyla ilgili yapılmış önceki çalışmalar için bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 165-196; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti –Cüveynî Eksenli Bir Tetkik-*, s. 129-145; Şerafeddin Gölcük, *a. g. e.*, s. 167-177; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1997, s. 161-309; Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri -Amiri’nin Kader Risalesi ve Tercümesi-*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2003, s. 44-71, 85-114, 118-133; Hamdi Gündoğar, *Fahrettin er-Razi’de İnsan Fiilleri*, İstanbul: Çıra Yayınları 2010, s. 130-157.

Bu konu hakkında yapılmış yeni bir tez için bk. Sami Turan Erel, *Mu‘tezile ile Eş‘arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebâr ve Ebu’l-Kâsım el-Ensârî Örneği*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016.

¹⁸ Meselâ bk. Çağfer Karadağ, “a. g. m.”, s. 404.

olan önemli ve ilk problemler arasında yer aldığı ifade edilmelidir.

Bir fiil meydana gelirken ilim, irâde ve kudret sıfatları ekseninde var olmaktadır. Başka bir ifadeyle fiil, bu üç sıfatın taalluk etmesiyle meydana gelir. Bu sıfatların fiili var etmedeki etkisi, birbirine dayalı ve bağlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Buna göre fiilin, kendisini var edecek olan kudretle meydana gelmeden önce, onu tayin ve tahsîs eden bir irâdeye ihtiyacı vardır. Fiilin vucûda gelmesinde irâde ve kudret sıfatlarından da önce gelen bir ilim sıfatı söz konusudur. Lâkin Eş‘arî düşüncenin genel kanaatine göre bir fiilin îcâdında/var olmasında en fazla etki sahibi olan sıfat, kudrettir. Zira ilim sıfatı, bir şeyi bulunduğu hal üzere kuşatan ve onun o durumunu açığa çıkaran bir işleve sahiptir.¹⁹ Böylece her ne kadar ilim/bilgi olmadan irâde ve kudretin gerçekleşmesi imkân dâhilinde değilse de, bir fiilin meydana gelmesindeki tesir bakımından ilim sıfatı en az role sahiptir. Fiilin meydana gelişi ile ilgili bahsedilen bu aşamalar, hem Allah’ın fiilleri hem de kulların fiilleri için söz konusudur.

Âmidî’ye göre en genel anlamda kudret; “ona sahip olanda, fiili terk etmek yerine yapma ya da yapma yerine terk etmenin bulunması tasavvur edilecek şekilde kendisiyle îcâd ve ihdâsın meydana geldiği sıfattır”.²⁰ Başka bir ifadeyle kudret, yokluğun değil de varlığın seçilmesini (*tahsîs*) zorunlu kılan sıfattır.²¹ Kudret sıfatı hem Allah hem de kul için kullanılır. Şöyle bir fark vardır ki, Allah’ın gücünü ifade etmek için ‘kadîm kudret’, kulun gücünü belirtmek için ise ‘hâdis kudret’ kullanılır. Aynı zamanda kul hakkında, onun herhangi bir şeye güç yetirmesinin mümkün olduğunu belirtmek için *istitâat* kelimesi de kullanılır. İstitâat, “kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtaları kullanarak onun ihtiyârî fiillerinin meydana gelmesini mümkün kılan güç anlamındadır”.²²

Yukarıda zikrettiğimiz üzere kudret, mevcut olmayan fiili meydana getiren ve var kılan bir sıfattır. Mu‘tezile’den farklı olarak Ehl-i sünnet’e göre insan fiilleri Allah tarafından yaratılmaktadır. Peki bu durum nasıl açıklanmaktadır? Yani insanoğlu, ‘varlığı

¹⁹ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I, 301.

²⁰ "من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل" bk. Âmidî, *a. g. e.*, I, 279.

²¹ Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi me‘ânî elfâzî’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn*, Kahire: Mektebetü Vehbe 1413/1993, s. 120.

²² Yusuf Şevki Yavuz, “İstitâat”, *DİA*, XXIII, 399.

bulunmayan bir fiili var kılma gücü’ anlamına gelen kudrete sahip iken, nasıl oluyor da kendi fiilini kendisi değil de Allah yaratıyor? Bu noktada zihinlerde, ‘kulun kudretinin fiili üzerindeki tesiri ve tasarrufu ne kadardır?’ sorusu belirmektedir. O halde bu durum Âmidî özelinde Eş‘arî düşüncede nasıl temellendirilmektedir? Bir başka soru ise, kulun sahip olduğu kudret, onun fiilinin zorunlu olarak meydana gelmesini gerektirir mi? Bunun akabinde gündeme gelen bir diğer tartışma konusu ise, ‘kulun kudretinin yani istitâatinin fiilin gerçekleşme aşamasında nerede olduğu’ problemidir. Yani hâdis kudret, fiilin (*makdûr*) meydana geldiği anda mı, fiilden önce mi yoksa fiilden sonra mı mevcuttur? Zikrettiğimiz bu sorulara, sonuncusundan başlayarak cevap vermeye çalışacağız. Zira Âmidî, hâdis kudretin durumunu işlerken önce istitâatın fiile ne zaman taalluk ettiğini ardından da hâdis kudretin makdûrundaki zorunluluktan ve tesirinden bahsetmektedir. Biz de Âmidî’nin takip ettiği yöntemin ma‘kûl olduğunu düşündüğümüzden aynı sıralamayı takip edeceğiz.²³

Eş‘arîler’e göre istitâat, tam da fiilin meydana geldiği (*hudûs*) anda fiile taalluk eder. Mu‘tezilî düşüncede ise kudret, bâkî bir araz olduğu için makdûrun öncesinde de zaten hep vardır. Dolayısıyla kudret, makdûr meydana gelmeden önce ona taalluk etmiştir.²⁴ Âmidî’nin ise bu konuda Eş‘arî düşüncüyü tevârûs ettiğini ifadelerinden anlamaktayız. Ona göre hâdis kudret, eğer makdûr meydana gelirken ona taalluk etmeseydi, gerçek anlamda makdûrun taalluk edeni (*müteallik*) olmuş olmazdı. Bu durumda da lâzımın²⁵ (ceza/sonuç) imkânsız olmasından melzûmun da (şart) mümteni olması gerekir. Âmidî buradaki telâzüm ilişkisini şöyle açıklamaktadır: Eğer hâdis kudret, fiil meydana geldiği anda ona taalluk etmezse şu dört durum meydana gelir;

Birinci durum: Hâdis kudret, ya fiil ortaya çıkmadan önce taalluk eder.

²³ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 296-319.

²⁴ Burada ‘icâd’ ve ‘hudûs’ olmak üzere birinci hal ve ikinci hal şeklinde bir ayrım vardır. Mu‘tezilî âlimlerin geneline göre kudret, makdûr meydana gelmeden (*hudûs*) önce ona taalluk eder. Fakat ayrıntıya bakıldığında Mu‘tezilî âlimler de kendi içinde, kudretin hangi anda taalluk ettiği hususunda farklılaşmışlardır. Bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 297.

²⁵ Âmidî, lâzım ve melzûm terimlerini eserlerinde sıklıkla kullanmaktadır. Aslında bunlar mantık ilmine ait istilahlardır. Mantık ilmindeki telâzüm konusu bu terimlerin ele alındığı yerdir. “Telâzüm, iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi anlamına gelmektedir. Bu iki şeyden gerektirene ‘melzûm’, gerekli olana ise ‘lâzım’ denir. Söz gelimi baba kavramı evlâdı, evlât kavramı da babayı zorunlu olarak gerektirir”. Bk. Ömer Türker, “Telâzüm”, *DİA*, XXXX, 394.

İkinci durum: Hâdis kudret ya fiil var olduktan sonra taalluk eder.

Üçüncü durum: Hâdis kudret ya her iki anda da yani hem fiilden önce hem de fiilden sonra taalluk eder.

Dördüncü durum: Ya da hâdis kudret fiile hiç taalluk etmez.

Birinci duruma baktığımızda, -Mu‘tezile’nin iddia ettiği- Âmidî’nin bu düşünceyi iki türlü delille yanırladığını görmekteyiz. İlk delili şöyle ki, fiil ortada yokken kulun kudretinin ona taalluk etmesi demek, fiilin hâlihâzırdaki vakitte var olmasını, ya mümkün ya da mümteni kılar. Fiilin bu vakitte meydana geleceğinin mümkün olmasından dolayı onun muhal olmadığı ortaya çıkar. Böylece fiilin meydana gelmesinin mümkünlüğünden onun var olduğunu varsaydığımız takdirde hâdis kudret, o meydana gelen fiile tam da bu anda taalluk etmiş olur. Haliyle bu sonuç, Mu‘tezile’nin savunduğunun aksini ortaya koymuş oldu. Peki fiilin ortaya çıkması mümteni olsa nasıl olur? Bu durumda ise hâdis kudret, imkânsız bir şeye taalluk eder. Bu imkânsız şeyin de makdûr olması durumu ortaya çıkar. Makdûr ise makdûr olduğu için imkânsızlığı içermez. Dolayısıyla da mümtenilik ortadan kalkar. Bu takdirde de mümkün ile mümteni arasında bir fark kalmadığından hâdis kudretin bütün imkânsızlara taalluk etmesi caiz olur. Ortaya çıkan böyle bir sonuç ise hiç kimsenin savunamayacağı, mantık dışı bir görüştür.

Âmidî’nin getirdiğı ikinci delil de yine kudretin fiilden önce taalluk etmesi halinde ortaya çıkacağı varsayılan iki ihtimal şeklindedir. Fiil yani makdûr, ya vardır ya da yoktur. Fiilin var olması, mümkün değildir. Çünkü zaten kudretin fiil var olmadan önce ona taalluk etmesi durumundan bahsediyoruz. Dolayısıyla fiilin varlığı ihtimali ortadan kalkmış oldu. Fiilin yokluğu ihtimaline gelince ise bu, haliyle ortada herhangi bir makdûrun olmaması demektir. Âmidî, açıkladığı şekildeki ihtimaller dâhilinde, nasıl olup da Mu‘tezile’nin hâlâ makdûru, kudretin bir eseri olarak görmesini şaşkınlıkla ifade etmektedir. Zira kudretin eseri olan, sonradan meydana gelen (*hâdis*) şeydir. Sonradan olacak olan şeyin henüz ortada olmaması demek, fiilin de bulunmadığı anlamındadır. Buna göre birinci ihtimal gibi, ikinci ihtimal de menfî sonuçlanır.

İkinci duruma baktığımızda ise yani kudretin fiil var olduktan sonra fiile taalluk etmesi de yine Âmidî'ye göre ma'kûl değildir. Herkesçe mâlûm olan, kudretin, meydana gelmesi (*hudûs*) mümkün olan şeye taalluk ettiğidir. Hâdis meydana geldikten sonra, hâdisin hudûsu gibi bir şey imkânsızdır ve zaten böyle bir şey, kudretin müteallakı olmaz. Netice itibariyle de hiç kimse böyle bir görüşe kâil olamaz.

Âmidî, bu iki durum neticesinde, kudretin fiilden önce tesir etmesinin imkânsız bir şey olduğunu sarâhatle ortaya koymaktadır. Bu delillendirmelerden, üçüncü ve dördüncü durumların da, kudretin fiilden önce taalluk etmesi görüşüne delil olamayacağı anlaşılmaktadır. Kudretin hem fiilin öncesinde hem de sonrasında taalluk etmesi şekli olan üçüncü durum, ilk durumu beraberinde barındırdığı için imkânsızdır. Kudretin fiile taalluk etmemesi olan dördüncü durum ise, söz konusu bile olamaz. Zira Cebrî düşüncedeki kulun kudretinin fiilinde herhangi bir etki etmemesi anlayışı ne Mu'tezile'nin ne de Eş'arîler'in kabul ettiği bir şeydir.²⁶ Âmidî'nin sisteminde genellikle rastladığımız durumlardan biri olan, onun Eş'arî seleflerinin delillendirmelerini zayıf bulması durumu, burada da söz konusudur.²⁷

İstitâatin fiildeki konumunun ne olduğunu anlattıktan sonra, şimdi de yukarıda ifade ettiğimiz diğer sorulara geçebiliriz. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğuna göre hâdis kudret, makdûrun meydana gelmesini zorunlu kılar. Âmidî ise, hâdis kudretin makdûru zorunlu kılmayacağı (*mûcib*) görüşünde İmâm Eş'arî'yi takip etmektedir. Âmidî'ye göre, hâdis kudretin, makdûru zorunlu olarak gerektirmediği şeklindeki İmâm Eş'arî'nin görüşü, doğru (*hakk*) olandır.²⁸

Niçin hâdis kudret makdûru zorunlu (*mûcib*) kılmaz? Bu soru, öncelikli olarak 'mûcib' kelimesinin hangi anlamlar için kullanıldığının incelenmesini gerektirmektedir. Bu kelime, 'mûcid (var eden)', 'zorunlu yani farz olan', 'hükmün illeti' ve 'belirleyici olan (*mûsbit*)', şeklinde temelde dört anlama gelmektedir. Hâdis kudret, makdûru gerçekleştirme konusunda mûcibin ilk anlamı olan 'mûcid' görevini yapamaz. Zira hâdis

²⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 298-299. Âmidî'nin zikrettiği bu delillere, Mu'tezile'nin verdiği cevaplar ve sorduğu soruların ardından Âmidî'nin tekrar cevap vermesi durumunu, asıl konumuz olmaması sebebiyle ele almadık. Bu konu hakkında detaylı açıklama için bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 300-304.

²⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 305-306.

²⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 319.

kudret, var eden yani varlık veren değildir. Dolayısıyla da o, makdûrun meydana gelmesinde herhangi bir etkiye sahip olmamaktadır. İkinci anlam olan ‘zorunluluk (*tahattüm*)’ ise, hükümle sonucu yani hükmü ifade eden bir kavramdır. Oysa mûcib, sonuçla değil sebeple alakalı bir şeydir. Dolayısıyla hâdis kudreti gerektirenin, bu anlam olması uygun değildir. ‘Hükümün illeti’ anlamındaki üçüncü şık ise, illetin ve hükmün gerçekleşmesi (*tahakkuk*) konusunun bir uzantısıdır. Buna göre hâdis kudret, makdûrun gerçekleşmesi için illet olarak kabul edildiğinde, makdûrun, makdûr olması için illeti olmaz. Çünkü illetin şartlarından biri de hükmün mahallinde kâim olmaktır. Oysa hâdis kudret araz olduğu gibi, onun makdûru da araz kategorisindedir.²⁹ Aynı zamanda hâdis kudretin makdûru hâdis bir fiildir. Dolayısıyla illetin şartlarında olduğu gibi, illet hükmün mahallinde kâim olamaz. Çünkü hâdis kudret de makdûr da arazdır. Arazın arazla kâim olması muhal olduğu için, hâdis kudret makdûrun mahallinde etki sahibi değildir. Dördüncü anlam olan, hâdis kudretin makdûru için ‘belirleyici (*müsbit*)’ olması açıklaması da yine uygun değildir. Çünkü kudret, makdûrun belirleyicisi konumunda değildir.³⁰

Böylece ‘mûcib’ kelimesi için zikri geçen bu dört anlam göz önüne alındığında, hâdis kudretin, makdûru zorunlu olarak gerektirmesi söz konusu değildir. Yukarıda az önce ifade edildiği üzere, hâdis kudret ve onun makdûru arazdır. Dolayısıyla bunların tek başına kâim ve kalıcı olmaları mümkün değildir. Bu da, diğer arazlar gibi insanın kudretinin de makdûrunun da, her an Allah tarafından yaratılmakta olduğunu gösterir. Mamafih her bir makdûr için ayrı ayrı kudret yaratılmaktadır. Kanaatimizce zikri geçen bu dört anlam içerisinde üçüncüsü, hâdis kudretin, makdûru zorunlu olarak gerektirmeyeceği noktasında en kuvvetli delillerden biri gibi gözükmektedir.

²⁹ Eş‘arî düşünceye göre hâdis kudret bir arazdır. Araz ise var olduktan sonra ikinci bir anda sadece Allah’ın yaratmasıyla varlık bulandır. Bu sebepten ötürü hâdis kudret de var olmak için tıpkı araz gibi Allah tarafından yaratılmaya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla hâdis kudretin kalıcı (bâkî) olması imkânsızdır. Âmidî’nin naklettiğine göre pek çok Mu‘tezilî âlim, hâdis kudretin bâkî olduğunu düşünmektedir. Fakat sadece Mu‘tezile’den Ebü’l- Kasım el-Belhî bu konuda Eş‘arîler gibi düşünerek hâdis kudretin bâkî olmadığını ifade etmiştir. Mutezile’ye göre de kudret arazdır. Onların çoğunluğuna göre arazlar bâkîdir. Dolayısıyla araz olan kudret de bâkî olmuş olur. Bk. Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 268. Böylece onlara göre kudret, her an yaratılmayıp en başta bir kere yaratılmış ve insana verilmiştir. Böylelikle insan da her türlü faaliyetini verili olan bu kudret ile gerçekleştirmektedir. Âmidî burada, Mu‘tezilîler’in kudretin bâkî olduğuna dair, ‘bir kişi Bağdat’ta iken aynı zamanda Basra’da olmaya kâdirdir’ istidlâlini serdettiklerini söyler. Âmidî bu durumun imkânını dört yönden açıklayan Mu‘tezilîler’in bu açıklamalarını olumsuzlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 293-295.

³⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 319.

İmâm Eş‘arî ve Eş‘arîler’in bir kısmına göre hâdis kudretin, fiilin sıfatında ya da meydana gelmesinde (*hudûs*) herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü hâdis kudretin makdûra etki etmesi demek, onun makdûru ihdâs etmesi yani yaratması anlamına gelir. Oysa Eş‘arî düşüncede yaratma sadece Allah’a mahsustur. Dolayısıyla makdûr, yaratma (*ibdâ’/ihdâs*) itibariyle Allah’a, kesb yönünden ise kula ait olur.³¹

Eş‘arî gelenek içerisindeki genel kabul bu şekilde olmakla birlikte bu konuda farklı düşünenler de vardır. Bâkılânî’nin görüşlerine bakıldığında onun bu konu hakkında değişik zamanlarda farklı şeyler söylediği görülmektedir. O, bir görüşünde İmâm Eş‘arî gibi hâdis kudretin makdûr üzerinde etkili olmadığını zikretmiş; bir başka görüşünde ise hâdis kudretin bizzat fiilin var olmasında etkili olmadığını ancak onun fiilin zâtına zâid bir sıfatı gerektirerek o sıfatın hali olduğunu ifade etmiştir. Bâkılânî başka bir zamanda ise, fiilin ortaya çıkmasında hem kadîm kudretin hem de hâdis kudretin etkili olduğunu söylemiştir. O, daha sonra bu görüşünü de değiştirerek bir önceki görüşünde ispat ettiği sıfatın tesirinde hâdis kudretin müstakil olduğunu, kadîm kudretin ise etkili olmadığını söylemiştir.³² Ebû İshâk el-İsferâyînî de hâdis kudretin fiilin meydana gelmesinde etkili olduğunu söylemiştir. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ise, *el-İrşâd*, *eş-Şâmil* ve *Luma‘u’l-edille* adlı eserlerinde, kulun kudretinin fiilin oluşumunda etkili olmadığı şeklindeki Eş‘arî düşüncüyü devam ettirmiştir. Fakat onun en son yazdığı eserlerinden biri olan *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*’de bu görüşe aykırı kanaatleri benimsediği anlaşılmaktadır.³³ Zira ona göre, eğer kulun kudreti makdûra tesir etmezse, o zaman teklifin kabul edilmemesi ve peygamberlerin getirdiklerinin yalanlanması durumu söz konusu olur.³⁴

Âmidî bu konuda, nihâî anlamda İmâm Eş‘arî’nin düşüncesine muhâlif olmasa da, sisteme yeni bir katkı yapmayı ihmal etmemiştir. Âmidî’ye göre, hâdis kudret her ne kadar fiilin yaratılmasında etkili değilse de, aslında kudret sıfatında ‘etki (*tesir*) etme’

³¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 383; a. mlf., *Gâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-kelâm* (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfi’î), Kahire: Lecnetü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye 1433/2012, s. 207; Ayrıca bk. Ebû’l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü’rî, *el-Gunye*, II, 809.

³² Ebû’l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü’rî, *el-Gunye*, II, 809-810; Âmidî, *a. g. e.*, s.207; a. mlf., *Ebkârü’l-efkâr*, II, 383.

³³ Âmidî, *Gâyetü’l-merâm*, s. 207; Ebû’l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü’rî, hocası Cüveynî’nin *el-Akîde* isimli eserinde Eş‘arî metoda aykırı görüş serdetmesi dolayısıyla, onu kitabında ele almayacağını söylemektedir. Bk. Ebû’l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü’rî, *el-Gunye*, II, 808; Ayrıca bk. Ömer Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008 (XIX).

³⁴ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: el- Mektebetü’l- Ezheriyye li’t-Türâs 1992, s. 43- 44; Ayrıca bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, s. 138-144.

özelliği her zaman bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ona göre kulun fiilinin yaratılmasında onun hâdis kudretinin etkisi bulunmasa bile, kudret sıfatı yine de ‘etki etme’ vasfını kendinde bulundurur. O, bunu şu cümlesiyle ifade etmektedir: “*Bir şeyin hâdis kudretin neticesinde makdûr olması için, hâdis kudretin o şeye tesir etmesi imkân dâhilindedir*”.³⁵ Her ne kadar Âmidî, hâdis kudretin böyle bir işleve sahip olduğunu zikrederek Eş‘arî düşüncede farklı bir çizgi çizse de³⁶ neticede hâdis kudretin, makdûrun yaratılmasında (îcâd) etkili olmadığını kabul etmektedir. Zira ihdâs, îcâd ve ibdâ‘, yoktan var etme yani yaratma demektir. Şüphesiz yegâne yaratıcı ve yoktan var edici Yüce Allah olduğuna göre, bu durumlar sadece O’nun için söz konusudur. Dolayısıyla hâdis kudretin fiilin ihdâsında ya da îcâdında herhangi bir etkisi yoktur. Kulun fiili sadece Allah’ın kadîm kudretinin tesiri ile varlık kazanır. Kulun hâdis kudretinin onda herhangi bir tesiri yoktur.

Pek çok Mu‘tezilî âlime göre ise, kadîm kudretin makdûrunda hâdis kudretin tesiri nasıl yoksa, aynı şekilde hâdis kudretin makdûrunda da kadîm kudretin tesiri olamaz.³⁷

Âmidî, hâdis kudretin, makdûrun yaratılmasında herhangi bir etkisi olmadığına dair Eş‘arî seleflerinden naklettiği delillerin neredeyse tamamını zayıf olarak değerlendirmektedir.³⁸ Ancak onun, nakledilen delilleri zayıf olarak nitelendirmesinin sebebi, bu konuda genel Eş‘arî kanaate muhâlif olduğu anlamına gelmemektedir. Zira o, bu mevzuda genel Eş‘arî kanaatin doğru ve sağlam bir görüşe sahip olduğunu kabul etmektedir. Ancak öyle anlaşıyor ki Âmidî, Eş‘arîler’in zikrettiği delilleri, Mu‘tezile’nin kolayca karşı çıkabileceği deliller olarak değerlendirdiği için, kendi ashâbının bu delil yöntemini zayıf bulmuştur.

Müteahhirîn dönemi âlimlerinden olan Âmidî’nin, o dönemde yaygın şekilde kullanılan ‘tahkîk’ metodunu pek çok yerde uyguladığını görmekteyiz. Nitekim o eserlerinde, Eş‘arî görüşlerin dışına çıkmadan seleflerinin kullandığı delilleri teker teker

³⁵ "لا معنى لكون الشيء مقدورا بالقدره غير إمكان تأثير القدره فيه". Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 243.

³⁶ Meselâ bk. Hasan Mahmûd eş-Şâfi‘î, *el-Âmidî ve ârâühü'l-kelâmiyye*, Kahire: Dârü's-Selâm 1434/2013, s. 459.

³⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 384.

³⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 385-399; Ayrıca bk. a. mlf., *Gâyetü'l-merâm*, s. 214.

inceleyerek, bunların içinden zayıf bulduklarını sarâhatle ifade etmiş, zaman zaman da bunların nasıl güçlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. İşte bu yöntem, tam da tahkîk metodunu göstermektedir.

Şüphesiz serdedilen tüm delillere burada değinmemiz mümkün değildir. Bundan dolayı delillerden uygun gördüklerimize, ilk defa Âmidî'nin dile getirdiklerini ve yine onun nezdinde daha mâkul olanları ele almaya çalışacağız.

Âmidî, kulun fiilinin mûcidi olduğu görüşünü reddetmek için Kâdî Abdülcebbâr özelinde Mu'tezile'nin yaptığı fiil ve fâil tanımlarını ele alarak onların bu konuda mâkul düşünmediklerini ortaya koymaya çalışır. Daha önce geçtiği üzere, Kâdî'ye göre fiil; 'kâdir olandan meydana gelen şey'dir. Fâil ise, 'fiili var etmeye (îcâd) kâdir olan kimsedir.' Âmidî'ye göre, Kâdî'nın kul için fâil ismini kullanması ve fiili ona izâfe etmesindeki amaç, kulun, fiilinin mûcidi ve muhdisi olduğunu ortaya koymak içindir. Oysa Âmidî'ye göre bu anlamdaki bir gaye hatalı ve yanlıştır. Nefsü'l-emirde fâil kelimesinin Allah Teâlâ ve kul için kullanılması hakikî anlamdadır. Fakat buradaki hakikîlik, mûcid ve muhdis anlamında anlaşılırsa, o zaman Allah'ın kulları hakkında bu şekilde söz etmesinin mümkün oluşu ortaya çıkar. Niçin? Çünkü dil âlimlerine göre fâil, fiile kâdir olandır. Dolayısıyla dilcilerin böyle düşünceleri sebebiyle fâili hakikî anlamda kullanmaları, onların kendi düşünce sistemleri açısından herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Lâkin itikâdî anlamda onların bu prensibi doğru değildir. Söz gelimi dilciler, 'ilâhlar' kelimesini putlar için de kullanırlar. Çünkü onlara göre putlar, hem sığınılacak şeylerdir hem de bela ve zararlardan koruyucudurlar. Buna göre her ne kadar dilsel kullanım açısından bu doğru olsa da itikâdî/inanç anlamda kesinlikle yanlıştır. Netice itibarıyla Âmidî burada, Kâdî'nın fiil ve fâil tanımlarını, kulun mûcid ya da muhdis olduğu düşüncesine uygun şekilde yapmasını anlamsız bulmaktadır. Aslında dil bilgisi açısından böyle tanım yapmak ve kullanımda bulunmak yanlış değildir. Ancak kelâmî disiplin açısından bu şekildeki kullanım doğru değildir. Hâsılı Kâdî'nın böyle bir meselede bu şekilde istidlalde bulunması isabetli değildir.³⁹

³⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 421.

Âmidî, kulun fiilinin yaratıcısı olmadığına dair yaptığı bir başka istidlâlde, iki yöntem kullanmaktadır. Birincisi, eğer kul fiilinin yaratıcısı olsaydı iki tane yaratıcının varlığı söz konusu olurdu. Oysa Eş‘arîler’e göre evrenin de onun içindekilerin de yaratıcısı bir ve tek olan Allah’tır ve O’ndan başka yaratıcı yoktur. Dolayısıyla iki yaratıcının mevcudiyetinin müstahîl olduğu ortadadır. Sonuç olan lâzım imkânsız olduğundan, onun şartı olan melzûm da geçersizdir.⁴⁰ İkinci delile baktığımızda, eğer kul gerçekten fiilinin yaratıcısı olsaydı, fiilin bilgisine sahip olması gerekirdi. Oysa kul, yaptığı her fiilin bilgisine sahip değildir. Peki bu durum nasıl böyle olmaktadır? Âmidî, bunu iki yönden açıklamaktadır. Kul, gerçekten fiilinin yaratıcısı olsaydı onu ya tab‘ı itibariyle yani tabiatı gereği yarattırdı, ya da kudret ve ihtiyarıyla yarattırdı. Fiilin zât olarak yani tab‘an yaratılması uygun değildir.⁴¹ İkinci ihtimal olan fiilin kudret ve ihtiyarla yaratılmasında ise fiili yaratanın yani kulun, o fiili yaratması için öncelikle kasdetmesi (yönelmesi) sonra da o kasdettiğini tercih etmesi gerekmektedir. Yani bir maksûdun olması gereklidir. Bu maksûd ise bilinen (*mâlûm*) bir şey olmalıdır. Zira âkil insanın bilmediği bir şeye yönelmesi imkânsızdır. Kul irâdesiyle yaratan olursa, onun o fiilin tüm hallerini bilgiyle kuşatması vâcib olur. Zira kast ve irâde ancak bilgi ile olur. Mamafih kasdedenin, bilgi sahibi olduğu şeyi kastetmesi zorunludur. Oysa insanoğlu pek çok hareketini bilmeden yapar. Söz gelimi, uyurken yaptığımız hareketler bilgisizce/şuursuzca yapılan hareketlerdir. Yahut da otururken, ayaktayken ya da yürürken hareketlerimizin çoğunu bilmeden yaparız. Buradan çıkan sonuca göre, kulun irâdesinin, fiilinin yaratıcısı olmasında şart koşulmasının kanıtlanmaya çalışılması geçersizdir. Dolayısıyla irâde, kulun bazı fiillerine nispetle yaratmada şart olmazsa, her ne kadar geri kalan fiillerini bilip irâde etse de, onlar için de şart olmaz. Çünkü o iki fiil durumundan birinin, diğerine üstünlüğü yoktur.⁴²

Âmidî’ye göre, Allah’ın dışında başka bir Yaratıcının (*hâlık*) olmaması O’nun kudretinin tüm mümkünlere taalluk etmesini zorunlu kılmaktadır. Mamafih kulun kudreti de makdûr meydana gelirken zorunlu olarak ona taalluk eder. Böylelikle genel Eş‘arî

⁴⁰ Âmidî, iki yaratıcının var olmasının neden imkânsız olduğunu başka bir yerde delilleriyle uzunca anlattığı için, burada bu konuyu bir daha zikretmek istememiştir. Hattâ o, bu konudaki istidlâlinde o kadar iddialıdır ki, kendisinden önce hiç kimsenin böyle bir delillendirme yapmadığını söylemektedir. Bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 251-252.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 261-262.

⁴² Âmidî, *a. g. e.*, II, 401; a. mlf. *Gâyetü’l-merâm*, s. 218-219.

düşünceye göre, bir makdûr meydana gelirken onda iki kâdirin kudreti söz konusudur. Fakat bu kâdirler, Mu‘tezile’nin iddia ettiği şekliyle, ikisinin de hâlık ya da ikisinin de müktesib olması şeklinde değildir. Eş‘arî geleneğin kabul ettiği haliyle makdûr, bir hâlık ve bir müktesibten meydana gelmektedir.⁴³ Yani hâlık olan Allah’tır, müktesib olan ise onu kesb eden kuldur. Bir diğer ifadeyle Âmidî’ye göre makdûrun kesben kula, yaratma açısından da Allah’a nispet edilmesi en mutedil ve isabetli görüştür.⁴⁴

Allah, kulun fiillerinin yegâne yaratıcısı mı yoksa kul kendi fiillerini kendisi mi yaratmaktadır? sorusuna Eş‘arî ve Mu‘tezilî âlimlerin çeşitli âyetlerden getirdikleri deliller vardır. Söz gelimi, “*Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şânı ne yücedir!*”⁴⁵ âyeti, Mu‘tezile’ye göre lafız itibariyle birden fazla hâlıkın varlığına delâlet etmektedir. Aynı zamanda âyette ism-i tafdîl sîgası kullanılarak Allah ve diğer yaratıcılar arasında bir üstünlük mukayesesi yapılmıştır. Mu‘tezile’ye göre bu durum, yaratma olayında müşâreketin olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁶

Âmidî’ye göre, âyette geçen ‘hâlıkîn’ (خالقین) ifadesini ‘mukaddirîn’ (مقدرين) anlamına hamletmek mümkündür. Buna göre âyetin mânası, “*takdir edenlerin/ölçüp biçenlerin en güzeli olan Allah’ın şânı ne yücedir*” şeklinde olur. Dolayısıyla buradaki ‘hâlıkîn’ kelimesinin Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi mutlak mânada ‘yaratıcılar’ anlamına gelmesi söz konusu değildir. Yani bu ifadenin, ‘*takdir edenler/ölçüp biçenler*’ anlamında kullanılması mümkündür. Ayrıca Âmidî nezdinde, miktar/ölçü anlamındaki ‘halk’ ifadesinin kul için kullanılmasında bir beis yoktur. Buna göre âyetteki ifadede kastedilen kul ise, söz konusu âyet ‘*takdir edenler/ölçüp biçenler*’ şeklinde anlaşılmalıdır. Böylece de Mu‘tezile’nin âyeti, mutlak mânada kulun yaratıcı olmasına işaret etmede kullanmış olması anlamsız hale gelmiş olur.⁴⁷

Bir sonraki başlıkta Âmidî’ye göre halk kelimesinin hangi anlamlara geldiği açıklanacaktır. Buna göre ‘halk’ kelimesi bazen ‘yaratma’, bazen ‘takdir ya da ölçü’

⁴³ İmam Eş‘arî de böyle düşünmektedir. Ona göre ihdâs olayı iki muhdisten nasıl meydana gelmezse, aynı şekilde bir fiil de iki failden sâdır olmaz. Buna bağlı olarak o, bir kesbin iki müktesibten ortaya çıkmasına karşı çıkar. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü’l-Maşrık 1987, s. 92.

⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 326, 329.

⁴⁵ "فتبارك الله احسن الخالقين" (el-Mü’mînün 23/14).

⁴⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 242.

⁴⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 244.

bazen de ‘yalan’ anlamında kullanılmaktadır. Âmidî’ye göre bu anlamlar içerisinde en güzeli ‘yaratma’ (îcâd/ihтира’) anlamıdır. Dolayısıyla ona göre âyetteki ifadede kastedileni, ‘halk’ın en güzel anlamı olan ‘yaratma’ya hamletmek gerekir. Zira bu şekildeki anlam, ‘halk’ kelimesinin az önce zikredilen anlamları içinde daha doğru ve uygun olanıdır. Böylece âyetteki ‘hâlıkîn’ ifadesi, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi birden fazla yaratıcının olduğu anlamına gelmez.⁴⁸

Az önce de söylediğimiz gibi, Mu‘tezilî âlimler âyetin birden fazla yaratıcı olduğuna delil sadedinde âyetten geçen ism-i tafdîl kelimesini de kullanmışlardır. Böylece onlar nezdinde âyetten ism-i tafdîlin kullanılması, kulun ve Allah’ın yaratıcı olmasını birbirleriyle mukayese etmek için özellikle tercih edilmiştir. Âmidî, onların âyetten ism-i tafdîl sîgası sebebiyle kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kanıtlamaya çalışmalarını, Arapların dil kullanımı açısından yanlış bulmaktadır. Çünkü Araplar, bazen iki şey yan yana geldiğinde o ikisinden birinin sıfatıyla ikisini de niteleyebilirler. Meselâ, su ve hurma için ‘el-esvedân’ ibaresini kullanırlar. Her ne kadar siyahlık sadece hurmanın rengi olsa da onlar bu şekilde kullanarak sanki bu özellik ikisininmiş gibi telaffuz ederler. Ya da iki şeyden biri yan yana geldiğinde o ikisinden bir tanesinin ismiyle her ikisine de hitâb ederler. Söz gelimi, Hz. Ebû Bekir (ö.13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) için ‘el-Ömereyn’, güneş ve ay için ‘el-Kamerayn’ denilmektedir. Dolayısıyla Allah’ın dışındakiler aynı cümlede, Allah’la birlikte zikredildiğinde, her ne kadar Allah’ın sıfatı, onların hakikî vasfı olmasa bile yine de O’nun sıfatı ile vasıflanmaları mümkündür. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin âyetten ism-i tafdîl kullanılmasını, iki yaratıcının olduğuna hamletmesi, acele verilmiş bir karardır. Zira Arap dili için az önce verdiğimiz örnekler, âyetin Mu‘tezile’nin anladığı şekildeki bir anlama geldiğini göstermemektir. Yani âyetten her ne kadar Allah’ın sıfatı olan ‘yaratıcılık’ vasfı ismi tafdîl formunda çoğul olarak kullanılsa da bu durum, yaratıcı vasfının kula da ait olduğuna işaret etmez. Buna ek olarak Âmidî zikrettiği bu delilinin yine de kesinlik değil, ihtimal taşıdığını belirtmektedir. Ona göre, kendisinin söylediği bu kullanım, tartışmasız ve herkes tarafından kabul edilen bir şey değildir. Fakat her ne kadar böyle olsa da, dilin gerçek kullanımında zikrettiği

⁴⁸ Âmidî, a. g. e., II, 244.

örneklerin varlığı görülmektedir. İhtimal de olsa bu delilinden dolayı Âmidî, ism-i tafdîlin âyetinde kullanılmasından, iki yaratıcının varlığı görüşünün çıkmadığını belirtmektedir.⁴⁹

Eş‘arî geleneğin, kulun fiilinin yaratıcısının Allah olduğunu ispat için delil getirdiği başka âyet ise şu şekildedir: “İbrahim şöyle dedi: “Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz?” Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.”⁵⁰ Âmidî nezdinde, âyetteki وما تعملون ifadesi mecâz değil de hakikî anlamda kullanılmıştır. Buna göre bu ibare, genel olarak tüm fiillerin Allah tarafından yaratılıyor olduğuna delil teşkil etmektedir. İbarenin Mu‘tezile’nin yaptığı gibi, ‘put yontma’ işine izâfe edilmesi, yaratma mânasında değil de iktisâbî anlamdadır. Yani yine yaratan Allah’tır insanlar ise yontma fiilini kesb ederek yapanlardır.⁵¹

Mu‘tezile’ye göre ise, âyetteki وما تعملون ibaresi ‘yonttukları putlar’ anlamındadır. Yani Allah burada, yontma işini yapan insanların, yontma sonucundaki o işlemi yani işin sonucunu yaratmıştır. Buna göre buradaki ibare, hakikî mânada kulun fiilleri olarak alınmamalıdır. Zira ibare, hakikî mânada kulun fiilleri olarak alınırsa, onunla, ‘kulun fiilleri Allah’ın fiilleridir/yaratmıştır’ şeklindeki görüş birbiriyle çelişir. Çünkü kulun yaptığı iş, kuldan başkasına ait olamaz.⁵² Oysa Âmidî’nin bunun böyle olmadığına dair görüşünü yukarıda zikrettik. Eş‘arî geleneğin bu konuyla ilgili olarak delil getirdiği oldukça fazla âyet-i kerîme bulunmaktadır.⁵³

Âmidî, İmâm Eş‘arî’nin benimsediği görüşün, mahzâ cebr anlayışı ile mahzâ özgürlük düşüncesi arasında âdil ve en orta yollu tutum olduğunu düşünmektedir.⁵⁴ Bundan dolayı da onun konu hakkındaki düşünceleri, İmâm Eş‘arî’nin görüşleriyle aynıdır.

⁴⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 245. Ayrıntılı bilgi için bk. *a. g. e.*, II, 243-246.

⁵⁰ "قال اتعبدون ما تتحتون. والله خلقكم وما تعملون" (es-Sâffât 37/95-96).

⁵¹ Eş‘arî gelenek içerisindeki büyük imamların hepsi âyeti bu şekilde anlayarak yorumlamışlardır. Bu itibarla Âmidî’nin, genel anlayışın dışına çıkmadığını görüyoruz. Meselâ bk. Eş‘arî, *Kitâbü’l-Lüma’*, s. 116-7; Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 304; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 145. Bu konu hakkında Eş‘arî gelenek içerisinde, Ebü’l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü’rî’nin farklı düşündüğünü görmekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bk. Sami Turan Erel, *Mu‘tezile ile Eş‘arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebâr ve Ebu’l-Kâsım el-Ensârî Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 73-75.

⁵² Âmidî, *a. g. e.*, II, 247.

⁵³ Meselâ bk. Ebü’l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü’rî, *el-Gunye*, II, 836-838; Âmidî, *a. g. e.*, II, 248.

⁵⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 424.

Buraya kadar fiilin meydana gelmesine etki eden sıfatlardan kudret üzerinde durulmuş oldu. Şimdi de fiilin ortaya çıkmasında etkili bir diğer sıfat olan irâdeyi inceleyelim. Âmidî, irâdenin ne mânaya geldiği konusunda Eş‘arî imamlar arasında ihtilafın olduğunu belirterek, onların yaptığı irâde tanımlamalarını dört grup şeklinde incelemektedir. Onlardan bir kısmına göre irâde; ‘istenilen şeyi (*murâd*) kastetmek, ona yönelmek’ mânâsındadır. Kimisine göre de irâde; ‘murâdı tercih etmek’ anlamındadır. Diğer bir kısmına göre ise irâde; ‘mümkün olan şeyi (*hâdis*) tercih etmek’ mânâsına gelir. Âmidî, buradaki ilk üç tanımın sahiplerinin kimler olduğunu belirtmemiştir. Ancak o, dördüncü tanımın Bâkılânî’ye ait olduğunu söyleyerek, onun, irâdeye, ‘müteceddid meşîet’⁵⁵ (yenilenen istek) anlamını verdiğini ifade etmektedir. Âmidî her ne kadar bu tanımlara yer verse de, onların tamamında çeşitli ihtilafların ve tartışmaya açık yönlerinin bulunduğunu düşünmektedir.⁵⁶

Âmidî’nin düşüncesine göre, ilk iki irâde tanımının ‘murâd’ kelimesi ile yapılması uygun düşmemiştir. Zira murâd kelimesi, irâde kelimesinden müştak bir isim olduğu için, irâde kelimesinden daha kapalı ve dolayısıyla da açık olmayan bir konumdur. Bu sebepten ötürü irâde kelimesini açıklarken kendisinden daha kapalı bir kavram kullanarak tanımlama yapmak doğru değildir.⁵⁷

Âmidî nezdinde irâdenin tanımında söylenebilecek en olası açıklama; ‘mümkün olan iki şeyden birinin tercih edilmesi/seçilmesi (*tahsîs*)’ şeklindeki ifadedir.⁵⁸ Başka bir

⁵⁵ Âmidî’nin *Ebkârü’l-efkâr* adlı eserinin hem Muhammed el-Mehdî tahkikinde hem de Ferîd el-Mezîdî tahkikinde, Bâkılânî’ye ait irâde tanımının, "المشيئة المجردة" olduğu geçmektedir. Ancak Bâkılânî’nin, irâde tanımını, "مشيئة متجددة" şeklinde yaptığı kaynaklarda geçmektedir. Bk. Ebû’l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbûrî, *el-Gunye*, I, 561.

⁵⁶ Âmidî, *a. g. e.*, I, 300.

⁵⁷ Bu ilk iki tanımdaki kasd ve îsâr ifadelerinin irâdeden farkı ve bunların neden lafzî tanım boyutunda kaldığı hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Âmidî, *a. g. e.*, I, 301. Aynı şekilde üçüncü tanımdaki ‘ihtiyar’ mânası için de ikinci tanımda yapılan eleştirilerin geçerli olması söz konusudur.

⁵⁸ "الإرادة: عبارة عن معنى من شأنه تخصيص أحد الجائزين دون الآخر". Ayrıca Âmidî, iddia edildiği gibi irâdenin, şehvet, temennî, azîmet, muhabbet ve rızâ anlamlarına gelmediğini düşünmektedir. O, bu tanımlamalar hakkında da kendi içinde bir ittifakın olmadığını belirtmiştir. Şehvet ve irâde gibi meydana gelecek bütün mümkünlerle alâkalı olmayıp nefsin bir takım müdreklerin idrakine olan arzu ve emelinden ibarettir. Irâdenin aksine şehvet ise kendisinde lezzet ve beğeni barındırır. Dolayısıyla da irâdenin mürâdifî olarak kullanılması uygun değildir. Temennî ifadesine gelince, Eş‘arîler’in bazıları onun irâdenin bir çeşidi olduğunu düşünmüştür. Muhakkik Eş‘arîler ve Mu‘tezilî âlimler (Ebû Hâşim hariç) temennînin irâde olmadığı hususunda ittifak etmiştir. Çünkü temennî, henüz ortada olmayan bir şey ile ilgilidir. Irâde ise ancak meydana geleceği bilinen şeye taalluk eder. Kesin karar anlamındaki azîmet kavramı da irâde ile müterâdif olarak kullanılmaz. Zira azîmet, iki durum arasında tereddüt ettikten sonra nefsin, bunların birinde karar kılması halidir. Oysa irâde öyle değildir. Muhabbet ve rızâ kavramlarına gelince, Eş‘arîler’in büyük çoğunluğuna göre bu ikisi irâde sıfatıyla aynı anlamdadır. Bazıları ise muhabbet ve rızânın irâdeden farklı olduğunu düşünmüştür. Âmidî bunlar hakkında delilleri ayrıntılı bir şekilde zikretmektedir. Anlatılanlar hakkında detaylı bilgi için bk. Âmidî, *a. g. e.*, I, 301-304.

ifadeyle irâde, hâdisin belli bir zamanda tercih edilmesini gerektiren bir sıfattır.⁵⁹ Böylelikle irâde, taalluk edeceği şey ister mümkün ister de mümkün olmasın, o şeyde tahsîs işlemini yapan (*muhasıs*) bulunmadığı sürece ona taalluk etmez.⁶⁰ Netice itibarıyla burada Âmidî'nin irâde sıfatının ne olduğu ile ilgili özellikle vurgulayarak zikrettiği kelimenin 'tahsîs' olduğu görülmektedir. Oysa Âmidî'nin, Eş'arî âlimlerden naklettiği irâde tanımıyla ilgili ifadelerde 'tahsîs' özelliği zikredilmemiştir. Halbuki Âmidî'ye göre bu ibare, irâdenin ne olduğunun anlaşılması için çok önemlidir. Âmidî'nin irâde tanımını tahsîs ile açıklaması, temel anlamda aynı düşünse de tanım bazındaki ayrıntıda onu, diğer Eş'arî âlimlerden farklı kılmaktadır.⁶¹

Mâlûm olduğu üzere irâde sıfatı, kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kadîm irâde Allah'ın irâdesine karşılık gelirken, hâdis irâde de kulun irâdesini ifade etmektedir. Burada sorulması gereken soru, 'kulun sahip olduğu irâde, onun murâd ettiği şeyin var olmasını zorunlu kılar mı?' şeklindedir. Yani kul, hâdis irâdesi ile yapmak istediği şeyi (*murâd*) kesin bir şekilde meydana getirebilir mi? Mütেকaddimîn dönemi Basralı Mu'tezilî âlimlerden Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl ve Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51[?]) ve diğer bazı düşünürler, kişideki irâdenin onun murâdını zorunlu kıldığı (*mûcib*) görüşüne sahiptirler. Başka bir ifadeyle, onlara göre hâdis irâde, istenilen şeyin gerçekleşmesini zorunlu olarak gerektirmektedir.

Eş'arîler, hâdis irâdenin murâdın meydana gelmesini zorunlu kılmayacağı konusunda ittifâk halindedir. Âmidî, bu konu hakkındaki delillendirmelerini, hâdis irâde bahsinde uzun şekilde tartıştığından dolayı, bu konuyu tekrar aynı şekilde ele almamıştır.⁶² Ayrıca yukarıda hâdis kudretin makdûrun meydana gelmesinde etkisinin olmaması hakkında zikredilen deliller, hâdis irâdenin de murâdın ortaya çıkmasında tesirinin bulunmadığı hakkında aynı minvalde geçerlidir.

⁵⁹ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 120.

⁶⁰ "أريد بالإرادة: المعنى الذي من شأنه تخصيص الحادث بوقت حدوثه وبحالة دون حالة. فيمتنع تعلقها بما لا تكون مخصصة له وسواء كان جائزا في نفسه" bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 472.

⁶¹ Meselâ bk. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, I, 561.

⁶² Âmidî, *a. g. e.*, II, 468. Şüphesiz 'hâdis irâde' konusunda pek çok tartışma noktası bulunmaktadır. Fakat biz burada ana çerçeveyi çizmek istediğimizden, bu husustaki detay meselelere yer vermedik. Meselâ bir irâdenin birden fazla murâda taalluk etmesinin mümkün olması ve benzeri hususlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 461-467, 471-476; a. mlf., *Gâyetü'l-merâm* s. 69-75.

Nihâî olarak, Âmidî'nin kulun fiilleri konusunda hâkim olan genel Eş'arî anlayışını benimsediği âşikârdır. Mamafih her düşünürün kendi zihin dünyasında olayları ve tartışmaları kabullenip anlatması farklı şekillerdedir. İşte kişiyi farklılaştıran ve özgün kılan noktalardan biri de burasıdır. Üstelik yukarıda da belirttiğimiz üzere Âmidî, intisâb ettiği düşünce ekolünün zayıf olduğuna inandığı delillendirmelerini açıklamaktan kaçınmamış, aksine onları eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur.

İnsan fiilleri konusunda bir diğer önemli kavram ise *kesb*'tir. Âmidî, kulun hâdis kudretinin fiilin meydana gelmesinde herhangi bir tesiri bulunmadığını uzun uzun anlattıktan sonra, *kesb* ve *halk* meselesinin tahkik edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu sebeple o, 'kesb' ve onun mukâbili (zıttı) olan 'halk' ıstılahları hakkında çeşitli tanımlar yapmıştır.⁶³ Fakat Âmidî'ye göre bunlar arasından sadece iki tanım amaca daha uygun ve evlâdır. Onun tarafından makbûl addedilen ilk tanıma göre kesb: "hâdis kudretin [meydana getirdiği] makdûrudur".⁶⁴ Âmidî, başka bir eserinde en güzel 'kesb' tanımının bu olduğunu zikretmektedir.⁶⁵ 'Halk'⁶⁶ ise "kadîm kudretin [meydana getirdiği] makdûrudur". Âmidî'nin uygun bulduğu ikinci kesb tanımı ise, "kudret mahallinde kâim olan fiil" şeklindedir. Mukâbili olan 'halk'ın ikinci anlamı ise "kudret mahallinin dışındaki fiil şeklindedir".⁶⁷ Her ne kadar Âmidî, halk ve kesb tanımlarını tahkik etmek gerektiğini zikretse de, ilgili kısımda sadece tanımları vermekle yetinerek onlarla ilgili herhangi ilâve bir açıklamada bulunmamıştır.

B. İlâhî Fiilin Ne'liği

Tezimizde ilâhî fiillerin, iyi ve kötü sıfatları bakımından değerlendirilmesinin mümkün olup olmaması yönünü Âmidî'nin hüsün-kubuh anlayışı üzerinden incelemeyi hedeflediğimizden dolayı burada öncelikle ilâhî fiilin mâhiyeti üzerinde durmak

⁶³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü'rî, *el-Gunye*, II, 806-807.

⁶⁴ Bu tanım, İmam Eş'arî'nin yaptığı tanımla aynı mânadadır. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 92.

⁶⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 223.

⁶⁶ 'Halk' kelimesi hakkında ayrıntılı bilgi daha sonra bilâhare ele alınacağı için, burada sadece Âmidî'nin açıkladığı kadarıyla yetinilmiştir.

⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 425.

gerekmektedir. Zira bir şeyin kendisinin ne olduğu bilgisine sahip olunmadan onun niteliğinden bahsetmenin imkânı yoktur. Bu yüzden öncelikle ‘icmâlî olarak ilâhî fiillerin özellikleri nelerdir?’ sorusunu burada gündeme almak uygun olacaktır.

Bu bağlamda fiil konusunun kelâm ilminde, temelde Allah’ın fiilleri ve kulun fiilleri şeklindeki bir ayrım ile alındığını daha önce belirtmiştik. Ayrıca her bir kelâmî mezhebin düşünce sisteminde, ilâhî fiil ile kulun fiili birbiriyle uyumlu bir şekilde işlenmektedir. Bu iki konunun en sonunda dayandığı şey ise, sahip olunan Allah tasavvurudur. Yâni mezheplerin Allah tasavvurları, onların ilâhî fiil ve kulun fiili konularındaki bakış açısının zeminini oluşturmaktadır.⁶⁸

Öncelikle burada Eş‘arî düşüncede, Allah için en önemli sıfatlardan biri olan ‘hâlık’ veya ‘halk’ (خلق) sıfatını incelemek istiyoruz. Şüphesiz Mu‘tezilî düşünce için de hâlık sıfatı önemlidir ve Allah yaratıcıdır. Fakat mesele, ‘kullar kendi fiillerini yaratır mı yaratmaz mı’ sorunsalı üzerinden ele alındığında, Mu‘tezile’ye göre kul, fiilini kendisi yarattığı, Eş‘arîler nezdinde ise, kulun fiili yaratma bakımından Allah’a, kesb açısından da kula ait olduğu için, Eş‘arî anlayış bahis konusu olunca, ilâhî fiilleri öncelikle ‘halk’ sıfatından başlayarak anlatmak gerekir. ‘Halk’ yani yaratmak, gerçekten sadece bir şey yok iken onu var etmek için mi kullanılır yoksa bunun başka anlamları da var mıdır? Eğer ‘halk’ kelimesinin başka anlamları da mevcut ise, var olan bütün mânalar hakikî midir yoksa bunların tamamı mecâzî midir? Ya da hangileri mecâzî hangileri hakikî anlamda kullanılır?

Âmidî, ‘halk’ kelimesinin beş mânâya geldiğini ifade etmektedir. Bu kelimelerin dildeki ilk anlamı, ‘bir şeyin yok iken yaratılmasıdır (îcâd/ihтира)’. İkinci anlam, ‘bir şeyi yapmaya azmetmek’ veya ‘bir şeye yönelmek’ şeklindedir. Bu anlam için, Züheyr b. Ebî Selmâ’dan⁶⁹ şu beyit örnek verilir: ⁷⁰ فَلَائِتُ تُفَرِّى مَا خَلَقْتَ وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِى

⁶⁸ Bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013, s. 329.

⁶⁹ Bu beytin, bahsi geçen şahsa ait olduğunu Âmidî hâssaten zikretmemiştir. Bu bilgi Ebü’l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü’rî’nin, *el-Gunye* adlı eserinin kullanılan baskısındaki dipnottan alınmıştır. Bk. Ebü’l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü’rî, *el-Gunye*, II, 800.

⁷⁰ “Sen azmettiğin bir işi sonuçlandırırısın, bazı kimseler de azmeder fakat sona erdiremez.”

Üçüncü ve dördüncü mânayı birleştirerek söylersek, halk'ın bu anlamları 'takdîr'dir. Fakat bu 'takdîr' anlamı iki türlüdür. Birincisi, 'zan mânasında takdîr', ikincisi ise, 'var olan iki şeyi birbirine eşitleyerek ya da belli bir sûret verme anlamındaki takdîr'dir.' Âmidî, zan mânasındaki takdîr'e örnek olarak: ⁷¹ خَلَقْتُ زَيْدًا فِي الدَّارِ ifadesini vermektedir. İkinci türe örnek olarak da: ⁷² خَلَقْتُ مِنَ الْأَدِيمِ خَفَا ibaresini zikretmektedir. Yani daha önceden bir ayakkabı mevcuttur. Ayakkabıcı da yapacak olduğu ayakkabıyı, var olan o ayakkabıya benzeterek takdîr eder veya yapar. Âmidî'ye göre yaratmanın beşinci mânası ise, 'kizb' ve 'iftira'dır. Bu anlamın örneğini ise, Şu'arâ Sûresi'ndeki ⁷³ إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ âyeti teşkil etmektedir.⁷⁴

Bu anlamlar arasında Allah'a izâfesi mümkün olanlar; 'yaratma', 'bir şeye azmetme/yönelme' ile 'iki şeyi birbirine eşitleme/sûret verme' anlamındaki takdîr mânalarıdır. 'Zan' ve 'kizb' anlamlarının Allah hakkında kullanılamayacağı ise herkesin mâlûmudur. Bu noktada, 'halk' için verilen bu anlamlardan hangilerinin hakikî ya da mecâzî olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Yahut, tüm bu anlamların müşterek mi olduğu yani hepsinin mi hakikî anlama geldiği şeklindeki bir soru da doğmaktadır. Meselenin bu yönü, müteahhirîn dönemi Mu'tezilî âlimler⁷⁵ ile Eş'arî gelenek arasında önemli bir tartışma konusudur.

Âmidî'nin ifadesine göre, ehl-i hak ve Mu'tezile'den pek çok âlim, 'halk' hakkında 'yaratma' mânasının hakikî, bu kelimenin diğer anlamlarının ise mecâzî olduğunu söylemiştir. Başka bir ifadeyle, bir kısım anlamların mecâzî, bir kısmının da hakikî olması vâkıya mutâbık durumdur. Fakat yukarıda bir diğer durum olarak zikredilen 'yaratma' dışındaki bütün anlamların hakikî olması ihtimali ise, vaz' ilmi açısından mümkün gözükmemektedir. Zira 'halk'ın bahsi geçen anlamları içinde -Allah

⁷¹ "Zeyd'i evde zannettim."

⁷² "Deriden ayakkabı yaptım, [takdîr ettim]."

⁷³ "Bu öncekilerin iftiralarından başka bir şey değildir" (eş-Şu'arâ 26/137).

⁷⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 231; Ayrıca bk., Ebû'l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü'rî, *el-Gunye*, II, 799-800.

⁷⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 232. Âmidî burada, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in, 'halk' lafzının hakikî mânasını 'zan anlamındaki takdîr' şeklinde kabul ettiklerini aktarmaktadır. Halbuki bu konuyla ilgili çalışmalara baktığımızda, Cübbâiler'in, 'halk' kelimesini 'bir şeye sûret verme şeklinde takdîr' yani kişinin tasarladığı bir şeyi, bu tasarısına göre yapması şeklinde kabul ettiklerini görmekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 372.

hakkında- sadece ‘yaratma’ mânası akla ilk gelen ve yaygın olandır. Dolayısıyla da bu anlam hakikî, ötekileri ise mecâzîdir.⁷⁶

Eş‘arî gelenekten Bâkılânî, Cüveynî ve Ebü’l-Kâsım el-Ensârî için de, ‘halk’ın dildeki asıl mânasının ‘ibda’ yani ‘yaratma’ olmakla birlikte, bu kelimelerin diğer mânaları da müşterek bir lafız konumundadır.⁷⁷

Âmidî, hakkında ihtilâf olan ıstılahları ya da tartışmalı mevzuları ele alırken, genellikle Mu‘tezile’nin ve Eş‘arî imamların –kendi tâbiri ile ehl-i hakk’ın- o şey hakkında kullandığı delilleri anlatarak başlar. Sonrasında da çoğu kez İmâm Eş‘arî’nin bu konudaki fikrini özellikle belirtir. Fakat o, yukarıda ele aldığımız ‘halk’ kelimesinin hakikî veya mecâzî kullanımları konusunda bu şekilde davranmamıştır. Halbuki böyle ihtilâflı bir mevzuda İmâm Eş‘arî’ye ait açıklama ve görüşler mezhebî tutum açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple aşağıda İmâm Eş‘arî’nin görüşlerine işaret edilecektir.

İmâm Eş‘arî nezdinde, ‘halk’, ‘mahlûk’, ‘tekvîn’, ‘mükevven’, ‘ibdâ’, ‘mübde’, ‘ihtirâ’, ‘muhtere’, ‘îcâd’, ‘müced’, ‘fiil’, ‘mef‘ûl’, ‘hudûs’, ‘ihdâs’, ‘muhtes’, ‘hâdis’ ve ‘hades’ kelimeleri aynı mânadadır. Her fiil aynı zamanda muhtes olduğu için fiilin nispet edildiği fâil de muhtistir. ‘Muhtis’ ve ‘muhtes’ kelimeleri içerdikleri anlam itibarıyla sonradan meydana gelen yani yaratılan (*mahlûk*) anlamını taşırlar. Dolayısıyla fâil, ‘olmayan bir şeyi varlığa getiren’ anlamında ‘muhtis’ demektir. Her fiil muhtes olmanın yanında mahlûk, her fâil de muhtis olmanın yanında bir de hâlîktir. Böylece İmâm Eş‘arî’ye göre gerçek anlamda fâil Allah’tır. Ona göre, ‘haleka’, ‘fe‘ale’, ‘ahdese’, ‘enşee’, ‘ebde‘e’ ve ‘ibtete‘e’ gibi fiiller, sadece Allah için kullanılır. Bu fiiller kullara nispet edildiklerinde ise ancak mecâzî anlam ifade eder. Kullar için bu fiiller, kesbî mânâ taşır. Yani bir kul, gerçek mânada yaratıcı ya da fâil değildir, o sadece Allah’ın fiili yaratması neticesinde o fiili kesb eden şey konumundadır. Böylece kul için ‘haleka’ ya da ‘fe‘ale’ fiili mecâzî anlamda kullanılırken, onun müktesib oluşu ancak hakikî mânada kullanılır.⁷⁸

⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Âmidî, *Ebkârü’l-eskâr*, II, 232.

⁷⁷ Ebü’l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü’rî, *el-Gunye*, II, 801.

⁷⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 91.

Yine İmâm Eş‘arî’ye göre Allah için, ‘ilk ve eşsiz yaratıcı’, ‘muhtdis’, ‘meydana getiren (münşi)’’, ‘hâlık’, ‘fâil’, ‘müdebbir’, ‘sâni’, ‘âmil’ ve ‘bâri’ gibi nitelemelerin kullanılması, O’nun herhangi bir şeyi sadece kendi kudretiyle var kılan ‘mûcid’ ve ‘muhterî’ olduğu anlamına gelir.⁷⁹ Aynı zamanda Allah’ın iyiyi, kötüyü, güzeli ve çirkini yaratması kendi meşîeti, rızâsı ve irâdesi ile varlık sahnesindedir. Meydana getirme açısından bunlar arasında herhangi bir fark yoktur.⁸⁰

Eş‘arî düşünce, Allah’ın ‘Kâdir-i Mutlak’ oluşuna özellikle vurgu yaparak, kâinatta var olan her şeyin O’nun irâdesi, bilgisi, kudreti ve nihâi olarak da yaratmasıyla meydana geldiğinden sitâyîşle bahsetmektedir. Mâlikin mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilirliği ilkesine göre Allah, kendi mülkü olan kâinatta istediği zaman ve mekânda değişiklik yapabilir. Bu değişiklikler ister yaratma ister öldürme ister hastalığa duçar etme, ister şifa verme, ister bol bol nimet verme, ister de hiçbir nimet [su bile] vermeme hali -ve daha nice örnekler- olsun, hepsi O’nun dilemesi ve yaratması ile varlık bulur. Allah, bunları yaparken bir sebebe veya alete ihtiyaç duymamaktadır.

Eş‘arîler’e göre bütün mümkünler vasıtasız ve sebepsiz bir şekilde Allah’ın makdûrunda yani kudreti altındadır. Mümkünlerin meydana gelmesi, ancak O’nun dilemesi ile olur.⁸¹ Âmidî, çeşitli delillerle Allah’ın bütün makdûrâta nasıl kâdir olduğunu anlatmaktadır. Bunlardan biri, bütün mümkünlerin ortak sıfatının imkân olduğudur. ‘İmkân’ sıfatı, her zaman ve durumda belirli bir müessire ihtiyaç duymaktadır. Peki bu belirli müessir nasıl bir varlık olmalıdır? Âmidî, bunun cevabını şöyle verir: “*Bu müessir ya vâcip bir varlık ya da mümkün bir varlık olur. Bu müessirin mümkün bir varlık olması yani imkân kategorisinde olan bir şeyin varlık bulması için kendi gibi bir mümkün dayanması, söz konusu olamaz. Zira o zaman, mümkün olan bir şey yine kendi gibi olana ihtiyaç duyar ve böylece de kendini var etmiş olur. Oysa kendi kendine var olan mümkün değil, vâcip olmalıdır*”.⁸² Bu delilin sonucunda imkân sıfatının, vâcip bir müessire ihtiyaç duyduğu ve ancak onunla meydana gelebileceği durumu ortaya çıkmıştır.

⁷⁹ İbn Fûrek, a. g. e., s. 48.

⁸⁰ Mehmet Kalaycı, a. g. e., s. 330.

⁸¹ Âmidî, a. g. e., II, 235.

⁸² Âmidî, a. g. e., II, 238.

Devir ve teselsülün iptal edilebilmesi için bütün mümkünlerin Allah'a dayanması gerekmektedir. Allah'ın mümkünler içinden bir şeyi yaratması kendi kudreti ve irâdesi ile gerçekleşir. Allah'ın kudret ve irâdesiyle yaratılan bu şeyin (*hâdis*) O'nun makdûru olması durumu hâdis için illetin olmasını gerektirir. İşte bu illet de imkândır. Az önce geçtiği üzere imkân, bütün mümkünler arasında ortak bir sıfattır. Bu nedenle illette ortaklık durumunun olması ma'lûl'de de müşâreketin olmasını gerektirir. İşte zikredilen bu delille, Allah'ın tüm mümkünlere kâdir olmasının tâbir-i câizse bir tür sağlaması yapılmaktadır. Bu sebepten ötürü de, bir mümkünün Allah'ın dışında başka bir şeye isnâd edilmesi imkânsızdır.⁸³

Allah'ın dışında bütün mümkünlerin kendi kudreti altında olduğu başka bir varlık olursa, o zaman bu varlık, tüm mümkünlerin illeti olmalıdır. Halbuki böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü Allah'ın dışında olan o varlığın, bazı hâdislerin vücuda gelmesi için illet olması durumunda, her hâdisin ma'lûlünün o hâdisin varlığı olduğu ve 'varlık' isimlendirmesinin de bütün hâdislerde tek olması sebebiyle, bazılarında illet olan şeyin ma'lûldeki birlik dolayısıyla, diğerlerinde de illet olması gerekir.⁸⁴ Buna göre, Allah dışındaki başka bir şeyin varlık vermesi, hiçbir şekilde mümkün olmayan bir durumdur.

İlâhî fiiller gerçekleşirken, herhangi bir illet ya da sâik sebebiyle meydana gelmemektedir. Zira Allah'ın mutlak kudret ve irâdesiyle yarattığı her şey, zâtı itibariyle O'nun bir illete ya da nedene bağlı olmadan fiilinin açığa çıkması demektir.⁸⁵ Bu nedenle kelâmcılar, Allah'ın anlatılan özelliğine vurgu yapmak için özellikle 'fâil-i muhtâr' tabirini kullanmışlardır.⁸⁶

Allah'ın, kâinâtın düzenini (*âdet*), makdûrları yaratarak yerine getirmesinde herhangi bir amaç taşıyor olması söz konusu değildir. Aynı şekilde O'nun yaptığı bir fiilinde de herhangi bir amaca, maslahata ya da mefsedete riâyet ederek yapmasının ya da bunun tam tersinin yani terk etmesinin O'nun için vâcib olmasından kesinlikle söz edilemez. Buna göre Eş'arî düşüncede Allah'ın yarattığı hayır, şer, fayda ve zararın hepsi,

⁸³ Âmidî, *a. g. e.*, II, 236.

⁸⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 235.

⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 350.

⁸⁶ Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007 (XVII), s. 3.

ne bunların gerçekleşmesini gerektiren bir maksada, ne de gerçekleşmeleri halinde hâsıl olacak olan bir amaca dayanmaktadır. Allah katında ‘yaratmak’ ya da ‘yaratmamak’ eşittir ve her ikisi de câizdir. Allah hiçbir zaman ve zeminde, irâdesi sınırlanamayacak olan Vâcibü’l-Vücûd’dur.⁸⁷

Allah’ın amaca riayet edip etmeyeceği konusunda Eş‘arî ve Mu‘tezile arasında deliller üzerinden pek çok tartışma yapılmıştır. Fakat bu konuyu hüsün-kubuh meselesinde detaylıca ele alacağımız için, burada genel mânada değinmekle yetineceğiz. Mu‘tezile’ye göre Allah’ın fiillerinde bir amacının, kasdının ya da kulları için yarattığı şeylerde fayda gözetmenin bulunmaması mümkün değildir. Zira Allah’ın fiillerinde hakîm ve bilgi sahibi olduğuna delâlet eden deliller vardır. Dolayısıyla eğer Allah’ın fiillerinde bir amaç ve maksat bulunmazsa, o zaman Allah, abesi işlemiş olur. Abes ise kötüdür. (*kabîh*) Kötü olan bir durum ise, mutlak hakîm olan bir varlıktan meydana gelmez. Buna göre Allah’ın fiillerinde kastettiği bir amacın varlığı ve abes ya da noksanlıklardan ârî olmak için de O’ndan istenen hikmetin bulunması lâzımdır.⁸⁸

Mu‘tezile tarafından gelen bu itiraza karşı Âmidî özelinde Eş‘arî gelenek, Allah’ın fiillerinde hakîm olduğunu zaten kabul ettiklerini söyleyerek cevap verir. Zira hakîmlik, yaptığı işi iyi ve sağlam (*mutkan*) bir şekilde yapma ile alâkalıdır. Yapılan işin bu şekilde tahakkuk etmesi ise, Allah’ın ilmi ve irâdesi doğrultusunda gerçekleşmesi sebebiyledir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi Allah’ın hakîm olması, fiillerinde kendisini bağlayıcı ve zorunlu bir amacın bulunmasının gerekliliğine delâlet etmez.

‘Abes olma’ haline gelince, abeslik, yapılan herhangi bir fiilde belli bir amacın talep edilip de o amacın bulunmadığı zaman ortaya çıkar. Oysa Allah’ın fiillerinde belli bir amacının olduğu iddiası Eş‘arîlerin değil, Mu‘tezile’nin savunup kabul ettiği bir şeydir. Buna göre, ‘eğer Allah’ın fiillerinde bir gaye olmazsa abeslik hâsıl olur’ şeklindeki itiraza ancak Mu‘tezile’nin kendisi muhatap olur. Yani onların, amacın mevcudiyetini kabul etmeleri, doğal olarak amacın var olmadığı anda açığa çıkan problemi de kabul etmelerini gerektirir. Dolayısıyla böyle bir itirazın Eş‘arî geleneği

⁸⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 151; a. mlf., *Gâyetü’l-merâm*, s. 224.

⁸⁸ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 155.

bağlaması söz konusu değildir. Mu‘tezile’nin, ‘eğer Allah’ın fiilinde amaç bulunmazsa o zaman Allah kötüyü yapmış olur ki, böyle bir şey asla O’ndan meydana gelmez’ şeklindeki bir başka itirazı ise, tamamen onların hüsün-kubuh konusunun şer‘î değil de aklî olduğunu kabul etmeleriyle alâkalıdır. Bu itiraza da, söz konusu hususta farklı düşündüğü için Eş‘arîlik muhatap değildir.⁸⁹

Nitekim eğer herhangi bir fiil amaç taşırsa, taşıdığı bu amaç fiilin dışında bir şeydir. Zira o amaç, fiile bağlı olarak ve onun aracılığıyla meydana gelmektedir. Yani fiil, amacın varlığa gelmesinde katkı sahibidir. Bu durum, ilâhî fiiller için müstahîl bir şeydir. Çünkü Eş‘arî anlayışta Allah bütün şeylerin doğrudan fâilidir. Buna göre var olan şeylerin hepsi hiçbir aracı olmaksızın sadece Allah’ın fiilidir ve O’ndan hâsıl olur. Ayrıca Allah’ın fiillerinden bir kısmının amaç yapılıp, diğerlerinin yapılmaması doğru değildir. Çünkü hepsi aynı ölçüde Allah’a dayandığı takdirde, hiç birinin diğerinin varlığına tesiri yoktur. Dolayısıyla tersinin değil de, bazılarının diğerlerinin amacı yapılması, tamamen keyfî bir durumdur. Buna göre Allah’ın fiillerinde ta‘lîlin düşünülmesi söz konusu olmaz.⁹⁰

Âmidî, Allah’ın fiillerinde bir amaca riâyet etmesinin mümkün olup olmadığı tartışmasının bir adım sonrası olarak ‘aslah’ meselesine değinmektedir. Kendilerini Ehlü’l- ‘adl ve’t-tevhîd olarak niteleyen Mu‘tezile nezdinde Allah’ın, kulları için faydalı ve iyi olanı yaratması O’na vâciptir.⁹¹ Fakat bu meselede Mu‘tezilî âlimler, kendi aralarında ihtilâf etmişlerdir. Basra ekolüne göre aslah olanın sonu olmadığı için, yani bir şeyin aslah olduğu anlaşıldıktan sonraki bir zamanda, ondan daha da aslah olanın meydana gelmeyeceğinin garantisi yoktur. Bu sebeple onlar aslahı yaratmanın Allah’a vâcip olmasını kabul etmezler. Bağdat ekolüne göre ise, Allah’ın dinî meselelerde kul için aslah olanı yaratması vâciptir. Âmidî, Bağdat ekolünün dünyevî meselelerde aslahın vâcipliğini kabul etmediğini söylemektedir.⁹²

⁸⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 157.

⁹⁰ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 352.

⁹¹ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 189.

⁹² Âmidî, *a. g. e.*, II, 152. Her ne kadar Âmidî, Bağdat Mu‘tezilesi’nin bu şekilde düşündüğünü ifade etse de, Mu‘tezilî eserlere ve bu konu hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında, Bağdat ekolünün dinî konular yanında dünyevî konularda da aslahı vâcip kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâtiler’in Kelâm Sistemi*, s. 412-418.

Aslah konusunda Eş‘arî geleneğin tavrına baktığımızda onlar, tıpkı Allah’ın bir amaca göre fiil yaratmasının zorunluluğunu reddettikleri gibi, O’nun kul için aslah olanı yaratmasını da kabul etmezler. Eş‘arîlerin bu durumun imkânsız olduğuna dair zikrettikleri pek çok delil vardır.⁹³ Âmidî’nin aslahın vâcipliğini reddetmek için serdettiği delillerden biri, Mu‘tezile’nin kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid⁹⁴ yöntemini kabul etmesine dayanır. Yani o, Mu‘tezile’nin aslahı kabul etmesinin sebebini, kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid yöntemini benimsemelerine dayandırmaktadır. Bu yöntem ise Âmidî’ye göre sağlıklı olmadığı için, ona dayanan anlayış da doğru olmamaktadır. Buna göre, şâhid ile gâib âlem arasında zorunlu bir şekilde fark yoktur. Buradan hareketle, şayet Allah’ın salâh ve aslaha riâyet etmesi vâcib ise, o zaman kulların da nâfile ibadetleri yerine getirmesi vâcib olmalıdır. Çünkü nâfile ibadetlerde kullar için fayda vardır. Kendisinde salâh ve aslah olan fiile riâyet etmek Allah’a vâcib olduğu gibi –kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid’e göre- kulun da nâfile ibadetleri yerine getirmesi vâciptir. Fakat dinde nâfile ibadetlerin hükümlerini incelediğimizde, nâfile ibadetlerin mendup formu altına girdiğini görmekteyiz. Yani bu tür ibadetler kesin olarak emredilenler kategorisinde değil de ancak tavsiye edilenler konumunda bulunmaktadır. Buna göre Allah’ın nâfile ibadetler için emir sîgasını kullanması, emir değil mendup anlamındadır.⁹⁵ Bu cümleden hareketle, nâfile ibadetlerde faydanın bulunmasına rağmen Allah’ın, onlara uymanın hükmünü vâcib değil de mendup olarak belirlediği görülmektedir. Dolayısıyla eğer gerçekten kendisinde fayda olan her bir şeyin yapılması zorunlu olsaydı, Allah nâfileleri kullarına vâcib kılardı. Fakat durum

⁹³ Bu konu hüsün-kubuh başlığı altında ayrıca zikredileceği için, burada deliller detaylıca ele alınmamıştır.

⁹⁴ Âmidî, kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid delilini, seleflerini eleştirerek neden kabul etmediğini açıklamaktadır. Bilgi için bk. Âmidî, *a. g. e.*, I, 213; Ayrıca bu konu hakkında bk. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî’nin Kelâm Sisteminde Usûlü’l-Dîn ve Usûlü’l-Fıkıh İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012, s. 87-89.

⁹⁵ Mâlûm olduğu üzere usûl-i fıkıh’ta teklifi hükümler, mükelleften, bir şeyi yapmasını ya da yapmamasını talepte bulunmak anlamındadır. Bir şeyi yapmasını talepte bulunmak da kendi içinde emir ve tavsiye niteliğinde olmak üzere ikiye ayrılır. Tavsiye formunda gelen bu hükme ise ‘mendup’ denir. Buna göre mendup; “Şârin yapılmasını mecbur etmeden talep ettiği yani yapılması, kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istenen fiildir. Mendup fiil bazen emir sîgasında bazen de talep sîgasında gelebilmektedir. Söz gelimi; hürriyete kavuşmak isteyen kölelerle ilgili olarak Yüce Allah, efendilerin kölelerinden gelecek olan bu tür taleplerine olumlu bakmalarını istemekte, ancak yine de köleleri hakkında karar verirken son sözü kölelerin sahiplerine bırakmaktadır. Zira âyetle, والذين يبتغون الكتاب : “Eğer onlarda bir hayır görürseniz, onlarla hürriyete kavuşmaları yönünde anlaşma yapın...” şeklinde buyrulmaktadır. Burada emir kipi gelmekle birlikte hemen akabindeki âyetle, “şayet onların bu işten hayırları olacağını umuyorsanız” şeklindeki ibâre efendilerin, hürriyete kavuşmak isteyen köleleriyle, anlaşma yapmasını zorunlu kılmamaktadır.” Bk. Nihat Dalgın, “Hüküm, Hükümün Konusu ve Hükümün Muhatabı”, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2013, s. 205. Dolayısıyla âyetle her ne kadar emir sîgası kullanılsa da bunun bağlayıcı olmadığını gösteren bir karîne bulunmaktadır. Böylece usûl âlimlerinin çoğuna göre, emir sîgası vücut ifade eder fakat karîne olduğu takdirde mendup şeklinde anlaşılır. Bu karîne bir nas ya da genel fıkıh kâidelerinden biri de olabilir. Bk. Ferhat Koca, “Mendup”, *DİA*, XXIX, 129.

böyle değildir.⁹⁶ Dolayısıyla Âmidî özelinde Eş'arîler, salâh ve aslahın ne Allah ne de kul üzerine vâcib olduğunu kabul etmemektedirler.

Bu düşünceye göre, Allah'ın bir amaca ve aslah olanı yaratmaya riâyet etmesinin imkânsızlığı belirlenince, aynı şekilde Allah'ın, kulunu güç yetiremeyeceği şey ile (*tekîf-i mâ lâ yutâk*) mükellef tutmasının imkânsız olmadığı da açığa çıkmaktadır. Eş'arî anlayışta fâil-i muhtâr olan Allah'ın, kulunu, güç yetiremeyeceği şey ile sorumlu tutması câizdir. Peki neden böyledir? Çünkü Eş'arî gelenekte kişinin mükellef tutulması demek, o mükellef tutulduğu şey meydana gelmeden önce olan bir durumdur. Yani kul mükellef tutulan o şeye karşı kudret sahibi olmadan önce Allah onu sorumlu tutmuştur. Buna göre kulun mükellef tutulan şey meydana gelmeden önce sorumlu tutulması demek, tekîf-i mâ lâ yutâk'tır. Zira o şeyi yapmaya kudreti bulunmadığı halde yapmakla mükellef tutulmak demek, güç yetirme imkânı olmadığı halde fiille sorumlu tutmak demektir.⁹⁷

Âmidî *Ebkârü'l-efkâr* adlı eserinde ilâhî fiiller konusunu üç asla ayırarak işlemiştir. İlk asıl olan ta'dîl ve tecvîr konusu ile bunun kapsamına giren hususlara, tezimiz ana konusunu teşkil ettikleri için, ikinci bölümde yer vereceğiz. İkinci asılda ele aldıklarının genel çerçevesini ise yukarıda vermeye çalıştık. Üçüncü asla baktığımızda ise orada Âmidî, Allah'ın tüm mümkün ve câiz olanların muhassısı yani yegâne tercih edicisi olduğunu delilleriyle anlatmaktadır. Âmidî'ye göre bu asıl, bu kitabın en önemli ve en karmaşık bahsidir. Buna göre burada, Allah'ın bütün kâinâtın müridi (irâde edeni) olduğunu ve mevcut olmayan şeylere ise irâdesinin taalluk etmediği konularını işlemektedir.⁹⁸

Daha önce irâdenin ne olduğuna dair açıklama yaparken de geçtiği üzere, irâde sıfatında tahsîs etme özelliği vardır. Bu tahsîs işlemi yapacak olan bir muhasssın bulunması gerekmektedir. Âmidî, bu asılda yegâne tahsîs edicinin Allah olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bu durumu ise kula ait olan hâdis irâdenin nasıl bir konumda bulunduğundan hareketle anlatır. Öncelikle hâdis irâdenin varlığını ispatlayarak ve bu konuda seleflerinin söylediklerini naklederek başlar. Devamında da kulun irâdesi olan

⁹⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 162.

⁹⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 176.

⁹⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 457.

hâdis irâdenin zıttının âmm ve hâss olarak ikiye ayrıldığını, hâdis irâdenin hâss olan zıttının kerâhet, âmm olan zıttının ise uyku ve ölüm olduğunu, Eş‘arî düşünceye göre – daha önce de geçtiği üzere- hâdis irâdenin, hâdis kudretteki gibi murâdın gerçekleşmesini zorunlu kılmadığını ve bunlara ek olarak da irâdenin bir diğer özelliğinin mümtenîlere taalluk etmemesini delil ve örneklerle anlatmaktadır.⁹⁹ Çalışmamızla doğrudan alâkalı olmadığı için, bu kısımlar detaylı şekilde ele alınmamış bunlara sadece işaret etmekle yetinilmiştir.

II. HÜSÜN-KUBUH TARTIŞMASININ TEMELLERİ

İslâm düşüncesinde hüsün-kubuh şeklinde açığa çıkan tartışmanın başlangıcı felsefe tarihinin erken dönemlerine kadar uzanmaktadır. Aslında düşünce tarihi itibarıyla çok eskiye dayanan ‘iyi ve kötü nedir tartışması’, temelde iyi ve kötünün kaynağının ne olduğu üzerinden süregelenmektedir. İlk defa Yunan felsefesinde Platon (m. ö. 427-347) tarafından ciddi bir şekilde dile getirilen iyi-kötü tartışması kaynaklarda, *Euthyphro tartışması* ya da *Euthyphro dilemi* olarak geçmektedir. Platon’un, dindarlık üzerine yazdığı ve kendisinin gençlik dönemi diyaloglarından biri olan *Euthyphro* adlı eserinde, dindarlığın Tanrıların sevdiği, dinsizliğin ise Tanrıların sevmediği şey olduğu dile getirilmektedir. Platon ise bu konuda şunları söylemiştir: “Madem ki dindarlık Tanrıların gözünde değerli, dinsizlik de değersiz bir şey, o zaman şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Dindarlık bizâtihi dindarlık olduğu için mi Tanrı tarafından seviliyor, yoksa o, Tanrı tarafından sevildiği için mi dindarlık oluyor?” Bu dilemma daha sonraki filozoflar tarafından daha da genelleştirilerek; “X, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?” şeklindeki soru haline getirilmiştir.¹⁰⁰

Kuşkusuz bu dilemmanın İslâm düşünce geleneğindeki ifadesi *hüsün-kubuh tartışması*’dır. Kelâm ve usûl-i fıkıh disiplinlerinde tartışma konusu yapılan bu mesele, usûl ilimlerindeki pek çok konunun kendisiyle irtibatı olan en mühim mevzulardan

⁹⁹ Âmidî, a. g. e., II, 459-476.

¹⁰⁰ Mehmet S. Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Umran Yayınları 1981, s. 7; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1991, s. 86.

biridir. Nitekim hüsün-kubuh, kelâm ilminde ele alınan meselelerin yarıdan fazlası kendisine dayanan ve kelâmın ümmü'l-mesâili diyebileceğimiz ta'dîl ve tecvîr yani adalet konusunun temelini oluşturan bir meseledir. Fakat klasik kelâm kitaplarında hüsün-kubuh konusu, işleniş gereği ta'dîl ve tecvîr başlığının altında işlenmiştir. Hüsün-kubuh, her bir kelâmî ekolün onun hakkındaki düşünceleri, aynı zamanda onların diğer ihtilaflı meselelere olan bakış açılarının belirlenmesinde ana zemin işlevi gören bir konudur. Daha önce de geçtiği üzere İslâmî literatürde bu sorunun ifade edilişi şu şekildedir; 'bir fiil hüsün veya kubuh vasıflarını zaten zâtında taşıyor olduğu için mi Allah onu nehyeder veya emreder yoksa fiil, ancak Allah'ın belirlediği emir ya da nehiy neticesinde mi hasen veya kabîh fiil olma vasfını kazanır?' Bu bakımdan konu etrafında yapılan uzun açıklamalar ve karşı çıkışlar bu soruya verilen cevabı temellendirme çabası şeklinde düşünülebilir. Nitekim aşağıda mesellerin açıklamalarında böyle bir çabanın varlığı gün yüzüne çıkacaktır.

A. Hüsün ve Kubhun İzâfiliği

Hüsün-kubuh tartışması özünde değerın kaynağının ne olduğu tartışmasıdır. Bu konu hakkında giriş bölümünde ele aldığımız üç temel sorudan birincisi -hatırlanacağı üzere-, iyi-kötü değerlerinin fiilin zâtında bulunup bulunmadığıdır. Başka bir ifadeyle bir fiilde hüsün ya da kubuh vasıfları bizâtihi bulunur mu? Yoksa fiiller özleri itibarıyla hiçbir değer yargısı taşımazlar mı yani nötr müdürler? Bu ve benzeri sorular bahsettiğimiz üç sorunun birinci kısmını teşkil etmektedir.

Ayrıca, fiili herhangi bir vasıfla nitelemek, onun ancak gerçekleştiği zaman, konum ve hallere göre kazandıklarıyla mı mümkün olmaktadır? Yoksa bunlardan bağımsız olarak fiilin bizâtihi nitelikleri var mıdır? Şayet gerçekleştiği zaman, konum ve hallere göre fiilin niteliği değişiyorsa, o zaman fiilin vasfının zikredilen bu itibarlara göre değişmesi aklın verdiği hükme mi, yoksa şeriatın koyduğu kanuna binâen mi bilinmektedir? Âhîret hayatında sevap ya da ceza şeklinde karşılığı olan fiillerin zâtında hüsün ya da kubuh vasıflarını taşıması mümkün müdür? Eğer fiil bu nitelikleri taşırsa şeriatın bunları bildirmesine gerek kalmadan aklın onları bilmesi neticesinde kul Allah

katında mükellef sayılır mı? Bu sorular da yine Mu‘tezile’nin olumlu cevap verdiği fakat Eş‘arîlerin karşı çıktığı genel anlamdaki hüsün-kubuhla ilgili ileri sürülen suâller arasındadır. Zikredilen bu soruların ortaya koyduğu sorunlar ve bunların muhtemel cevap ve izahları ilerleyen başlıklarda başka sorularla da zenginleştirilerek metin içinde işlenecektir.

Eş‘arîler’e göre, hüsün ve kubuh sıfatları zâtî birer vasıf değildir. Bir fiilin zâtında iyi ya da kötü sıfatları bulunmadığı gibi, zikredilen bu vasıfların zarureten (*zaruretü’l-akl*) ya da düşünme (*nazar*) ile idrak edilmesi de söz konusu değildir. Dolayısıyla bir fiilin hasen veya kabîh olması, hakikîlik taşımayan itibarlar iledir. Başka bir deyişle bu vasıflar, zamana, kişilere ve durumlara göre değişen izâfî (görelî) konumundadırlar.

Âmidî, Eş‘arî seleflerinin, hasen ve kabîhin anlamları hakkında üç itibar kullandığını söyleyip bunları üç şık halinde zikretmektedir.¹⁰¹ Fakat o, her ne kadar bu üç türlü kullanımı seleflerine atfederek ifade etse de, muhtemelen zikrettiği bu üç kullanım onun kendi düşüncesini ifade etmektedir. Zira Âmidî’nin seleflerine atfen verdiği bu üç kullanımın, kelâmda asıl tartışma konusu olan anlamda olmasa bile, diğer iki mânada Eş‘arî seleflerinin kullanımından farklılaşmaktadır. Giriş bölümünde de değindiğimiz üzere bu duruma Âmidî’nin tercihi ve bu tercihinde izlediği farklılık da denilebilir. Şimdi, önce toplu bir şekilde hasen ve kabîh için Âmidî’nin zikrettiği mânaları inceleyelim, daha sonra da onun bu verdiği anlamlarla hangi noktalarda farklılaştığını zikrelelim.

Birinci anlam, amaca uygun (وافق الغرض) olan fiillerin hasen, aykırı (خالف الغرض) fiillerin ise kabîh şeklinde adlandırılmasıdır. Zira amaç veya gayelerin değişiklik göstermesi sebebiyle hasen ve kabîh olan fiiller de farklılık göstermektedir. Bir fiil, bir insanın amacına hizmet veya yardım ettiği için ‘hüsün’, fakat aynı fiil bir başka insanın amacına aykırı olduğu için ‘kubuh’ vasfını alabilir. Söz gelimi, Zeyd’in öldürülmesi ailesi için üzücü yani kabîh bir durumdur. Fakat onun düşmanları açısından bu durum gayet mutluluk verici yani hasen bir olaydır. Dolayısıyla hüsün-kubuhun bu anlamına göre fiiller,

¹⁰¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 121.

iyi veya kötü anlamlarını zâtı itibariyle bünyelerinde taşımazlar. Ayrıca bir amaca uygun ya da aykırı olmayan fiiller ise ‘abes’ şeklinde nitelenmektedir.¹⁰²

İkinci anlama baktığımızda ise, Şârî‘in, fiili yapan kimseye, yaptığı o fiil sebebiyle övgüyü emrettiği fiil hasendir. Bunun mukâbili olarak kabîh ise, ‘Şârî‘in, fiili yapan kimsenin zemmedilmesini emretmesi’ şeklindedir. Bu anlamdaki kubuh, haramı ihtiva etmektedir. Ancak tenzîhen mekrûhu içermemektedir.¹⁰³ Hasenin kapsamında ise ilâhî fiiller, vâcip ve mendup hükümleri mevcuttur. Fakat mübah dâhil değildir. Çünkü mübah, yapıldığında ya da yapılmadığında ona yönelik övgünün (*senâ*) emredilmesiyle ilgili bir şey Şârî‘ tarafından vârid olmayan hükümdür.

Âmidî, bu durumda mübahı da hasen kategorisine dâhil edenlerden şöyle bir itiraz geldiğini nakletmektedir; “eğer hasen, fâili hakkında övgünün câiz olduğu fiilleri kapsıyorsa, mübahı işleyen de övülmesinde bir problem yoksa, mübahın da hüsün kategorisine girmesi mümkün olmalıdır.” Âmidî’nin bu itiraz karşısında *Ebkârü’l-efkâr*’da suskun kaldığı anlaşılmaktadır. Fakat o, bir usûl eseri olan *el-İhkâm*’da bu konu hakkında yani ‘mübah, hasen midir değil midir’ tartışmasında, doğru olan tutumun ne ‘mübah hasendir’ demek suretiyle müspet (olumlu), ne de “mübah hasen değildir” diyerek menfî (olumsuz) tavır takındığını söylemektedir. Zira ona göre her iki cevap da uygun değildir. Âmidî’ye göre burada doğru olan şöyle söylemektir: ‘Mübah, iki açıdan yani, ya şer‘an yapılabilirliğinde bir problemin olmaması ya da yapanın amacına uygun olması bakımından dolayı hüsündür.’ Ancak mübah, ‘yapıldığında fâiline senânın (övgü) emredilmemiş olması sebebiyle -hasenin tanımına göre- hasen değildir.’¹⁰⁴

Aslında Eş‘arî gelenek içerisinde, mübahın hasen ya da kabîh olması hususunda tek bir görüş bulunmamaktadır. Bazıları hüsünün, bir şeye teşvik etme ya da çağırma anlamlarının olduğunu, fakat mübahın ise bu mânaları karşılamadığını söyleyerek, mübahın hasen kategorisine giremeyeceği görüşünü benimser. Mübahın, hasene dâhil

¹⁰² Âmidî, *a. g. e.*, II, 121-122; a. mlf. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz) Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye 1432/2011, I, 72.

¹⁰³ Çünkü buradaki kubuh, Şârî‘in fâiline zemmini emrettiği fiil anlamındadır. Oysa tenzîhen mekrûh olan bir fiilde Şârî‘, onun fâiline zemmini emretmemiştir. Bundan dolayı, tenzîhen mekrûh buradaki ‘kubuh’ kavramına dâhil olmaz. Bk. Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 122.

¹⁰⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 109.

olduğunu kabul edenler ise, düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır: “Bir insan mübah bir fiil yapsa, bir başkasının onu ‘hasen olanı yaptı’ şeklinde vasıflaması mümkündür. Eğer bu kişinin yaptığı hasen olmazsa, o zaman onun hakkında ‘haseni yapmadı’ denilir. Ama şer‘î ıstılahta böyle bir kullanım mevcut değildir.” Bu sebeple de mübah, hasen kategorisine dâhildir.¹⁰⁵

Hasen-kabîh kavramları ikinci anlamı itibariyle incelendiğinde, fiillere yüklenen hüsün veya kubuh sıfatlarının, her an ve durum için değişebilirlik taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira şeriatın belli bir zaman için emretmiş olduğu herhangi bir fiili, başka bir an ve halde haram kılmasına hiçbir engel yoktur. Yahut bazı fiiller kimi insanlara vâcip iken, diğerlerine haram olabilmektedir. Tam tersi bir şekilde aradan belli bir zaman geçip de aynı fiilin, daha önce kendisine haram kılınana vâcip, vâcip kılınana ise haram olması muhtemeldir. Netice itibariyle zikredilen bu halleri şeriatın getirmesine herhangi bir engel bulunmadığı için, fiilin/şeyin zâtı itibariyle değişemez olan iyi ya da kötü vasfını taşıması mümkün görülmemektedir.¹⁰⁶

Daha önce de işaret edildiği üzere, hüsün ve kubuh tartışmasının kelâmî ekoller arasında ihtilâflı olduğu yer tam da bu anlamdır. Niçin? Çünkü ‘hüsün-kubuh yani iyi ve kötü fiil nedir?’ tartışması, fiilin yapılması halinde fâilinin hem dünyada hem de âhiret hayatında nasıl bir karşılık bulacağına ilişkin bir sorundur. Yani bu fiiller sonucunda dünyada övgü ya da yergi ile mi karşılaşacak ve ebedî âlemde sevap ile mi mükafatlandırılacak, yoksa cezaya mı duçar olacak dolayımında yapılan bir tartışmadır. Buna göre söz konusu olan, dünya ve âhiret hayatındaki durumlar ve oralardaki yaşamın belirlenimidir. İşte durum tam da bu şekilde olduğu için, Eş‘arî düşünce bunun akla indirgenerek bilinmesini kabul etmez.

Bu bağlamda şu hususu açıkça belirtmek gerekir ki, Eş‘arî düşüncenin bu görüşü, aklın tek başına kaldığında iyiliğe ya da kötülüğe dair herhangi bir mülâhazaya sahip olamadığı anlamına gelmez. Yukarıdaki birinci anlamda da olduğu gibi, akıl bu tür

¹⁰⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 122; Ayrıca bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. Cüveynî, *Kitabü't-Telhîs fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî) Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye ve Mektebetü Dârü'l-Bâz 1417/1996, I, 154, 161; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre*, s. 227.

¹⁰⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 122; a. mlf., *el-İhkâm*, I, 72.

mülâhazalarda bulunabilir. Dolayısıyla Eş‘arîler’in tartıştıkları asıl problem ‘akıl, iyiliğe veya kötülüğe dair bilgiye, hem dünya hem de âhiret hayatının sonuçlarıyla ilişkisini kuracak şekilde hükmedebilir mi? sorusu etrafındadır.

Nitekim kul, dünya hayatında işlediği fiilin şeriatın haber vermesi gerçekleşmeden iyi mi yoksa kötü mü olacağını ve buna göre de âhirette sevap ya da ceza alacağını sırf aklına dayanarak belirleyemez. Çünkü şeriatın son hali gelene kadar, bazı peygamberler ve getirdikleri şeriatlarda çeşitli şekillerde değişikliklerin olduğunu bilmekteyiz. Zira herhangi bir fiil, bir peygamberin şeriatında helal iken, sonra gelen diğer peygamberin getirdiği şeriatla helal olmamakta ya da bunun tam tersi bir durum ortaya çıkmaktadır. Vâkıanın bu şekilde olmasına herhangi bir engelin mevcudiyeti de söz konusu değildir. Çünkü şeriatın sahibi ve dinin tamamlayıcısı Allah’tır. Bu sebeple de hüsün ve kubuh değerleri ancak O’nun belirlemesi ve bildirmesi ile mevcut olur.

Âmidî’nin zikrettiği üçüncü hüsün-kubuh anlamına baktığımızda ise, diğer iki anlama nazaran bu mânânın daha genel olduğunu görmekteyiz. Buna göre hasen, ‘fâilin bilgisi ve kudreti dâhilinde fiili yapma hakkına sahip olmasıdır.’ Kabîh ise, ‘fâilin, yapma hakkının bulunmadığı fiil’ için kullanılır. Yukarıda açıkladığımız üzere hasenin ikinci anlamı, ilâhî fiiller, vâcip ve mendup hükümlerini içerirken, burada bunlara ilaveten, mübah ve mekruh (tenzîhen mekruh) hükümleri de vardır. Bu anlama göre, şeriat bir fiilin daha önceden helalliği hususunu açıklamışken, sonraki bir zamanda o fiilin haramlığına dair bir hüküm getirerek onu yasaklayabilir. Dolayısıyla da hüsün ve kubuh sıfatları zâtî olarak mevcut değildirler.¹⁰⁷

Peki, Âmidî’nin zikrettiği hasen-kabîh anlamlarında onun Eş‘arî seleflerinden farklı tercihe gittiği anlamlar hangileridir?

- I. Hasen-kabîhin ilk anlamı genel Eş‘arî anlatımda tabiata uygunluk (ملائمة الطبع) ya da aykırılık (منافرة الطبع) şeklindedir. Âmidî öncesinde Eş‘arîler, bu şekilde kullanmıştır. Râzî ise ilk dönem eserlerinden olan *el-İşâre*’de tabiata uygun ya da münâfir olma mânası yerine, amaca uygun ya da aykırılık anlamını tercih

¹⁰⁷ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 122-123.

etmiştir.¹⁰⁸ Fakat sonraki yani son dönem eserlerinde ise¹⁰⁹ amaca uygun ya da münâfir olma anlamını değil de, tabiata uygun ya da aykırılık mânasını kullanmıştır. Mamafih onun fikirlerinin nihâî halinin son dönem eserlerine ait olduğu bilinmektedir. Yani buradan hareketle Râzî'nin *el-İşâre* adlı eserinin, onun temel görüşlerini yansıtan metin olmadığı söylenebilir. Buna göre Râzî'nin, hasen-kabîhin bu mânasında nihâî anlayışının, tabiata uygun ya da aykırılık olduğu söylenmelidir. Âmidî'den sonra yaşayan önemli Eş'arî âlimlerinin de tabiata uygun ya da aykırı olma anlamını kullandıklarını onların metinlerinde görmektediriz. Söz gelimi bu âlimler arasında Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Teftâzânî, Cürcânî ve Devvânî (ö. 908/1502) gibi isimleri zikredebiliriz.¹¹⁰ İsimleri zikredilen bütün bu âlimler, tabiata uygunluk ya da aykırılık anlamında 'Zeyd'in katli' misâlini vermektedirler. Amaca uygun ve aykırılık mânasını özellikle vurgulayan Âmidî de tercih ettiği amaca uygun olup olmama anlamında, 'Zeyd'in katli' örneğini kullanmaktadır. Burası en dikkat çekici noktalardan biridir. Çünkü acaba gerçekten tabiata uygunluk veya aykırılık anlamı ile amaca uygunluk veya aykırılık mânası birbiriyle eş anlamlı mıdır? Yani tabiata uygun veya aykırı olan her şeyin aynı zamanda amaca da uygun veya münâfir olduğunu söyleyebilir miyiz? Dikkatle düşünüldüğünde, zihinde sanki bu ikisinin eş anlamlı olamayacağı hususu belirlemektedir. Meselâ gayr-i müslimlerle savaşa giren Müslümanların savaştaki amacının öldürmek olduğu düşünüldüğünde, bu onların o sıradaki amacını ifade eden bir şeydir. Dolayısıyla burada Müslümanlar amaçlarına uygun olarak davranırlar. Fakat aynı zamanda insan öldürme eylemi, kişinin tabiatına uygun bir şey değildir. Yani öldürmek insan tabiatına aykırı bir durumdur. Bu durumda nasıl düşünmeliyiz? Bu noktanın tartışılması gereken boyutlarının olduğu şüphesizdir. Dolayısıyla burada böyle bir probleme en azından işaret etmenin gerekli olduğunu düşündüğümüzden bunu zikre değer gördük.

¹⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre*, s. 226.

¹⁰⁹ Bu eserler, giriş bölümünün ilgili yerinde zikredilmiştir. Tekrara düşmemek için söz konusu eserlerin adları burada verilmemiştir.

¹¹⁰ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr: Kelâm Metafizîği*, s. 212; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 207; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 312; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 59.

Âlimlerin her iki durum için ‘Zeyd’in katli’ örneğini kullanmaları ilginç bir durumdur. Aslında onların bu şekildeki kullanımı, her iki anlamın da aynı şeyi ifade ettiğini düşündüklerinden olabilir. Zira Âmidî sonrasındaki müteahhir âlimlerden sadece el-Îcî (ö. 756/1355), Âmidî gibi amaca uygun ya da aykırı olma anlamını kullanmıştır.¹¹¹ Fakat Cürçânî, el-Îcî’nin bu ifadesini şerh ederken bu duruma ‘Zeyd’in katli’ misâlini vermektedir.¹¹² Dolayısıyla ‘amaca uygun ile tabiata uygun aynı mı değil mi?’ sorusu ile beraber ‘Zeyd’in katli’ örneği de yine üzerinde dikkatlice düşünülmesi gereken bir noktadır.

- II. Daha önce de zikrettiğimiz üzere, hasen-kabîhin kemâl ve noksan sıfatlar mânasına geldiği görüşü ilk defa Râzî tarafından dillendirilmiştir.¹¹³ Nitekim Âmidî, zikrettiği hasen-kabîh anlamları içinde ‘kemâl ve noksan sıfat’ mânasına herhangi bir yerde atıf yapmamaktadır. Fakat Âmidî’den sonraki Eş‘arîler kemâl ve noksan sıfat anlamını eserlerinde zikretmişlerdir.¹¹⁴
- III. Bir diğer farklılığa baktığımızda ise, Âmidî’nin kullanımının Eş‘arî gelenekten tamamen farklı olduğu söylenemese de, Râzî’nin kullanımı ile onun kullanımında ibâre bazında bir ayrılık olduğu söylenmelidir. Nedir bu? Râzî, hasen ya da kabîhin bir anlamının da ‘fâile yasaklanan veya yasaklanmayan’ şeyler için kullanıldığını belirtmektedir.¹¹⁵ Âmidî ise bu durumu, ‘fâilinin yapma hakkı bulunan veya bulunmayan’ şeklinde ifade etmiştir. Lâkin Râzî, sonraki dönem eserlerinde bunu kullanmamıştır. Zaten Eş‘arîler’de meşhûr olan kullanımın içinde bu anlam bulunmamaktadır. Peki, Âmidî neden bu mânayı Râzî’den farklı olarak zikretmiştir? Bu da ayrıca dikkate alınması ve düşünülmesi gereken bir sorudur. Şüphesiz bu sorunun cevaplarına dair inceleme, çalışmamızın kapsamını aşacağından, burada söz konusu bu soruya verilecek muhtemel cevapların özel bir çalışmaya mâtûf olduğu tekrar ifade edilmelidir.

¹¹¹ Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 262.

¹¹² Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 312.

¹¹³ Eşref Altaş, “a. g. m.”, s. 192; Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre*, s. 226.

¹¹⁴ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, s. 212; Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 262; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, III, 207; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 312; Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 59.

¹¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre*, s. 226.

Netice itibariyle her ne kadar hasen-kabîhin bir takım anlamlarında Eş‘ariyye’ye mensup âlimler arasında farklılık olsa da, bu anlamların kelâm ilminde tartışılan şeklindeki mânasında herhangi bir ihtilâfın bulunmadığı açıktır. Buna göre asıl tartışma konusu olan anlam ise, tekrar vurgulamak gerekir ki, kulun hem dünya hem de âhiret hayatında elde edeceği övgü ya da yergi ile sevap veya cezanın hâsıl olacağı şekilde işlediği fiilin, hüsün ya da kubuh vasıflarına zâtî olarak sahip bulunup bulunmadığı şeklindedir.

A. 1. Mütেকaddim Dönem Mu‘tezilesi’nin Benimsediği Zâtîlik Görüşünün Eleştirisi

Bu başlık altında Âmidî’nin, hasen-kabîhin anlamı hakkında, mütেকaddim ve mütעהhir¹¹⁶ Mu‘tezilî âlimleri arasındaki iki farklı görüşün eleştirisi ele alınacaktır. Zira zâtîlik ve vücûh anlayışı tam da izâfîlik anlayışının karşısında durmaktadır. Bu sebeple Âmidî’nin mütেকaddim Mu‘tezile hakkındaki düşünceleri ve eleştirileri burada incelenecektir. İlk dönem Mu‘tezilî düşünürler hüsün-kubuh meselesini nasıl anlamaktadırlar? Onlara göre, hasen veya kabîh sıfatı, fiilin ‘zâtında’ bulunmaktadır. Buna göre Mu‘tezile’nin mütেকaddiminden olanlar, ‘bir fiilin hasen veya kabîh olmasını onda, iyilik ya da kötülüğü gerektirecek bir sıfatın bulunmasıyla gerçekleştiği’ yönündeki mütעהhir Mu‘tezile’nin görüşüne aykırı düşmüşlerdir. Onlara göre fiilde bulunan hüsün veya kubuh sıfatı, fiilin sıfatı olarak değil, bilakis onun zâtî dolayısıyla bulunur. Yani mütেকaddim Mu‘tezile’ye göre bir fiilde hüsün veya kubuh sıfatı zâtî olarak mevcuttur.

Ayrıca bazı Mu‘tezilî âlimler, fiilin hasen olmasının, iyiliği gerektirecek bir sıfatın fiilde bulunması anlamını kabul etmezler Fakat onlar, fiilin kabîh olmasının fiilde kabîhi gerektirecek bir sıfatın varlığıyla olduğunu ise yeterli görürler.¹¹⁷

Mütেকaddim dönem Mu‘tezilî âlimlerine göre hasen, ‘fâilinin zemmi hak etmediği fiildir’. Burada zemden maksat; ‘kasıtlı bir şekilde başkasının kusurunu haber

¹¹⁶ Mâlûm olduğu üzere, Mu‘tezile’nin mütেকaddim dönemi âlimleri ile başlangıçtan Ebû Ali el-Cübbâî’ye kadar yaşamış olanlar kastedilir. Bu ekolün mütעהhir dönemi ise Ebû Ali el-Cübbâî ile başlatılır.

¹¹⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 117-118.

veren şeydir'.¹¹⁸ Burada kasıt önemlidir, zira kasıt olmazsa zem olmaz. Bazı Mu'tezilîler ise bu tanıma, 'fiilini bilmekle birlikte' (مع علمه به) ibâresini eklemiştirler.

Bazıları da hasen fiili, 'iyiyi yapmaya kâdir olan kimsenin fiilidir' şeklinde tanımlamıştır. Kabîhi ise, 'fâilin zemmi hak etmesini engelleyen bir mâni olmadıkça, onun zemme müstehak olması' anlamında ifade etmişlerdir.¹¹⁹

Mu'tezile, fiille ilgili olan iyi veya kötü değer yargılarının zarurî bir şekilde akıl ile bilineceğini savunmaktadır. Mamafih bu tanımlamaları ahlâkî değer bazında felsefî terminolojiyle ifade edecek olursak, ilk dönem Mu'tezilesi yaptığı bu açıklamayla, fiildeki ahlâkî değerlerin hem ontolojik hem de epistemolojik nesnellik taşıdığını söylemektedir. Zira onlar değerlerin fiilde zâtî olarak bulunmasıyla ontolojik nesnelliği, zarureten bilinmesiyle de epistemolojik nesnellliği ifade etmiş olmaktadırlar. Müteahhir dönemin tanımlaması ise epistemolojik nesnellik yönünden ilk dönemdekilerin tanımıyla aynıdır. Çünkü müteahhir dönemdekilere göre de fiildeki değer şeriat bildirmeden önce akılla yani zarureten bilinir. Dolayısıyla bu noktada her iki grup kesişmektedir. Peki, bu mesele ontolojik nesnellik yönünden incelendiğinde, her iki grup hakkında da aynı şey söylenebilir mi? Başka bir ifadeyle müteahhir Mu'tezile, vücûh görüşünü savunmakla, zâtîliği benimseyen ilk dönem Mu'tezilesi'nden farklılaşmakta mıdır yoksa aslında onların dediği şeyi mi söylemektedir? Bu sorular ve bunların cevapları hakkındaki detaylara daha sonra değinilecektir.

Bu bağlamda 'Mu'tezilî âlimler, fiildeki hüsün veya kubuh sıfatlarının bilinmesini nasıl taksim etmektedirler?' sorusu üzerinde de durmak gerekir. Genel anlamda Mu'tezile açısından, fiillerin hasen mi ya da kabîh mi olduğu üç şekilde bilinir: Birincisi, zarureten (*zaruretü 'l-akıl*) bilinenlerdir.¹²⁰ Meselâ imanın, Allah'ı bilmenin ve nimet verene şükretmenin iyi, zarar veren yalanın ise kötü olduğunu bilmek birinci grubun örneğidir. İkincisi ise istidlâlle yani düşünme (*nazar*) sonucunda o şeyin iyiliğine ya da kötülüğüne dair bilginin hâsıl olmasıdır. Bunun misâli ise, sonuç itibarıyla faydalı olan yalanın kötülüğünü bilmek ile zararı olan doğruluğun iyiliğini idrak etmektir.

¹¹⁸ Kâdî, *Şerh*, II, 492.

¹¹⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 118-119.

¹²⁰ Meselâ bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 9.

Üçüncü bilme tarzı ise, ancak şariat ile idrak edilebilenler şeklindedir.¹²¹ Söz gelimi, şariat haber vermeseydi, insanoğlu ibadetin iyi bir şey olduğunu, Ramazan'da kaç gün ve nasıl oruç tutacağını yahut da namazların kaçar rekât olarak kılınacağını bilemezdi.

Bu üçüncü bilme tarzında dikkat edilmesi gereken nokta, örnek verilen tüm bu hususların, iyiliği zâtlarında zaten taşıyor olmalarıdır. Şariatın buradaki işlevi sadece var olanı açığa (*keşf*) çıkarmaktır. Dolayısıyla bu anlama göre de iyilik ya da kötülük zâtî olarak mevcut bir şeydir. Aşağıda Râzî'den aktaracağımız pasaj, yukarıda anlatılan örneklerle özetlemektedir:

“Mu‘tezile’ye göre hüsün, kendisi nedeniyle meydana gelen bir yönle (*vech*) hüsün olur. Kubuh da yine kendisi nedeniyle ortaya çıkan bir yönle kubuh olur. Sonra bu yönler, bazen sadece ‘akılla’ bilinirler. Bazen de akıl bunları idrak etmekte yetersiz kalır ve şariatle bilinirler. Akılla bilinenlerin misâline gelince şöyledir; doğruluğun, ilmin, adaletin, ihsânın ve nimet verene teşekkür etme gibi şeylerin iyi, yalanın, zulmün, cehaletin, abesliğin, yapamayacak olunan şeyle mükellef tutmanın (*teklîf-i mâ lâ yutâk*), övgüyü hak etmeyen insanı yüceltmenin, kötülükleri ve çirkinlikleri emretmenin, vâcibi terk etmenin ve nimete nankörlük yapmak gibi şeylerin de kötü olduğunun bilinmesidir. Akıl yetersiz kaldığı ve şariatın bildirdiği şeyler ise, şer‘î kötülükler ve iyiliklerdir.”¹²²

Âmidî, Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh anlayışını eleştiriye, ilk olarak hasen ve kabîh tanımını tenkit etmekle başlamaktadır. Âmidî nezdinde, mütekaddim Mu‘tezilesi’nin hasen açıklaması -yukarıda verdiğimiz üzere- şu iki açıdan dolayı yanlışır; birincisi eğer hüsün, onların dediği gibi fâilinin zemmi hak etmediği bir şey olursa, bu tanım ‘hayvan fiilleri’ ile ilzâm edilir. Zira tanımın insan dışında kalan canlıları da kastederek yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre insan dışındaki canlıların fiilleri denilince kastedilen hayvan fiilleridir. Oysa hayvan fiillerinin zemmi hak etmesi ya da iyi ile vasıflanması diye bir şey söz konusu değildir. Bu sebeple yapılan tanım, vâkıya mutâbık olmaması nedeniyle doğru değildir.¹²³

¹²¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 117; a. mlf., *el-İhkâm*, I, 73.

¹²² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 235.

¹²³ Âmidî, *a. g. e.*, II, 118.

İkinci eleştiri noktası ise, böyle bir tanımın ‘kubhu terk etmek’ şeklindeki bir örnekle de ilzâm edilebileceğidir. Mu‘tezile’ye göre kubhu terk etmek hüsündür. Halbuki kubhu terk etmek başlı başına bir fiil değil sadece bir fiili yapmamaktır.¹²⁴ Dolayısıyla bir fiili terk etmek/yapmamak, yeni bir fiil işlemek anlamını taşımaz. Böylece Âmidî tarafından, mütekaddim Mu‘tezilesi’nin ‘zemmi hak etmeme’ şeklindeki hüsün tanımı, ‘kubhu terk etmek’ şeklindeki noktadan da ilzâm edilip yanlışlanmıştır.

Ayrıca yine bu gruptan olup da hasen tanımlarına, ‘hayvan fiilleriyle’ ilzâm edilmemek için ‘bilgisi olma’ şartını ekleyenler de Âmidî’ye göre hatalı tanımlama yapmıştır. Çünkü hiçbir zaman, bilginin (*ilim*) bilinenle (*mâlûm*) irtibata geçmesi, bilinen şeyin sıfatını değiştirmez. Tam tersi bilgi, bilinen o şey nasıl ise ona bulunduğu hâl üzere ilişir. Başka bir deyişle şayet fiil zâtı itibariyle hasen ise, bilginin ona ilişmemesi onu hasen olmaktan çıkarmaz. Yani fiil hasen ise, bilgi ona ilişmese de o hasen olarak kalmaya devam edecektir.

Âmidî, hasenin ‘fâilin yapma hakkı’ olarak tanımlanmasını da bâtil addetmektedir. Zira böyle bir anlam, yapılan fiil hakkında ‘izni’ gerektirir. İzin ise ya Şâri’ ya da akıl tarafından verilebilecek bir şeydir. İzin verenin Şâri’ olması durumu, değerlerin şeriat tarafından belirlendiği anlamına gelir. Halbuki böyle bir durum, başından beri Mu‘tezile’nin mücadele ettiği ve dolayısıyla karşı çıkacağı bir düşüncedir. Dolayısıyla bu ihtimalin onlar tarafından kabul edilemeyecek oluşu, hüsünün ‘fâilin yapma hakkı’ şeklinde tanımlanmasının geçersizliğini de ortaya koymaktadır. Peki, yapılmasına izin veren akıl olursa nasıl olur? O zaman da hasen için, ‘yapıldığı takdirde cezayı (*ikâb*) değil de zemmi hak etmeyen şey’ hükmü verilir. Daha önce de geçtiği üzere ‘zem’ dünyadaki yergi/kınama anlamına gelmektedir. Buna göre aklın izin vermesi demek, hasenin anlamının ‘yapan kişinin sadece zemmi hak etmemesi’ olduğu ortaya çıkar. Böylece de bu anlamın âhirete taalluk eden bir yönünün bulunmadığı ifade edilmiş olur. Başka bir ifadeyle, âhiretle ilgili hüküm açıkta kalarak aklın onun hakkında herhangi bir hükümde bulunamadığı tebellür eder. Bu durumda âhirete dair hükmü aklın veremediği

¹²⁴ Mu‘tezile’nin sonraki dönem âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî, terk etmenin de başlı başına bir fiil olduğunu söylemektedir. Bu konu hakkında yapılan bir çalışmaya bk. Orhan Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim El-Cübbâî’nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi (İstihkâku’z-Zemm)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, (XVII), s. 1.

sonucu belirlemektedir. Âhirete dair hükmün akıl tarafından verilememesi, birincideki gibi Şâri‘ tarafından izin verilmesi durumuyla doğal olarak eşitlenmektedir. Buna göre birincinin yanlışlanması gibi bu da yanlış olmaktadır. Ezcümle hasenin ‘fâilin yapma hakkı’ anlamı, ‘izni gerektirme’ dışında ‘yasaklanmamış olma’ ve ‘güç yetirilir olma’ mânalarını da kapsamaktadır. Bunların imkânı ise, hayvan fiilleri düşünüldüğünde mümkün gözükmemektedir. Yani hasenin buradaki son iki tanımı da Âmidî tarafından hayvan fiilleri örneği üzerinden ilzâm edilmiş olmaktadır.¹²⁵

Âmidî, mütekaddim Mu‘tezilesi’nin ‘kabîh’ tanımını nasıl değerlendirmektedir? Bu âlimler kabîhi ‘bir mâni olmadıkça fâilin zemmi hak ettiği fiil’ şeklinde tanımlamışlardır. Âmidî’ye göre onların bu tanımları, üç sebepten dolayı doğru değildir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki bu âlimler, fiilin hasen ya da kabîh olmasının, şeriatın belirlediği bir şey olmadığını benimsemekle birlikte, iyi ve kötünün fiilin değişen yönleri sebebiyle onun sıfatlarına râci olduğunu da kabul etmemektedirler. Lâkin onlar kabîhin, fiilin sıfatına mahsus kılınan bir durum olduğunu söyleyenleri reddetmelerine rağmen, kabîh tanımlarına ‘iki fiilden sadece birinin aklen zemmi hak etmesi’ şeklinde kayıt getirmişlerdir. Yani ilk dönem Mu‘tezilesi’nin bu şekilde bir tanım yapması, esasen onların da müteahhir Mu‘tezile gibi tahsiste bulunduklarını ortaya koymaktadır. Böylece onlar eleştirdikleri şeyi aslında kendileri de yapmış olmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, hem fiilin bir sıfatla tahsîs edilmesine karşı çıkmışlar hem de bizzat kendileri fiile ‘zemmi hak etme’ kaydını eklemişlerdir. Âmidî’ye göre, mütekaddimîn dönemi Mu‘tezilî âlimlerinin dayandıkları bu şekildeki bir kayıt, hiç mâkul değildir. Zikrettiğimiz bu argüman, onların kabîh tanımına dair Âmidî’nin yaptığı birinci eleştiridir.

Âmidî’nin bu konudaki ikinci eleştirisi kabîh tanımının ‘mâni olmadıkça’ ibaresiyle tahsîs edilmesiyle ilgilidir. Zira eğer gerçekten fiil, zemmi hak ettiği için kötü ise ve ayrıca öyle bir durum gelir de zemmi hak etmesine bir mâni oluşursa, bu takdirde o mâni, fiilin kubuh olmasını engeller. Dolayısıyla da fiilin kabîh olması ya da olmaması yine bir kayıt ya da sıfatla tahsîs edilmiş olmaktadır. İşte tanım hakkında Âmidî’nin eleştirdiği ikinci nokta tam da burasıdır. Âmidî burada da, tıpkı az önceki eleştirisinde olduğu gibi, mütekaddim Mu‘tezilesi’ni müteahhir âlimlerine, fiillerin değerlerini

¹²⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 119.

yönlere göre kazandıkları hakkındaki görüşünde karşı çıkmış olmakla tenkit etmiştir ve kendilerinin de yaptıkları bu tanımla aynı pozisyona düştüklerini düşünmektedir. Hâsılı bu itiraz da birinci itiraz noktasıyla aynı mesâbede bulunmaktadır.

Onun yönelttiği üçüncü eleştiri noktası ise şu şekildedir: Tanımda geçen ‘hak etme’ (*istihkâk*) ifadesi, öncelikle zemmi hak eden bir kimseyi gerektirir. Öyleyse kötü fiilin işlenmesi sonucunda zemmi hak eden kimdir? Bu fiilin neticesinde zemmi hak eden için sadece iki seçenek olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar ya kabîh fiili işleyen fâilin bizzat kendisi ya da onun dışında bir kimsedir. Birinci ihtimal yani kabîhi yapanın bizzat kendisinin zemmi hak etmesi mâkul değildir. Niçin? Çünkü kötüyü yapan birisi hakkında, ‘o, aleyhine olmak üzere bizzat kendisi sebebiyle zemmi hak etti’ denilmesi doğru değildir. Dolayısıyla buna göre, bir insanın kendi irâde ve çabasıyla kendisinin aleyhine olacak bir şeyi hak etmeye yönelmesi söz konusu olamaz. Yani fâilin zemmi ya da yergiyi hak etmeye çalışması şeklindeki bir şeyi ifade etmek mâkul değildir.

Peki, bu zemmi hak eden kabîhi işleyen dışında başka kim olabilir? Bu, ya Allah ya da O’nun dışındaki birisi olabilir. Allah’ın zemmi hak etmesi diye bir şey söz konusu edilemeyeceği için, bu ihtimal geçersizdir. Geriye Allah dışında herhangi bir kimsenin olması seçeneği kalmıştır. Bu da yine geçersizdir.¹²⁶ Niçin geçersizdir? Bunu bir örnekle şu şekilde anlatabiliriz: Rutebâ ve Şâhika isimli iki arkadaş düşünelim. Rutebâ, ikisinin de ortak arkadaşı olan Muallâ hakkında Şâhika’ya yanlış şeyler anlatsa yani Muallâ’ya iftira atsa ve Şâhika da bunları dinlemekle ona ortak olsa, böyle bir durumda zemmi hak edecek olan kimdir? Rutebâ mı yoksa Şâhika mı? Yani Rutebâ’nın, Şâhika onu dinledi ya da onun anlattıklarına inandı diye zemmi Şâhika’ya bırakması/vermesi gibi bir şey söz konusu olabilir mi?

Bu delilde ortaya çıktığı üzere, zemmi hak eden kötü fiili işleyen değil de onun dışındaki biri yani Şâhika olursa ne olur? Âmidî’ye göre, her ne kadar kötünün fâili yani Rutebâ yaptığı davranıştan dolayı hak ettiği zemmi Şâhika dinledi diye ona bıraksa bile, insanlar Rutebâ hakkında ‘zemmi hak etti’ demekten vazgeçmezler. Yani zemmi yine hak eden kötü fiili işleyen Rutebâ’dır ve Şâhikanın zemmi hak etmesi söz konusu değildir.

¹²⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 120.

Böylelikle, zemmi hak edenin kötü fiili işleyenin dışındaki birisinin olma ihtimali de geçersiz kılınmıştır.

Âmidî, hüsün ve kubuh vasıflarının fiilin zâtında bulunduğu ve bunlara hükmedecek olanın da (*hâkim*) akıl olduğuna dair Mu‘tezilî düşüncenin en önemli iki istidlâlî delilini zikretmektedir. Mu‘tezile’nin delillerinden ilki şöyledir: ‘Akıllı başında insanlar herhangi bir fayda içermeyen yalanın, cahilliğin, inançsızlığın (*küfür*) ve zulmün kötü (*kabîh*) olduğu hususunda ittifak halindedirler. Aynı şekilde insanlık, doğruluğun, bilginin, imanın ve adaletin iyi (*hasen*) şeyler olduğunda hemfikirdir. Bu durumların iyi ya da kötü olarak bilinmesi, herhangi bir duruma, dine (şeriat) ya da örfе izâfe edilmeksizin zarureten bilinir. Bu sebeptendir ki tıpkı Berâhime ve benzeri diğer gruplardaki insanlar gibi, herhangi bir şeriatı ya da örfü kabul etmediği halde bu kalıplaşmış ilkeleri benimseyip yerine getirenler mevcuttur. Dolayısıyla bu durum, hüsün ve kubuh sıfatlarının zâtî olduğunu ve insanlar tarafından zarureten (*zaruretü’l-akl*) bilindiğini göstermektedir.’¹²⁷

Böyle bir itiraza Âmidî’nin cevabı câlib-i dikkattir. Buna göre Âmidî özelinde Eş‘arî gelenek, ilk etapta, söylenildiği şekilde ilmin iyi, zulmün de kötü olduğu hususunda insanların icmâ ettiğini kabul etmemektedir. Zira ‘mülhid’ denen bir grup insan vardır ve bunların akıl sahibi olduğu mâlûmdur. Fakat biliyoruz ki, onlar bu zikredilenleri kabul etmemektedirler. İlmin iyi, zulmün kötü oluşu eğer gerçekten tüm insanlığın zarureten kabul ettiği bir şey olsaydı, bunu mülhidlerin de onaylaması gerekirdi. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin zulmün kötü, ilmin iyi olmasının, tüm insanlığın aklen zorunlu olarak kabul ettiği şeylerden olduğunu söylemesi doğru değildir. Söz gelimi, Eş‘arî gelenek hayvanların, hiçbir suçu yokken ve karşılığında herhangi bir bedel de almayacak iken acı çekmelerinin ‘kötü’ olarak değerlendirilmesini kabul etmemektedir. Hattâ onlara göre, suçsuz bir hayvana hiçbir bedel almayacağı halde acı çektirilmesi Allah tarafından iyileştirilebilir ve bu durum kötü bir şey değildir. Böylece, eğer fiildeki iyilik ve kötülük değerleri herkes tarafından kabul edilip hakkında icmâ bulunan bir mesele olsaydı Eş‘arîler’in de verilen bu örneği kabîh şeklinde değerlendirmesi gerekirdi.¹²⁸ Bu şekilde

¹²⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 134. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 22-24.

¹²⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 135.

değerlendirmediklerine göre, zikredilen değerler hakkında tüm insanlığın icmâı olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca Âmidî, fiildeki iyilik ya da kötülük bilgisinin Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi ‘zarureten’ bilinebilir bir şey olmasına da iki açıdan itiraz etmektedir. Birincisi şöyledir; zarurî bilgi; ‘insan, her ne kadar belirli bir örfe tâbi olmadan ve bir düşünmeye de yönelmeksizin doğuştan gelen ilkeleri kabul etmese de, kendini şu halleri tasdik etmekten alıkoyamadığı bilgi türüdür.’ Peki, o haller nelerdir? O haller şunlardır: İki zıddın bir arada durmasının imkânsızlığı, bir sayısının ikiden küçük olması ya da nasıl ki bir insanda elem, gam ve hüzn gibi haller bulunurken sevinçlilik bulunmazsa aynı şekilde bir kimsenin/şeyin aynı anda iki farklı mekânda bulunamayacağı da böyledir. Yani kişi bu durumların bilgisini zorunlu olarak tasdik etmektedir. Lâkin kişinin ikinin birden büyük olduğunu bilmesi ile zulmün kötü olduğunu bilmesi aynı değildir. Çünkü Eş‘arî düşünceye göre zulmün kötü olduğunun bilgisi zorunlu (*zarurî*) değil meşhûrâta dayalı bir bilgidir.¹²⁹ Başka bir ifadeyle bir kişi ikinin birden büyük olduğunu zarureten bilir fakat zulmün kötü olduğunu zarureten bilemez.

İkinci itiraz noktası ise şu şekildedir: Bilindiği üzere zarurî bilgi denilen şey, ‘âdeten yalan ve imkânsız (*muhal*) üzere birleşmeleri tasavvur edilmeyen insanların, hakkında ihtilâfa düşmedikleri şeydir’. Durumun böyle olmasına karşılık, herhangi bir kimse zulmün kötü, adaletin ise iyi olduğu bilgisinin zarurî bilgi olduğuna itiraz ve muhâlefet ederse, zarurî bilginin buradaki tanımına göre, zulmün kötü, adaletin de iyi olduğu bilgisi zarurî olmaktan çıkmalıdır.¹³⁰ Buna göre, bu konuda insanlar arasında ittifak olmadığına göre, değerlerin zarureten bilinmesinin zorunluluğu da ortadan kalkmış olmaktadır.

Mu‘tezilî düşüncenin, hüsün veya kubuh vasfının fiilin zâtında bulunduğu ve hâkimin de akıl olduğuna dair ikinci delili şu şekildedir: “Kişi herhangi bir arzusunu ya da isteğini gerçekleştirmeyi hedefine koysa ve bu amacını elde etmede onun nezdinde yalan ve doğruluk eşit konumdaysa, o kişi her ne kadar bir örfe ya da şeriate inanmasa da

¹²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, “a. g. m.”, s. 202-203.

¹³⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 136.

doğruluğa yönelir ve kesin olarak onu tercih eder. İşte bu durumu ancak o şeydeki hasenin zâtî olarak bulunması açıklar”.¹³¹

“Bir kimse ölümle burun buruna gelmiş bir insanı görse ve eğer onu kurtarmaya kudreti varsa -o insanı- kurtarmaya yönelir. Kurtarmaya yönelen kişi (*münkız*) öyle bir kişi olabilir ki, şeriatlardan herhangi birine inanmayan bu sebeple de zihninde sevap ya da sevabı umma diye bir şey bulunmayabilir. İşte karşılığında sevap görme düşüncesi zihninde olmayan böyle bir insan, kurtarma olayından sevap beklemeksizin tabiatı gereği zorunlu olarak bu eyleme (kurtarmaya) yönelir. Yahut da kurtaran bu kişi, kurtardığı kişinin küçük çocuk veya mecnûn olduğunu bilse¹³² ve dolayısıyla da bu olayın sonucunda teşekkür yahut mükâfatın bulunmaması söz konusu olsa da yine tabiatı gereği bu kimseyi kurtarmaya yönelir. Aynı zamanda o, kurtarma fiiline yönelip de o kişiyi kurtarıken, bir başkası tarafından görülüp ondan teşekkür ve övgü ummak için bu işi yapmaz. Dolayısıyla kurtaran kişi, kurtarıken zikredilen bu hâricî halleri düşünerek kurtarmaya yönelmez. Aksine o, bu ihtimalleri hiç düşünmeden doğrudan kurtarmaya yönelir. Zira bu kişi kurtarma eylemine, herhangi bir menfaati elde etme veya kendinden bir zararı kaldırmak için yönelmiş olamaz. Hattâ kendisi için fayda elde etmek bir tarafta dursun, tam aksine bu eylemi yapmakla yorulacağı ve sıkıntı çekeceği için zarar bile görebilir. Eğer iyilik özü gereği fiile ait bir şey olmasaydı bu kişi bu türlü zahmetlere hiç katlanır mıydı? Demek ki iyi sıfatı zâtî gereği fiilde bizzat bulunan bir vasıftır”.¹³³

Âmidî, Mu‘tezile’nin ikinci deliline itiraz etmeye, onların kabul ettiği yalan ve doğrunun eşitliği durumunda ‘doğrunun yalana tercih edilmesi’ halinin zaruretliği noktasına değinerek başlar. Yani Mu‘tezile’ye göre, doğrunun yalana tercih edilmesi durumu zarureten bilinen bir şeydir. Buna göre ‘tercih etme’ durumunun gerçekten zarurî olması, burada düşünmenin (*nazar*) bulunmadığını ifade etmektedir. Fakat eğer zarurîlik mevcut değilse, o zaman baştan beri ispatlamaya çalıştıkları ‘zaruret’ iddiaları, haliyle geçersiz hale gelir. Âmidî, farz-ı misâl –getireceği sonuçlar açısından- bu düşünceyi yani zarurî olmasını kabul ettiğini ifade eder. Devamında ise o, her ne kadar bu zarurîlik iddiası

¹³¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 134.

¹³² *Ebkârü’l-efkâr*’ın hem Ahmed Muhammed el-Mehdî (II, 134), hem de Ahmed Ferîd el-Mezidî (I, 562) tarafından yapılan neşrinde, her ne kadar ibare "غير عالم..." şeklinde de olsa, biz buradaki mânaya ‘bilmeme’ değil, ‘bilme’ ibaresinin daha uygun olduğunu düşündüğümüzden, metnin tercümesini “bilen” şeklinde yaptık.

¹³³ Âmidî, *a. g. e.*, II, 134.

kabul edilse bile, hem şer‘î hem de aklî örfte ve amaca uygunluk ya da aykırılık noktasında yalan veya doğruya yönelmenin eşitliği durumunu ele alır. Böylece Âmidî, ‘zarurîlik’ ile ‘eşitlik’ arasında nasıl bir fark olduğunu göstermeyi hedef edinmiştir. Buna göre, bir kişide doğrunun yalana tercih edileceği bilgisi zorunlu olsa bile, bu iki durum asla birbirine eşit görülemez. Böylece zikredilen tüm açılardan doğru ve yalanın eşit olması durumu reddedilir. Başka bir ifadeyle doğru ve yalanın eşit konumda olmasından dolayı, doğrunun yalana tercih edilmesi kabul edilemez bir şeydir.¹³⁴

Âmidî nezdinde birisinin fiili, bulunduğu şartlar itibariyle hem doğru hem de yalan durumuna eşit mesafede olursa, onun doğruyu seçmesinin ‘zarurî olduğu iddiası’, kabul edilme hiyerarşisinde kabule daha yakın konumdadır. Diğer taraftan da o kullandığı Arapça ibareyle de aslında bunu kabullenmediğini açıkça belli etmektedir. Âmidî kabul edilme ihtimalinin bulunmadığı nokta da ise şunu söylemektedir: Mu‘tezile’nin ‘kişinin yapacağı fiilde/şeyde yalan veya doğruyu tercih etmesinde, hem şer‘î hem de aklî örf cenâhından bir sıkıntı olmaması nedeniyle, yani yalanı da doğruyu da seçse aynı şeye tekâbül edeceği için, tercihini doğrudan yana kullanır’, şeklindeki argümanı sağlam değildir. Ona göre Mu‘tezile’nin buna dayanarak hüsün ve kubuhun zâtî birer vasıf olduğunu iddia etmeleri, gayr-ı mâkul bir söylemdir. Âmidî, tam da bu noktada kişinin böyle bir durumda kalınca doğruyu neden tercih ettiğine ya da eşitliğin ne mânaya geldiğine yönelik herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Kabul etmemesinin gerekçesini, en azından bahsettiğimiz bu iki yönden açıklamış olsaydı, cevap noktasının sarîhliğine yardımcı olabilirdi.

Peki, böyle bir durumda yalanın değil de doğrunun tercih edilmesinin muhtemel sebebi ne olabilir? Bu soruya cevap teşkil etmesi bakımından İcî’nin şu açıklamasına bakabiliriz: Ona göre kişinin, sonuçları bakımından tercih edilmesinin eşit olduğu yalan ve doğrulukta, yalanı değil de doğruyu seçmesinin nedeni, doğrunun dünya hayatının maslahatına uygun, yalanın ise aykırılığı bilgisinin nefislerde zaten bulunmuş olması sebebiyledir. Bu nedenle kişinin doğruyu tercih sebebi, doğrunun bizâtihî hasenliği barındırmasından ötürü değildir. Zira doğrunun iyi olduğu bilgisi, meşhûrât kabîlinden bir bilgidir. Bu sebeple kişi, meşhûrâtteki iyi bilgisine binâen maslahatına uygun olanı

¹³⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 138.

yani doğruyu seçer. Bu sebeple Mu‘tezile’nin doğrunun tercih edilmesi hususunda serdettiği ‘tüm yönlerden eşitlik’ açıklaması doğru değildir. Çünkü eşitliğin varsayılması demek, o şeyin gerçekleşeceği (*tahakkuk*) anlamına gelmez.¹³⁵

Mu‘tezile bu konudaki ikinci istidlâlinin ikinci kısmında, ‘bir kişi, ölümle yüz yüze gelmiş birini gördüğü anda onu kurtarmaya kudreti varsa, hemen kurtarmaya yönelir’ şeklinde bir delili kullanarak bunun sonucunda, ‘kurtarma durumunun iyi (*hasen*) olmasının onun zâtî özelliği olduğunu ve çeşitli özel durumlar da olsa kişi kurtarma ameline kendini yöneltir’ demek sûretiyle, iddiasını ispatlamaya çalışır.¹³⁶ Bu itiraza karşı Âmidî özelinde Eş‘arîlerin eleştirileri yine câlib-i dikkattir.

Âmidî’ye göre, böyle bir durumda Mu‘tezile’nin zikrettiği çeşitli kurtarma şekillerinin hepsi yanlışlanabilir ve aksi ispat edilebilir şeylerdir. Çünkü ölümle yüz yüze gelmiş kimseyi gören bir insanın kurtarma eylemine yönelmesi pek çok sebepten dolayı olabilir. Söz gelimi bu insanın kurtarma amelinin, teşekkür görmek ya da dünyada övgü, âhirette de sevap elde etmek için olması muhtemeldir. Ya da bu kişi, insanın tab‘ında her zaman var olan ve ondan hiç ayrılmayan duygu yakınlığı (*rikkat-i cinsiyye*) sebebiyle bu kurtarma fiiline meyletmiş olabilir. Veyahut da kişi, kendisini ölümle yüz yüze gelen o kimsenin yerine koyup, kendisinin öyle bir halde bulunduğu sırada, bir başkasının bu durumu görüp de onu kurtarmaktan kaçınması halinde kendisinin, bu insanın yaptığı şeyi kötü göreceğini, ayrıca bu şekilde davranan bir kişinin yaptığıının kendisine vereceği zarar açısından da onun bu eyleminin kötü olduğunu düşüneceğini, böylece kendisi de bu durumdaki bir kişiyi kurtarmaya meyletmezse, onun hakkında da aynı şeylerin düşünüleceğini kurgulayarak derhal kurtarma işine yönelir.¹³⁷

Hattâ zihninde sevap inancı olmayan, övgü umudu taşımayan, ölümle yüz yüze gelen insana karşı içinde en ufak bir duygu yakınlığı bulunmayan ve bu kişiye yardım etmemenin kendince kötü olmadığını düşünen insan bile bu durumdaki kişiyi kurtarmaya meyledebilir. Ancak bu insanın kurtarmaya meyletmesi, iyiliğin fiilin zâtında olmasından dolayı değildir. Onun kurtarmaya yönelmesinin başka sebeplerinin olması kuvvetle

¹³⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, III, 266.

¹³⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 134.

¹³⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 138.

muhtemeldir. Meselâ belki de bu kişinin az önce saydığımız düşünceleri, ölümle burun buruna gelmiş kimseyi gördüğünde birden tam tersine dönmüş olabilir. Yani kişi sevaba inanmayabilir ya da övgü beklentisi taşımayabilir ama onda birden tam tersi düşünce olan övgü beklentisi hâsıl olabilir ve o da kurtarmaya meyledebilir. Nedir o tam tersi düşünce? Kişi bazı zamanlarda övgünün, kurtarma işleminin sonrasında meydana geldiğini yani kurtarmayla övgünün beraberce olduğunu gördüğü için, burada da şayet kurtarmaya meylederse, bu fiilin hemen ardından kendisinin övgüye muhatap olacağını düşünerek kurtarmaya yönelebilir.¹³⁸

Dolayısıyla buradan çıkan sonuca göre, bir kişinin kurtarmaya meyletmesinin pek çok sebebi bulunabilir. En nihâyetinde burada söz konusu olan insandır. İnsanoğlu her türlü iyi ya da kötü düşünceye sahip aynı zamanda da irâdesini kullanan bir canlıdır. Buna göre Mu‘tezile’nin fiilin zâtında iyilik vasfı taşıdığını insanlara kabul ettirmek için âdetâ sonuçtan sebebe giden bir yöneme tutunması, izâhı güç bir durumdur.

Âmidî, bu son açıklamada kişide bu tarz yani görüşünün aksine düşüncelerin meydana gelmemesi durumunda, onun kurtarmaya meyletmeyeceğini söyler. Hattâ bu durumda kurtarmaya yönelmemesi tam da kendisinden beklenen hareket olur. Çünkü bu kişinin nezdinde kurtarma eylemi, ona hem şu anda ve hem de âhirette herhangi bir fayda sağlamayacaktır. Bu sebeple de kurtarmanın bir anlamı yoktur. Ya da onun düşüncesinde zor durumda kalmış bir kişiyi kurtarmamak ne aklî ne de şer‘î örfe aykırıdır.¹³⁹ Böylece ortaya çıkan sonuç bu meseleye dair ihtimallerin ardının kesilmediğidir. Yani kurtarma eylemi tek düze tartışmaya açık olmayan bir şey olsaydı ihtimaller söz konusu edilemezdi. Fakat örnekte de görüldüğü üzere şayet o düşünce kişinin aklına gelirse kurtarma mümkündür ama gelmezse kurtarması mümkün değildir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin yaptığı gibi bir kişinin bir başkasına yardım etmesi, ölmek üzere olan birinin hayatını kurtarmasını, o fiillerin zâtında iyi olmalarıyla gerekçelendirmek doğru bir çıkarım değildir. Âmidî, bu olayın muhtemel farklı sebeplerini ortaya koyarak bir fiili

¹³⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 138.

¹³⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 138.

yapmak ile o fiilin iyi olması arasında doğrudan ilişki kurulmasının hatalı olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Kubhun bir fiilde zâtî bir şekilde bulunamayacağına gelince, Âmidî buna da üç farklı açıdan delil getirmiştir. Birinci delil; kubuh, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi fiilde bulunursa, o zaman bu fiil mefhûmunun bizzat kendisi kubuh olur. Yani ‘öldürmek’ fiilini ele alırsak bu iddiaya göre ‘öldürmek’ şeklindeki mefhûmun kendisi kötü olmaktadır. Âmidî’ye göre bu durum, şu üç açıdan dolayı doğru kabul edilemez: a) Biz bir fiilin kabîh olmadığını bilmeden de o fiili idrak edip anlayabiliriz. Yani bizde o fiile dair kötü yargısı olmadan da, biz onu akledip varlığını kabul ederiz. Söz gelimi, kendisinde fayda barındıran yalan gibi. İnsanoğlu böyle bir durumda bu yalanın kötü olduğunu ilk etapta anlamaz. Bu ancak düşünme (*nazar*) sonrası anlaşılabilir. Düşünme sonrası bunun ortaya çıkabileceği zaten Mu‘tezile tarafından kabul edilmektedir. Yani onların ilkelerine göre de böyle bir yalanın kötülüğü teemmülden sonra bilinir. Buna göre fiilde eğer gerçekten kubhun bulunması zâtî olsaydı, bizim bu örneği veremememiz gerekirdi. Fakat durum böyle değildir. Dolayısıyla fiilin mefhûmunda/zâtında bizzat kubhun bulunmasından bahsedemeyiz. b) Şayet kubuh, fiil mefhûmunun bizzat zâtında bulunan bir şey ise, bu durumda hem bu fiilin hem de onun mümasili olan başka bir fiilin kabîh olması gerekir. Zira aynı mefhûmlarda ortaklık (*iştirâk*) zarurîdir. Böyle olduğu takdirde ise, öldürülmesi gereken bir kimsenin öldürme işlemi ile öldürülmeyi hak etmeyen bir insanın öldürülmesi hüküm bazında eşitlenmiş olmaktadır.¹⁴⁰ Niçin? Çünkü, Mu‘tezile’nin zâtîlik iddiasına göre, bir fiil ya mutlak mânada kötüdür ya da iyidir. Öldürme fiili de kötü fiiller kategorisinde olduğu için kötüdür. Fakat Eş‘arîler’e göre fiilin kendisinde bir kötülük ya da iyilik bulunmadığı için, bütün öldürme fiilleri aynı hükme tâbi bir şekilde anlaşılamaz. Buna göre Eş‘arîler öldürülmeyi hak eden kimsenin öldürülmesi fiilini kötü kabul etmezler, yani iyi kabul ederler ama Mu‘tezile’ye göre o kişi her ne kadar bu fiili hak etse de öldürme işlemindeki kötü özelliği değişmemektedir. Buna mukabil Eş‘arîler haksız yere öldürülen bir insanın fiilini ise kötü kabul ederler. Mu‘tezile ise diğer örnekteki gibi bu fiili de kötü kabul eder. Halbuki fiil aynı fiildir. Fakat Eş‘arîler, şeriatın haber

¹⁴⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 124.

vermesine uygun olarak, haksız yere yapılan öldürme işlemini kötü kabul ederken, aynı fiilin hak eden için yapıldığında iyi olduğunu benimsemektedirler.

Burada her iki ekolün de bu meseleye olan yaklaşımını daha iyi tahlil etmek adına ‘öldürmek’ fiilini karşılaştırmalı farklı bir örnek üzerinden tekrar ele alabiliriz. Burada üç tür öldürme eyleminden ve hükümlerinin nasıl ele alındığından bahsedeceğiz. Birincisi şu şekildedir; Zalim bir hükümdarın hiçbir suçu yokken haksız yere bir bilgeyi öldürmesi. Şimdi bu öldürme işlemi iyi midir kötü müdür? İkinci öldürme çeşidi ise, i‘lâ-yi kelimetullah¹⁴¹ adına Müslümanların gayr-i Müslimlerle yaptıkları savaşlardaki öldürme fiilidir. Buna göre böyle bir savaşta gayr-i Müslimle savaşmakla emrolunan Müslümanın, kendisini öldürmeye çalışan bir gayr-i Müslimi öldürmesi, iyi mi yoksa kötü olarak mı hükme bağlanır? Üçüncü öldürme örneği ise, kısastaki öldürmedir. Yapılan zarar verme eyleminin karşılığında misliyle yani aynıyla zarar verene karşılık vermek anlamındaki kısasta, yapılan öldürme işlemi nasıl bir hükme sahiptir? İyi mi yoksa kötü mü?

Eş‘arî düşünceye göre, bu üç öldürme örneğinin hükmü, şeriatın taşıdığı inşâîlik özelliğine dayanarak birbirinden farklı şekillerdedir. Yani şeriat her üçü için birer hüküm belirtmiştir. Fakat bu hükümler, fiil aynı fiil olsa da birbirinden farklıdır. Eş‘arîler’e göre birinci örnekteki yani bilgenin öldürülmesi ‘kötüdür’. Çünkü burada masum bir bilgenin haksız yere öldürülmesi söz konusudur. Haksız yere adam öldürmenin ise haram olduğu nasslarda açıkça belirtilmektedir. Böylece onlara göre birinci durumdaki öldürme fiilinin kötü olduğu açıktır. İkinci ve üçüncü örneklerdeki öldürme fiilini incelediğimizde, Eş‘arîler’e göre bu iki öldürme fiili kötü değildir. Zira şeriatın, hem savaşta hem de kısastaki öldürmeyi helal saydığı ve dolayısıyla kötü olmadığına dair delillerin varlığı nasslarda açıkça görülmektedir. Çünkü hem kısasta hem de savaşta, kişinin uğramış olduğu bir zulüm ve haksızlık söz konusudur. Bundan dolayı da kişinin, kendini korumak ya da gördüğü zararı tazmin etmek adına misliyle karşılık vermeye çalışması, birinci örnekteki (bilgenin öldürülmesi) gibi kötü olarak değerlendirilemez. Netice itibarıyla

¹⁴¹ ‘Tevhid inancını yüceltip hâkim kılmak’ anlamında bu tâbir için bk. Metin Yurdağar, “İ‘lâ-yi Kelimetullah”, *DİA*, XXII, 62.

Eş'arî paradigma, bilge örneğindeki haksız yere öldürme fiiline kötü derken, diğer iki örnekteki öldürme fiillerinin iyi olduğunu düşünmektedir.

İlk dönem Mu'tezilesi'ne göre, Âmidî'nin de yukarıda açıkladığı gibi, fiil zâtı itibariyle kötü olmayı kendinde barındırır. Bu takdirde zikredilen bu üç türlü öldürme fiili onlara göre kötüdür. Zira onların dediği gibi eğer fiil kötülüğü zâtında barındırıyorsa, o zaman her türlü durum ve şartta, ister şeriat haber versin ya da vermesin öldürme fiilinin kötü hükmünü alması gerekmektedir. Halbuki naslarda mâsûm insanların öldürülmesinin kötü olmasının yanında, kısas ve savaşlardaki öldürmenin helalliği açıkça ifade edilmektedir.

Mu'tezile'ye göre, bir kişi zulmü bildiğinde onun kötü olduğunu; herhangi bir zararı ortadan kaldırmayan ve faydası bulunmayan yalanı anladığında da onun kötülüğünü bilir. Ayrıca bu fiillerin kötülüğünün bilinmesi ızdırârîdir. Yani onlar, zaten akıl tarafından zarureten anlaşılabilen şeyler grubundadır. Fakat Mu'tezile'ye göre, bazı fiiller vardır ki onların değerlerinin bilinmesi ancak şeriatın açıklaması ile gerçekleşir. Daha önce geçtiği üzere vahiy, fiilde bulunan değer yargısını inşâ etmez sadece keşfeder yani var olanı ortaya çıkarır. Buna göre akıl bir fiil için kötü yargısını verirken, vahiy aynı fiilin 'iyi' hükmüne tâbi olduğunu haber verir. Söz gelimi akıl, namaz ibadetini anlamsız ve kötü görürken şeriat onun iyi olduğunu bildirip emretmektedir. Dolayısıyla bu ve benzeri fiillerdeki iyi ve kötü değerleri eğer akıl tarafından bilinebilseydi/açığa çıkarılsaydı, o zaman akıl onların iyi ya da kötü olduğuna hüküm verirdi. Bu tür fiillerin değerini akıl açığa çıkaramadığı için, şeriat onlar hakkındaki hükümleri haber vererek keşfetmektedir/açıklamaktadır. Ezcümle şeriat, bir fiilin iyi ya da kötü olduğu hakkında hüküm vermez. Sadece fiilin sahip olduğu değeri haber vererek açığa çıkmasını sağlar.¹⁴²

Böylece Mu'tezilî âlimlere göre, son iki örnekteki öldürme şeklinin hükmü, şeriat tarafından haber verildiği için helaldir ve haliyle bu fiiller kötü hükmünü almamaktadır. Fakat onlara göre şeriatın bu iki örnekteki öldürmeyi helal kılması, öldürme fiilin zâtı itibariyle kötü olduğunu ortadan kaldırmaz.¹⁴³ Âmidî'ye göre, bu

¹⁴² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 63-64.

¹⁴³ Aslında buradaki problem, mütekaddimîn Mu'tezilesi'nin son iki örnekteki öldürme fiilleri hakkında şeriat izin verdi diye kötü hükmü vermezken, aynı zamanda 'öldürme' fiilinin hâlâ zâtı itibariyle kötülüğü barındırdığını

durum neticesinde Mu‘tezilî düşüncenin, iyiyi ya da kötüyü bizzat fiilin kendisiyle özdeşleştiren anlayışı doğru değildir.

Tekrar başa dönecek olursak buraya kadar Âmidî’nin, Mu‘tezile’ye yönelttiği üç itiraz noktasının ikisini işledik. Onun üçüncü itiraz noktası ise şöyledir: c) Mu‘tezile’nin ilkelerine göre Allah, adaleti gereği kabîh olanı yaratmaz. Şayet, onların iddia ettiği gibi gerçekten de kabîh vasfı fiilin kendisi anlamına geliyorsa, onların bu ilkesine göre Allah’ın, kulun fiillerinin yaratıcısı olmadığı açığa çıkar. Halbuki kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı, Eş‘arî düşüncenin savunduğu en temel iddialardan biridir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin savunduğu ilke gereği ortaya çıkan bu durum, Eş‘arî düşünce açısından kabul edilemez bir şeydir.¹⁴⁴

Âmidî’nin itiraz ettiği bu nokta, ilk anda biraz eleştiriye açık gibi gözükmemektedir. Zira mâlûm olduğu üzere Mu‘tezilî düşünce, kendilerinin benimsediği adalet ilkesinin gereği olarak kötülüğü Allah’tan nefyetmek için, kulun fiilini kendisinin yarattığını savunmaktadır. Yani onlar kulu, fiillerinin yaratıcısı kabul ederek Allah’ı kötülükten tenzîh etmeyi amaçlamışlardır. Dolayısıyla da fiil mefhûmunun bizzat kendisinin kötü olması ve o fiili Allah’ın yaratmaması durumunun açığa çıkması, onların benimsediği kulun fiilini Allah’ın yaratmaması ilkesi gereğince problem teşkil etmez. Böylece Âmidî’nin, Mu‘tezilî düşüncüyü Allah’ın, kulun fiillerinin yaratıcısı olmaması problemi açısından eleştirmesi düşündürücü bir durumdur. Bu noktada Mu‘tezile’nin kendi içinde tutarlı olduğu düşünülebilirse de Âmidî, zaten kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrini hatalı bulduğundan muhtemelen böyle bir itiraz yöneltmiştir. Her ne kadar o, burada böyle bir temellendirme yoluna gitmese de ilgili bahislerde Mu‘tezile’nin bu görüşünü nakz ettiği için burada bu tarz bir çıkarımda bulunma hakkını kendinde görmüş olmalıdır. Dolayısıyla ilk bakışta Âmidî bu itirazında hatalı bir yöntem izlemiş gibi görünse de bütüne bakıldığında onun da kendi sisteminde tutarlı olduğu anlaşılmaktadır.

düşünmüş olmalarıdır. Aksi takdirde yani eğer onlar böyle düşünmezlerse, o zaman Allah’ın kötüyü emretmesi gibi bir durum söz konusu olur. Eğer onlar böyle düşünmezlerse, o zaman da Allah’ın kötüyü emretmesi gibi bir durum söz konusu olur ki, bu da onların sistemi açısından kabul edilebilir bir şey değildir.

¹⁴⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 125.

Peki, kubhun zâtî olarak bulunması, fiil mefhûmunun bizzat kendisinin kötü olmasını gerektirmesinin yanında başka hangi anlamlara gelebilir? Âmidî'ye göre, kubhun zâtî olarak bulunması, onun fiil mefhûmunun zâtına zâid bir şekilde bulunduğu anlamına da gelir. Böyle olduğu takdirde kubhun o fiilin sıfatı olması muhtemeldir. Bu durumda ise sıfatı olursa nasıl bir durumun ortaya çıkacağına bakmak gerekir. Öncelikle şunu bilmekteyiz ki, bir sıfat bulunduğu şeyde sübûtî olarak bulunur. Bunun tam tersi yani sübûtî olarak bulunmaması ise o sıfatın fiilde bulunmadığı mânasına gelir.

Kabîhin, fiilde sübûtî sıfat şeklinde bulunması şu iki sebep dolayısıyla doğru olmaz: Bunlardan birincisi, kötü sıfatı her zaman, varlığa gelen fiilin sıfatı olmayabilir. Bazen olmayan yani varlığa çıkmayan fiilin de sıfatı olma hâli zuhûr edebilir. Söz gelimi, vâcibin terk edilmesi durumuna baktığımızda, bu hal kınanma ve cezayı gerektiren kötü bir fiildir. Fakat burada varlığa gelen bir fiil söz konusu değil, tam tersi yapılması gereken bir fiilin terk edilmesi durumu mevcuttur. Eğer kötü sıfatı gerçekten fiildeki sübûtî bir sıfat olursa onun böyle bir durumda da sıfat olması gerekir. Fakat meydana gelen bir fiilin varlığı değil de başka bir fiilin terki olan durumda sıfat olması demek 'yokluk' için sıfat olmak demektir. Oysa sübût, yokluk (*adem/ma'dûm*) için sıfat olamaz. İkincisi ise kötünün, bir fiilin sübûtî sıfatı olması durumunda, mânanın varlığı başka bir mânanın varlığına bağlı olur. Bu durum ise imkânsızdır.¹⁴⁵ Bu açıklamalarıyla Âmidî kötü niteliğinin, fiile zâid sübûtî bir sıfat olması ihtimalini de geçersiz kılmıştır.

Nihâî kertede, kubuh sıfatının fiilde zâtî olarak bulunan bir nitelik olduğu iddiasına karşı yukarıda sayılan tüm deliller, bir fiilin zâtı itibariyle kabîh olmadığını açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle bir fiil, fiil olması itibariyle kötü olmaz. Burada zikredilen delillerin hepsi kuşkusuz hasen sıfatının fiildeki konumu için de geçerlidir.

Başka bir ifadeyle hem Eş'arî düşüncesine hem de Âmidî'ye göre, bir fiilin herhangi bir sığata, itibâra ya da şekle sahip olması izâfîlik ile açıklanabilir bir şeydir. Yani bir fiilin makdûr, mâlûm, mümkün, iyi ya da kötü olması durumları tamamen izâfî

¹⁴⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 125.

haller ya da sıfatlardır. Bu hâl ya da sıfatların hiçbirinin fiilde selbî veya sübûtî bir şekilde bulunduğuna dair bir karîne yoktur.¹⁴⁶

A. 2. Müteahhir Dönem Mu‘tezilesi’nin Benimsediği Vücûh Görüşünün Eleştirisi

Ebû Hâşim el-Cübbâî ve ona tâbi olanlar yani müteahhir dönem âlimleri –daha önce de geçtiği üzere- fiilin hasen ya da kabîh olmasını, onda (fiilde) iyilik veya kötülüğü gerektiren bir sıfatın açığa çıkmasına bağlı bulunduğunu düşünmüşlerdir. Yani bir fiilin iyi ya da kötü olması, o fiildeki sıfat sebebiyledir. Buna göre hasen, ‘iyiliği gerektiren yönünün (*vech*) olması ve kötü yönlerinin bulunmaması ile birlikte fâilin yapma hakkının olduğu fiildir.’ Kabîh ise, ‘kötülüğü gerektiren yönünün bulunmasıyla birlikte fâilin yapma hakkının bulunmadığı fiildir.’¹⁴⁷ Bazı Mu‘tezilî âlimler ise haseni, ‘bütün kötü yönlerden ârî olan fiil’ şeklinde tanımlarlar. Onların kabîh tanımları ise müteahhirîn dönemine mensup Mu‘tezilîlerin yaptıklarıyla aynıdır.¹⁴⁸

Mu‘tezile’nin müteahhirîn dönemi âlimleri, hüsün ve kubhun fiile ilişkin birtakım durumlar/yönler (*vücûh*) sebebiyle fiilin kazandığı sıfatlar olduğunu düşünmektedirler. Müteahhir dönemde zikredilen bu tanıma ‘vücûh nazariyesi/teorisi’ de denilmektedir. Onlar da tıpkı mütekaddim Mu‘tezilîleri gibi, fiille ilgili olan iyi ve kötü değer yargılarının zarurî bir şekilde akıl ile bilineceğini savunmaktadırlar. Böylece müteahhirîn Mu‘tezile ulemâsı da ilk dönem Mu‘tezile âlimleri gibi epistemolojik nesnelliği benimsemişlerdir.

Müteahhirîn dönemine mensup Mu‘tezile ulemâsının hasen ve kabîh tanımlarını tekrar hatırlatacak olursak, onlara göre hasen, ‘iyiliği gerektiren yönünün (*vech*) olması ve kötü yönlerinin bulunmaması ile birlikte, fâilin yapma hakkının bulunduğu fiildir’. Kabîh ise, ‘kötülüğü gerektiren yönünün bulunmasıyla birlikte fâilin yapma hakkının bulunmadığı fiildir’. Âmidî’ye göre, hasen ve kabîhin bu şekilde tanımlanması da doğru

¹⁴⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 126.

¹⁴⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 120. Meselâ bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 247; *a. g. e.*, VI/1, s. 10-11 ve 18; a. mlf., *Şerh*, II, 22.

¹⁴⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 121.

değildir. Çünkü her iki hasen-kabîh tanımı da yani hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn Mu‘tezilesi’nin yaptığı, en nihayetinde iyi ve kötünün fiilde zâtî birer vasıf olarak bulunduklarını kabul etme anlamına gelmektedir. Yani ister ilk dönem Mu‘tezilîlerin dediği gibi iyi ve kötü sıfatları fiilin zâtında bulunsun; ister de Cübbâî ve ondan sonrakilerin dediği gibi, değerler fiilin zâtında değil de çeşitli yönler sebebiyle fiilde ortaya çıkmış olsun, her hâlükârda iyi ve kötü vasıfları, bulundukları fiilde zâtî birer nitelik olarak meydana gelmektedirler.¹⁴⁹ Âmidî’nin, vücûh nazariyesinin de aslında mütekaddimîn ulemâsı gibi, değerlerin neden fiilin zâtında olduğu anlamına geldiğini söylediğine yani onun niye böyle düşündüğüne dair delillendirmelerine bu konunun sonunda yer vereceğiz.

Eş‘arîler’in ve Âmidî’nin düşünce sistemi açısından bakıldığında, müteahhirîn Mu‘tezilesi’nin hüsün ve kubuh konusu hakkında benimsediği vücûh nazariyesi görüşü tıpkı hüsün-kubhun zâtîliği meselesinde olduğu gibi pek çok problemli noktayı ihtivâ etmektedir. Zira onlara göre, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi, illeti (vecih) bizzat kendinde olan yalanın kabîh ya da doğruluğun hasen olması kabul edilmez. Peki, iyi veya kötü değerinin fiilde bir takım yönler/sebepler nedeniyle açığa çıkması ne gibi sorunlara/açmazlara sebep olmaktadır? Öncelikle şunu tekrar ifade edelim ki, müteahhirîn Mu‘tezilesi’ne göre bir fiilin iyi ya da kötü olabilmesi, onun hasenliğini ya da kabîhliğini gerektiren bir yön veya sıfat taşımasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle, mütemâsil iki fiilin birbirinden farklı değerlere sahip olması, aynı olan bu fiillerin farklı durum ve hallerde kazandığı yön ya da sıfat sebebiyledir. Söz gelimi, ‘secde etme’ fiilini ele alalım. Bu fiil mahzâ secde etme fiili olarak herhangi bir değer yargısı taşımaz. Fakat bu fiil, Allah’a yapıldığında iyi, şeytana yapıldığında ise kötü değerini almaktadır.¹⁵⁰ Aynı zamanda müteahhir Mu‘tezile’ye göre, fiilin belirlendiği yönün ‘bilinen’ bir şey olmasına gerek yoktur. Yani bu yönün meçhul olması bir sorun teşkil etmez.

İşte Âmidî’nin eleştirisinin ilk noktası tam da burasıdır. O, sorusunu şu şekilde sormaktadır: Şayet gerçekten iki mütemâsil¹⁵¹ fiilin birbirinden farklı değerler

¹⁴⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 120.

¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 24.

¹⁵¹ İki varlığın birbirine benzemesi anlamında kullanılan bu terim için bk. Metin Yurdağ, “Mümâselet”, *DİA*, XXXI, 556.

kazanmasında onun bilinmeyen (*meçhul*) bir yönle/vecihle belirlenmesi sorun değilse, o zaman bu iki mütemâsil fiilin ‘bilinmeyen nefsî bir sıfatla’ tahsîs edilmesine engel var mıdır? Yani madem ki, mütemâsil iki fiilin meçhul yönle belirlenmesinde problem bulunmamakta o zaman onların meçhul nefsî bir sıfatla belirlenmeleri halinde herhangi bir problemin başgöstereceğinden bahsedilir mi? Aslında Âmidî bu soruyu engel bulunmadığı anlamında sormuştur. Başka bir ifadeyle, eğer iki mütemâsil fiil meçhul bir yönle belirleniyorsa, bu fiillerin meçhul nefsî bir sıfatla belirlenmesinde de herhangi bir sakınca olmamalıdır.¹⁵²

Burada Âmidî’nin itirazını belirginleştirmek için Mu‘tezilî âlimlerin sıfat anlayışına değinmek istiyoruz. Mu‘tezile’ye göre sıfatlar, nefsî, mânevî, fâil tarafından meydana getirilen ve hudûsa tâbi olanlar şeklinde dörde ayrılmaktadır. Maksadımızı ifade etmesi bakımından sadece ilk iki sıfatın anlamının verilmesi burada yeterlidir. Bunlardan birincisi olan nefsî sıfat, ‘en özel vasıf’ (*ehassu’l-vasıf*) anlamını taşır. Bu sıfat, ‘iki mütemâsil fiil arasındaki temâsülün ya da iki muhtelif fiil arasındaki ihtilâfin kendisiyle gerçekleştiği sıfattır’. İkinci sıfat türü ise, ‘sıfat olduğu şeyin zâtına ilâve olan vasıf’ mânasındaki mânevî sıfattır. Yani mânevî sıfat mümkündür ve mevsûfunda bulunması zorunlu değildir.¹⁵³ Burada Âmidî itirazını, Mu‘tezile’nin fiilin meçhul bir nefsî sıfatla tahsîs edilmesinde bir engelin bulunmadığının kabulü üzerinden hareket ederek delillendirmektedir.

Âmidî nezdinde, şayet fiil meçhul bir yönle belirleniyorsa o zaman, fiilin meçhul nefsî bir sıfatla belirlenmesinde de bir engel olmamalıdır. Buna göre, mütemâsil iki fiilin meçhul yönle belirlenmesini, ‘meçhul mânevî sıfat’ şeklinde anlarsak, Âmidî’nin burada yaptığının, meçhul mânevî sıfatın mukabiline meçhul nefsî sıfatı getirmek olduğu anlaşılır. Âmidî bu görüşün tutarsızlığını ispat etmeye çalışır. Yani mâdem ki mütemâsil iki fiil, meçhul mânevî bir sıfatla belirlenmektedir, o zaman onun meçhul nefsî bir sıfatla da belirlenmesinde herhangi bir sakınca olmaması gerekir.

¹⁵² Âmidî, *a. g. e.*, II, 142.

¹⁵³ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 14.

Fakat böyle olunca yani fiil meçhul nefsi sıfatla tahsis edilince, önemli bir problem açığa çıkmaktadır. Az önce geçtiği üzere Mu'tezile'ye göre nefsi sıfat, iki muhtelif fiilin ihtilafını ya da iki mütemâsilin, temâsülünün kendisiyle gerçekleştiği şeydir. Burada yani vücûh nazariyesindeki asıl amaç ise, iki mütemâsil fiilin yönlerine/durumlara göre farklı hükümler -iyi ya da kötü hükmü- almasını açıkça belirginleştirmektir. Yani aslında amaç, iki mütemâsil fiil arasındaki farklılığı ortaya koymaktır. Buna göre, şayet iki mütemâsilin farklı hükümler alması meçhul nefsi bir sıfatla sağlanmaya çalışılırsa, o zaman iki mütemâsilin arasındaki farklılık ortaya çıkmamış olur. Çünkü zaten nefsi sıfatın kendisi, o iki mütemâsilin temâsülünü sağlayan şeydir. Bunun üstüne bir de nefsi sıfat meçhul yapılırsa, sonuç itibariyle aralarında bir farklılığın belirlenmesi söz konusu olamaz. Oysa buradaki amaç farkı ortaya çıkarmak idi. Dolayısıyla da meçhul olan bir şeyden 'farkı belirleme' işlemi yapması beklenilmez. Ezcümle Âmidî burada yönlerin/sıfatların meçhul olmasını tenkit etmiştir. O, bu tenkidini Mu'tezile'nin mânevî ve nefsi sıfat anlayışlarından hareket ederek yapmaktadır. Zira onların sıfatlar hakkındaki görüşü bu konudaki delillendirmeleri ile uyuşmamaktadır. İşte Âmidî durumu bu şekilde açıklayarak Mu'tezile'nin çeliştiği noktayı bu şekilde ortaya koymak istemiştir.

Âmidî'nin ikinci eleştiri noktası ise şöyledir: Müteahhir dönem Mu'tezilî âlimleri fiilin, iyi ya da kötü olmasını gerektiren bir yönle belirlenmesinde herhangi bir engelin olmadığını düşünmektedirler. Bu âlimler böyle düşündükleri için, hasenin tanımını, 'fiilin kötü yönlerden ârî olarak, iyi yönleri taşıması' şeklinde yapmışlardır. Kabîhin tanımını için de, 'fiilde iyi yönlerin bulunmamasıyla birlikte onun kötü yönlere sahip olduğu değerdir' demişlerdir. Âmidî, onların yaptıkları bu tanımların sonucunda, bir fiil için 'hem hasendir hem de kabîhtir' cümlesini söylemenin mümkün olduğunu ifade eder.¹⁵⁴ Oysa böyle bu cümlenin müteahhirin dönemi Mu'tezilî âlimlerin sisteminde yeri yoktur. Âmidî, diğer bir ihtimali ise şöyle açıklar: Meselâ bir fiilde onu iyi ya da kötü yapan illet (vecih) bulunduğu halde o fiil için 'ne hasendir ne de kabîh' denilebilir. Böyle bir cümlenin kurulabilmesi, illetin varlığına rağmen hasen ve kabîh yargılarının

¹⁵⁴ Âmidî'nin burada niçin böyle bir eleştiri getirdiği anlaşılamamaktadır. Zira o, tam olarak neyi kasdettiğini ifade etmemiştir. Ayrıca asıl itibariyle müteahhirin dönemde Mu'tezilî ulemânın ortaya koyduğu sistem, bir fiilin hem hasen hem de kabîh olmasına uygun değildir.

bulunmaması anlamına gelmektedir. Bu cümle de yine Mu‘tezile’nin kabul edemeyeceği hususlardan biridir. Dolayısıyla Âmidî’ye göre, onların illet olduğunu söyledikleri şey aslında illet değildir. Tam burada başka bir önemli nokta açığa çıkmaktadır. O da şöyledir. İletinin şartlarından biri süreklilik¹⁵⁵ (*ittirâd*) özelliğine sahip olmasıdır. Yani illetle malûl olanın, o illeti belli bir zamanda değil de her zaman taşıması gerekmektedir. Vücûh nazariyesindeki savunuya göre illeti kendinde olan bu yön fiilde her zaman bulunmamaktadır. Dolayısıyla Âmidî’ye göre bir fiilin illeti bizzat kendisinde olan yön sebebiyle iyi ya da kötü olması doğru değildir.¹⁵⁶

Âmidî’nin üçüncü tenkit noktası ise şöyledir: Mu‘tezile’ye göre yalanın ya da zulmün kötü şeyler olduğu, onlardaki özelliklerle illetlendirilmiştir. Yani yalanın kötü olması, yalandaki hususiyetlerin onu kötü yapması sonucunda ortaya çıkmış bir şeydir. Aynı şekilde imanın ve doğruluğun iyi şeyler olması onlarda bulunan özelliklerle mualleldir. Bundan dolayı da müteahhirîn dönemi Mu‘tezilî âlimlerine göre, yalan söylemek fiilinin sadece yalan yönü/açısı bilinip diğer yönleri bilinmese de, bu durum o fiile kötü denilmesinde yeterlidir. Bütün kötü hükmü alan fiillerde zikredilen bu durum geçerlidir. Aynı şekilde bir fiile iyi diyebilmek için, sadece ondaki iyiliği gerektiren bir yönü bilmek yeterlidir. Mu‘tezile’nin bu açıklamasına Âmidî itiraz etmektedir. Çünkü fiilin değer kazanmasının zikredildiği şekilde olması, tek bir hükmün farklı illetlerle illetlendirilmesi anlamını taşımaktadır. Oysa bu durum mümkün değildir.¹⁵⁷ Zira tek bir hükümde birden fazla illet bulunmaz. Böylece Âmidî, zikrettiği üç delil ile müteahhirîn Mu‘tezilesi’nin anlayışındaki zulmün kötü ya da adaletin iyi olmasının kendilerine dönen vecihlerle illetlendirilmesini eleştirmiştir.

B. Şeriatten Önce Hükmün Yokluğu

Hüsün-kubuh konusunda tartışılan üç temel sorunun ilk ikisine yukarıdaki gerekçelendirmeler neticesinde cevap vermiş olduk. Kısaca hatırlatacak olursak birinci

¹⁵⁵ Âmidî, *a. g. e.*, III, 435-437; *a. mlf.*, *el-İhkâm*, III, 206-207.

¹⁵⁶ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 142.

¹⁵⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 143. Bu konu hakkındaki detaylı bilgi için bk. *a. g. e.*, III, 447-449.

soru, ‘iyi ve kötü değerleri fiilde zâtî olarak bulunur mu?’ İkinci soru ise ‘akıl, hasen ve kabîh değerlerini zarureten bilebilir mi?’ şeklindeydi. Şimdi ise ikinci sorunun bir adım ötesinde olan üçüncü soruyu inceleyebiliriz: ‘Şeriat gelmeden önce hüküm var mıdır ve kişi mükellef midir?’

Eş‘arî düşünceye göre bir şey hakkında hükmün verilebilmesi ancak şeriat ile olur. Yani şeriat vârid olmadan önce herhangi bir hükümden bahsedilemez.¹⁵⁸ Eş‘arî gelenek içerisinde şeriate verilen önem ve bunun gerekçeleri sistematik bir şekilde işlenmektedir. Biz daha önce olduğu gibi burada da Âmidî’nin konuyu ele alış sırasını takip ederek konuyu bütün yönleriyle ortaya koyabilme maksadıyla öncelikle Mu‘tezilî sistemin fiil taksiminin nasıl olduğunu inceleyecek, daha sonra da bu konuyla ilgili değerlendirmelere geçeceğiz.

Daha önce de açıkladığımız gibi Mu‘tezile, hükmün vahiy gelmeden önce olduğunu kabul etmekte ve fiili hasen ve kabîh olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Onlara göre hasen fiil, ‘mübah’, ‘vâcip’ ve ‘mendup’ olarak üçlü bir şekilde tasnif edilir. Bir fiili terk etmenin ya da yapmanın faydası hususunda aklın eşit derecede hüküm verdiği şeye ‘mübah’¹⁵⁹ denir. Yapılmasının terk edilmesinden evlâ olduğu ve yapılmaması halinde zemme duçar olunan fiil ise ‘vâcip’ ismini alır. Yapılmasa bile zemmin mülhak olmadığı fiil ise ‘mendup’ kategorisindedir. Mamafih Mu‘tezile, vâcibi ‘kendindeki bir mânadan’ dolayı ve ‘başka bir şey’ sebebiyle vâcip olan şeklinde ikiye ayırır. Kendindeki bir mânadan dolayı vâcip olana, adalet, iman ve nimet verene şükretme örnek olarak verilir. Başka bir deyişle bu tür vâcip, hasen sıfatının fiilin bizzat zâtında bulunduğu fiillerdir. Fiilin kendindeki bir sebepten dolayı olmayıp başka bir şey nedeniyle vâcip olanlar ise, ‘aklın idrak edebildiği’ ve ‘idrak edemediği’ şeklinde ikiye ayrılır. Bir fiilin vâcip olmasını aklın idrak etmesine örnek olarak ‘nazar’ (düşünme/akıl yürütme) verilir. Yani bir kişinin Allah’ın var olduğu bilgisine ulaşması ona vâciptir ve o kişi bu amelinden sorumludur. Peki, aklın herhangi bir fiilin vâcip olmasını idrak edemediği durumların örneği nedir? Bu duruma, ibadetler misâl olarak verilebilir. Zira akıl ibadetlerin

¹⁵⁸ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 145.

¹⁵⁹ Bir önceki başlıkta mübah, hasen kategorisinde sayılmalı mı sayılmamalı şeklindeki tartışmayı ele almıştık. Bu sebeple ayrıntılara burada yer vermeyeceğiz. Mu‘tezile’nin hepsi olmamakla birlikte onların büyük çoğunluğuna göre mübah hasen kategorisindedir.

kötülüklerden alıkoyan bir yöne sahip olduğunu idrak edemez. İbadetlerin bu özelliği ancak vahyin haber vermesi ile bilinebilir.¹⁶⁰

Mu‘tezile’ye göre fiilin ikinci kısmı olan kabîh ise, yapılması halinde zemmin kendisine mülhak olacağı ‘haram’ hükmünü içerir. Haram da kendi içinde ‘haram li-aynihi’ ve ‘haram li-ğayrihi’ şeklinde ayrılmaktadır. Haram li-aynihi için yalan ya da zulüm misâlleri verilirken, haram li-ğayrihi için vâcip olan bir şeyin terk edilmesi durumunda ortaya çıkan fiil örnek gösterilir.¹⁶¹

Bunun dışında Mu‘tezile’ye göre aklın, bir fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna dair hüküm veremediği durumlar söz konusudur. Onlar bu konuda kendi içlerinde ihtilâf halindedir. Kimisi eğer şeriat gelmeden önce akıl, bir fiilin iyi ya da kötü olduğuna dair hüküm veremezse, bu takdirde o fiilin ‘haram’ olduğunu savunmuştur. Bazıları ise bu şekildeki bir fiili ‘mübah’ şeklinde değerlendirirken diğer bazıları da bu konu hakkında kararsız kalmış (*tevakkuf*) yani herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.¹⁶²

Peki, Eş‘arî gelenek şeriatın önce hükmün olamayacağına nasıl bakmaktadır ve bunu nasıl temellendirmektedir? Giriş bölümünde ele aldığımız üzere Eş‘arî paradigmadaki hükümlerin şer‘î olması, onların vahye inşâî anlam yüklemeleri dolayısıyla. İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“İmâmlarımızın, “*güzellik ve çirkinlik yalnızca şeriatla idrak edilir*” şeklindeki sözlerinde mecâz vardır. Bu cümle, hasen ve kabîhin şeriat üzerine zâid olduğunu vehmettirmektedir. Oysa durum böyle değildir. Hasen, şeriatın idrak ettiği ve onun üzerine zâid bir sıfat değildir. Hasen fâiline şeriatın övgüyü emrettiğidir. Kabîh için de aynı durum geçerlidir. Biz, bir fiili vâcip ya da haram diye nitelendirdiğimizde, bununla o fiilin vâcip bir sıfatının olup bununla vâcip olmayandan ayırttığını kastetmiyoruz. Vâcip fiil ile kastedilen, şeriatın emrettiği, haram fiil ile kastedilen ise şeriatın yasakladığıdır.¹⁶³

Yani onlara göre şeriat, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi ihbârî değildir. Zira Mu‘tezile şeriatın görevinin fiilin bizzat sahip olduğu şeyi haber vermekten/açıklamaktan

¹⁶⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 145.

¹⁶¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 146.

¹⁶² Âmidî, *a. g. e.*, II, 146; Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi*, I, 101.

¹⁶³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 259.

ibaret olduğunu söyler. Oysa Eş‘arîler’e göre fiilde herhangi bir hüküm bulunmayıp vahyin gelip de onun için hüküm inşâ etmesinden sonra ancak fiil bir hüküm olabilir.

Eş‘arîler bu düşüncelerini naklî ve aklî istidlâllerle temellendirmektedirler. Naklî delillerden biri el-İsrâ Sûresi’nin “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz” meâlindeki âyetidir.¹⁶⁴ Âyetin zâhir anlamında açıkça zikredildiği üzere, insanoğlu kendisine bir peygamber gelmediği müddetçe azap görmeyecektir. O halde Allah’ın kullarını sorumlu tutması ve onların yaptıklarına sevap ya da cezanın terettüp etmesi ancak peygamberin getirdiği şeriatten sonra mümkündür. Dolayısıyla bu âyet-i kerîme peygamber gönderilmeden önce haram ya da vâcip hükümlerinin geçerli olmadığına delâlet etmektedir. Zira vâcip, yapılmadığında azabın vukû bulacağı fiil iken, haram da yapıldığında azabın gerçekleşeceği fiil anlamındadır. Buna göre akıl, bir fiili ne vâcip kılıcı ne de haram kılıcıdır. Şayet akıl, gerçekten vâcibin ve haramın neler olduğunu belirleyen bir yeti olsaydı, o zaman âyetteki ifade zikredilenin aksine **وما كنا معذبين حتى نرسلهم عقولا** şeklinde olurdu. Bu ibare ise, “Biz onları akılla nimetlendirene kadar azap edici değiliz” anlamını taşımaktadır. Oysa söz konusu âyette apaçık bir şekilde, peygamber gönderilmedikçe hiç kimsenin azaba duçar olmayacağı ifade edilmektedir.¹⁶⁵

Âmidî, delil getirilen bu âyete karşı şu şekilde itirazların ileri sürüldüğünden de bahsetmektedir: “Âyette hükümlerin şariat tarafından yani şeriatle belirlendiğine delil yoktur. Şeriatten öncesini düşündüğümüzde ise, zaten şariat mevcut olmadığı için hükmün varlığından da bahsedilemez. Fakat bununla birlikte âyette ‘şeriatten sonra’ hakkında da bir ibâre geçmemektedir. Dolayısıyla âyet, bir şeyin sübûtunun ya da nefyinin şeriatle olacağına dair bir delil taşımamaktadır. Ancak âyetin bu mânaya gelmesi lafız itibariyle değil de anlam bazında olabilir fakat biz böyle bir şeyi hüccet sayamayız”.¹⁶⁶

Âmidî bu itiraza, tartışma mahallinin zaten hükmün, vahyin gelmesinden öncesiyile alâkalı olduğu, sonrasıyla ilgili olmadığını söyleyerek cevap verir. Dolayısıyla da şeriatten sonrasına âyette atıf yapılmamasının delil olarak kabul edilemeyeceğini

¹⁶⁴ “وما كنا معذبين حتى نرسلهم عقولا” (el-İsrâ 15/17).

¹⁶⁵ Âmidî, a. g. e., II, 146.

¹⁶⁶ Âmidî, a. g. e., II, 146.

vurgular. Zira hükmün, şeriat geldikten sonra olduğuna dair ittifâk vardır. Fakat hükmün şeriatten önce bulunduğuyula ilgili görüşler ittifâk halinde değil bilakis ihtilâflıdır.¹⁶⁷

Eş‘arî geleneğin, şeriat gelmeden önce hükmün bulunmadığına dair zikrettiği diğer bir delil ise Nisâ Sûresi’nin 165. âyet-i kerîmesidir. Bu âyette Yüce Allah, “*peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın*”¹⁶⁸ buyurmaktadır. Âyet, peygamberin gelmesinden sonra ancak haramı işleyen ve vâcibi terk edenin cezalandırılmasına/azarlanmasına karşı çıkıp bunun peygamber gelmeden önce olduğunu savunanların delilini geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla da bu durum, peygamber gelmeden önce kimsenin yasaklayan ve emreden konumunda olmadığı hususuna delil teşkil etmektedir.

Nihâyetinde zikredilen her iki âyet de, hükmün peygamberden sonra başlayacağına delil olmaktadır. Fakat bunların delil olmaları ‘peygamber göndermek’ ibâresinin âyette bizzat geçip geçmemesi bakımından birbirinden farklılaşmaktadır. Zira İsrâ Sûresi’ndeki âyette ‘peygamber gönderme’ ibâresi lafzen kullanılmaktadır. Lâkin ikinci delil olan Nisâ Sûresi’ndeki âyette ise ‘peygamber gönderme’ değil de ‘peygamberlerden sonra’ ifadesi geçmektedir.¹⁶⁹

Âmidî, hükmün vahiyden önce terettüp etmeyeceğine dair bir takım aklî delillerin mevcudiyetinden de söz etmektedir. Bu delillerini Mu‘tezile’nin dindeki herhangi bir hükmün şeriatın belirlemesine gerek kalmadan akıl tarafından bedîhî olarak bilindiği şeklindeki düşüncesine karşı kullanmaktadır.

Âmidî bu konu hakkındaki aklî delilini, ‘mârifetullaha götüren nazarın (düşünme) vâcib olması’ örneğinden hareketle anlatmıştır. Bilindiği üzere, Allah’ın bilinmesi (*mârifetullah*) hakkında yapılan nazar vâciptir. Esasen kişinin mârifetullaha ulaşması vâciptir. Başka bir ifadeyle bir kişinin, Allah’ın var olduğu hakkında teemmül ve tefekkürde bulunarak O’nu bilmesi ve O’na inanması üzerine vâciptir. Bu konuda kelâmî mezhepler arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. İhtilâf edilen nokta, bu bilginin

¹⁶⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 148.

¹⁶⁸ "لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ" (en-Nisa 4/165).

¹⁶⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 148-149.

yani mârifetullah hakkındaki nazarın vücûbiyetinin nasıl ortaya çıktığı yönündedir. Yani kişi hangi vasıtalarla mârifetullaha götüren nazarın vâcip olduğu hükmüne gitmektedir. Mu‘tezile, kişiyi mârifetullah hakkındaki nazarın vâcip olduğu bilgisine götüren şeyin, şeriat değil akıl olduğunu savunmaktadır. Eş‘arîler ise bunun şeriatın haberiyle gerçekleştiğini düşünmektedirler. Yani onlara göre mârifetullah hakkındaki nazara vücûpluk hükmünün terettüp etmesi, ancak şeriatın verdiği haber doğrultusunda mümkündür.¹⁷⁰

Mu‘tezile Âmidî’nin bu görüşüne şu şekilde itiraz etmektedir: “Mârifetullaha dair nazarın vâcip oluşunun şeriatle idrak edildiğini kabul etmiyoruz. Zira böyle bir tutum, peygamberin konumunu geçersiz kılar. Eğer böyle olursa peygamber, nübüvvet iddiasında bulunmasının yanında mucize gösterdiğinde ve insanları kendisinin doğruluğunu anlamak için düşünmeye çağırdığında, bu durumun karşısında o insanlar, kendilerine nazar vâcip olana kadar nazar etmeyeceklerini söyleyebilirler. Dolayısıyla burada nazarın vâcpliğinin şeriata, şeriatın varlığının da mûcize hakkındaki nazara dayanması sonucu ortaya çıkar. Oysa bu bir ‘devir’dir ve nazarın netice itibarıyla kendisine dayanması anlamını taşımaktadır. Bundan dolayı nazarın vücûbiyetinin akılla idrak edilmesi mâkul olandır”.¹⁷¹

Âmidî bu misâl üzerinden hareket ederek şeriat gelmeden önce hükmün bulunmayacağı hususuna cevap vermektedir. Buna göre ‘şeriat gibi akıl da niçin vâcip kılan değildir?’ Çünkü aklın vâcip kılması halinde iki durum söz konusudur: Akıl ya faydalı bir şeyi ya da faydasız olanı gerektirir. Faydasız olanı gerektirmesi demek abes bir iş yapmaktır ki, akıl zaten kendisinde abes bulunan bir şeyi gerektirmez. Eğer akıl faydalıyı gerektirirse, o zaman bu fayda ya kendinde ya da ibadet edilendeki bir faydadır. İbadet edilen şüphesiz Allah’tır. Allah’ın ise herhangi bir amaç ya da faydaya mahal olması imkânsız olduğu için bu ihtimal geçersizdir. Peki, bu fayda akılda bulunursa nasıl açıklanır? Bu durumda da akıl, ya dünya ile ilgili şeyde ya da âhîret hayatına mâtûf bir şeyde fayda gerektirir. Dünya hayatıyla ilgili şeylerde faydanın elde edilmesi, aklın gerektirdiği külfet, meşakkat ve yorgunluk olmadan elde edilememektedir. Oysa insan,

¹⁷⁰ Âmidî, *a. g. e.*, I, 155.

¹⁷¹ Âmidî, *a. g. e.*, I, 160.

hiçbir zaman bu durumu kabul etmek istemez. Aklın, âhirete yönelik şeyde faydayı gerektirmesi de yine doğru değildir. Zira akıl, âhirete dair bilgiye şeriatın haber vermesi olmaksızın ulaşamaz. Böylece Âmidî, bu son ihtimalle birlikte aklın vâcip kılması durumunda zikrettiği bütün ihtimallerin doğru olamayacağını ifade etmiştir.¹⁷²

Âmidî'ye göre zikrettiği bu ihtimaller sonucunda aklın vâcip kılan (*mûcip*) olduğuna yönelik Mu'tezilî iddia geçersiz kalır. Böylece ona göre vâcip kılanın şeriatın kendisi olduğu ortaya çıkar. Nitekim vâcip kılma, iki tarafı olan bir fiilin bir yanını diğer tarafına tercih etmek anlamındadır. Dolayısıyla aklın buradaki görevi, bu tercih işlemini bilmek/anlamaktır. Yoksa tercih işlemini bizzat yapmak değildir. Tercihi yapan şeriattır. Bu bakımdan da aklın sadece kavrama/anlama için bir vesile olduğu ve bizzat vâcip kılan olmadığı ortaya çıkar.¹⁷³

Sonuç olarak şeriat gelmeden önce hükmün var olmayacağına dair zikredilen akli deliller de, nakli deliller gibi durumu teyit eder niteliktedir. Âmidî bu konu hakkında Eş'arî selefleriyle kıyaslandığında, daha az delil zikretmekle yetinmiştir. Muhtemelen o, daha önemli ve kayda değer olduğunu düşündüğü delillere temas ederek onları anlatmayı tercih etmiş gibi gözükmektedir. Ayrıca Âmidî, bu konuyla bağlantılı olan başlıklarda zaman zaman 'şeriatın neden yegâne hüküm koyucu' olduğunu anlatmaktadır. Bu sebeple de o, burada daha fazla delile değinmeyi uygun görmemiş olabilir.

Yukarıda zikrettiğimiz üzere, aklın şeriat gelmeden önce bir fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna dair hüküm veremediği durumlarda Mu'tezile'den bazıları onun için haram, bazıları ise mübah demiştir. Bir kısmı da tevakkuf ederek bir şey söylememiştir. Burada öncelikle Âmidî'nin, mübah diyenlere karşı verdiği cevabı ele alalım. Âmidî mübahın iki mânaya geldiğini ifade etmektedir. Birincisi, mübah, yapılması ve yapılmaması hiçbir sıkıntı çıkarmayan anlamına gelir. İkincisi ise mübah, yapmakla yapmamak arasında serbest bırakılan fiil mânasındadır. Birinci ihtimale göre yani yapılmasının da yapılmamasının da problem doğurmadığı anlam zaten Eş'arîler'in şeriat gelmeden önce fiillerin bulunduğu durum hakkında kabul ettikleri şeydir. Dolayısıyla

¹⁷² Âmidî, *a. g. e.*, I, 168.

¹⁷³ Âmidî, *a. g. e.*, I, 169.

mübahın bu şekildeki anlamında Eş‘ariler, Mu‘tezile’den farklı düşünmemektedir. Bu iki grubun farklılaştıkları nokta, isimlendirme meselesinde ortaya çıkmaktadır. Yani mübah bu anlamda kullanılınca bizzat hükmün ismi problem oluşturmaktadır. Bu problem bilhassa Allah’ın fiilleri düşünüldüğünde ortaya çıkmaktadır. Zira ilâhî fiiller de yapılmasında veya yapılmamasında sıkıntının bulunmadığı fiillerdir. Aynı şekilde hayvanların ve çocukların fiilleri de böyledir. Buna göre ne ilâhî fiiller ne de hayvanların ve çocukların fiilleri bu hükümle isimlendirilemeyeceği için, mübahın bu mânası geçersiz kabul edilir. Sonuç itibariyle zikredilen tüm bu fiiller lafız itibariyle ‘mübah’ olarak isimlendirilemezler.¹⁷⁴ Nitekim aklın iyi mi yoksa kötü mü diye hüküm veremediği fiiller için her zaman, yapıp yapmamada sıkıntının olmaması anlamında mübah denemez. Çünkü fiiller dünyası büyük bir alanı kapsamaktadır. Bu alanın içine, insan fiillerinin yanında ilâhî fiiller, çocuklar ve hayvanların fiilleri de girmektedir.

Mübahın ikinci, yani ‘yapıp yapmamakta serbest bırakılma’ mânasını incelediğimizde ise bu anlamın –ittifakla- serbest bırakanın iki şey olduğu açıktır. Bunlar akıl ve şeriattır. Bu tartışmada şeriatın muhayyer bırakması durumu geçersizdir. Zira zaten şeriat gelmeden önce aklın hüküm verememesi halinde oluşan ihtimallerden bahsediyoruz. Bu sebeple zaten var olmayan bir şeyin muhayyer bırakması söz konusu değildir. Peki, muhayyer bırakan akıl olursa bu durum nasıl açıklanabilir?

Mu‘tezile’ye göre bir fiilin yapılmasının ve yapılmamasının aklın, fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna karar veremediği durumlarda ortaya çıktığını az önce söyledik. Başka bir ifadeyle eğer fiil iyi olursa vâcip ya da mendup, kötü olursa da haram veya mekruh hükümlerinden birini alacağı için ve ayrıca şeriatın da bulunmaması sebebiyle akıl o fiilin mübahlığına kanaat getirir. Oysa Âmidî’ye göre, Mu‘tezile’nin bu iddiası tıpkı aklın bir fiil hakkında verdiği iyi veya kötü hükmündeki gibidir. Yani iyi veya kötü değerlerinin fiilin zâtında bulunduğu ve aklın da bunları bildiği şeklindeki iddia gibi zikredilen aklın muhayyer bırakması anlamı da hatalıdır. Dolayısıyla bu görüş hüsün ve kubhun aklılığı meselesine karşı yapılan itirazları hak etmektedir. Zira aklın bir fiili iyi ya da kötü görmesi sonucunda o fiilin -az önce zikrettiğimiz gibi- çeşitli hükümleri alması şeriat gelmeden öncedir. Aynı şekilde aklın, bir fiilin iyi ya da kötü olduğuna karar

¹⁷⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 149.

veremediği durumlarda onu muhayyer bırakması yani mübah kılması da yine şeriat gelmeden önce hâsıl olan bir hüküm konumundadır. Böylece Âmidî'ye göre Mu'tezile'nin iddia ettiği aklın muhayyer bırakması meselesi, onun hüsün ve kubuhtaki hüküm vermesinin bir alt şubesi mesâbesindedir.¹⁷⁵

Mu'tezile içinde -daha önce açıklandığı gibi- diğer bazıları ise, şeriat gelmeden önce aklın bir fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna karar veremediği durumlarda o fiilin haram olduğuna kanaat getirmişlerdir. Âmidî bu düşünceye de itiraz etmektedir. Zira biz şüphesiz şunu bilmekteyiz: Âlem ve âlemin kapsadığı her şey, Allah'ın mülküdür. Allah'ın mülkü olan bu âlemde insanoğlunun tasarrufta bulunması nasıl mümkün olabilir ki? Şayet birisi başka birinin izni olmadan onun malında tasarrufta bulunursa, yaptığı bu iş kötü bir fiil olarak değerlendirilir. Çünkü Eş'arî anlayışa göre şeriat gelmese de, kötünün varlığı vardır ve bundan bahsetmek anlamlıdır.¹⁷⁶ Böylece Allah'ın emri (şeriat) olmadan O'nun karar vereceği şeylerde O'nun adına hükümde bulunmak kötü şey kategorisindedir. Dolayısıyla Allah'ın şeriat göndermesinden önce haram hükmünde bulunmak kötüyü/suç işlemektir.¹⁷⁷

Aklın fiil için karar veremediği durumda, vakfedip herhangi bir kararda bulunmayan üçüncü Mu'tezilî grubun düşüncesi de tartışmaya açıktır. Şayet onlar herhangi bir hükümde bulunmamakla, hükmün ancak şeriat ile sağlandığını kastetmişlerse bu zaten Eş'arîler'in savunduğu şeydir ve buna itiraz edilmez. Fakat bu mânada değil de fiilin mübah, haram ya da vâcip olduğuna delâlet eden şeyler arasındaki bir karar verememe durumu söz konusu ise o zaman bu hatalıdır. Çünkü zaten şeriat gelmeden önce bu hükümlere delâlet eden şey mevcut değildir.¹⁷⁸

Netice itibariyle Âmidî, zikrettiğimiz bu delillendirmelerle birlikte vahiy gelmeden önce kul için âhiret hayatına terettüp edecek hiçbir hükmün bulunmadığını ifade etmiştir. Hükmün, şeriatın gelmesine bağlı olması da doğal olarak kulun mükellef

¹⁷⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 149.

¹⁷⁶ Daha önce, hüsün-kubhun Eş'arîler'in kullandığı üç anlamını ele aldığımız yerde, bu hususu ayrıntılı şekilde incelemiştik.

¹⁷⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 149-150.

¹⁷⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 150.

olmasını nassın gelmesine bağı kılmıştır. Böylece Âmidî'nin bu konuda da Eş'arî paradigmaya aykırı düşünmediği ortaya çıkmış olmaktadır.

C. Değerlendirme

Mu'tezilî anlayışın her iki hüsün-kubuh açıklamasına baktığımızda zihinde şöyle bir soru açığa çıkmaktadır: Acaba değerlerin fiilin zâtında olduğunu savunanlar ile vücûh görüşünü benimseyenlerin düşünceleri, lafzen olduğu gibi düşünce itibariyle de birbirlerinden gerçek anlamda farklılaşmakta mıdır? Her iki grup arasındaki şu farklılığın mevcudiyeti zaten açıktır: Müteahhirîn Mu'tezile ulemâsı, ilk dönem Mu'tezilîleri gibi, değerlerin asıl itibariyle fiillerin zatında bulunduğunu söylemekle ilk dönem âlimleri gibi doğrudan fiillerin zatından kaynaklanan bir iyilik ya da kötülük değerinin bulunduğunu söylememişlerdir. Onlar, bu değerlerin fiillere vecihler üzerinden yüklendiğini düşünmektedir.

Zira Kâdî Abdülcebâr, bu meselede iki şeyi/seviyeyi birbirinden ayırmaktadır. Onlardan biri ontolojik diğeri de epistemolojik seviyedir. Kâdî hüsün ve kubhun ontolojik seviyede müstakil yani tek başına var olan nitelikler olmadığını düşünmüştür. Ona göre iyi ve kötü değerleri, fiilin zâtî vasfı değil, fiilin zâtına zâid sıfatlardır. Değerlerin, fiilin zâtına zâid sıfat olmalarıyla onların, fiilin zâtı ile aynı olmadıkları¹⁷⁹ anlamı kastedilir. Aynı zamanda ona göre fiiller, bu değerleri vahiy gelmeden önce de taşımaktadır. Vahiyden önce de bulunan bu değerler, şariat haber vermeden önce akıl tarafından zarureten bilinir ve kul, bildiği bu şeyden mükelleftir.¹⁸⁰ Kâdî, fiile değerın şariat tarafından yüklenmediğini söyler.¹⁸¹ Böylece vahyin görevinin sadece var olan hakikatin/şeyin keşfini yapmak olduğunu ifade etmiş olur.¹⁸² Özetle Kâdî Abdülcebâr'a

¹⁷⁹ Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", s. 91.

¹⁸⁰ Tahsin Görgün, "a. g. m.", s. 85-86; Ayrıca bk. Ayman Shihadeh, "Mutezile'nin Ahlâkî Gerçekçiliğine Karşı Eşarîlik'in Sonuçluğu", *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı* (çev. Selime Çınar), Ankara: Nobel Yayınları 2016, s. 286, 289-293 ve 296-298.

¹⁸¹ Tahsin Görgün, "a. g. m.", s. 92.

¹⁸² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 64.

göre hüsün ve kubuh, vahiyden önce vardır ve onlar şeriat bildirmeden önce akıl tarafından zarureten bilinir.¹⁸³

Az önce sorduğumuz soruya cevap olarak, aslında tıpkı ilk dönem Mu‘tezile ulemâsındaki gibi, müteahhirîne mensup Mu‘tezile bilginlerinin anlayışında da pek çok fiil için ‘vahyin bildirmesine gerek kalmadan’ değer bulunması söz konusudur.¹⁸⁴ İşte tam bu nokta, Mu‘tezile’nin Eş‘arîler’le farklılaştığı en mühim yerdir.

İlk dönem Mu‘tezilî bilginler, fiile atfedilen değer zâtından, müteahhirîn Mu‘tezilî ulemâsı ise, fiildeki değerlerin yönlerden olduğunu söyleyerek, aslında neticede bu değerlerin hiçbir surette âmir bir otorite tarafından belirlenmediklerini ispat etmişlerdir. Yani iyi veya kötü, ister fiilin zâtında ister de sıfatında bulunsun her hâlükârda Allah’tan bağımsız bir şekilde meydana gelmektedir. Böylelikle fiil, değerini zikredilen bu iki şekilden biri ile kazanmaktadır. Bundan dolayı tıpkı ilk dönem Mu‘tezilî âlimleri gibi bu ekolün müteahhirîn âlimlerinin de hüsün-kubuhla ilgili düşüncelerinin ‘ontolojik nesnellik’ barındırdığı şeklinde bir çıkarımda bulunulması yanlış olmasa gerektir.¹⁸⁵ Sonuç itibarıyla de Mu‘tezilî gelenekteki nesnel olan bu değerlere, hem Allah hem de kul uyar ve uymalıdır.

Bu minvâl üzere devam edecek olursak, burada Âmidî’nin hüsün ve kubuh konusunda Mu‘tezilî düşünceye karşı bir başka itiraz noktasının da bulunduğunu görmekteyiz. O, iyi ya da kötü fiili yapanın sevap ya da cezayı hak etmesinin fâilde açığa çıkan bir sıfattan dolayı olmasını tenkit etmektedir. Bu ne anlama gelmektedir? Âmidî’ye göre Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi hasen bir fiili işleyen sevap ve övgüyü hak etmesi, kabîh fiili işleyen de zemm ve cezayı hak etmesinin bizzat bunları işleyen fâillerden

¹⁸³ Tahsin Görgün, “a. g. m.”, s. 85.

¹⁸⁴ Bu noktada müteahhir Mu‘tezile’nin önemli âlimlerinden biri olan İbnü’l-Melâhimî (ö. 536/1141), *el-Mu‘temed* adlı eserinde İmâm Gazzâlî’yi eleştirmektedir. Melâhimî’ye göre Gazzâlî, hüsün kubuh meselesini anlatırken ilk dönem âlimleri ile sonraki dönem Mu‘tezilî âlimlerinin görüşlerini yanlış anlamıştır. Melâhimî’nin zikrettiğine göre Gazzâlî, müteahhir Mu‘tezilîlerin de bu ekolün mütekaddimîni gibi, değerlerin fiilin zâtında bulunduğunu iddia ettiklerini söyleyerek iki grubu birbirine karıştırmıştır. Böylece Melâhimî, hüsün-kubuh meselesindeki vücut teorisinin ilk dönem âlimlerinin savunduğu zâtilik görüşünden farklılaştığını söylemiş olmaktadır. Bk. İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-dîn* (nşr. Wilferd Madelung), Tahrân: İran Felsefe Enstitüsü 2007, s. 846-847. Ayrıca bu konuyla ilgili değerlendirme için bk. Ayman Shihadeh, *a. g. e.*, s. 293-298.

¹⁸⁵ Bu konuyu yani müteahhirîne mensup Mu‘tezilîlerin de hüsün-kubuh anlayışının aslında objektivist bir tavra sahip olduğunu örnekleriyle açıklanması hususunda bk. Orhan Şener Koloğlu, *a. g. e.*, s. 334-335.

dolayı olması düşüncesi kabul edilemez bir açıklamadır. Yani fâil, işlediği fiil neticesinde kendisinde oluşan bir sıfat ya da hâl sebebiyle sevap ya da cezayı hak etmez.¹⁸⁶

İyi yapanın sevabı hak etmesi ya da kötüyü yapanın cezayı hak etmesinin, fâilin kazandığı sıfat sebebiyle olması, ancak hâl görüşünü savunanların iddia edeceği bir şeydir. Zira hâl görüşünü savunanlar, kişinin sevap ya da cezayı hak etmesini gerektiren şeyin ‘sıfat’ olduğunu iddia etmektedirler. Âmidî, bu noktaya yani fâilin, sevap ya da cezayı hak etmesinin bizzat kendisinde açığa çıkan sıfatın mâhiyetine eleştiri yöneltmiştir. Böylelikle o, sıfatın mâhiyetine dair çıkan sonuca göre Mu‘tezile’nin bu istidlâlini geçersiz kılacaktır.

Âmidî, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi fâilin sevap ya da cezayı alması için kendisinde açığa çıkan sıfatta iki ihtimalin olduğunu söyler. Sıfat ya mâlûm ya da meçhul olabilir. Yani bir şey ya bilinen ve açıktır ya da bilinmeyen ve kapalıdır. Ona göre sıfatın meçhul olması düşünülemez. Çünkü yukarıda vücûh nazariyesine eleştiri getirirken de ele alındığı üzere, fiilin değer kazanmasının meçhul yönle olmaması gerekir. Aynı mantık burada da işlemekte ve fâilde açığa çıkan sıfatın meçhul olması kabul edilmemektedir.

Peki, sıfat mâlûm olursa, bu hangi anlamları ifade eder? Sıfatın mâlûm olması durumunda iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimalde sıfat, ‘iyilik (*ihsân*) ve kötülük (*isâe*) fiillerinin bizzat kendisi olur’. Buna göre fâil bu sıfatı elde etmekle iyilik veya kötülük fiilini işlediğinde iyilik yapan ya da kötülük yapan olma sıfatını alır. İkinci ihtimal de ise sıfat, ‘yaptığı ve irâde ettiği şeyin iyi ya da kötü olduğunu bilen fâil olur’. Bunda da fâil kazandığı bu sıfatla bilen olur ve yaptığı fiilin iyi veya kötü olduğunun bilgisi onda mevcut olur.

Âmidî’ye göre fâilin alacağı sıfatın, birinci ihtimaldeki gibi yani iyilik veya kötülük fiilinin bizzat kendisi olması geçersizdir. Çünkü iyilik veya kötülük, fâile ait sıfat olamaz. Bilakis bunlar fiilin sıfatlarıdır. Dolayısıyla fiilde bulunan iyilik veya kötülük vasıfları, aynı zamanda onu yapan fâilde de ‘iyiyi yapan’ yahut da ‘kötüyü yapan’ olma vasıflarının açığa çıkmasını gerektirmez. Fiil, onu yapan kimsede zorunlu olarak bir hâlin

¹⁸⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 143.

ya da vasfın ortaya çıkmasını gerektirmemektedir. Böylelikle birinci ihtimalin –yani sıfatın iyilik ya da kötülük fiillerinin bizzat kendisi olması- sonucunda fâilin, zikredilen anlamda kendine dönen bir sıfat nedeniyle sevap ya da cezayı hak etmesi mümkün değildir.

Âmidî, burada örnek bazında verilebilecek en uygun delilin, ‘fiil ile fâil’ ve ‘fâil ile mefûl’ ilişkisi olduğunu ifade eder. Buna göre fiil, normalde tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Olaya ‘fiil ile fâil’ açısından baktığımızda fiil, fâil tarafından yapıldı diye, fâile herhangi bir sıfat terettüp etmez. Yani fâil, fiili yaptığı için fiilin sahip olduğu sıfatları alamaz.

Fiile fâil ile mefûl ilişkisi açısından baktığımızda ise şunu anlamaktayız; mefûl, her ne kadar fâilin ürünü ya da ondan çıkan bir şey olsa da, fâilin sıfatlarını alamaz. Yani mefûl, fâilin sıfatlarında onunla ortak olamaz.¹⁸⁷

Âmidî’nin burada ispatlamaya çalıştığı şey, fiilin sahip olduğu sıfata fâilin sahip olmamasıdır. Buradan hareketle aynı şey, mefûl için de geçerlidir. Yani fâilde bulunan bir takım vasıflara mefûlün de sahip olmaması gerekir. Fiilin sahip olduğu herhangi bir sıfat, onu işleyen fâilde kendisinin sıfatıymış gibi bulunamaz. Âmidî’nin bu delillendirmesinin, onun sisteminde özellikle de Allah’ın kötüyü yaratmasının Allah ile ilişkisini açıklamakta çok önemli bir yerde durduğu vurgulanmalıdır. İlerleyen yerlerde bu detay ayrıntılı olarak işlenecektir. Fakat Âmidî buradaki örneklendirmesinde bu minvâlde Allah’ın fiillerine de yer vermektedir.

O halde fâilin iyi ya da kötü fiili işlemesi neticesinde sevap ya da cezayı hak etmesini gerektiren vasfın, iyilik veya kötülük fiilinin bizzat kendisi olması durumunu Allah’ın fiilleri açısından düşünelim. Eğer gerçekten fiildeki sıfat fâilin alacağı vasfı ya da hâli belirleseydi, o zaman Allah’ın zâtının hâdislere mahal teşkil eden bir yapıda olması gerekirdi. Niçin? Çünkü fiil, hâdis bir şeydir. Hâdis olan fiil her an yeniden var olmaktadır. Dolayısıyla da değişime uğramaktadır yani yenilenmektedir. Allah ise her an yaratan ve fâil olandır. Buna göre şayet hâdis olan fiil, fâilin alacağı sıfatı belirlerse o

¹⁸⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 143.

zaman Allah'ın fiillerindeki hükümlerin ve sıfatların da yenilenmesi gerekir. Oysa O'nun fiillerindeki sıfatların ve hükümlerin yenilenmesi demek, Allah'ın, değişime uğrayan şeylere mahal olması yani onlarla beraber bulunması anlamına gelir. Bu durum ise muhaldir. Netice itibariyle fiilin, fâilin sıfatını belirlemesi iddiası, Allah'ın fiilleri açısından düşünüldüğünde imkânsız olduğu için geçerli sayılamaz.¹⁸⁸

Bu konu şöyle de açıklanabilir: Vâcib olanı terk etmek kötülüktür. Bu durum yani terk etmek/yapmamak mahzâ bir yokluğu ifade eder. Yokluk ise hiçbir zaman şu an mevcut bir şey için illet olamaz. Dolayısıyla vâcibi terk etme fiilinin zımnında kötülüğü barındırması, fâilinin yani vâcibi yapmayanın cezayı hak etmesini gerektirmez. Zira ortada var olmayan bir şey söz konusudur. Var olmayan şeyin ise fâile bir hüküm terettüp ettirmesi düşünülemez.¹⁸⁹

Fâilin sevap ya da cezayı hak etmesini sağlayan sıfatı için ikinci ihtimal ise fâilin irâdesi ve kasdıyla birlikte fiilin iyi ya da kötü olduğunu bilen olması idi. Yani fâilin sevap veya cezayı hak etmesini sağlayan onun, 'iyiyi ve kötüyü bilen' olmasıdır. Dolayısıyla fâil iyiyi ve kötüyü bilen olma sıfatına sahip olduğu için onun vasıflarından biri de 'bilen olma' olur.¹⁹⁰

Fakat Mu'tezilî anlayışa göre, şayet bir insan başkasının zararına olanı bilse ve de onu yapmaya kalkışsa ceza ve kınanmayı hak eden kötü insan (*müsî'*) demektir. Aynı şekilde bir kişi başkasının maslahatı olanı bilse ve onu yapmayı kasetse bu davranışından dolayı övgü hak eden iyi insan (*muhsin*) olur. Dolayısıyla Mu'tezile'nin benimsediği bu ilkeye göre fâilin 'iyiyi ve kötüyü bilen vasfına sahip olması' onlar nezdinde geçersiz olmalıdır. Zira bu ihtimale göre hem iyi hem de kötü fiilin aynı anda olduğu düşünüldüğünde bu kişinin hem muhsin hem de müsî' olması gerekir. Çünkü Mu'tezile'ye göre hem iyilik hem de kötülük fiili ontolojik bir hakikate sahiptir. Yani bunlar bizâtihi mevcutturlar. Bu sebeple de her iki durum meydana geldiğinde bunu yapan kişinin hem muhsin hem de müsî' olması söz konusu olur. Buna ek olarak Mu'tezile bir de şöyle bir şey kabul etmektedir; eğer önce kötü sonra da iyi olan meydana

¹⁸⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 144.

¹⁸⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 144.

¹⁹⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 144.

gelirse bu kişi muhsin olmamaktadır. Bunun aksi olduğuunda ise yani önce iyi sonra da kötü ortaya çıkarsa bu kişi bu sefer müsi' olmaz. Halbuki kötülüğün önce olması ardından yapılan iyiliğin varlığını yok etmez. Terside aynı şekildedir. Yani iyiliğin ardından kötülüğün meydana gelmesi kötülüğü silemez. Böylece Âmidî, Mu'tezile'nin iddiasını yine onların kabul ettiğı başka prensiplerine dayanarak geçersiz kılmakta ve fâilin 'iyiliğı ve kötülüğü bilen' olma sıfatından dolayı sevap ya da cezayı hak etmesi ihtimalini nefy etmektedir.¹⁹¹

Sonuç itibariyle biz bu bölümde Âmidî'nin düşünce sisteminde, sonucunun âhirette görüleceğı bir fiilin, iyi ya da kötü değerini neden Mu'tezile'nin iddia ettiğı gibi zâtında taşımadığını tartıştık. Buna göre onun düşüncesinde, bir fiilin iyi veya kötü değerini almasının niçin izâfî olduğunu, zikrettiğı delillerle ele aldık. Bunun sonucunda da Âmidî'nin hüsün-kubuh konusu hakkındaki kanaati ve bunu delillendirmesi itibariyle Eş'arî paradigmanın dışına çıkmadığını tespit ettik. Fakat bunun yanı sıra Eş'arî seleflerinin bu konu hakkında kullandığı delillerin hepsini onaylamadığını da vurgulamak gerekmektedir. Nitekim Âmidî hüsün-kubuh konusunda kendisinden önceki Eş'arîler'in kullandığını zikrettiğı yedi yöntemin (*meslek*) *Ebkârü'l-efkâr*'da sadece zayıf olduklarını¹⁹² söylemekle yetinmiş, ancak o, *el-İhkâm*'da buna ek olarak neden zayıf olduklarını gerekçeleriyle birlikte kısaca ele almıştır.¹⁹³ Fakat biz meseleyi daha derli toplu ele almak adına burada bu yedi yönteme değinmedik.

Bu bağlamda vurgulamak istediğimiz önemli bir husus da Eş'arî bir âlim olan Âmidî'nin, hüsün-kubuh meselesini ve onun merkezindeki sorunları ele alırken görüşlerini ve yaklaşımlarını temellendirmede herhangi bir âyet ve hadisten istidlâlde bulunmamış olmasıdır. Zira Âmidî, şer'î olduğu yani tamamen vahyin dile getirdiğı bir hüküm olduğu iddia edilen bir meselede bile, nakle dayanmak yerine aklî deliller kullanarak düşüncelerini ispatlamaya çalışmıştır. Elbette ki Eş'arî geleneğinin bu konu hakkında kullandığı naklî deliller mevcuttur. Fakat Âmidî'nin onlara değinmeyerek sadece aklî delillerden hareket etmesi, muhtemelen görüşlerini geçersiz kılmaya çalıştığı Mu'tezile'nin benimsediğı metodu takip etmek istemesindendir. Başka bir ifadeyle

¹⁹¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 144.

¹⁹² Âmidî, *a. g. e.*, II, 126.

¹⁹³ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 75-76.

Âmidî'nin bu tavrı, hasmı olan grubun gittiği yoldan giderek, aynı yolun onların aleyhine nasıl işleyebileceğini onlara gösterme hedefine mâtuf olabilir. Bu mânada da onun bu tavrının mânidâr bir duruş olduğu âşikârdır. Daha da önemlisi Âmidî'nin böyle bir duruş sergilemesi 'aklı az kullandığı için İslâm düşünce geleneğini geri bıraktı' şeklindeki Eş'arî düşünce sistemi hakkında yapılan kalıplaşmış eleştirilerin dayandığı zemini zayıflatmakta hattâ bu tür yaklaşımlara örtülü bir cevap niteliği taşımaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM
HÜSÜN-KUBUHLA İLİŞKİLİ OLAN BAZI İLÂHÎ FİİLLER

Bu bölümde hüsün-kubuhla ilişkili bazı ilâhî fiiller işlenerek, tezin sonuç kısmı için ilâhî fiilleri iyi ya da kötü olarak değerlendirmenin mümkün olup olmadığı, bu durum imkân dahilinde ya da değilse bunun neden böyle olduğu sorularının cevabı için zemin hazırlanacaktır. İlâhî fiilleri iyi ya da kötü olarak vasıflamanın mümkün oluşunun, temelde Allah'ın kötü fiilleri önce irâde edip sonrada yaratması meselesine dayanması sebebiyle burada öncelikle Eş'arî düşünce açısından ilâhî irâde ardından da ilâhî kudretin Allah'ın fiillerindeki konumu ele alınacaktır. Daha sonra ise ilâhî fiillerin herhangi bir amaçla gerekçelendirilemeyeceği, teklîf-i mâ lâ yutâk, Allah'ın kullara verdiği sebebi bilinen ya da bilinmeyen elemeler ve kötü olarak adlandırdığımız fiillerin O'nun yaratması açısından ne gibi bir konumda olduğu, yani bunların Allah'a herhangi bir eksiklik gerektirip gerektirmemesi yönü, Âmidî özelinde Eş'arî düşünce açısından incelenecektir.

I. İLÂHÎ FİİLLERDE İRÂDENİN KONUMU

Fiiller bölümünde irâde sıfatının anlamları hakkında bilgi verilmişti. Bu sebeple burada ayrıca onlara değinmeyeceğiz. Ancak Âmidî'nin yaptığı tanımı hatırlayacak olursak ona göre genel anlamda irâde; 'iki mümkünden birinin seçilmesidir' (*tahsîs edilmesi*). Âmidî'ye göre irâde sıfatı, ilim, kudret, kelâm, sem', basar ve hayat şeklindeki diğer sıfatlardan daha farklı bir konumdadır. Söz gelimi ilim sıfatında irâde sıfatındaki gibi 'tahsîs' özelliği yoktur. Bilakis ilim, vasfı açığa çıkarmak ve bir şeyi olduğu hâl üzere kuşatmayı ifade eder. Dolayısıyla da ilim, tahsîsi gerektiren değil, ona tâbi olan anlamına gelir. Aynı şekilde tahsîs özelliği kudret sıfatında da bulunmamaktadır. Diğer sübûtî

sıfatlarda da bu özelliğin olmadığı hususu zaten izaha gerek hissettirmeyecek kadar açıktır.²⁹³

Ehl-i sünnet kelâm âlimlerine göre Allah, kadîm ve zâtıyla kâim olan ezeli sıfatlara sahiptir. Onlara göre Allah, ezeli irâde ile mürîd, ezeli kudretle kâdir, ezeli ilimle âlim, ezeli kelâm ile mütekellim, ezeli bir sem‘ (işitme) ile semî‘, ezeli basar ile basîr ve ezeli bir hayat sıfatıyla hayy olandır.²⁹⁴ Ayrıca Allah’ın bu ezeli sıfatları, O’nun zâtına zâittir.²⁹⁵ Tıpkı diğer sıfatları gibi irâde sıfatı da Allah’ın zâtının zorunlu sıfatlarındanır.²⁹⁶ Eş‘arîler’e göre, Allah’ın sübûtî sıfatlarından olan irâde sıfatı, vücûdî olmasının yanında her şeye de şâmilidir. Bu sebeple O’nun irâdesi, irâde etmesi mümkün olabilecek her şeye taalluk eder²⁹⁷ fakat müstahîl olanlara taalluk etmez.

Aynı şekilde kuşkusuz Âmidî nezdinde de irâde sıfatı, kadîmdir, Allah’ın zâtıyla kâimdir, ezeli, vücûdî, tek ve bir sıfattır. O’nun sahip olduğu bu sıfat mutlak olmakla birlikte, zâtına nispetle sonsuzdur. Bu sebeple de bütün mümkünlere taalluk eder.²⁹⁸

Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, ²⁹⁹ "إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ" âyetinde Allah Teâlâ, kendisinin istediğini yapan olduğunu haber vermektedir. Bu âyet-i kerîme, yarattıklarının fiillerini de içine alacak şekilde bütün mümkünleri de yapanın Allah olduğuna delildir. Böylece Allah’ın bunların hepsini yapması aynı zamanda onların irâde edeni (*mürîd*) olmasını zorunlu kılmaktadır.³⁰⁰

Ehl-i sünnet’in irâde sıfatını zâtî ve ezeli olarak kabul etmesine karşılık Mu‘tezilîler onu fiilî sıfat olarak kabul ederler. Bu konuda Mu‘tezilî âlimler görüş birliği içindedir.³⁰¹ Böyle olmakla birlikte Mu‘tezilî âlimler arasında irâde sıfatının gerçekliğini kabul etmeyen veya bu sıfatı başka bir sığata hasredenler olmuştur. Meselâ Nazzâm, Kâ‘bî ve Hayyât gibi Mu‘tezilî âlimler Allah’ın gerçek anlamda irâde sıfatıyla

²⁹³ Âmidî, a. g. e., I, 301.

²⁹⁴ Âmidî, a. g. e., I, 265; Ali el-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhu’l-ekber* (nşr. Ali Muhammed Dandal), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye 2011, s. 33-40.

²⁹⁵ Âmidî, a. g. e., I, 265; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 58.

²⁹⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 69.

²⁹⁷ Eş‘arî, *Kitabü’l-Lüma‘*, s. 47; İbn Fûrek, a. g. e., s. 72.

²⁹⁸ Âmidî, a. g. e., I, 298.

²⁹⁹ “Şüphesiz Rabbin istediğini yapandır” (Hûd 11/107).

³⁰⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 317-318.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI/2, s. 3.

vasıflanamayacağını, ancak mecâzî olarak irâde sıfatının O'na atfedilebileceğini düşünmüşlerdir. Zira irâde, 'arzu' mânasına gelmektedir. Bu sebeple de onlara göre irâde sıfatının gerçek anlamda Allah için kullanılması muhaldir. Onların düşüncesinde, Allah'ın irâde etmesi kendi fiilleri söz konusu olduğunda 'mecbur olmadan yaratması', kulların fiillerine atfedildiği zaman ise, onlara emretmesi anlamını taşımaktadır.³⁰²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Câhız ise Allah'ın irâdesini ilim sıfatına hasretmiştir. Onlara göre Allah'ın irâde etmesi demek, O'nun mahlukâta dair düzeni bilmesi ve olayların da O'nun bu bilgisi uyarınca gerçekleşmesi anlamındadır.³⁰³ Neccâriye ekolü de Allah'ın mürîd oluşunu O'nun zâtıyla özdeşleştirmiştir. Yani Yaratıcının müstakil bir irâde sıfatı olmayıp O, zâtı itibariyle irâde eden konumundadır.³⁰⁴ Kerrâmiyye ekolü ise, Allah'ın irâde sıfatının O'nun zâtıyla kâim olduğunu kabul etmekle birlikte, bu sıfatın zâtta hâdis olarak bulunduğunu savunmaktadır.³⁰⁵

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf³⁰⁶, Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Basralı Mu'tezilî âlimler, Allah'ın irâde sıfatının olduğunu kabul ederler. Fakat onlar, Allah'ın mürîd olmasının, Ehl-i sünnet'in dediği gibi O'nun zâtıyla kaim ve kadîm bir şekilde mevcut olduğunu kabul etmemektedirler. Yani onlara göre Allah'ın mürîd olması, irâde sıfatının O'nun zâtıyla kaim olması anlamında değildir. Bilakis irâde sıfatı kendi başına kaimdir ve kadîm değil, hâdistir.³⁰⁷ Allah her zaman muhdes bir irâdeyle mürîd³⁰⁸ olmakla beraber, O'nun irâdesi herhangi bir mahalde mevcut değildir.³⁰⁹

Eş'arîler'e göre ise irâde sıfatı, ilim ve kudret sıfatlarının haricinde müstakil ve ezelî bir niteliktir. İrâde, iki mümkünden birinin gerçekleşmesini tercih etmek demektir.³¹⁰ Bu düşünce, şu şekilde delillendirilmektedir; bir kudretin iki zıt şeye olan konumu aynı ölçüdedir yani eşittir. Bu zıtlardan birinin bu kudretle gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi diğerrinin de gerçekleşmesi mümkündür. Aynı zamanda kudretle

³⁰² Âmidî, *a. g. e.*, I, 299; Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *DİA*, XXII, 380; Orhan Şener Koloğlu, *a. g. e.*, s. 251.

³⁰³ Âmidî, *a. g. e.*, I, 299; Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *DİA*, XXII, 380.

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 224.

³⁰⁵ Âmidî, *a. g. e.*, I, 299; Ayrıntılı bilgi için bk. a. mlf., *a. g. e.*, II, 31-32.

³⁰⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 152.

³⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 140.

³⁰⁸ Orhan Şener Koloğlu, *a. g. e.*, s. 251; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/2, s. 3.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 224.

³¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 73.

gerçekleşiyor olmaları bakımından iki zıt arasında herhangi bir fark yoktur. Kudretle gerçekleşecek olan iki zıttan her ikisinin belirli bir vakitte olma özellikleri de eşittir. Böylece makdûrun var olacağı vakitte meydana gelmesinde sakınca olmadığı gibi, bu vakitten önce de sonra da ortaya çıkması mümkündür. O halde iki zıttan sadece birinin gerçekleşmesini ve diğer vakitlerde değil de, gerçekleştiği kendi vaktinde olmasını belirleyip onu zorunlu kılan bir tercih edicinin bulunması gerekir. Şayet bir tercih edici/irâde eden olmazsa, eşit konumda olan iki zıttan birinin diğerine tercih edilmesinin ‘tercih edici’ bulunmadan meydana gelmesi söz konusu olur. Bu durum ise çelişki içerir. İşte bu tercih edici olan, kudret sıfatı değildir. Zira az önce de geçtiği üzere kudretin iki zıtta ve bütün vakitlere olan mesafesi eşit konumdadır. Ayrıca tercih edici, ilim sıfatı da olamaz. Zira belirli bir vakitte gerçekleşmeyi bilmek, o şeyin gerçekleşeceği vakitteki durumuna tâbidir. Dolayısıyla o şeyin gerçekleşmesi, bilgiye tâbi olmaz, aksine bilgi ona tâbi olur. Buradan çıkan sonuca göre tercih edici olan ‘irâde’ sıfatıdır. Diğer sübûtî sıfatların tercih edici özelliğinin olmadığı açıktır.³¹¹

Müteahhir dönem Eş‘arî kelâmının muhakkık âlimlerinden Fahreddin er-Râzî de irâde sıfatının müstakil olarak mevcudiyeti hakkında yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz Adudüddîn el-Îcî ile benzer şeyleri söylemektedir:

“Allah’ın bazı fiilleri, O’nun diğer bazı fiillerinden öncedir. Aklen, bu fiillerden önce olanların sonra olması, sonra meydana gelenlerin ise önce ortaya çıkması mümkündür. Dolayısıyla bu önce olma (*tekaddüm*) ve sonra olma (*teahhür*) durumlarını belirleyen bir müreccih ve muhassısa ihtiyaç vardır. Zira bir tercih edici/belirleyici olmadan fiillerin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu tercih edici ise, ya kudret sıfatı veya ilim sıfatı yahut da başka bir sıfat olabilir. Kudret sıfatının özelliği tercih etmek/seçmek değil, tercih edilen şeyi var etmektir. İlim sıfatı ise, ortaya çıkacak olan şeyin kendisine tâbidir. Yani ilim sıfatının da tercih etme/belirleme vasfı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu iki sıfat haricinde, muhassıs ve müreccih olabilecek başka bir sıfat olmalıdır. Allah’ın diğer sübûtî sıfatlarının yani hayat, kelâm, sem‘ ve basarın ise fiili belirleme için uygun olmadığı açıktır. Bu sebeple de bu sıfatların haricinde tercih/tahsîs özelliğine sahip olan sıfatın ‘irâde’ olduğu anlaşılmaktadır”.³¹²

³¹¹ Cürçânî, *a. g. e.*, III, 136.

³¹² Fahreddin er-Râzî, *el-Erba‘în fî usûli’-d-dîn*, I, 207-208.

Âlemin hâdis olduğu ve onun Allah'ın fiillerinin bir sonucu olduğu muhakkaktır. Bu gerçekten hareket eden Âmidî, Cübbâiler ile Kâdî'nın ilâhî irâde hakkındaki görüşlerini çeşitli şekillerde eleştirmektedir. Âmidî, Allah'ın âlemi yarattığı bu şekliyle yani genişliği, büyüklüğü ya da küçüklüğü ile var olma zamanını belirlediği irâde sıfatının, O'nun zâtıyla kaim yani ezeli oluşuna dair şöyle bir istidlâlde bulunmaktadır: “Şayet irâde sıfatı Allah'ın zâtıyla kaim olmasaydı, bu durumda söz konusu sıfat O'nun dışındaki bir mahalde kaim olurdu. Mevcudât içindeki bu mahallin ise kadîm veya hâdis olması düşünülebilir. Bu mahal, hâdis olduğunda –hâdis olmanın gereği olarak- onu var eden bir muhassısa ihtiyaç duyar. Onu var edecek olan muhassıs ise: a) ya o mahalde bizzat kaim yani kendisi olandır. b) Ya da muhassıs o mahallin dışındadır. a) muhassısın o mahalde kâim olan şeyin bizzat kendisi olması teselsülü gerektirir. Çünkü böyle bir durumda hem muhassıs mahalle, hem de mahal muhassısa dayanmış olur. Normalde, muhassıs mahalle kâim olan bir sıfattır. Yani muhassıs mahalle ihtiyaç duyar ve ona dayanır. Ama eğer bu ihtimaldeki gibi olursa yani mahal hâdis olup kendisine dayanan muhassısa gereksinim duyarsa, bu durum vâkıanın devir ile sonuçlanmasını gerektirir. b) muhassıs, kâim olduğu mahallin dışında olursa, bu da ilk örnekteki gibi teselsül ve devre sebebiyet verir.”³¹³

Peki, eğer irâdenin gerçekleştiği mahal kadîm olursa ne olur? Böyle bir şey müstahîl olup ihtimali bile söz konusu değildir. Neden? Çünkü Allah'tan başka kadîm varlık yoktur ve olmayacaktır.³¹⁴

İlâhî irâdenin Allah'ın zâtında kâim olmadığının kabul edilmeyip onun Allah'tan başka bir mahalde kâim olması durumunda ne gibi sonuçların ortaya çıkacağını inceledik. Şimdi ise Allah'ın irâde sıfatının hem O'nun zâtıyla hem de herhangi bir mahalde kâim olmadığı durumda nasıl bir sonucun zuhûr edebileceğine bakalım. Bu tür bir itiraz karşısında yani şayet ilâhî irâde sıfatı herhangi bir mahalde bulunmazsa, aynı durumun şahit âlemdeki irâde edenler için de geçerli olacağını, Âmidî'nin isimlerini zikretmediği bazı Eş'arî âlimler söylemişlerdir. Zira hakikatte bazı kişiler için sabit olan şey, diğer insanlar için de söz konusudur. Bu sebeple irâde eden, irâde eden olmak bakımından ne

³¹³ Âmidî, *a. g. e.*, I, 313.

³¹⁴ Âmidî, *a. g. e.*, I, 314; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 88.

şâhit ne de gâib âlemde farklılık arz eder. Yani gâib âlemde bulunan için geçerli olan, dünyadaki insanlar için de uygun olmaktadır. Dolayısıyla şayet Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi, Allah’ın irâdesi O’nun zâtıyla kâim olmazsa, aynı şekilde yeryüzündeki insanların irâdesi de kendileriyle kâim olmaz. Böylece de insan, kendinde gerçekleşmeyen bir tercih etme gücüne sahip olur ki bu da aklen imkânsız bir durumdur. Onlara göre şâhit âlemde irâde edenin inkâr edilmesi mümkün değildir. Çünkü akıl sahibi her insan, kendisini kudretinde olan bütün mümkünleri tercih edebilecek yetkinlikte görmektedir.³¹⁵

Âmidî, selefleri tarafından yapılan bu istidlâli, Mu‘tezilîler’in kolayca eleştirmesinin mümkün olmasından hareketle, mâkul bulmamaktadır. Dolayısıyla onlara başka bir istidlâl ile karşılık verilmesinin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Buna göre şayet seleflerinin dediği gibi, şâhit ile gâib âlemdeki irâde edenin hakikatlerinin aynı olduğunun kabul edilmesi şâhitte de irâde edenin bulunduğu anlamını açığa çıkarırsa, Mu‘tezile cenâhından şöyle bir itiraz gelebilir: “Siz, şâhit ile gâib âlemdeki irâde edenin hakikatlerinin aynı olması sebebiyle şâhit âlemin irâde edeni varsa gâib âlemin de irâde edeni olmalı çıkarımında bulundunuz. Sizin bu iddianız iki âlem arasında ‘irâde eden’ ismi ortak olsa bile bu iki âlemdekilerin hakikatleri değiştiğinde geçersiz kalacaktır. Yani hem şâhit hem de gâib âlemdeki irâde edenlerin hakikatleri değiştiğinde delil geçerliliğini yitirecektir”.³¹⁶ Dolayısıyla Âmidî’ye göre, Eş‘arîler’in iddia ettiği gibi, iki eşitten biri için verilen hükmün diğeri için de geçerli olması mantığı ile istidlâlde bulunmak bu duruma uygun düşmemektedir.

Âmidî, böyle bir eleştiri ihtimaline mahal vermemek için, bir başka yoldan delil getirmenin daha uygun olduğunu söyler. Buna göre Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi eğer irâde eden herhangi bir mahal olmadan kâim olursa bu durumda onun ya hâdis veya kadîm olması gerekir. Kadîm olması durumu, Allah’tan başka kadîm varlığın söz konusu edilememesi dolayısıyla imkânsızdır. Irâde edenin hâdis olması ise, kendisinin de başka

³¹⁵ Âmidî, *a. g. e.*, I, 314.

³¹⁶ Âmidî, *a. g. e.*, I, 314.

bir irâde edene ihtiyaç duymasını gerekli kılar ki bu durum teselsüle sebep olur.³¹⁷ Böylelikle çıkan sonuca göre Allah, zâtıyla kâim olan ezeli bir irâde sıfatıyla mürîddir.³¹⁸

Mu‘tezile’nin ilâhî irâde hakkında bir başka itirazı ise, ilâhî kudret yönündendir. Buna göre Allah’ın kudret sıfatı, hâdis olan şeye, meydana gelmesi için taalluk eder. Zira ilâhî kudretin, hâdis olanın yaratılmasında müteallik olması zarurettendir. Dolayısıyla hâdisin varlığı için irâdenin değil de, kudretin taalluk etmesi gereklidir. Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere Mu‘tezile’ye göre Allah’ın ezeli bir irâdeye sahip olması gerekli değildir.³¹⁹

Âmidî’nin bu itiraza cevabı, kudretin hâdisin yaratılmasına taalluku, Allah’ın o hâdisi irâde etmesinden sonra gerçekleştiği şeklindedir. Yani Allah’ın herhangi bir varlığı yaratması için, kudretinin taalluk etmesi, O’nun murâdı olmadan gerçekleşmez. Dolayısıyla da Âmidî’ye göre Allah’ın, irâde sıfatından müstağnî olması söz konusu değildir.³²⁰

Ayrıca yukarıdaki paragrafta bazı Mu‘tezilî âlimlerin ilâhî irâdenin kadîmliğinin imkânsız olduğunu düşündüklerine değinmiştik. Onlara göre, şayet ilâhî irâde kadîm olsaydı, hem Allah’ın hem de kulun mümkün olan fiillerinin hepsine taalluku vâcib olurdu. Çünkü kadîmin bütün mümkünlere nispeti eşit seviyededir. Nispet eşit olduğu için ilâhî irâdenin bazı mümkünlere taalluk edip bazılarına etmemesi diye bir şey söz konusu olmaz. Yani onun bütün mümkünlere taalluk etmesi gerekir. Bütün mümkünlere taalluk etmesi durumunda ise bir takım imkânsız durumlar zuhûr eder.³²¹

Âmidî, Mu‘tezile’nin bu itirazına yani irâdenin kadîm olması durumunda bütün mümkünlere taalluk etmesinin vâcib olduğu iddiasını, irâdenin tanımına uymadığı için kabul etmemektedir. Zira irâde etmek yani tercih etmek, adı üstünde bir tercihte bulunmaktır, yani mümkünler arasında seçimde bulunmaktır. Yoksa bütün mümkünâtın vücûda gelmesini istemek değildir.³²² Âmidî’nin bu şekildeki mâkul itirazına

³¹⁷ Buradaki delillendirmenin çeşitli ihtimalleri için ayrıca bk. Âmidî, *a. g. e.*, I, 315-316.

³¹⁸ Âmidî, *a. g. e.*, I, 315.

³¹⁹ Âmidî, *a. g. e.*, I, 308-309.

³²⁰ Âmidî, *a. g. e.*, I, 317.

³²¹ Âmidî, *a. g. e.*, I, 309.

³²² Âmidî, *a. g. e.*, I, 318.

kanaatimizce şu da eklenebilir: Eğer vâkıa Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi olsaydı, o zaman âlemde ‘mümkün ma‘dûm’ diye bir kategori olmazdı.

Peki, yukarıdaki itirazda Mu‘tezilîler’in dediği gibi, ilâhî irâdenin bütün mümkünlere taalluk etmesi halinde beliren bir takım imkânsız durumlar nelerdir? Bu imkânsızlıklardan biri de dünya hayatında iyi ve kötü şeylerin bulunmasıyla ilgilidir. Hiç şüphesiz kâinâtta hayır veya şer olan durumlar mevcuttur. Bunların meydana gelmesine razı olan ve onları yaratan ise Allah’tır. Bu âlimlere göre şayet ilâhî irâde bütün mümkünlere taalluk ederse, o zaman bu irâdenin hayırlara taalluk etmesinin yanında şerlere de ilişmesi gerekir. Oysa, hayrı isteyen ‘hayrı yapan’, şerri isteyen de ‘kötülük yapan’ olmakla vasıflanması akıl sahibi herkesçe mâlûmdur. Dolayısıyla ilâhî irâdenin bütün mümkünlere taalluk etmesi durumunda, onun kâinâtta hayra taalluk etmesinin yanında bir de şerre taalluk etmesi zuhûr etmesidir. Böyle olduğunda ise Allah, şerrin mürîdi ve yaparı konumunda olacaktır. Oysa bu durum Allah hakkında müstahîldir.³²³

Bu itiraz karşısında Âmidî özelinde Eş‘arî cenâhtan gelen cevap, öncelikle –az önce de ifade edildiği gibi- ilâhî irâdenin taalluk etmesinin bütün mümkünleri kapsayan bir yanının olmadığı yönündedir. Dolayısıyla Mu‘tezilîler’in Allah’ın, ‘şerri murâd eden’ olma vasfıyla nitelenmesine engel olmak için ilâhî irâdenin bütün mümkünlere taalluk etmesine dayanmaları, Âmidî tarafından zaten geçersiz kılınmıştır. Bu sebeple de istidlâlde bulundukları zemin ortadan kalkmıştır.

Fakat Âmidî, her ne kadar bu delili geçersiz kılrsa da, Allah’ın her şeyi irâde eden ve yaratan olmasını vurgulamak adına yine de bu itiraza cevap vermiştir. Buna göre, Allah’ın murâd ettiği şey sırf irâde etti diye kötü olamaz. İlâhî irâdenin şerre taalluk etmesi ya onun varlığını tercih etmek ya yokluğunu istemek ya da birtakım kötü durumlar içinden bazısının olmasını murâd etmek anlamındadır. Dolayısıyla bu şekildeki tahsîs/tercih etmenin “kötü” olmakla vasıflanması söz konusu değildir. Ayrıca şer diye nitelenen şey Âmidî’ye göre zaten şer olma vasfına zâtî olarak sahip değildir.³²⁴ Nitekim hüsn-kubuh konusunda da anlattığımız üzere, Eş‘arîler nezdinde olayın/fiilin bizâtihi

³²³ Âmidî, *a. g. e.*, I, 309-310.

³²⁴ Âmidî, *a. g. e.*, I, 318.

kendinde iyi ya da kötü olma vasfı yoktur. O halde burada da irâde edilen şeyin sonuç itibariyle şer olması onun, kendindeki bir mânadan değil, gerçekleştiği bağlamdaki izâfîlikten dolayıdır. İlâhî irâdenin şerli duruma taalluk etmesi sadece o durumu tercih etme yönündendir. Böylece kadîm irâdenin şer olan bir şeye taalluk etmesine hiçbir engel yoktur. Çünkü gerçekten de Mu‘tezile’nin dediği gibi, şer ile vasıflanan herhangi bir duruma Allah’ın irâdesinin taalluk etmemesi mümkün olsa, o zaman kâinâtta insanların müdahalesi hâricinde gerçekleşen bazı şer durumlar nasıl açıklanabilir? Diğer bir ifadeyle, kulun değil de tamamen Allah’ın fiilleri olan bazı şer durumların ilâhî irâde olmadan tercih edilmesi nasıl mümkün olabilir? Zira biliyoruz ki bu durumlar, insanların isteği ya da murâdı değildir. Bu şerli durumlara yeryüzünde meydana gelen âfetler, ızdırap verici hastalıklar, depremler ve ayıp işler şeklindeki hâller misâl verilebilir.³²⁵ Neticede bu tür şerli durumlar, insanoğlunun herhangi bir irâde ve kudreti olmaksızın meydana geldiği için, bunları hâdis irâde ve hâdis kudret kapsamında açıklamak nasıl mümkün olabilir?

Yine insanın irâde ve kudretinin olmadığı, ayrıca da kendisi dışında gerçekleşen şerlerin Allah’ın irâdesinden bağımsız olarak gerçekleştiği nasıl söylenebilir! Zira tüm bu olayların, Allah’ın önce irâdesinin sonra da kudretinin taalluku olmadan meydana gelmeyeceği açıktır. Dolayısıyla Âmidî’ye göre, bazı Mu‘tezilî âlimlerin iddia ettiği gibi, Allah’ın irâdesinin şerli hallere taalluku mümkün olmasaydı, zikredilen bu şerlerin açıklanmaya çalışılması anlamsız kalırdı.

Nitekim ateistlerin inançsızlıklarını temellendirdikleri en esaslı argümanlardan biri de tam bu durum, yani kâinâtta meydana gelen tabii kötülükler dediğimiz olaylardır. Onlara göre madem yeryüzünde müdahale edilemeyen kötülükler mevcut ve bunları Tanrı yaratıyor o zaman bu Tanrı ya iddia edilenin aksine kötü iş yapan Tanrı olmalı ya da Tanrı’nın yokluğu kabul edilmelidir.³²⁶ İşte Eş‘arî düşüncenin böyle bir anlayışa mahal vermeyecek olan zikrettiğimiz cevabı, Allah’ın mevcut kötülükleri irâde etmesi ve kudretiyle yaratmasının, O’nun herhangi bir eksiklikle ya da kötülükle vasıflanmasına sebep olmayacağı yönündedir. Daha önce de geçtiği üzere, herhangi bir durumun şer ya

³²⁵ Âmidî, *Gâyetü’l-merâm*, s. 65-66; a. mlf., *Ebkârü’l-efkâr*, I, 318.

³²⁶ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları 1997, s. 10.

da hayır olarak nitelenmesinin ilâhî irâde tarafından gerçekleştirilmesi bakımından hiçbir fark yoktur. Zira hiçbir şey, ilâhî irâdenin muradı olmadan gerçekleşemez.

Buna göre Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi şerri irâde edenin ‘şerîr’ şeklinde isimlendirilmesi ancak şâhit âlemde yani kullar için geçerlidir. Gâib âlem için böyle bir şey söz konusu değildir.³²⁷ Dolayısıyla şerri işleyenin ‘şerîr’ olması dünya hayatına ve insanlara ait bir hâl olması, Allah’ın kötü olanı irâde etmesi sebebiyle ‘şerîr’ olmakla vasıflanabilme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

Şayet Mu‘tezile’nin dediği gibi Allah’ın şâhit âleme kıyasla ‘şerîr’ şeklinde isimlendirilmesi iddiası gerçeklik payı taşısaydı, o zaman Allah, kullarından ‘itâati’ irâde ettiği için kullar gibi kendisinin de ‘itâat eden’ olması durumu ortaya çıkardı. Âmidî’nin bu şekildeki itirazına Mu‘tezilî âlimler, kulun ‘itâat eden’ olarak isimlendirilmesi, kendisine emredilen şeye kasdetmesi ve irâdesini yöneltmesi sebebiyledir. Böyle bir durum ise Yaratıcı için geçerli değildir, şeklinde bir itiraz getirmişlerdir. Âmidî de bu itiraza; “madem ki kulun emredilen için irâdesini yöneltmesi neticesinde ‘itâat eden’ olduğunu kabul ediyorsunuz, o zaman aynı şekilde nehyedilen fiili irâde etmesi sonucunda kulun şerîr ismini almasını niçin kabul etmiyorsunuz?”³²⁸ şeklinde tekrar bir soruyla karşılık vererek, tutarsız gözüken durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Âmidî’ye göre Mu‘tezile her ne kadar tabii kötülükleri Allah’a nispetle açıklamakla aslında bu olayların ötesinde bir hikmetin ve menfaatin olduğunu düşünüyor olsa da; aynı düşünceyi devam ettirerek, meydana gelen diğer fiilleri Allah’ın irâdesine dayanarak açıklamaması çelişik bir durumun varlığını göstermektedir. Yani Âmidî’nin eleştirdiği nokta, ‘Mu‘tezile niçin tabii kötülükleri, Allah’ın irâde edip yaratmasına bağlıyor da, normal diğer fiiller için böyle düşünmüyor?’ şeklinde özetlenebilir. Oysa her iki durum arasında Allah’ın irâdesinin taalluk etmesi açısından hiç bir fark yoktur. Zira Eş‘arîler’e göre bütün her şeyi olduğu gibi, kulların fiillerini de yaratan Allah’tır. Mu‘tezile ise kulun kendi fiillerini kendisinin yarattığını düşünmekle birlikte, burada zikredilen tabii kötülükleri Allah’ın yarattığını düşünmektedir. İşte Âmidî tutarsız

³²⁷ Âmidî, *a. g. e.*, I, 318.

³²⁸ Âmidî, *a. g. e.*, I, 292; a. mlf., *Gâyetü’l-merâm*, s. 66.

olduğunu düşündüğü bu noktadan hareketle, Mu‘tezile’yi eleştirmektedir. Buradan da Mu‘tezilî geleneğin, delillerini ‘*kıyâsü’l-gâib* ‘*ale’s-şahid*’ yöntemine dayanarak ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Âmidî’ye göre bu yöntemi kullanmak doğru kabul edilmediği için, Mu‘tezile’nin buna dayanarak istidlâlde bulunması zaten zemin itibarıyla sağlıklı bir durum değildir. Ayrıca kulun fiilinin iyi veya kötü olarak vasıflanması, bu fiillerin şeriate veya örfe yahut da maslahata uygun olup olmaması açısındandır. Dolayısıyla kullar için geçerli olan şeyleri Allah’a atfederek tıpkı kulun değerlendirilmesi gibi O’nu da değerlendirmek yani gâib âlemi şâhit âlemle kıyaslamak Âmidî’ye göre doğru değildir.³²⁹

Bu bağlamda tekrar ifade edilecek olursa hayır ya da şer olan fiillere ilâhî irâdenin taalluku, sadece onların varlıklarını tercih etme ya da bunun tam tersi, yani onların yokluklarını varlıklarına tercih etme şeklindedir. Bu açıdan bakıldığında ilâhî irâdenin şerli fiillere, onların varlığını tercih etme açısından taalluku kötü değil, hattâ mahzâ bir iyilik bile olabilir. Zira fiillere kötülüğün ilişmesi Allah’ın irâdesiyle alâkalı olmayıp kulun, fiille girdiği etkileşimde o eylem sebebiyle elde ettiği sıfatlar açısındandır. Bir fiilin kötü ya da iyi niteliklere sahip olması, o fiildeki zâtî ve hakikî bir durum olmadığı için, fiildeki iyi ya da kötü vasfı ancak kulun irâdesini o fiile yöneltmesi ve o anda orada oluşan bazı sıfatlar noktasında ortaya çıkar. İşte kulun irâde etmesi neticesinde kendisine nispetle isimlendirilen fiilin kötü vasfını alması, Allah’ın murâdına dâhil değildir.³³⁰ Bu tamamen kulun fiili olması açısından onun isteği ve temennisidir. Dolayısıyla kulun fiilinin şer olması, fiilin oluşum silsilesi içinde tâbir yerindeyse ikinci aşamayı oluşturmaktadır. İlk aşama olan Allah’ın irâdesi ise her şeyde olduğu gibi, burada da kulun irâdesinden önce gelmektedir. Başka bir ifadeyle bir fiilin şer olması, kendisinin irâdesine nispetle adlandırılan kul açısından ve bu Allah’ın murâdı değildir. Allah’ın murâdı olan sadece O’nun irâde ettiği şeyin tercih edilmesi şeklindedir.³³¹

Âmidî’nin, irâde sıfatının fiilî değil kadîm ve zâtî olduğunu ortaya koymak için daha açıklayıcı ve bizim de tezimizin ana fikrine kaynak olması bakımından, deprem ve doğal âfetler gibi tabii kötülükleri misâl vermesi, Eş‘arî düşüncüyü belirtmek açısından gayet dakîk ve önemli bir temastır. Zira ilâhî irâde hakkındaki tartışmalardan sadece biri

³²⁹ Hasan Mahmûd eş-Şâfi‘î, *el-Âmidî ve ârâuhu’l-keîmiyye*, s. 249.

³³⁰ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I, 291-292.

³³¹ Âmidî, *Gâyetü’l-merâm*, s. 65.

olan ilâhî irâdenin kötü olaylara taalluk edip etmediği probleminde Âmidî, Allah'ın irâdesinin bu tür kötü fiillere taalluk etmesinden dolayı O'nun fiilinin 'kötü (*kabîh*)' olmakla vasıflanamayacağını açıkça ifade etmektedir. Ayrıca o, Allah'ın fiilinin kötü olmakla vasıflanmamasının yanı sıra, Allah'ın da kul gibi 'şerîr' niteliğini de hiçbir şekilde taşımadığını belirtmektedir. Âmidî bu düşüncüyü ilâhî irâdenin ister kötü, ister iyi olsun bütün olaylara taalluk etmesinin gerekliliği düşüncesi üzerine bina ederek açıklamaktadır.

Böylece Âmidî özelinde Eş'arî düşüncede, Allah'ın kötü fiilleri irâde etmesi, O'nun kötüyü yapan fâil niteliğine sahip olmasına kesinlikle sebep değildir. Ayrıca Eş'arî düşünceye göre Allah'ın irâdesi bulunmaz ise gerçekleşmeyecek olan kulun fiili en nihayetinde Allah'ın fiili olduğu için, bu fiil onu irâde edenin ve yaratanın Allah olması dolayısıyla değil aksine kulun onu kesb etmesi sebebiyle kötü niteliğine sahip olmaktadır. Nitekim hüsün-kubuh konusunda, fiillerdeki iyi veya kötü vasfının izâfî bir durum olduğu ve aynı fiil olsalar bile, bunların işlendiği bağlama göre farklı hükümler alabileceğini nedenleriyle birlikte incelemiştik.

II. İLÂHÎ FİİLLERDE KUDRETİN KONUMU

Daha önce geçtiği üzere Âmidî'ye göre ilâhî kudret, 'ona sahip olanda, fiili terk etmek yerine yapma ya da yapma yerine terk etmenin bulunması tasavvur edilecek şekilde kendisiyle (kudretle) îcâd ve ihdâsın meydana geldiği sıfattır'.³³² Ayrıca Âmidî, lafız ve mâna olarak dikkat çektiği hususun, lafız ve mâna olarak önemine de vurgu yapmaktadır. Buna göre Âmidî kudretin ("عبارة عما يلزمه الإيجاد") şeklinde tanımlanarak onu, yaratmanın gereği olan bir sıfat olarak anlamının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Tam aksine Âmidî'ye göre kudret, yaratmanın gerektirdiği bir şey değil, bizzat kendisi yaratmayı gerçekleştiren sıfattır. Âmidî, yaptığı kudret tanımında ("من شأنها تأتي الإيجاد") diyerek aslında kudretin, yaratmayı bizzat gerçekleştiren sıfat olduğunu

³³² bk. Âmidî, a. g. "من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل" e., I, 279.

zikretmiştir.³³³ Kudretin anlamındaki bu önemli fark sebebiyle de, ‘kudretin kadîm olması makdûrun da kadîm olmasını gerektirir’ şeklindeki itiraz bertaraf edilmiş olur.³³⁴

Allah’ın fiilleri içinde özellikle O’nun yaratıcı olma vasfının kendileriyle gerçekleştiği ilim, irâde ve kudret sıfatları, Eş‘arî düşünce açısından ulûhiyyeti niteleyen en önemli sıfatlardır. Zira daha önce de belirtildiği üzere ilim sıfatı, ilgili olduğu şeyin özüne dair bilgiyi kuşatma ve onda bulunanları açığa çıkarmayı ifade eder. İlâhî irâde ise, bir şeyi tercih etme ve belirginleştirme anlamına gelmektedir.³³⁵

Eş‘arî düşüncenin irâde sıfatı hakkındaki temel yaklaşımı ve ana fikirleri, kudret sıfatı için de geçerlidir.³³⁶ Buna göre kudret de Allah’ın, zâtına zâit olan ezeli bir sıfatıdır.³³⁷ O’nun kudret sıfatı tek ve birdir ve Allah bu tek olan kudret sıfatıyla kâdir olandır.³³⁸ Âmidî’ye göre de ilâhî kudret, O’nun zâtıyla kâim olan sübûtî ve kadîm bir sıfattır. Tek bir kudretle kâdir olan Allah’ın bu sıfatının birden fazla makdûru meydana getirmesinde hiçbir sakınca yoktur.³³⁹

Âmidî, ilâhî kudretin mevcudiyetine dair üç âyet-i kerîme zikretmektedir. Bunlar: “Şüphesiz O, çok güçlüdür”³⁴⁰, “Şüphesiz Rabbin mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”³⁴¹ ve “Onlar, kendilerini yaratan Allah’ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi”?³⁴² meâlindeki âyetlerdir. Zikredilen bu ve benzeri âyetler, Allah’ın sahip olduğu kuvvet ve kudreti ifade etmektedir.

Âmidî’nin, Allah’ın niçin ezeli bir kudret sıfatına sahip olduğuna dair yaptığı istidlâl, Eş‘arîler’in bu konu hakkındaki düşüncesini muhtasar bir şekilde anlatması bakımından önemlidir. O, bu konuda şöyle bir delillendirme yapmaktadır: “Âlemin hâdis olduğu bütün kelâmcıların kabul ettiği bir ilkedir.”³⁴³ Peki, bu âlem nasıl var oldu? Hâdis

³³³ Âmidî, *Gâyetü’l-merâm*, s. 85.

³³⁴ Hasan Mahmûd eş- Şâfi’î, *a. g. e.*, s. 262.

³³⁵ Hasan Mahmûd eş- Şâfi’î, *a. g. e.*, s. 262.

³³⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 28-29; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 94-96.

³³⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 58.

³³⁸ Âmidî, *a. g. e.*, I, 293.

³³⁹ Âmidî, *a. g. e.*, I, 294-295.

³⁴⁰ "ذو القوة المتين" (ez-Zâriyât 51/58).

³⁴¹ "القوي العزيز" (Hûd 11/66).

³⁴² "أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة" (Fussilet 41/15).

³⁴³ Kelâmcıların isbât-ı vâcip konusundaki en önemli delili hudûstur. Bu delilin birinci öncülü; ‘Âlem hâdistir’ şeklindedir. Ne demektir bu? Âlem dediğimiz şey, cevherlerden, cisimlerden ve arazlardan oluşmaktadır. Araz

olan bu âlemin vücûda gelmesi, ya kendi zâtındandır, yani âlem kendiliğinden meydana gelmiş olup hiçbir tercih ediciye ihtiyaç duymayandır. Ya da âlem varlığı kendinden olmayıp bir tercih ediciye dayanandır. Hudûs deliline göre, âlemin vücûda gelmesinin kendinden olmadığı açıktır. O zaman âlemin var olması, kendinden olmayıp başka bir şeye dayanır. Bu başkası olan şey, eğer Allah'ın dışındaki bir şey ise, hâliyle hâdis olur. Çünkü Allah'tan başka hiçbir şeyin kadîm olmadığı mâlûmdur. Hâdis ise her zaman kendisini var eden bir muhdisiye ihtiyaç duyar. Bunun sonucunda da teselsül meydana gelir. Dolayısıyla bu ihtimal geçersizdir. O zaman, âlemi var eden şey için tek bir seçenek söz konusudur, o da Allah'tır.

Peki, Allah'ın âlemi vücûda getirmesinde ne gibi ihtimaller söz konusudur? Bu hususta iki seçenek zikredilebilir. Birincisi, Allah ya zâtıyla var edendir ya da zâtına zâit bir sıfatla var edendir. Eğer Allah zâtı itibariyle var eden olursa, o zaman O'nun varlığa getirme işlemi ya bir şarta/duruma dayanır ya da dayanmaz. Bu durumun şarta dayanması halinde ise, bu şartın kadîm veya hâdis olması söz konusudur. Eğer şart kadîm olursa, bu şart sebebiyle Allah'ın zâtıyla hâdisi var etmesi düşünüldüğünde, O'nun kadîm zâtından meydana gelen hâdisin de kadîm olması durumu gündeme gelir ki, bu muhaldir. Yani bu ihtimal neticesinde, Allah'ın zâtıyla var edici olmasının kadîm bir şarta dayanması geçersizdir. Şayet Allah'ın zâtıyla var eden olmasının şartı, hâdis olursa bu kez de hâdisin, var olmak için bir başka hâdisiye dayanması, onun ise mecbûrî olarak başka bir hâdisiye ihtiyaç duyması hâli ortaya çıkar. Bu da az önce zikri geçen bazı ihtimallerde olduğu gibi, teselsüle sebebiyet verir.

Eğer Allah'ın zâtıyla var eden olma ihtimali hiçbir şarta/duruma dayanmazsa, bu durumda, Allah'ın zâtının kadîm olmasından dolayı, varlığı O'nun zâtından kaynaklanan hâdisin de kadîm olması gerekir ki, az önce de geçtiği üzere bu imkânsız bir

olmadan herhangi bir cismin ya da cevherin varlığı düşünülemez. Arazlar ise daima yenilenmekte yani sürekli yaratılmaktadır. Sürekli yaratılan bir şeyin ezeli olması ise mümkün değildir. Böylece zımında cevher, cisim ve dolayısıyla arazları barındıran âlemin kadîm değil hâdis olması zaruridir. Varlığının başlangıcı bulunan hâdisin varlığı imkân dahilindedir. Yani var olması da olmaması da birbirine eşit derecededir. Böyle bir hâdisin ise varlığını yokluğuna tercih eden bir tercih edicinin olması şarttır. İşte bu da ikinci öncüdür. Yani, 'her hâdisin bir var edeni muhdisi vardır'. Buna göre, 'âlemin muhdisi Allah'tır' cümlesi de zikredilen iki öncülün sonucudur. Hâdisi meydana getirenin Allah'tan başkası olması düşünülemez. Çünkü Allah'tan başka kadîm varlık yoktur yani bu, Allah'ın dışındakilerin hâdis olduğunu göstermektedir. Hâdisi meydana getiren Allah'tan başkası olursa o zaman hâdis olanın hâdisi meydana getirmesi söz konusu olur ki, bu varsayım da teselsüle sebep olur. Bk. Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 84-85.

şeydir. Dolayısıyla Allah'ın, 'zâtıyla yaratan olması' ihtimali, ister bir şarta dayanarak olsun, ister de hiçbir şarta dayanmasın, her hâlükârda mümkün değildir. Buradan hareketle Allah'ın, Mu'tezile'nin iddia ettiği şekilde zâtı itibariyle yaratıcı olmasının imkânsızlığı ifade edilmiştir. Böylece geriye Allah'ın, zâtına zâit bir sıfatla yaratıcı olması durumu kalıyor ki, bu da zaten Eş'arîler'in iddia ettiği'dir.

Allah'ın yaratıcı olmasının zâtına zâit bir sıfatla gerçekleşmesinde, bu sıfatın iki açıdan incelenmesi söz konusudur. Öncelikle Eş'arîler'in, Allah'ın zâtına zâit sıfatlarının 'kadîm' olduğunu kabul ettikleri mâlûmdur. Buna göre Allah'ın kadîm ve zâtına zâit bir sıfatıyla yaratıcı olmasının barındırdığı ihtimallere geçmeden önce, bu durumun zıttını yani sıfatın hâdis olma ihtimalinde ne olacağını inceleyelim. Şayet Allah, zâtına zâit hâdis bir sıfatla yaratıcı olursa, o zaman hem kadîm olan Allah'ın hâdis bir özelliğe sahip bulunması, hem de hâdis sıfatın kendisinin de var olmak için başka bir sığata ihtiyaç duyması durumu belirir. Fakat böyle bir durumun imkânsız olacağı açıktır. Âmidî olabilecek bütün ihtimalleri önce en genel anlamda ele alıp her birini değerlendirmeye tâbi tutmakta ve yanlışlıklarını ortaya koyarak sonucu ispat etmek istediğı şeye dayandırarak istidlâlini sona erdirmektedir.

Böylece var olan tüm ihtimaller elendiğinde, Allah'ın zâtına zâit ve kadîm bir sıfatla yaratıcı olduğu ortaya çıkmaktadır. Peki, Allah'ın bu kadîm sıfatının, 'ademî, lâ 'ademî, vücûdî ve lâ vücûdî olması ihtimalleri var mı? Âmidî bu sorunun cevabında, bu ihtimallerden 'vücûdî' dışında diğerlerinin câiz olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla bu durumda kadîm sıfatın bir de vücûdî olma vasfı açığa çıkmaktadır. Allah'ın kendisiyle yaratıcı olduğu kadîm ve zâtına zâit sıfatın vücûdî olması, nihâyetinde, yaratma konusunda hem yaratmanın hem de yaratmamanın imkânını taşıması, bu sıfatın 'kudret' olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Allah'ın, yaratmayı gerçekleştirdiğı mutlak ve sınırsız olan sübûtî bir kudret sıfatına sahip olduğu açıktır.³⁴⁴

Âlemdeki iyi ve kötü ya da hayırlı ve şerli olan pek çok duruma, Allah'ın kudretinin tesir etmesi nasıl açıklanır? Daha önce irâde sıfatında da açıklandığı üzere, Eş'arîler nezdinde iyyin de kötünün de yegâne yaratıcısı Allah olduğuna göre, Allah'ın

³⁴⁴ Âmidî, *a. g. e.*, I, 280-282.

kudretinin kötü olaylara da taalluk etmesi O’nu, kötü fiilin mürîdi ve yaratıcısı olmakla vasıflamayı gerektirir mi? Âmidî, Eş‘arîler’e bu açıdan gelen itirazın şu şekilde olduğunu ifade etmektedir: “Eğer gerçekten Allah’ın kadîm kudreti makdûru var etseydi, bu kadîm kudretin ayırım yapmaksızın her şeye taalluk etmesi gerekirdi. Kadîm kudretin mümkün olan her şeye taalluk etmesi ise iki açıdan mümkün gözükmemektedir. Birincisi, yeryüzünde hem iyilikler hem de kötülükler mevcuttur. Eğer kadîm kudret bütün mümkünlere taalluk ederse, bu sıfat iyiliğin yanında kötülüklerle de taalluk etmelidir. Böyle olunca da, hayrı isteyen hayrı yapan, şerri isteyen de şerri yapan olduğu ön kabulüne dayanılarak, Allah’ın da kötülüğü yaratmakla ‘kötüyü isteyen’ ve ‘onu yaratan’ olması ihtimali ortaya çıkar ki bu muhal bir durumdur”.³⁴⁵ Nitekim aynı itiraz ilâhî irâde sıfatı için de zikredilmişti. Ortaya çıkan böyle bir durum ise Mu‘tezile’nin Allah tasavvuruna tamamen aykırıdır. Zira Mu‘tezile en başından sistemini kurarken bu türlü bir duruma mahal vermemek için, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu ilkesini benimsemiştir.

Âmidî’nin bu itiraz karşısındaki cevabı, ilâhî irâde konusundaki cevabıyla benzerdir. Buna göre o, önce Eş‘arî seleflerinin bu itiraza verdikleri cevabı aktarmaktadır. Eş‘arî düşünceye göre, kulların fiillerinin iyi ve kötü diye ayrılması, ilâhî kudretin o fiillere taalluku sebebiyle değildir. İlâhî kudretin kulun fiiline taalluku sadece var etme/yaratma yönündendir. Böylelikle Allah’ın kudretinin kulun kötü olan fiiline var etme şeklindeki taalluku, O’nun fiilini ya da O’nu kötü yapmaz. Çünkü fiilin kötü olması, kulun kudreti ve dolayısıyla onun fiili olması neticesinde beliren sıfat sebebiyledir. Dolayısıyla kulun o fiili işlemesi neticesinde, kötünün açığa çıkması, Allah’ın makdûru hattâ murâdı da değildir.³⁴⁶ Bu sebeple de denilebilir ki, Allah’ın kulun fiilinin yaratıcısı olması O’nun, kulun işlediği kötü fiillere rızâ gösterip onu kötü olarak yaratması şeklinde değildir. Fiilin kötü niteliği, Allah’ın o fiili yaratmasında değil, kulun o fiille irtibata geçmesinden sonra açığa çıkmaktadır.³⁴⁷

Bu noktada Nazzâm ve takipçilerinin, ‘Allah’ın kötü fiillere kâdir olmadığı’ şeklinde itirazları bulunmaktadır. Çünkü onlara göre kötünün kötü olduğunu bilerek

³⁴⁵ Âmidî, *a. g. e.*, I, 287.

³⁴⁶ Âmidî, *a. g. e.*, I, 291.

³⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 82.

yapmak sefîhliktir. Kötünün kötü olduğunu bilmeden yapmak ise cehâlettir. Her iki durum da Allah hakkında söz konusu olamayacağına göre, O kötüye kâdir olmaktan tenzîh edilmelidir.³⁴⁸ Nazzâm'ın bu itirazına Eş'arîler'in ve hattâ Ehl-i sünnet'in cevabı, Allah'a nispetle kötünün olmayacağı yönündedir. Zira Allah, yeryüzünün mâlikidir. Bu sebeple de mülkünde dilediği gibi faaliyette bulunabilir. Allah'a nispetle kötünün mevcudiyeti kabul edilse bile, bu durum en nihâyetinde kötünün bulunması sebebiyle fiilin işlenmemesi anlamına gelmektedir. Fiilin işlenmemesi ise kötüye kâdir olmaya engel değildir. Zira Allah sonsuz kudretiyle her şeyin kâdiri ve yaratıcısıdır. Allah'ın yaratması, yaratma itibariyle kabîh değildir.³⁴⁹

Sonuç itibariyle Allah'ın kudreti fiile, onu var etme ve meydana getirme açısından taalluk eder. İlâhî kudretin tüm mümkünlere olduğu gibi, kötü olan eylemlere de taalluk etmesi, Allah'ı kötü yapmaz. Çünkü taalluk, sadece meydana getirme/yaratma şeklindedir. Eş'arîler'in bu konu hakkındaki düşüncesi hüsün-kubuh meselesinde de incelediğimiz üzere, fiilin zâtı itibariyle herhangi bir değer yargısını taşımadığı fikrinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple fiil Allah tarafından yaratıldığında, zaten zâtında iyi ya da kötü olma şıklarını barındırmamaktadır. Fiilin iyi ya da kötü olması ise ancak kulun onu işlemesinden sonra ortaya çıkmaktadır. Bu da Allah'ın fiile kâdir olmasına engel değildir.³⁵⁰

III. İLÂHÎ FİİLLERDE AMAÇ ve ASLAH SORUNU

Eş'arî ve Mu'tezilî gelenek arasında, ilâhî fiiller hakkında yapılan en temel tartışmalardan biri de, ilâhî fiillerde belli bir amaca riâyet etmenin Allah Teâlâ üzerine vâcip olup olmamasıdır. Asıl itibariyle bu tartışma, hüsün-kubuh probleminin alt başlıklarından biridir.³⁵¹ Bir önceki bölümde ilâhî fiillerdeki vücûbiyetin (zorunluluk) nasıllığına genel mânada temas etmiştik. Burada ise, müstakil olarak bu konunun

³⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 7; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 104.

³⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *a. g. e.*, II, 7; Cürcânî, *a. g. e.*, III, 106.

³⁵⁰ Âmidî, *a. g. e.*, I, 292; Fahreddin er-Râzî, *a. g. e.*, II, 10.

³⁵¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 271; Fahreddin er-Râzî, *a. g. e.*, III, 292.

ayrıntılarını ele almaya çalışacağız.

Mu‘tezilî düşüncede Allah’a vâcip olan anlamında *vücûb alellah* ifadesi kullanılır.³⁵² Bu kavram, ‘kulların dünya ve âhiret mutluluğuna erişmeleri için gerçekleştirmeleri gereken fiilleri yaratmanın Allah’a vâcip olması’ anlamındadır.³⁵³ Onlar bu ilkeyi ilâhî adaletin temel esaslarından biri olarak düşünmektedirler. Zira Mu‘tezile’ye göre, Allah’ın her türlü kötülükten tenzîh edilmesi, hikmeti gereği kullarıyla ilgili bazı fiilleri yaratmasının O’na vâcip olmasıyla mümkündür. Buna göre Allah’ın, kulları için aslahı yaratması, onlara dünyada çektikleri sıkıntılara karşılık âhirette bedel (*ivaz*) vermesi, itaat edene sevap vermesi ve kullarından günahkâr olup da tövbe etmeyenleri cezalandırması O’na vâciptir.³⁵⁴

Bağdat ve Basra Mu‘tezilîleri Allah’a vücûbiyet atfetmek konusunda ittifak halindedirler. Fakat bu iki grup, O’na vâcip olan şeylerin bazısında müttelik olmakla birlikte bazısında da birbirlerine muhâlefet etmektedirler. Teklîfin getirdiği sıkıntıya karşılığını vermek ve hak edilmeden çekilen acılara karşı bedel (*ivaz*) vermek ittifak ettikleri hususlar arasındadır. Yine şu hususların vâcip olduğu hakkında da ittifak halindedirler: Allah bir kulu yaratıp aklını tamamladığı zaman onu başıboş bırakmamalı aksine onu düşündürmeli ve doğruya ulaşmasına imkân vermelidir. Ayrıca Allah kulu yarattıktan sonra hikmeti gereği ona lütuf vermeli ve kendi bilgisindeki kulun imanına ve itaatına imkân verecek en uzak mümkünü yaratmalıdır.³⁵⁵

Bağdat Mu‘tezilesi’ne göre, Allah’ın hikmeti gereği yaratmayı başlatması, mükellef kılacağı kişilerin akıllarını ve kudretlerini kemâle erdirerek teklifin sebeplerini hazırlaması, kulların dünya ve âhirette iyiliklerine olacak şeyi ertelememesi, hem dinî hem de dünyevî işlerde aslah olanı yaratması O’na vâciptir. Basra Mu‘tezilesi ise bu sayılanların Allah’a vâcip olmasını kabul etmemektedir. Esasen onlar da, aslahı yaratmanın Allah’a vâcip olduğunu kabul ederler, fakat Basralı âlimler onun sadece

³⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 292-294.

³⁵³ Salih Sabri Yavuz, “Vücûb”, *DİA*, XXXXIII, 135.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, I, 216; Salih Sabri Yavuz, “Vücûb”, *DİA*, XXXXIII, 135.

³⁵⁵ Cüveynî, *a. g. e.*, s. 288.

âhirete taalluk edecek durumlar için olduğunu düşünmektedirler.³⁵⁶ Yoksa Bağdatlı âlimler gibi hem dünya hem de âhret işlerinde aslahın vâcip olduğunu düşünmezler.³⁵⁷

Mu‘tezilî geleneğin yukarıda sayılan hususları Allah’a vâcip olarak kabul etmesi, Ehl-i sünnet tarafından şiddetle tenkide tâbi tutulmuştur. Çünkü onlara göre bütün kâinâtın mâliki olan yegâne Yaratıcı’ya, bir şey nasıl vâcip olabilir! Zira Mu‘tezile’ye göre vâcip; ‘gücü yeten kimsenin yapmadığı takdirde cezaya müstehak olacağı fiil’ anlamındadır.³⁵⁸

Eş‘arî düşünce açısından Allah’a ‘vâcip olan’ ile kastedilenin ne olduğunu anlamak için, öncelikle bu kelime hakkında Âmidî’nin zikrettiği muhtemel anlamları inceleyelim. Âmidî, vâcibin beş temel anlamının bulunduğunu ifade eder. Birinci anlam, ‘sâbit olan veya gereken şey’dir. Böylece, ‘doğru (*hak*) vâcip oldu’, denildiğinde ‘doğru sâbit oldu veya gerekti’ anlamı kastedilir. İkinci anlam ise, ‘yokluğunun varsayılması muhal olan şey’dir. Üçüncü anlam ‘emrin gerektirdiği şey’ iken, dördüncü anlam ‘terk edenin terk etmesi halinde zem ya da başka bir zararı gördüğü şey’ mânasındadır. Son olarak beşinci anlamı ise, ‘bir şeyin bulunmaması veya ortadan kaybolması’ şeklindedir. Söz gelimi güneş battığında ‘güneş vâcip oldu’ veya duvar yıkıldığında ‘duvar vâcip oldu’ denilebilir.³⁵⁹

Âmidî’nin açıklamasına göre, vâcibin bu anlamlarından hiçbiri Allah Teâlâ hakkında mümkün değildir. Zira vâcibin ‘sâbit’ anlamındaki birinci mânasına bakıldığında, Mu‘tezile’nin de ittifakla benimsediği ilkeye göre kula vâcip olan şey ‘sabit/lâzım bir şey’ değil, mümkün olandır. Yani kula bir şeyin vâcip olması, onun mümkün olup olmamasıyla ilgilidir. Yoksa bir şeyin sâbit olması, onun vâcip olması anlamına gelmez. Ayrıca Allah’ın, iman etmeyeceğini bildiği ve iman etmesinin de

³⁵⁶ Mu‘tezile’den sadece Bîşr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825) ve Ca‘fer b. Harb (ö. 236/850-51), aslah olanın değil salâhı (iyi) yaratmanın Allah’a vâcip olduğunu düşünmektedir. Bîşr, akıl yönünden her aslahın daha da aslahı olabileceğini ve buna göre aslahın sonsuza kadar devam edeceği fikrinden hareketle aslahı yaratmanın Allah’a vâcip olmadığını düşünmektedir. Ca‘fer b. Harb de, en iyiyi yaratmak gerçekten Allah’a vâcip olsaydı kâfirlerin zorunlu şekilde iman etmesi gerekirdi. Oysa böyle bir şey Allah’a vâcip değildir. Bk. İlyas Çelebi, *a. g. e.*, s. 294-295.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, I, 216; Âmidî, *a. g. e.*, II, 152; Cüveynî, *a. g. e.*, s. 287-288.

³⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, I, 64; Bu kavramın Allah için kullanılmasının nasıl mümkün olduğuna dair detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, 14; İlyas Çelebi, *a. g. e.*, s. 293-294.

³⁵⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 164; Ayrıca bk. a. mlf. *el-İhkâm*, I, 86.

mümkün olmadığı kimseyi [meselâ Ebû Cehil gibi], bile bile imanla mükellef tutmasının imkânsız olduğunda ümmet ittifak halindedir. Çünkü Allah'ın, bildiği halde bunu yapması O'nun cahil olduğu vehmini doğurur. Bu ise, O'nun için muhaldir.³⁶⁰

Birinci anlamın mümkün olmaması aynı şekilde ikinci mânanın da imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü ikinci anlamın, yani yokluğunun muhal olması da onun sâbitliğini kastettiği için, bu mâna da doğru değildir. Emrin muhatabı olan üçüncü vâcip mânası, yine Allah için muhaldir. Zira Allah, kendisine emredilen ya da kendisinden bir şey yasaklanan bir varlık değildir. Terk edilmesi halinde cezanın terettüp edeceği şey anlamındaki dördüncü anlam ise, Allah'ın bir şeyi yapması ya da yapmaması sebebiyle fayda veya zarar görmekten münezzehe oluşu dolayısıyla imkânsızdır. Beşinci anlama bakıldığında ise, açıklamaya gerek kalmayacak şekilde bunun da Allah hakkında kullanılamaz olduğu ortadadır.³⁶¹

Âmidî'nin yaptığı bu izahlar, Mu'tezile tarafından reddedilmiştir. Nitekim Âmidî'nin vâcip için zikrettiği bu taksim Mu'tezile'nin tariflerine uymadığı için o bunun onlar tarafından eleştirildiğini nakletmektedir. Mu'tezile ise, vâcip olan fiilden kasıtlarının 'hasen olan ve yapılmaması halinde kabîh olan' olduğunu söylemişlerdir.³⁶² Mu'tezile'nin Allah'a vâcip olarak gördükleri şeylerin düşünce arka planında, onların hüsn-kubhun zâtî olduğu yönündeki fikirlerinin bulunduğu bir gerçektir.³⁶³ Zira onlara göre, Allah'ın fiillerinin hasen oluşu O'na, bu sayılanları yapmasını vâcip kılmıştır. Aksi halde Allah'ın zalim olması durumu ortaya çıkar ve O, ilâhî adaletin gereğini yapmamış olur.

Eş'arîlere göre Allah'ın, fiillerinde bir gayenin ve hikmetin bulunmasını amaçlaması O'na zorunlu değildir. Aslında Allah hakkında, herhangi bir şeyi yapmanın ya da yapmamanın zorunluluğundan da bahsedilemez.³⁶⁴ Ehl-i sünnet'e göre O, dilediğini istediği şekilde ve zamanda kadîm kudretiyle yaratan bir Yaratıcıdır.³⁶⁵

³⁶⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 165.

³⁶¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 165.

³⁶² Âmidî, *a. g. e.*, II, 165.

³⁶³ Âmidî, *a. g. e.*, II, 157.

³⁶⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 151.

³⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 205.

Mu‘tezile ise Allah’ın, fiillerini yaratırken kulların o fiillerde bir amacının bulunmasını ve onlar için uygun (*salâh*) olan şeyi yaratmaya riâyet etmesinin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah, kullarından dolayı fiillerinde belli bir amacı taşıyan ve onlar için uygun olanı yaratmaya zorunlu olandır. Çünkü onlara göre eğer Allah fiillerini yaparken bir amaca riâyet etmeden yaparsa, bu O’nun boş (*abes*) bir iş yaptığı anlamına gelir ki, bu da Allah için söz konusu edilemez. Onlara göre böyle bir şeye mahal vermemek için, Allah’ın yaptıklarında ve yarattıklarında belli bir amacın ve uygunluğun bulunması O’na zorunlu olmalıdır.³⁶⁶

Mu‘tezilî düşünürler, Allah’ın fiillerinde amaca riâyet etmesinin zorunluluğu görüşlerine dayanarak –yukarıda da geçtiği üzere- O’nun, itaat eden kişiye itaati sebebiyle sevap vermesini, âsî olanı, isyanı ve itaatkâr olmaması nedeniyle cezaya uğratmasını, günahı sebebiyle tövbe eden kulunun tövbesini kabul etmesini, kulunu yarattıktan sonra ona doğru yolu göstermesini, kulunun aklını onun için uygun olan şeyleri yapmaya elverişli hale getirmesini O’na zorunlu kılmışlardır. Başka bir ifadeyle tüm bu zikredilenler, tıpkı Allah’ın amaca riâyet etmesinin zorunlu olması gibi, O’nun bunlara da riâyet etmesi zorunludur.³⁶⁷

Âmidî, Mu‘tezile’nin Allah hakkında ‘amaca ve hikmete riâyet etmeyi zorunlu görmesi’ hususunun sebep olduğu problemleri önce, Eş‘arî seleflerinin yaptığı itirazlardan başlayarak ele almıştır. Âmidî, bu bağlamda Eş‘arî geleneğin temel iki eleştirisini nakletmektedir. Bunlardan birincisi, şayet gerçekten de Allah’ın amaca riâyet etmesi O’na zorunlu olursa, bu durumda ‘amaç’ açısından ne gibi sonuçların zuhûr edeceğinin incelenmesine yöneliktir.

Eğer Allah’ın fiillerinde zorunlu olarak gözettiği bir amaç mevcutsa, bu amaç ya kadîm ya da hâdistir. Amacın kadîm olması durumunda şu iki ihtimal söz konusu olur:

- i. Amacın kadîm olmasıyla ya fiil de kadîm olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü fiil, Mu‘tezile ve Eş‘arîler’e göre arazdır ve hâdistir. Yani fiil kadîm olamaz.

³⁶⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 151; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 216.

³⁶⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 151; Kâdî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, I, 216.

- ii. Ya da amaç kadîm olsa da fiil kadîm değildir. Böyle olduğu takdirde kadîm olan amaç bu fiilden değil, başka bir fiilden meydana gelir. Çünkü hâdis bir şeyden yani fiilden kadîm ortaya çıkmaz. Buna göre fiilde, riâyet edilmesinin zorunlu olduğu iddia edilen amaç, katedilen fiilden hâsıl olmamaktadır. Bu da demek oluyor ki kastedilen fiilde amaç bulunmamaktadır. Dolayısıyla da Allah'ın fiillerinde bir amaca riâyet etmesi O'na zorunlu ve gerekli değildir.

Amacın hâdis olması durumunda da şu iki husus ihtimal dahilindedir:

- i. Amaç hâdis olunca, onun fâile ihtiyaç duymama ihtimali vardır. Fâile ihtiyaç duyulmadığı takdirde ise fâilsiz hâdisin meydana gelmesi ihtimali ortaya çıkar. Bu ise imkânsız bir şeydir. O halde amacın hâdis olması durumunda beliren fâile ihtiyaç duymama ihtimali geçersiz kalır.
- ii. Ya da hâdis olan amaç, fâile ihtiyaç duyan olur. Bu durumda ise fâilin kim olduğu sorusu ortaya çıkar. Bu fâil ya Allah ya da başkası olur. Fâilin Allah'tan başkası olma ihtimali yoktur. Çünkü Eş'arî anlayışa göre yegâne fâil Allah'tır. Bu yüzden bu ihtimal de geçersizdir. Peki, fâil Allah olduğunda ne olur? Bu takdirde Allah'ın amaç olan bu fiili, ya amaç taşır ya da taşımaz. O'nun fiilinde amacın olması yukarıda zikredilenleri tekrar gündeme getireceği için mantıken bâtil olan ve dolayısıyla böyle bir ihtimal de geçersiz olmaktadır.

Bu zikredilen ihtimallerden geriye kalan ise, Allah'ın fiilinde herhangi bir amacın bulunmayışdır. Bu ise zaten Eş'arî düşüncenin ispat etmeye çalıştığı bir husustur.³⁶⁸

Eş'arîler'in Allah'ın fiillerinde bir amaca riâyet etmesinin zorunlu olmadığına dair serdettiği ikinci delil ise şöyledir: Eğer bir fiil zorunlu olarak bir amaç taşıyorsa bu amaç fiilde ya Allah ya da kul açısından mevcuttur. Yani fiildeki amaç ya Allah'a nispetle ya da kula nispetle bulunmaktadır. Şayet fiildeki amaç, Allah'a nispetle bulunursa o zaman şu üç ihtimal ortaya çıkar:

³⁶⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 152-153; Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, I, 350-351.

Birincisi, Allah'a nispetle fiilde amacın meydana gelmesi, onun meydana gelmemesinden daha önceliklidir. İşte bu durumda yani amacın meydana gelmesi, meydana gelmemesinden daha öncelikli olduğunda fiil, ancak amaç hâsıl olduktan sonra ortaya çıkabilir. Fiilini, bu şekildeki bir amaca bağlı olarak, yani amaç meydana geldikten sonra gerçekleştiren her fâil, zâtı itibariyle eksiktir. Çünkü bu durumda fâil fiilini, başka bir şeye bağlı olarak meydana getirmiş olur. Dolayısıyla bu ihtimalde yani Allah'a nispetle amacın ortaya çıkması halinde zikredildiği şekliyle muhal bir durum söz konusu olacağı için bunun Allah hakkında söz konusu edilmesi imkânsızdır. Allah zâtı itibariyle eksik olan değil kâmil olandır. Hattâ O, fiilinde tamamlayıcı bir gerekçeye ya da kasda ihtiyaç duymayandır.³⁶⁹

İkincisi ise Allah'a nispetle fiilde amacın oluşmaması, oluşmasından evlâ olur. Bu da birincinin aksi olan bir ihtimaldir. Zikredilen ihtimalin imkânsızlığı ise ortadadır. Zira burada amaç ile gerçekleşen fiil söz konusu edilmektedir. O yüzden de amacın olmaması ihtimali geçersizdir.

Üçüncü ve son ihtimalde ise fiilde amacın meydana gelmesi ve gelmemesi eşit konumda bulunur. Bu şekilde olduğunda ise fiilin ortaya çıkması için bir tercih söz konusu olamaz. Tercihin bulunmaması ise fiilin meydana gelmemesi anlamındadır. Dolayısıyla bu ihtimal de geçersiz kalmaktadır.³⁷⁰

Böylece Mu'tezile tarafından fiilde zorunlu olarak bulunması gerektiği savunulan amaç, Allah'a nispetle düşünüldüğünde sayılan çeşitli imkânsız hallere sebebiyet verdiği için geçerli değildir.

Peki, Allah'a değil de kula nispetle fiilde amaç bulunursa nasıl olur? Yani Allah'ın fiilinde amacın bulunması kul açısından ne gibi durumları doğurur? Diğer bir deyişle Allah'ın fiilinde zorunlu olarak bulunması gereken amaç, sonunda kula bir fayda sağlar mı? Allah'ın fiilinde kula nispetle amacın bulunması halinde ise şu iki husus söz konusudur:

³⁶⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 226.

³⁷⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 153-154; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, I, 350.

Bu durumda misâl olması için üç kişi düşünelim. Bu kişilerden birincisi, bülûğa ermeden Müslüman olarak ölen bir çocuk. İkincisi ise yetişkin iken yani bülûğa erdikten sonra ölen bir Müslüman. Üçüncü kişi ise yine yetişkin olarak fakat Müslüman değilken yani kâfir olarak ölen bir kimse olsun.³⁷¹

Âmidî, bu varsayımı naklettikten sonra, Mu'tezile'nin prensipleri ışığında bu meseleyi anlatmak üzere onların şu ilkesini zikretmektedir: “Allah'ın adaleti gereği bülûğa ermemiş Müslüman çocuğun O'nun katındaki rütbesi, bülûğa ermiş Müslümanın rütbesinden daha düşüktür. Çünkü yetişkin olan âkil ve bâliğ olduğunda, kendi hür irâdesiyle Allah'a itaat etmiştir. Oysa henüz çocuk olan Müslüman için bu geçerli değildir. Buna göre yukarıda zikredilen kişilerden birincisinin konumu, ikinci kişiden daha düşüktür. Üçüncü kişi ise ebedî cehennemliktir.”

Şimdi bu üç kişinin durumunu, ilâhî fiillerde kula nispetle amaç taşınmasının zorunluluğu açısından inceleyelim. Acaba gerçekten de O, fiillerini yaparken kullar tarafından bilinebilecek bir amaç ile yapmak zorunda mıdır? Söz gelimi burada, Allah ile bu kullar arasında bir konuşma takdir edilse ve onlar durumlarından hoşnut olmadıklarını Allah'a ifade etseler nasıl bir durum açığa çıkar? Öncelikle birinci kişinin Allah'a, niçin kendisini ikinci kişinin ulaştığı rütbeye erdirmediğini sorduğu varsayılır. Bunun ardından da Allah'ın ona şöyle bir cevap vereceği takdir edilir: “Çünkü o (ikinci kişi) bülûğa erdikten sonra [bana] itaat etti.” Çocuk, Allah'ın bu cevabı karşısında O'na; “niçin bülûğa erene kadar kendisinin yaşamasına müsaade etmediğini” sorar. Ardından da eğer yaşayabilse Allah'a itaat edeceğini ve onun ulaştığı rütbeye kendisinin de ulaşacağını zikreder. Birinci kişinin bu cevabı üzerine ise Allah için şöyle cevâbî bir cümle takdir edilir: “Muhakkak ki ben, senin yaşayıp da bülûğ çağına ermene izin verseydim, sen bana

³⁷¹ Bu örnek kelâm literatüründe ‘ihve-i selâse’ (üç kardeş meselesi) adıyla terimleşmiştir. Allah'a zorunluluk atfeden Mu'tezilî görüşe karşı Eş'arî âlimler tarafından serdedilen bu sembolik örnek, vücûb alellâh görüşünün eleştirisi için kullanılmıştır. Bk. Mehmet Bulut, “İhve-i selâse”, *DİA*, XXII, 6. Bunun yanı sıra zikredilen sembolik bu örnek, bazı klasik kaynaklarda İmâm Eş'arî'nin kırk yaşına kadar müntesibi olduğu Mu'tezile mezhebinden ayrılma sebeplerinden biri olarak zikredilmektedir. Buna göre İmâm Eş'arî, hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye, durumları yukarıda anlatıldığı gibi olan üç kardeş hakkında bu soruları sormuştur. Ancak sorduğu bu sorulara hocasının verdiği cevapları yetersiz bulmuş ve mezhepten ayrılmıştır. İhve-i selâse örneğinin İmâm Eş'arî ve hocası Cübbâî arasında geçen bir diyaloga dayanmasının otantikliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 105-108. Âmidî'nin bu örneği, Allah'ın fiilleri hakkında Mu'tezile'nin zorunlu gördüğü ‘amaç’ anlayışını reddetmek için kullandığı görülmektedir. Ayrıca Âmidî bu örneği üç kardeş olarak değil de üç kişi olarak vermektedir. Bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 154.

isyankâr olacaktın. Dolayısıyla senin bulûğa ermeden ölmüş olman senin için en iyisidir.”

Diğer taraftan kâfir olarak ölen üçüncü kimsenin ise Allah’a şunu söylediği varsayılır: “Madem bulûğa erdiğimde sana karşı isyankâr ve itaatsiz olacağımı biliyordun, o halde neden bulûğa ermeden önce benim canımı almadın?”³⁷²

Buna göre, birinci kişinin sorduğu soruya kâfir olmaması için verilen cevap son soru düşünüldüğünde anlamsızlaşmaktadır.³⁷³ Yani mâdem Allah, bulûğa erip de kâfir olacağını bildiklerinin bulûğa ermeden canlarını alıyor, o zaman bunu niçin bütün kâfirler için yapmamaktadır? Şayet Mu‘tezile’nin dediği gibi Allah’ın, fiillerinde bir amaca riâyet etmesi zorunlu ise, bu kâfiri yaşatmasında nasıl bir amaç olabilir? Esasen Allah’ın kâfiri yaşatması, Eş‘arî düşünce açısından herhangi bir problem meydana getirmemektedir. Problem yine Mu‘tezile açısından ortaya çıkmaktadır. Çünkü Eş‘arîler’e göre Allah yaptığında amaç bulunması gerekmeyen yani mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan varlıktır. Bu sebeple de O’nun kâfiri yaşatması, Eş‘arî sistemin benimsediği ilkelere aykırı olmamaktadır. Fakat durum Mu‘tezile açısından problemlidir. Çünkü Allah’ın, kâfir olan kişiyi yaşatıp öldürmemesi, Mu‘tezile’nin benimsediği şekilde Allah’ın adaletli oluşuna aykırıdır. Başka bir ifadeyle Allah birinci kişinin kâfir olmasını diye önceden canını aldı ama, üçüncü kişi için aynı şeyi yapmamış oldu. Bu durum, O’na zulmü yani kötüyü yapan olma sıfatını nispet etmeyi gerektirir. Oysa Mu‘tezile’ye göre Allah’ın bütün fiilleri hasendir ve O’nun kabîh fiili yoktur. Dolayısıyla verilen örnekteki bu üç kişinin bulundukları durumlar ve bunların muhtemel sonuçları incelendiğinde, neticenin bizzat Mu‘tezilî düşüncenin ilkeleri ile uyuşmaması sebebiyle, Allah’ın fiillerinde zorunlu olarak amaç taşıdığını iddia etmek, Eş‘arî düşünce açısından kesinlikle doğru değildir.

Burada, zikredilen ihtimaller ve bunlara verildiği varsayılan cevaplar, aslında belli bir yere kadar mümkündür. Nitekim bu örnek aklına gelen de Allah’a bunlar için cevap takdir eden de nihayetinde bir insandır. Dolayısıyla o, Allah için ancak belli başlı cevaplar takdir edebilmiştir. Ama üçüncü kişi yani kâfir hakkında, Allah’ın niçin böyle

³⁷² Âmidî, *a. g. e.*, II, 154.

³⁷³ Âmidî, *Gâyetü’l-merâm*, s. 228.

yaptığına dair bir cevap takdir edememiştir. Demek ki Allah'ın fiilleri hakkında kul ancak belli bir yere kadar konuşabilir veya tahminde bulunabilir. O'nun fiilleirnde gerçek mânada nasıl bir hikmet ya da amacın bulunuyor olması sadece O'nun bileceği şeydir.

Kula nispetle Allah'ın fiillerinde bir amacın bulunmasının zorunlu olması durumunda söz konusu olan ikinci ihtimal ise şöyledir: Bizler, kâfirlerin ebedî cehennemlik olduğunu bilmekteyiz. Ayrıca bunun Allah'ın fiillerinden olduğu hususunda şüphe yoktur. Fakat bu durumda yani kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalmalarında ne kâfirler için ne de başkaları için herhangi bir fayda bulunmamaktadır.³⁷⁴

İnsanoğlu zihnini bu problem merkezinde yokladığında, aslında yeryüzünde yaratılan madenlerde, katı cisimlerde ve elementlerde herhangi bir lezzet ya da acının bulunmadığını da anlayacaktır. Aynı şey, bu âlemde yaratılmış olan diğer cansızlar için de geçerlidir. Böylece bunların yeryüzünde meydana gelip gelmemesi arasında, onlarda herhangi bir lezzet veya acı bulunmadığı için, hiçbir fark yoktur. Bunun yanı sıra bunların yaratılmasında hayvanlar âlemi için de bir faydanın bulunmadığı açıktır.

Yine Allah'ın fiillerinden olan peygamberlerin vefât ettirilmesi ya da insanlığın, sıkıntı, meşakkat ve elemin bulunduğu durumlarla mükellef tutulmasında da kul açısından hiçbir amaç bulunmamaktadır. Zaten hiçbir insan, kendisine acı, sıkıntı ve meşakkat verecek olayların başına gelmesini istemez. Bu sebeple insanın, başına gelmesini istemediği olaylarda kendisi için bir amacın bulunması gerektiği zorunlu kılmak Eş'arî düşünce açısından mâkul değildir. Hattâ dahası insanoğlu nefsiyle başbaşa kalsa ve bu dünyaya gelmenin mi yoksa gelmemenin mi daha iyi olduğu hususunda düşünse, dünya ve âhirette karşılaşacağı kötü durumlar sebebiyle, dünyaya gelmemiş olmayı tercih eder. Hattâ peygamberlerin yolunu kendine rehber edinen bazı zâtlardan bu dünyanın kötü olduğuna ve istenilmediğine dair rivâyetler de nakledilmektedir. Buna göre bazı rivâyetlerde onların bu dünyadan bıkmış olduğunu hissettiren ifadelerin bulunduğunu görmekteyiz. Söz gelimi; "Keşke unutulup gitmiş olaydım"³⁷⁵ ya da "Keşke

³⁷⁴ Âmidî, *Ebkârü 'l-efkâr*, II, 154.

³⁷⁵ "يا ليتني كنت نسيا منسيا". Bu ifadenin aynısı aslında Kur'ân-ı Kerîm'de Meryem Sûresi 23. âyetinde Hz. Meryem'in sözü olarak geçmektedir.

annem beni hiç doğurmasaydı”³⁷⁶ şeklindeki cümleler bu kabildedir.³⁷⁷

Netice itibariyle Âmidî’nin Eş‘arî seleflerinden aktararak zikretmiş olduğu bu iki delil, Allah’ın fiillerinde niçin amaca riâyet etmesinin zorunlu olmadığını çeşitli gerekçelerle ortaya koymaktadır. Buna göre ilâhî fiillerde amacın bulunmasının zorunlu olduğu iddiası ister kul açısından onun menfaatine olacak şekilde düşünölsün, ister Allah açısından O’nun sebepsiz ve boş yere bir fiil yapmayacağı yönünden ele alınsın fark etmez. Bu mantık, Eş‘arîler açısından her hâlükârda mâkul olmayan ve ispatlanamayacak olan bir iddiadır.

Şimdi ise Mu‘tezilî düşüncenin bu konu hakkında Eş‘arîler’e yönelttiği itirazları inceleyelim. Mu‘tezilî gelenek, Eş‘arîler’in ilâhî fiillerde amacın bulunmasının zorunlu olduğunu kabul etmemesine karşı, Allah’ın hakîm ve ‘alîm olduğunu nasıl inkâr ettiklerini sorar. Zira Allah bizzat kendisi için hakîm ve ‘alîm olduğunu söylemektedir. Üstelik Allah’ın yaptığını bilen ve fiilinde hakîm olması, O’nun fiillerinde belli bir amaca riâyet ettiği anlamına gelir. Aksi takdirde Allah’ın abes iş yapan olması gerekir. Abes ise kötüdür. Kötü olan ise mutlak mânada hakîm olan Allah’tan meydana gelmez. Dolayısıyla Allah (*hayr-ı mahz*) bir işin kötölüğünü ve kendisinin ondan müstağnî olduğunu bildiğine göre O’nun fiillerinde kastettiği bir amacının bulunması gerekir. Ayrıca kusurluluğun ve noksanlığın nefyedilmesi için O’ndan beklenen bir hikmetin de mevcut olması lâzımdır.³⁷⁸

Âmidî, bu şekildeki bir itiraz karşısında, kendilerinin de zaten Allah’ın fiillerinde hikmetin bulunduğunu kabul ettiklerini söylemektedir.³⁷⁹ Zira Allah’ın hakîm ve dolayısıyla fiillerinin hikmetli olduğu zaten tüm kelâmcılar tarafından kabul edilmektedir. Böyle olduğu için O’nun fiillerinde zulüm ve sefehin bulunmadığı da yine bütün kelâmcıların onayladığı ilkelerdendir. Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile’nin farklılaşmaya başladığı nokta, işte buradan itibaren. Yani yaptıklarında hikmet bulunan Allah’ın,

³⁷⁶ "يا ليتني لم تلدني أمي". Bu söz, ünlü mutasavvıf Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî’nin (ö. 378/988), *el-Lüma’* adlı eserinde Hz. Ebû Bekir’e nispet edilmektedir. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’ -İslâm Tasavvufu-* (çev. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul: Altinküre Yayınları 1996, s. 131.

³⁷⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 155; a. mlf. *Gâyetü’l-merâm*, s. 227.

³⁷⁸ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 157; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 10.

³⁷⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 157.

fiillerinin hikmetli olması zorunlu mudur değil midir? Mu‘tezile’nin bu soruya verdiği ‘zorunludur’ cevabı onları, Eş‘arîler’in verdiği ‘zorunlu değildir’ cevabından ayırmaktadır. Az önce de belirtildiği üzere, her iki ekolün farklılaşması hikmetin reddi anlamında değildir.

Eş‘arîlere göre genel anlamda hikmet; ‘fiilin, fâilin amacına uygun olarak gerçekleşmesi’ demektir.³⁸⁰ Âmidî, ilâhî fiillerde hikmetin bulunmasını ise, bu fiillerin ‘mutkan olması ve Allah’ın ilmi ve irâdesi doğrultusunda’ gerçekleşmesi şeklinde açıklamaktadır.³⁸¹ Yoksa Mu‘tezile’nin dediği gibi ilâhî fiillerin hikmetli olması, onların belli bir amaca ve gayeye göre gerçekleşmeleri anlamında değildir. Âmidî’nin ilâhî fiillerin hikmetli olmasını iki husus üzerinden ifade ettiğini görmekteyiz. İlâhî fiilin hikmetli olmasının ilk sebebi olan ‘mutkan olma’ anlamı, fiillerin muhkemliği ile ilgilidir. O’nun ilmi ve irâdesi doğrultusunda gerçekleşen ikinci anlamı ise daha önce de geçtiği üzere Allah’ın, fiillerinde kendi bilgisi ve irâdesiyle tercihte bulunması anlamına gelmektedir.

Âmidî, Mu‘tezilî âlimlerin ‘eğer Allah herhangi bir amaç olmadan fiillerini yaparsa, o zaman abes olanı yapmış olur ve bu da O’nun için imkânsız bir durumdur’ şeklindeki itirazlarına karşı daha önce de ele aldığımız gibi böyle bir durumda abesin gerekmeceği cevabını verir. Çünkü abesin meydana gelmesi, kendisinden bir amaç talep edilen fiilde, o amaç gerçekleşmediği takdirde ortaya çıkar. Dolayısıyla abesin meydana gelmesi, var olan şartlı duruma râcîdir. Eğer o şart meydana gelmezse, o zaman abesin açığa çıkmasından söz edilebilir. Oysa Allah’ın fiillerinde bu şekilde şartlı bir durum söz konusu olamayacağı için, O’nun fiillerinde baştan itibaren amacın bulunmaması abes durumunu ortaya çıkarmaz.

Bu yaklaşımıyla Âmidî, Mu‘tezile’nin, abesin kötü olmasına dayanarak Allah’ın fiillerinde kötünün açığa çıkması ihtimalinin gündeme geldiği şeklindeki itirazlarına da cevap vermiş olmaktadır. Ona göre Mu‘tezile’nin ilâhî fiiller konusundaki yanlış düşüncesi, tamamen hüsün ve kubuh konusunun aklî olduğuna yönelik anlayışları ile

³⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 97; M. Sait Özervarlı, “Hikmet”, *DİA*, XVII, 511.

³⁸¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 157.

şâhit âlemi gâib âlemle kıyaslayarak burada verdikleri hükümlerin Allah hakkında da aynı olduklarını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.³⁸²

Eş‘arîler, ilâhî fiillerde amacın zorunlu olarak bulunması düşüncesini kul açısından incelerken -az önce de geçtiği üzere-, sözgelimi yeryüzünde yaratılan madenler vb. cisimlerin insanlık için herhangi bir amaç ya da fayda taşımadığını, bu sebeple de Allah’ın onları yaratmasında kul için herhangi bir faydanın bulunmadığını söylemişlerdir.

İşte onların bu düşüncesine Mu‘tezilî âlimler şu şekilde delil getirmişlerdir: “Allah’ın bu dünyada madenleri, çeşitli elementleri ve diğer bazı cisimleri yaratmasında, insanların işlerini ve fiillerini belli bir şekilde düzene koyma amacı vardır. Aynı zamanda zikredilen bu şeylerin yaratılması, Allah’a ibadet edilmesi ve O’nun yüceltilmesi amacı taşımaktadır. Zira insanlar yaratılan bu şeyleri kullanıp onlardan faydalanmaları neticesinde Allah’a ibadet edip O’nu yüceltirler. Kullar, Allah’a karşı yaptıkları bu ibadetlerin sonucunda ise sevap almaktadırlar. Tam tersini yapan yani Allah’a ibadet etmekten yüz çevirenler ise âhirette cezaya çarptırılacaklardır.

Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’deki çeşitli âyetlerde yeryüzünde yarattığı şeylerde insanlar anlasın diye delillerin bulunduğunu zikretmektedir. Bunun akabinde bazı âyetlerde de yerleri, gökleri ve onların arasında mevcut olan hiçbir şeyi boş yere yaratmadığını beyân etmektedir. Söz gelimi, “*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akıl sahipleri için elbette ibretler vardır*”³⁸³ âyetinde Cenâb-ı Hakk, yarattığı her şeyde ibret alınacak hususların bulunduğunu vurgulamaktadır. Âyette geçen delillerden ibret alan kulların daha sonra Allah’a karşı olan şükür borcunu yerine getirmek için O’na yönelip ibadet etmesi ve O’nu yüceltmesi durumu burada Mu‘tezile’nin ispatlamaya çalıştığı şeydir. Allah yarattığı hiçbir şeyin boş yere olmadığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in bu âyet nâzil olduğu zaman Hz. Âişe’ye şöyle söylediği rivayet edilir: “Bana bu gece bu âyet-i kerîme nâzil oldu. “Onu iki çenesi arasında çiğneyip de hakkında tefekkür etmeyene yazıklar olsun!”³⁸⁴ Daha

³⁸² Âmidî, *a. g. e.*, II, 157.

³⁸³ "إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب" (Âl-i İmrân 3/190).

³⁸⁴ Kütüb-i Sittede bu rivayet geçmemektedir. İbn Kesîr ise bu rivâyeti, “Bu âyetleri okuyup da onlar hakkında düşünmeyene yazıklar olsun” şeklinde nakletmektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kurâni’l-azîm* (nşr. Hânî el-Hâc), Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye t. y., II, 135.

sonra o Hz. Âişe'ye, nâzil olan bu âyeti okudu.³⁸⁵

Yine bir başka âyette Allah, “Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu (yaratılanların boş yere yaratıldığı iddiası) inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden dolayı vay inkâr edenlerin haline!”³⁸⁶ buyurmaktadır. Bu âyette de Allah göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin boş yere yaratıldığı iddiasında bulunanları azarlamaktadır. Böylece de her bir yaratılında düşünen insanlar için ibret alınacak hâdiselerin bulunduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde Mu‘tezile delil olarak müminlerin Allah’ı övdüğünü ifade eden iki âyet daha söylemektedir. Bunlar; “Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın.”³⁸⁷ ve “Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Allah’ın emri bunlar arasından inip durmaktadır ki, Allah’ın her şeye kâdir olduğunu ve Allah’ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilersiniz.”³⁸⁸ Böylece Mu‘tezile tarafından âyetlerden hareketle, Allah’ın yaptığı ve yarattığı her şeyde belli bir amacın varlığına dair deliller serdedilmiştir.³⁸⁹

Âmidî, Mu‘tezile’nin bu iddiasının bir kaç açıdan çürütülebileceğini ifade etmektedir. Birincisi Mu‘tezile’nin, ‘yaratılan her şey insanların işlerini ve fiillerini belli bir düzene koyma amacı taşır’ iddiasına yöneliktir. Eğer gerçekten Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi ilâhî fiillerde amaç olsaydı, o zaman, o fiilin meydana geldiği bütün yönlerde bu amacın vâkî olması gerekirdi. Aksi takdirde fiilin gerçekleştiği yönlerin bazısında amacın bulunup bazısında bulunmaması durumu ortaya çıkar; bu da amaç içermesi zorunlu olan fiili, amaçlı fiil olmaktan çıkarır. Aynı zamanda amacın, yönlerin birinde gerçekleşmemesi durumu Allah’ın o yöndeki amacı gerçekleştirememesi ve dolayısıyla âciz olması sonucuna götürür. Bu ise muhaldir.

Âmidî’ye göre aslında düşünüldüğünde, pek çok kişi bulunduğu durumunun düzelmesi ve faydasına olacak bir şeyin yaratılması dolayısıyla helâk olmuştur. Söz gelimi ister karada ister denizde meydana gelen âfetler sebebiyle çok sayıda boğulan ve

³⁸⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 156.

³⁸⁶ "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار" (Sâd 38/27).

³⁸⁷ "ربنا ما خلقت هذا باطلاً" (Âl-i İmrân 3/191).

³⁸⁸ "الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهما لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً" (et-Talâk 65/12).

³⁸⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 156.

yanan insan vardır. Üstelik bu gerçekleşen durumlar, Allah'ın bilgisi dâhilindedir. Allah tarafından yaratılan her şeyde kul için gerçekten bir fayda olmak zorunda olsaydı, O'nun ateşi yaratması sebebiyle yanan insanların, denizleri yaratması nedeniyle de boğulan kişilerin olmaması gerekirdi. Bu sebeple bir kişinin helâkine de sebep olacak bir şeyin yaratılmasında, onun menfaatinin bulunmasının yaratıcıya zorunlu olması şeklindeki bir iddia, doğru değildir. Netice itibariyle hem yaratıcının bilgisi dahilinde olan, hem de kişinin helâkine sebep olacak şeyin yaratılmasında, kulun faydasının bulunmasını iddia etmek tutarlı değildir.³⁹⁰

Âmidî, eleştirisinin ikincisinde ise kişinin bazı şeyleri bilmesi ve sonucunda ondan fayda elde etmesinin, Allah'a değil de, bizzat kişinin kendisine dönen bir tarafa sahip olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bir kimsenin, Allah'ın varlığını, zorunlu sıfatlarını ve O'nun için mümkün olan ve olmayan şeyleri bilmesindeki fayda, Allah ile değil, kul ile alâkalıdır. Dolayısıyla zikredilen bu şeyleri bilmedeki fayda Allah'a değil kula râcîdir. Çünkü Allah, kendisine herhangi bir fayda ya da amacın izâfe edilmesinden münezzehtir.

Netice itibariyle de faydanın kulla ilgili bir durum olduğu ortaya çıkar. Mu'tezile'nin zikrettiği faydadan kasıt, kulun bildiği şeylerden haz duyması ve sonunda sevap elde edecek olmasıdır. Dolayısıyla faydaya dair zikredilen şeyler, asıl itibariyle Allah'ın kulda, herhangi bir vasıta olmaksızın var kıldığı makdûrlardır. Allah'ın kul için zikredilenlere dair bilgiyi var kılması onda, kendisine ve sıfatlarına dair zorunlu bilgiyi yaratmasıylaadır. Ayrıca O, kulun, itaat etmeden ve hiçbir nazarda bulunmadan da pek çok sevap elde etmesini sağlayabilir. Yani Âmidî'ye göre Allah, kuluna kendisinin bazı şeyleri doğrudan vermesi sonucunda da o kul çeşitli faydaları ve âhirette karşılığını alacağı sevapları elde edebilir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin, 'Allah'ın, kulunu, dünyadaki çeşitli sıkıntılarla ve zorluklarla sorumlu tutmasının neticesinde ancak sevap vereceğini'³⁹¹ iddia etmesinin anlamı yoktur. Yani kulun sevap kazanması ve hattâ fayda elde etmesi için dünyada çeşitli sıkıntı ve zorluklarla mükellef tutulmasına gerek yoktur.

³⁹⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 159.

³⁹¹ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 231.

Bağdat Mu‘tezile’sine göre Allah’a vâcip olan hususlardan biri de, O’nun kullarını mükellef tutmasıdır (*teklif*). Kâdî Abdülcebbâr’a göre ise teklif, özü itibariyle faydayı elde etme veya zararı def etme açısından kişiyi yapması ve yapmaması gerekenler hususunda bilgilendirme amacı taşır.³⁹² Böylece Allah, kullarına teklifte bulunarak onlara ihsânda bulunmakta ve sevap kazanmaları için onlara imkân sağlamaktadır.³⁹³ Kulun sevap ya da fayda elde etmesi için Allah’ın onu mükellef tutmasının, ilâhî fiilde bulunan bir amaca işaret ettiğini düşünen Mu‘tezile’nin bu iddiasına karşı Âmidî, kulun o şeyle mükellef tutulmasında başka bir amacın bulunmasının da mümkün olduğunu söyleyerek karşılık vermektedir. Yani onların iddia ettiği gibi, Allah’ın kulu mükellef tutması, kula fayda veren bir amacı içermesinden dolayı olmak zorunda değildir. Aksine kulun mükellef tutulması, belli bir amaca ya da faydaya dayanmayıp boş yere de olabilir. Boş yere olduğu takdirde ise Allah’ın abes bir iş yapması ihtimali ortaya çıkar. Oysa Mu‘tezile’ye göre abesle iştigal, Allah için mümkün olmayan bir durumdur.³⁹⁴ Böylece Âmidî, zuhûr edebilecek her iki ihtimali de hem genel hem de Mu‘tezilî sisteme uymadığı için elemiş olmaktadır.

Neticede Âmidî’ye göre Allah’ın kulunu mükellef tutması mutlaka kulun faydasına olan bir amacı taşımak zorunda değildir. Kulun mükellef tutulması sonucunda onun bir faydayı elde edecek olması Eş‘arî düşünce açısından kabul edilemez. Çünkü Allah’ın kulun faydasına olan şeyi yaratması ya da kuluna âhirette vereceği sevabı hak etmesi için fırsatlar vermesi, O’nun zorunlu olarak bir şeyleri yapmasına dayanmamaktadır. Yani Allah isterse Âmidî’nin de az önce zikrettiği gibi kulunda kendisi ve sıfatları hakkında yarattığı zorunlu bilgi ile kulunu kendiliğinden fayda elde eden ve sevap kazanan kılabilir. Üstelik kul bunları hak ederken hiçbir nazar faaliyetinde bulunmasa bile bu gerçekleşebilir. Dolayısıyla Allah, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan olduğu için kul hiçbir zahmete katlanmasa da Allah ona, faydalanacağı şeyi verip onu sevabı hak eden kılabilir.

Özetle Âmidî Mu‘tezile’ye, Allah’ın kulunu mükellef tutmasının belli gerekçelerle zorunlu olması düşüncelerinden dolayı katılmadıklarını belirtmektedir.

³⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 338.

³⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 134.

³⁹⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 159.

Teklifin belli başlı sorumlulukları terettüp ettirdiğini ve sonrasında da âhirette karşılığın verileceğini elbette ki Eş‘arî düşünce kabul etmektedir. Fakat onlar, teklîfin belli başlı gerekçelerle olmasının zorunluluğuna karşı çıkmışlardır. Böylece Âmidî’ye göre, Mu‘tezile’nin yerlerin, göklerin ve onlar arasındaki şeylerin yaratılmasında belli bir amacın bulunduğu şeklinde yorumladıkları âyetlerin de -yukarıda zikrettiğimiz üzere- onların iddia ettiği gibi anlaşılamayacağı açıktır.³⁹⁵

Mu‘tezile’nin Allah’a vâcip kıldığı bir başka şey ise, Allah’ın itaat ve ibadet eden kuluna sevap vermesinin O’na zorunlu olmasıdır. Âmidî’nin, Allah’ın fiillerinde amacın bulunması noktasındaki üçüncü eleştirisi ise buraya, yani O’na, kuluna sevap vermesinin vâcip olmasındadır. Buna göre Mu‘tezilî anlayışta kulun Allah’a itaat ve ibadet etmesi vâciptir. Zira Allah kullarına bol bol nimetler vererek onlara cömertlik yapmıştır. Bu sebeple kulun da Allah’ın verdiği bu nimetler karşılığında O’na şükretmesi vâciptir. Kulun şükretmek için Allah’a itaat ve ibadet etmesinin karşılığında da, Allah’ın ona sevap vermesi vâciptir.³⁹⁶ İşte Âmidî özelinde Eş‘arî geleneğin karşı çıktığı düşünce tam da burasıdır.

Âmidî’nin ifadesine göre şükrün kula vâcip olması, zaten Allah tarafından verilen nimetlerden sonradır. Kul, kendisine vâcip olan bu şükrü Allah’a itaat ve ibadet ederek yerine getirir. İtaat etmesinin karşılığında da Allah, ona sevap vereceğini Kur’ân-ı Kerîm’de vaad etmektedir. Zira karşılık (*ceza*) yani Allah’ın vaad ettiği şey, vâcip kılınan ibadetler içindir. Kul, itaati ve ibadetinden sonra hak ettiği karşılığı zaten alacaktır. Başka bir ifadeyle kulun alacağı karşılık, ona vâcip kılınanları yerine getirmesinden sonra kazanacağı şeydir. Bu sebeple kulun itaati ve ibadeti karşılığında ona sevap vermesi Allah’a vâcip olamaz.³⁹⁷

Zira Cenâb-ı Hakk âyette, “*Herkes kazandığının karşılığı verilsin diye...*”³⁹⁸ buyurmaktadır. Yine bir başka âyet-i kerîme’de Allah, “*Kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırmak, iyilik edenleri de daha güzeliyle mükâfatlandırmak için...*”³⁹⁹ şeklinde bir

³⁹⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 160.

³⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 140.

³⁹⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 160.

³⁹⁸ "ولتجزى كل نفس بما كسبت" (el-Câsiye 45/22).

³⁹⁹ "ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى" (en-Necm 53/31).

ifade kullanılmıştır. Âmidî'ye göre bu âyetlerde kastedilen, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın fiillerinin gerekçelendirilmesi değildir. Yani Allah burada zikrettikleri ile fiillerinde zorunlu olarak bir gerekçenin bulunduğunu kastetmemiştir. Herkesin kazandığı kadarını elde edecek olması yahut kötülük edenin kötülük, iyilik yapanın ise iyilikle ödüllendirilmesi, bunların Allah'a vâcip olduğu anlamına gelmez.

Buna göre âyetlerde kullara, kendi amelleri sonucunda verileceği zikredilen şeyler onların, bu dünyada yaptıklarının âhirette nasıl karşılık bulacağıyla ilgilidir. Dolayısıyla âyetlerde insanlara yapılan bir nevi uyarıya karşı onların, amellerine dikkat etmelerini sağlamak hedeflenmiştir. Yoksa âyetler, Allah'ın ameller karşılığında vereceği şeylerin O'na zorunlu olduğuna dair bir mâna taşımamaktadır.⁴⁰⁰

Cüveynî bu konuda Âmidî'nin görüşüne benzer açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, Allah'ın kuluna sevap vermesinin zorunlu olması, temelde kulun baş edemeyeceği durumu açığa çıkarır. Kulun, kendisine farz olan şükrü yerine getirmesinden dolayı sevabı hak etmesinde bir problem yoktur. Fakat böyle bir durumda kula sevap vermenin Allah'a vâcip olması, Allah'ın, kula her sevap verişinde kulun yeniden şükretmesini gerektirir. Diğer bir deyişle kulun şükretmek için itaat ve ibadet etme zorunluluğu karşısında alacağı sevabın da zorunlu olduğu iddiası, kulun tekrar itaat ve ibadet etmesinin gerekliliğini ortaya çıkarır. Bu ise kulun başa çıkmayacağı ve takatinin üstünde bir şeydir.⁴⁰¹ Dolayısıyla Mu'tezile'nin, 'şükür için itaat etmenin vâcip olması' ile 'bunun karşılığında da sevap vermenin Allah'a zorunlu olması' durumlarını bir arada değerlendirmesi mümkün değildir ve âdetâ teselsüle sebep olduğu için hatalıdır.

Îlâhî fiillerde belli bir faydanın bulunduğu hakkında Mu'tezile'nin kuşkusuz başka delilleri de bulunmaktadır. Nitekim bunları da tartışmaya alan Âmidî'nin açıklamalarına göre Mu'tezilî âlimler ilâhî fiillerde, faydanın bulunmasının zorunluluğuna kâfirlerin cehennemde ebedî kalacak olmalarını örnek göstermektedirler. Zira onlara göre, eğer ilâhî fiillerde fayda bulunmasaydı, kâfirlerin cehennemde ebedî kalmalarının onlar için en faydalı olması nasıl mümkün olurdu? Ayrıca onların

⁴⁰⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 160.

⁴⁰¹ Cüveynî, *a. g. e.*, s. 272.

cehennemde ebedî kalmalarının onlar için faydalı olduğuna dair çıkarımı, Kur‘ân-ı Kerîm’de yer alan şu âyetten anlaşılabilmektedir: “*Eğer çevrilselerdi elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi...*”⁴⁰² Bundan bir önceki âyette ise Allah, kâfirlerin âhirette kendilerine dünya hayatındayken yaptıkları gösterilince, o an âyetleri yalanladıklarına pişmanlık duyup bir an olsun dünya hayatına geri döndürülmeyi arzu ettiklerinden bahsetmektedir. Zikrettiğimiz bu âyette ise dünya hayatına geri çevrilseler de onların yine inkâr etmeye devam edecekleri haber verilmektedir. Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre eğer o inkâr edenler tekrar dünya hayatına çevrilip de yine inanmamaya devam etselerdi, bu durum, onların cezalarına tekrar cezanın eklenmesi anlamına gelirdi. Halbuki onların tekrar dünyaya gelmeyecek olup var olan cezalarını çekecek olmaları, onlar açısından en faydalı olanıdır. Çünkü hak ettikleri cezaya yeniden ceza eklememiş olurlar. Başka bir ifadeyle, daha büyük bir kötülüğe meydan vermemek için, ondan daha az kötülüğün gereğine râzı olmak her zaman daha evlâdır. Böylece Mu‘tezile’ye göre kâfirlerin cehennemde ebedî kalıp tekrar dünyaya gelmeyecek olmaları onlar için en faydalı olanıdır.⁴⁰³

Âmidî’ye göre Mu‘tezile’nin bu iddiası, kesinlikle mâkul değildir. Zira Allah inanmayan bu kimseleri, mükellef tutmadan dünyaya geri çevirmeye kâdirdir. Şayet Allah inanmayanları sorumlu tutarak dünyaya döndürse bile aynı zamanda O, inanmayanların kötü fiil işlemelerinden önce canlarını almaya ve onların bu kötülöklere güç yetirmesini engellemeye de kâdirdir. Yahut Allah, kötü fiil işleyen inanmayanların yaptıkları kötü fiilden sonra tövbe etmelerini sağlamaya veya fiillerini yaptıktan sonra onları affetmeye de kâdirdir. Hattâ Allah’ın onlardan intikam alması ve onları cezalandırmasındansa, onları affetmesi Yüce Yaratıcı’nın hikmetine ve rahmetine daha uygundur. Ayrıca Allah ne inanmayanları cezalandırmakla fayda görür, ne de onları affetmekten dolayı bir zarara uğrar. Affetmek de cezalandırmak da O’nun nezdinde eşittir. Dolayısıyla Allah’ın şânına ve yüceliğine lâayık olanı düşündüğümüzde, onlar dünyaya tekrar döndürölünce inanmamaya yine devam edecek olsalar da Allah’ın onları dünyaya döndürmesi ve sonrasında da affetmesi aslında inanmayan o kimseler için daha

⁴⁰² "ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه..." (el-En‘âm 6/28).

⁴⁰³ Âmidî, a. g. e., II, 157.

da faydalı olandır.⁴⁰⁴ Buna göre Âmidî bu delille de, ilâhî fiilde faydanın zorunlu olarak bulunması şeklindeki Mu‘tezile’nin iddiasını geçersiz kılmıştır.

Netice itibariyle Âmidî özelinde Eş‘arî gelenek, Mu‘tezile’nin savunduğu ilâhî fiillerin herhangi bir amaç veya fayda ihtiva etmesinin Allah’a zorunlu olduğu görüşünü reddetmiştir. Zira Eş‘arî düşüncede Allah bu âlemi, belli bir amaca ve hikmete dayanmaksızın ve herhangi bir şeyle sınırlanmaksızın yaratmıştır. Hattâ bütün yarattıkları, yani faydalı, zararlı, hayırlı ve şerli hiçbir şey O’nun gözetmek zorunda olduğu bir gayeye dayanmamaktadır. Aynı şekilde Allah’ın yaptığı hiçbir şey O’na, zorunlu olarak uymasını gerektiren bir amaç içermez.⁴⁰⁵ Dolayısıyla Allah için uymasının zorunlu olduğu hiçbir şey yoktur. Yaratmak da yaratmamak da Allah için mümkün konumundadır. O, dilediğini yapar, dilemediğini yapmaz.⁴⁰⁶

Buraya kadar zikrettiğimiz konunun, yani Allah’ın, fiillerinde herhangi bir amaca riâyet etmesinin O’na zorunlu olmadığını ispatlamanın bir adım sonrasında ‘aslah meselesi’ gelmektedir. Aslah, Allah’ın kulları için en uygun, en iyi ve en faydalı olanı yaratması anlamında bir ıstılahtır.⁴⁰⁷ Fakat aslah hakkında Bağdat ve Basra Mu‘tezilî âlimleri arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Bağdat Mu‘tezilesi, Allah’ın kulların hem dinleri hem de dünyaları için aslah olanı yaratmasının vâcib olduğunu düşünmektedirler. Basra Mu‘tezilesi ise, Allah’ın kul için aslah olanı yaratmasının sadece dinî konularda vâcib olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁰⁸ Oysa Bağdatlılar aslahın her ikisi için yani hem dinî hem de dünyevî hususlarda vâcib olduğuna kâildirler.⁴⁰⁹

Ehl-i sünnet âlimleri ise, Mu‘tezile’nin aslahın Allah’a vücûbiyeti hususundaki görüşlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Allah, fiillerinde belli bir amaca riâyet etmek zorunda olmadığı gibi O, kulları için aslah olanı yaratmak mecburiyetinde de değildir. Nitekim mâlik olan Allah’ın, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği hususundaki Ehl-i sünnet açıklamalarının zikri daha önce geçmişti. Âmidî özelinde

⁴⁰⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 158.

⁴⁰⁵ Bk. Sinan Öge, *Allah’tan Âleme İlâhî Fiiller*, s. 85.

⁴⁰⁶ Âmidî, *Gâyetü’l-merâm*, s. 224.

⁴⁰⁷ Bk. Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, III, 495.

⁴⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 254.

⁴⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *a. g. e.*, s. 412-416.

Eş‘arîler’in, aslah düşüncesini reddetmek için istidlâlde bulundukları delillerin belki de en önemlisi şu şekildedir: “Aslah olanı yaratma hususunda Allah’ın makdûrâtı sonsuzdur. Başka bir ifadeyle Allah’ın o an yaratmış olduğu aslahın da üzerinde olan bir aslahı yaratmaya sonsuz kudreti vardır. Dolayısıyla her aslah olan şeyin, ondan daha aslah olanı bulunmaktadır ve bu sonsuza kadar böyle devam etmektedir. Böylece bundan, aslahın durduğu ve dayandığı herhangi bir sınırın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Herhangi bir sınırı ve sonu olmayan şeye riâyet etmenin ise Allah’a vâcib olması imkânsızdır”.⁴¹⁰

Şüphesiz aslah olan şeyde insanın bulacağı zevk ve lezzetler fazladır. Eş‘arîler’e göre Allah’ın lezzetler konusundaki makdûratı sonsuz olduğu halde, nasıl olur da Mu‘tezile aslahı yaratmanın zorunlu olduğunu söyleyebilir! Makdûrâtın sonu olmadığı gibi, aslah olanın da sonu yoktur. Dolayısıyla bu noktada Cüveynî, Mu‘tezile’ye, “sonu olmayan aslahı bir ölçü ile nasıl sınırlandırabilirsiniz?” şeklinde bir soru yöneltmektedir.⁴¹¹ Cüveynî, bu durumda Mu‘tezile’nin, “burada ölçü, Allah’ın artık daha fazlasının kulu azdıracağını bildiği miktardır” şeklinde cevap verdiğini zikreder. Bunun üzerine de Cüveynî, lezzetlerin vukû bulmuş menfaatler olduğunu dile getirir. Cüveynî’ye göre Mu‘tezile’nin burada Allah’ın, kulun azgınlık gösterip itaatsizlik edeceğini bilmesine dayanmasının anlamı yoktur. Çünkü Mu‘tezile’ye göre kulun böyle yapacağını bilse de, ona teklifte bulunmak ve onu kendisi için faydalı olanlara ulaştırması Allah’a zorunludur. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin bu kuralı, aslah konusu hakkında da uygulaması gerekirdi.⁴¹²

Aslahı reddetmek için serdedilen bir diğer delil ise, yeryüzünde hâlihâzırda yaratılmış olan şeylerin niteliğiyle ilgilidir. Âmidî’nin zikrettiği bu delil meseleleri, ilkesel olarak açıklamanın değil, olgusal olarak açıklamanın mâkuliyyetine atıfta bulunmaktadır. Buna göre dünyada, iman, küfür, hayır, adalet, zulüm ve ihsân şeklinde çok çeşitli durumlar mevcuttur. Yani olumlu olan şeylerin zıttı konumunda bir de olumsuz şeyler vardır. Bunların hepsi, Allah’ın yaratmasıyla varlık bulurlar. Yani O’nun

⁴¹⁰ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 163; Ayrıca bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 127-128; Ebü’l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbü’rî, *el-Gunye*, II, 1058.

⁴¹¹ Cüveynî, *a. g. e.*, s. 294.

⁴¹² Cüveynî, *a. g. e.*, s. 294-295.

irâde etmesi ve kudreti neticesinde yaratılırlar.⁴¹³

Mâlûm olduğu üzere Mu‘tezile’ye göre var olan bu iyi ve kötü şeyler, iyi ve kötü olmaklığı zâtlerinde barındırmaktadırlar. Buna göre onların burada şu dört ihtimal ortaya çıkmaktadır:

- i. Ya hasen olduğu söylenilen şeyin varlığı kabîh olandan daha iyidir.
- ii. Ya da tam tersi yani kabîh olduğu söylenen şeyin varlığı hasen olandan daha iyidir.
- iii. Ya hem hasen hem de kabîh birbirlerinden daha iyidir. Yani her biri diğerinden aslah olmalıdır.
- iv. Ya da her ikisi de bir diğerinden aslah değildir.⁴¹⁴

Âmidî bütün bu ihtimalleri teker teker gerekçelendirerek geçersiz kılmaktadır. Ona göre şayet birinci ihtimal olursa, bu durumda aslah hasen olacağı için, kabîhin karşısında bulunmalıdır. Bu sebeple de aslah olamayan kabîhin varlığının bir anlamı kalmamaktadır. Yani kabîhin mevcut olmaması durumu ortaya çıkar. Bu ise Mu‘tezile’nin hüsün ve kubhun zâtîliği görüşüne aykırıdır. İkinci ihtimal vârid olursa, bu durumda da aslah kabîh olacağından, onun zıttı olan hasenin varlığa gelmemesi gerekir. Bu da yine Mu‘tezile’nin zâtîlik görüşüne aykırıdır. Ayrıca mantıksal olarak da zaten hasen bir şey hiçbir zaman kabîhten daha aşağıda olamaz. Peki, üçüncü ihtimal söz konusu olursa nasıl bir netice doğar? Böyle bir şeyin imkânsız olduğu ise üzerinde konuşulmaya gerek kalmayacak kadar açıktır. Nitekim iyinin, kötü olandan, kötünün de iyi olandan daha iyi olması anlamsızdır. Son olarak dördüncü ihtimale baktığımızda ise, bunun da muhal olduğu açıktır. Çünkü iyi ve kötü ayrı ayrı birbirine zıt değerlerdir. Dolayısıyla da hasen kabîhten değil de, ancak başka bir iyiden daha iyi olabilir.⁴¹⁵

⁴¹³ Âmidî, *a. g. e.*, II, 163.

⁴¹⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 163.

⁴¹⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 164.

Âmidî yaptığı bu delillendirmede, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi gerçekten ‘aslah’ı yaratmanın Allah’a vâcip olması durumunda ortaya çıkabilecek ihtimallerin barındırdığı tutarsızlıkları, onların bir başka ve en önemli ilkesi olan hüsün-kubuh anlayışlarına dayandırarak ortaya koymuştur. Mu‘tezile’nin hüsün-kubuhun zâtî olduğu şeklindeki iddiaları onları, aslah’ın Allah’a vâcip olması görüşüne yönelttiği daha önce de geçtiği üzere zaten mâlûmdur. Dolayısıyla da, bizâtihi varlıkları bulunan hüsün-kubuhun ‘aslah’ söz konusu olduğunda ortaya çıkardığı problem bu delilde Âmidî tarafından vuzûha kavuşturulmak istenmiştir. Sonuç olarak Âmidî’ye göre, kullarının faydasını gözetmek için onlar hakkında aslahı yaratmak Allah’a vâcip değildir.

IV. TEKLÎF-İ MÂ LÂ YUTÂK

Teklif, yani ‘Allah’ın kullarını mükellef tutması’ konusu, hem kelâmın hem de usûl-i fikhın ele aldığı temel meselelerden biridir. Kelâm âlimleri, Allah’ın, kulunu güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutmasının câiz olup olmaması (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) bakımından teklif meselesini incelemişlerdir. Teklife muhatap olan yani sorumlu tutulan kişiye ‘mükellef’ denir. Usûl ilminde ise mükellefe ‘*mahkûm aleyh*’ denilmektedir. Bu ise ‘hakkında hüküm verilen kişi’ anlamına gelmektedir.⁴¹⁶ İfâsı ve terki, sorumluluk gerektiren yani teklife konu olan fiiller de ‘*mahkûm fih*’ şeklinde ifade edilmektedir.

Allah’ın, kulunu güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutması Eş‘arî gelenekte aklen câizdir.⁴¹⁷ ‘Teklîf-i mâ lâ yutâk’ konusuna Âmidî, genel âdeti uyarınca, İmâm Eş‘arî’nin görüşlerini zikretmekle başlamaktadır. Eş‘arî’ye bu konuda iki ayrı görüşün nispet edildiğini zikreden Âmidî, birinci görüşü; “Allah’ın imkânsız olan bir şey ile kulunu mükellef tutmasının mümkün olmayacağı” şeklinde ifade etmektedir. İkincisi ise, ilkinin aksine “Allah’ın imkânsız olanla kulunu mükellef tutmasının mümkün olduğu” şeklindedir.

⁴¹⁶ Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *DİA*, XXXX, 385.

⁴¹⁷ Eş‘arî, *Kitâbü’l-Lüma*, s. 99-101; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 332-333.

Âmidî'ye göre ikinci görüşün Eş'arî'ye nispet edilmesi, Eş'arî geleneğin genel düşüncesi açısından daha isabetlidir. Zira Eş'arî anlayışa göre istitâat yani fiili işlemek için kulda bulunması gereken kudret/güç -daha önce detaylıca geçtiği üzere- fiil esnasındadır. Başka bir ifadeyle istitâat, fiilden önce yaratılmış olmayıp fiil işlendiği anda meydana gelmektedir. Kulun kudreti (*hâdis kudret*), fiilini meydana getirmede etkili olmadığı için, onun mükellef tutulduğu fiil, yegâne fâil olan Allah'ın fiilidir. Üstelik birisini bir fiille mükellef tutmak, fiil meydana gelmeden önce hâsıl olan bir durumdur. Buna göre kişinin, kendisinin gerçek anlamda fâili olmadığı şeyle, hâdis kudreti yaratılmadan önce mükellef tutulması teklîf-i mâ lâ yutâk'tır. Diğer bir ifadeyle kişinin henüz kudreti yokken bir şeyle mükellef tutulması onun, o anda mükellef tutulduğu şeye gücü yetmediği anlamına gelmektedir. İşte kulun Allah tarafından bu şekildeki sorumlu tutulması teklîf-i mâ lâ yutâk'tır.⁴¹⁸

Bağdat Mu'tezilesi'nden bazı âlimler bu konuda Eş'arîler'le aynı kanaati paylaşmasına rağmen onların büyük çoğunluğu Basra Mu'tezilesi ile birlikte Eş'arîler'e muhalefet ederek teklîf-i mâ lâ yutâk'ın câiz olmadığını savunmuştur.⁴¹⁹

Eş'arîler'in teklîf-i mâ lâ yutâk konusundaki delillendirmelerini öncüller halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

- i. Kulun bir fiille mükellef tutulması, o fiil meydana gelmeden öncedir.
- ii. Henüz meydana gelmemiş her fiil, -Eş'arîler'e göre- var olacağı âna kadar kulun kudretinin bulunmadığı şeydir.
- iii. Kulun, kudretinin bulunmadığı her fiil ise, onu yapmaya gücünün yetmeyeceği anlamına gelmektedir.

Sonuç: O halde kulun bir fiille mükellef tutulması, onun gücünün yetmediği şeyle sorumlu tutulmasıdır. Yani teklîf-i mâ lâ yutâk câizdir.⁴²⁰

Dolayısıyla bir kişinin sorumlu tutulduğu her şey, aslında onun gücünü aşan bir konumdur.⁴²¹ Çünkü kişinin gücü anlamına gelen istitâat, mükellef tutulduğu o fiil

⁴¹⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 175.

⁴¹⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 175.

⁴²⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 176.

⁴²¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 182.

meydana gelmeden önce kişide bulunmaz. Böylece de kişi güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutulmuş olur.

Âmidî, teklîf-i mâ lâ yutâk konusunu temelde iki durum üzerinden ele alarak işlemektedir. Birincisi, zâtı itibariyle imkânsız olan bir şeyle kulun mükellef tutulmasının mümkün olmayışdır. İkincisi ise zâtı itibariyle imkânsız olmayıp da kişinin, bulunduğu şartlar itibariyle ona güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutulmasının mümkün oluşudur.⁴²²

İkincisine baktığımızda nasıl ki oturan bir kimseyi o anda ayağa kalkmakla mükellef tutmak, Eş‘arî anlayışa göre, onu, güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutma anlamına geliyorsa ve ayrıca bu durum mümkün bir şey ise, aynı durum kötürüm (*müzmin*) kimse için de imkân dâhilindedir. Çünkü ‘ayağa kalkmak’ fiili zâtı itibariyle imkânsız bir şey değildir. Sadece kişilerin bulunduğu durum, onun o anda gerçekleşmesini engellemektedir. Dolayısıyla kişinin bu durumu, onun bu fille mükellef tutulmasının imkânsız olduğunu göstermez. Diğer bir ifadeyle kişi kötürüm de olsa onun ayağa kalkmak ile sorumlu tutulması mümkündür. Ancak kötürümün ayağa kalkmakla sorumlu tutulması onun gücünün yetmediği şeyle mükellef tutulması demektir.

Birincisine ise yani zâtı itibariyle imkânsız olan bir şeyle mükellef tutmanın câiz olmadığı hususuna Âmidî şu örneği vermektedir: Birbirine zıt iki şeyin aynı şeyde aynı anda mevcut olması.⁴²³ Söz gelimi bir kişiye hem koşmak hem de yürümek emredilemez. Çünkü kişi aynı anda hem koşup hem de yürüyemez. Dolayısıyla onun, ya yürümekle ya da koşmakla sorumlu tutulması gerekir. Ayrıca Âmidî bu konuda özellikle isim zikrederek, İmâm Gazzâlî’nin de böyle düşündüğünü belirtmektedir.⁴²⁴

Âmidî, zâtı itibariyle muhal olanla sorumlu tutulmanın şer‘an vâkî olup olmadığı hususunda Eş‘arî düşünceye mensup olanlar arasında ihtilâfin bulunduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar o, bazı âlimlerin böyle düşündüğünü zikretse de, kim

⁴²² Âmidî, *a. g. e.*, II, 176; a. mlf., *el-İhkâm*, I, 115.

⁴²³ Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, II, 176.

⁴²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 115; Ayrıca bk. Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 150-151.

olduklarına dair isim vermeksizin onların sadece delillerini söylemekle yetinmiştir.⁴²⁵ Bununla birlikte muhtemelen bu âlimler arasında Cüveynî'de bulunmaktadır. Zira Âmidî öncesinde yaşayan Eş'arîler'den Cüveynî'nin eserine baktığımızda, onun muhal olanla sorumlu tutmayı câiz gördüğünü anlaşılmaktadır.⁴²⁶

Cüveynî, zâtı itibariyle imkânsız bir şeyle mükellef tutulmanın aklen câiz, şer'an da vâki olduğuna dair şöyle bir örnek vermektedir: "Allah, Ebû Leheb'e, Hz. Peygamber'e iman etmeyi emretmiştir. Fakat Ebû Leheb iman etmemiştir. Böylece Allah, Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'e iman etmeyeceğini bildiği halde ona, Hz. Peygamber'e iman etmesini emretmiştir. İşte bu durum iki zıttın bir arada emredilmesi durumuna örnektir."⁴²⁷

Aynı misâli değerlendirmeye alan Âmidî ise bunun, iki zıttın emredilmesi anlamına gelmediğini düşünmektedir. Çünkü Ebû Leheb ile ilgili nâzil olan âyette⁴²⁸, Allah'ın, Ebû Leheb'in ateşe gireceğini buyurması, onun kesin olarak iman etmeyeceği anlamına gelmez. Yani âyette kasdolunan, Ebû Leheb'in mutlak mânada Hz. Peygamber'i tasdik edip etmemesiyle ilgili değildir. Nitekim mümin bir bireyin âhirette azâba uğramasının imkânsız olmadığı genel kabuldür. Buna göre müminin âhirette azâba uğramasının imkânsızlığı varsayıldığı bir durumda ancak zikredilen âyetteki ifadeyi Ebû Leheb'in kesin olarak iman etmeyeceği şeklinde yorumlamak mümkün olabilir.⁴²⁹ Böylece Âmidî, âyette Ebû Leheb'in kesin olarak ateşe gireceğinin haber verilmesini, onun iman etmeyeceğine yormanın zannî olduğunu kesinlik bildirmediğini ifade etmiştir. Bu sebeple de bu türden bir örnek Cüveynî'nin iddia ettiği gibi iki zıttın aynı anda emredildiğine kesin delil teşkil edemez.

⁴²⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 183. Âmidî ile ilgili olarak yapılan bir bilimsel çalışmada, Âmidî'nin kendisinin ve genel olarak Eş'arîlerin zâtı itibariyle muhal olan bir şeyle sorumlu tutulmanın imkânsız olduğu şeklindeki kendisinin ve genel Eş'arî kanaatin görüşüne karşı çıkanların, Mu'tezile olduğu zikredilmiştir. Bk. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, s. 172-173. Halbuki Âmidî'nin burada kastettiği Mu'tezile değildir. Zira Mu'tezile'ye göre de kişinin iki zıt şeyle aynı anda sorumlu tutulması muhaldir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 160.

⁴²⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 227. Meselâ bk., Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye 1317/1899, s. 26.

⁴²⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 228.

⁴²⁸ "سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ" (Tebbet 111/3).

⁴²⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 184; a. mlf. *el-İhkâm*, I, 117.

Ayrıca Âmidî, iki zıttın aynı anda emredilmesini mümkün görenlerin şu âyet-i kerîmeyi de delil getirdiklerini zikretmektedir: “*Kavminden iman etmiş olanlardan başkası artık iman etmeyecek*”.⁴³⁰ Buna göre âyet, Hz. Nûh’un getirdiklerine inanmakla sorumlu olan kavminin onlara iman etmeyeceğini haber vermektedir. Buradan çıkan zorunlu sonuca göre, Hz. Nûh’un kavmi, âyetteki ‘inanmayacaklar’ ifadesini tasdik etmekle de sorumlu olmaktadır.⁴³¹ Böylece iki zıt durum yani hem kabul etme hem de reddetme hali bir araya gelmiştir ve bu âyet iki zıttın cem edilmesi durumuna örnek teşkil etmektedir.

Âmidî’ye göre âyetle anlatılmak istenen, Hz. Nûh’un kavminin mutlak olarak iman etmeyeceği hususunun bildirilmesi değildir. Buradaki mânâ, onların bu halde oldukları müddetçe Allah’ın onları hidâyete erdirmeyeceği şeklindedir. Yani onlar bulundukları hallerini değiştirdikleri zaman Allah da onları hidâyete erdirecektir. Yoksa buradaki anlam, Allah’ın mutlak mânâda onların iman etmeyeceklerini haber vermesi şeklinde değildir.⁴³² Sonuç olarak Âmidî, Allah’ın zâtı itibarıyla imkânsız olan şeyle mükellef tutmadığını ve böyle bir şeyin imkânsız olduğunu açıklamıştır.

Mu‘tezilî gelenek az önce yukarıda üç öncül halinde sıraladığımız Eş‘arîler’in delillendirmesine muhâlefet etmektedir. Onlar, fiil meydana gelmeden önce yapılmış olan mükellefiyetin, güç yetirilemeyi teklif etmek olduğunu kabul etmezler. Zira Mu‘tezile’ye göre kulun fiili yapması için bulunması gereken kudret/güç fiilden önce Allah tarafından zaten yaratılmıştır. Dolayısıyla kulun, fiil meydana gelmeden önce teklife muhatap olması, bu durumun teklîf-i mâ lâ yutâk anlamına geldiğini ispatlayamaz.⁴³³

Dahası Mu‘tezilîler, Eş‘arîler’in yukarıda anlattığımız şekliyle temellendirdikleri teklîf-i mâ lâ yutâk görüşlerine, Allah’ın adaletine aykırı bir durumu ortaya çıkarması sebebiyle de itiraz etmişlerdir. Hattâ onlar kudretin fiilden

⁴³⁰ "أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ" (Hûd 11/36).

⁴³¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 183. Cüveynî’nin teklîf-i mâ lâ yutâk hakkındaki görüşlerinin ayrıntısı için bk. Muhammed Mustafa Sancar, *İmamı'l-Haremeyn Cüveynî’nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2014, s. 115-120.

⁴³² Âmidî, *a. g. e.*, II, 184; a. mlf., *el-İhkâm*, I, 117.

⁴³³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, II, 176; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 158.

önce yaratıldığına ve Eş'arî düşüncenin bu şekildeki iddiasının kabul edilemez oluşuna Kur'an-ı Kerîm'den bazı âyetleri de örnek göstermektedirler. Söz gelimi; *"Yolculuğa gücü yetenlerin hac etmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır"*⁴³⁴ âyetinde Allah, hac etme fiili var olmadan önce de haccı yapabilecek istitâatin/kudretin varlığından bahsetmektedir. Dolayısıyla kişinin, fiil var olmadan önce onunla sorumlu tutulması hali o fiile güç yetiremeyeceği anlamına gelmez. Çünkü fiil var olmasa bile kişi öncesinde onu yapabilecek güce sahiptir.⁴³⁵

Yine Mu'tezile'nin delil olarak kullandığı bir başka âyet-i kerîmede ise Yüce Allah: *"Oruca gücü yetmeyenler bir yoksul doyumu fidye verir"*⁴³⁶ buyurmaktadır. Bu âyette de Allah, 'oruç tutma' fiilinin öncesinde, kişinin oruca güç yetirip yetirememesinden bahsedip özel durumu sebebiyle oruca güç yetiremeyenlerin yapacakları sorumluluktan bahsetmektedir. O halde burada da teklif gelmeden önce, fiil için mevcut olan kudretin varlığı söz konusudur.⁴³⁷

Âmidî, Mu'tezile'nin istidlâlde bulunduğu her iki âyette de aslında böyle bir çıkarıma gitmenin doğru olmadığını düşünmekte, onların, âyetlerin zâhirlerine yani lafızlarına tutunduklarını bu sebeple hataya düştüklerini belirtmektedir.⁴³⁸ Âmidî'ye göre doğru olan tutum, bu âyetlerin te'vil edilmeleridir. Buna göre Mu'tezile'nin delil getirdiği ilk âyette 'istitae' fiili, zâhir anlamının kudret olması dolayısıyla her ne kadar kudrete atfedilse de, onun bu âyetteki mânası kudret/güç değildir. *İstitae* fiili âyette, 'azık ve binek hayvanı' anlamındadır. Zira Âmidî'nin naklettiğine göre imamlar tarafından, Hz. Peygamber'in, âyetteki *istitae*'yi, azık ve binek hayvanı anlamında te'vil ettiği nakledilmektedir.⁴³⁹ Yani âyetin te'vil edilmesi halinde ortaya çıkan anlamı; *"yolculuk için azığı ve binek hayvanının bulunmasına imkân sahibi olanlar..."* şeklindedir. Bu sebep dolayısıyla, söz gelimi yolculuk için gerekli şartları sağladığı, yani binek hayvanı, azığı ve kendisini indirip bindirecek bir kişi bulunduğu halde kötürüm olan bir insana hac etmek vâcip değildir.⁴⁴⁰ Çünkü bu durumdaki bir

⁴³⁴ "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" (Âl-i İmrân 3/97).

⁴³⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 176.

⁴³⁶ "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُوْنَ فَدِيَةَ طَعَامِ مَسْكِيْنَ" (el-Bakara 2/184).

⁴³⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 177.

⁴³⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 178.

⁴³⁹ Meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1934, VIII, 152.

⁴⁴⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 178.

insan, hareket etmekten âcizdir. Her ne kadar yolculuğa çıkmanın ön şartı olan binek ve azığı bulunsa da sağlığı el vermediği için hac etmek ona vâcib kılınmamıştır.

Böylece Âmidî'ye göre, Mu'tezilîler'in âyetteki *istitae* fiilini, gerçek mânası olan kudret şeklinde anlamaları doğru değildir. Dolayısıyla âyetin, 'fiil yaratılmadan önce kudretin bulunduğu' şeklinde, Mu'tezilî düşünceye delâlet ettiği ifade edilemez. Buradaki anlam, kişinin güç yetirmesi ya da kudretinin bulunması değil, hacca giderken yol için kendisine gereken bir takım temel ihtiyaçların var olmasıdır. Dolayısıyla Âmidî özelinde Eş'arîler'in henüz fiil ortada yok iken teklife muhatap kılınmanın 'teklîf-i mâ lâ yutâk' olduğu düşüncesine karşı Mu'tezile'nin delil getirdiği bu âyet, onların sisteminde âyeti te'vil etmekle kolayca cevap verilecek ve aşılabilecek bir itiraz durumundadır.

Yukarıda da açıkladığımız üzere Mu'tezile, fiilden önce kudretin yaratılmış olduğunu kabul ettiği için, Eş'arîler'in, fiil henüz ortada yokken ondan sorumlu tutulmanın teklîf-i mâ lâ yutâk olduğu düşüncesine katılmamaktadır. Bunu yani fiilden önce kudretin mevcut olduğu ve Şâri' tarafından yapılan teklîfin, teklîf-i mâ lâ yutâk olmadığını ispatlama hususunda delil olarak getirdikleri bu âyetteki *istitae* fiili, Âmidî tarafından te'vil edilmesi gerektiğinin vurgulanmasıyla geçersiz kılınmıştır.

Mu'tezile'nin bu bağlamda delil getirdiği ve yukarıda zikrettiğimiz ikinci âyet-i kerîme'deki '*oruca gücü yetmeyenler*' ifadesi de yine Âmidî'ye göre kudret/güç anlamında değildir. Âyette zikredilen *yutîkûne* fiilinden kastedilen 'sıhhattir'. Âmidî, bu âyetin, 'oruç tutmaya kudreti olmayanlar' şeklinde değil, 'oruç için sıhhati el vermeyenler' anlamında yorumlanmasının daha doğru olabileceğini düşünmektedir.⁴⁴¹ Böylece Mu'tezile'nin delil getirdiği bu âyet de Âmidî'ye göre, fiilden önce kudretin mevcut olduğunu ispatlayamamaktadır. Buna göre Âmidî'nin, fiilden önce kudret olmadığı için kulun mükellef tutulmasının teklîf-i mâ lâ yutâk olduğu düşüncesi, Mu'tezile'nin delil getirdiği bu âyet ile de geçersiz kılınmamıştır.

⁴⁴¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 178.

Âmidî, Mu‘tezile’nin, Eş‘arîler’in anladığı şekildeki bir teklîf-i mâ lâ yutâk’ın olamayacağına dair serdettikleri bazı aklî delillerden de bahsetmektedir.

Mu‘tezile, Âmidî’nin tam aksine yani teklîf-i mâ lâ yutâk denilen şeyin, zâtı itibariyle imkânsız olan ve kişinin yapmaktan âciz kaldığı bir şey anlamına geldiğine özellikle vurgu yapar. Buna göre söz gelimi, herhangi bir engeli olmayıp oturan kimse için ayağa kalkmak mümkündür ve tasavvur edilebilir bir durumdur. Fakat aynı şey yani ayağa kalkma eylemi, kötürüm (*müzmin*) biri için geçerli değildir.⁴⁴² Dolayısıyla aynı fiil, bir kişi için mümkün iken başkası için onun bulunduğu özel durum sebebiyle mümkün değildir. Eğer gerçekten teklîf-i mâ lâ yutâk, fiil meydana gelmeden önce kişiye yüklenen bir sorumluluk (*teklif*) olsaydı, o takdirde verilen bu iki örnek nasıl izah edilebilir! Zira ayağa kalkmasına herhangi bir engeli olmayan kişinin otururken, ayağa kalkma fiiliyle sorumlu tutulması, teklif edilen fiilin zâtında herhangi bir imkânsızlık olmadığı için mümkündür. Başka bir ifadeyle bu durum bir teklîf-i mâ lâ yutâk değildir.

Âmidî ise, Mu‘tezile’nin yaptığı bu istidlâli kabul etmenin kendi sistemleri gereği mümkün olmadığını dile getirir. Zira herhangi bir iş için kulun kudreti yaratılmamışken, o işin kul tarafından yapılması imkân dahilinde değildir.⁴⁴³ Buna göre, Mu‘tezile’nin örnek olarak ‘herhangi bir engeli olmayıp oturan kimseyi ayağa kalkmakla sorumlu tutmanın mümkün olması’ durumunu zikretmesine karşılık Âmidî, bunun mümkün olduğunu fakat aynı zamanda güç yetirilemez bir durum olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü kişinin ayağa kalkma fiili için herhangi bir engeli bulunmasa da, ona dair kudretinin yaratılmaması bu durumu güç yetirilemez hale getirmektedir. Dolayısıyla o fiile dair Allah tarafından kudret yaratıldığı zaman ancak o kişinin ayağa kalkması teklîf-i mâ lâ yutâk kategorisinden çıkar. İşte Eş‘arîlere göre kulun hiçbir engeli bulunmadığı halde, yapacağı şeye dair kudreti yaratılmadan önce, o işle sorumlu tutulması teklîf-i mâ lâ yutâk demektir. Zira teklîf, mâlûm olduğu üzere, şeriatın gelmesi ile başlayan ve sorumlu tutulan fiiller henüz gerçekleşmeden önce mevcuttur. Dolayısıyla teklifin başladığı andan itibaren,

⁴⁴² Âmidî, *a. g. e.*, II, 177.

⁴⁴³ Birinci bölümdeki ‘kulun fiilinin ne’liği’ başlığında, Eş‘arî düşüncede hâdis kudretin ne olduğu ve onların sisteminde nereye oturduğunu belirtmiştik. Bu sebeple burada tekrar ayrıntılara değinmedik.

sorumlu tutulan her şey, kullar için yapmaya herhangi bir engelleri bulunmasa da, birer teklîf-i mâ lâ yutâk'tır. Çünkü tıpkı ayağa kalkmaktan âciz olan bir insanın, ayağa kalkmakla sorumlu tutulması gibi, yukarıda bahsettiğimiz kişinin de ayağa kalkmakla sorumlu tutulması muhal olanı yani güç yetirilemeyeni ona teklif etmek anlamındadır.⁴⁴⁴

Âmidî'ye göre fiile bitişik bir şekilde kudretin yaratıldığını öngörüp varsaymak da (*takdîr*) yine fiili, teklîf-i mâ lâ yutâk olmaktan çıkaramaz. Çünkü kulun kudreti hâlâ yaratılmamıştır. Aksi takdirde yani kulun kudretinin yaratıldığının 'varsayılması' teklîf-i mâ lâ yutâk olma durumunu ortadan kaldırırsa o vakit hâliyle ayağa kalkmaktan âciz olan insanın ayağa kalkmakla mükellef tutulması teklîf-i mâ lâ yutâk olmaktan çıkar. Niçin? Çünkü varsayımların ve ihtimallerin gerçekleşme olasılıkları düşünüldüğünde, şüphesiz bunlardan her biri kendi içinde mümkün olmayı barındırmaktadır. Meselâ âciz kimsede bulunan engelin ortadan kalkması ve onda fiili yapmaya dair kudretin yaratılması imkân dahilinde olduğu için, kudretin yaratıldığı varsayıldığında âcizin, engel kalkmadan önce sorumlu tutulması teklîf-i mâ lâ yutâk değildir. Bu sonuç ise Âmidî özelinde Eş'arî düşüncenin ispatlamaya çalıştığı teklîf-i mâ lâ yutâk görüşü ile çelişmektedir.⁴⁴⁵ Böylece Âmidî, istitaâtın varsayılması ihtimalinin de teklîf-i mâ lâ yutâk görüşünün câiz oluşunu zedelediğini ortaya koymuştur.

Âmidî, Mu'tezile'nin, fiil gerçekleşmeden önce yapılan teklifin, teklîf-i mâ lâ yutâk olmadığına dair getirdiği bir başka delili şu şekilde aktarmaktadır: "Ayağa kalkmakla emrolunmuş bir kimse, kötürüm olsa ya da başka bir engeli bulunsa her ne kadar o an için ayağa kalkması engellenmiş olsa da, aslında o ayağa kalkma fiilinin zıttını yapmaya kâdirdir."⁴⁴⁶ Yani kişinin mükellef tutulan fiile olmasa da, onun zıttına kâdir olması, fiil yaratılmadan önce kudretin bulunduğunu göstermektedir ve bu da teklîf-i mâ lâ yutâk olmamaktadır. Diğer bir ifadeyle mükellef tutulan fiilin zıttı da olsa, sonuçta ortada o zıt fiili yapacak kudret bulunmaktadır.

⁴⁴⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 179.

⁴⁴⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 179.

⁴⁴⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 177.

Âmidî'ye göre teklîf-i mâ lâ yutâk'ın câiz oluşuna bu şekildeki bir karşı çıkış da geçersizdir. Çünkü mükellef tutulan fiilin zıttına kâdir olmak, mükellef tutulan fiilin kendisine kâdir olmayı gerektirmez. Zira her bir fiilin gerçekleştirilmesine ait kudretler birbirinden farklıdır ve onlar ayrı zamanlarda yaratılmaktadır. Dolayısıyla bu durum da yine aynı sonucu ortaya çıkarmaktadır. Yani mükellef tutulan fiil gerçekleşmeden önce, o fiil için kudretin bulunmamış olması, o fiilin yapılmasının emrinin bir teklîf-i mâ lâ yutâk olduğunun kanıtıdır.⁴⁴⁷

Bundan dolayı söz gelimi insanın yukarıya yükselecek şekilde hareket etmekle sorumlu tutulması, güç yetirilemeyen teklif anlamındadır. Çünkü insanın yukarıya doğru kendi başına hareket edebilme kudreti yoktur. Ama insan diğer yönlerde sağa, sola ve aşağıya doğru hareket etmeye kâdirdir. Bu sebeple de Mu'tezile'nin zikrettiği zıttına kâdir olma düşüncesi hiçbir anlam ifade etmemektedir. Zira her ne kadar insan aşağıya, sağa ve sola hareket edebilse de, vasıtasız bir şekilde yukarı doğru hareket edemez.⁴⁴⁸

Âmidî, yine bir başka delilde Mu'tezile'nin, teklîf-i mâ lâ yutâk görüşünü zihinde tasavvur edilip edilememe açısından eleştirdiğini varsaymaktadır.⁴⁴⁹ Buna göre *teklif* denilen şey, kendisinde külfet/meşakkat olan şeyi talep etmektir. Talep ise haliyle talep edilen şeyi yani matlûbu gerektirir. Bu matlûbun zihnen amaçlanan/kastedilen bir şey olması şarttır. Zira zihnen tasavvur edilemeyen şey muhaldir. İfade edilen bu şart yani matlûbun tasavvur edilebilen ya da hedeflenen şey olması oturan kimseden ayağa kalkmasını isteme noktasında gerçekleşmektedir. Fakat aynı şart, iki zıttın bir araya gelmesinde tahakkuk etmemektedir. Çünkü iki zıttın bir araya gelmesinin zihinde tasavvur edilmesi mantıken imkânsızdır. Şayet iki zıttın bir araya gelmesi zihinde tasavvur edilirse o zaman *ayn*⁴⁵⁰ (dış dünyada bilfiil ortaya çıkması) olarak meydana gelmesi imkânsız olmazdı.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 179.

⁴⁴⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 179.

⁴⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 116.

⁴⁵⁰ 'Ayn' terimi, "boşlukta kendi başına yer tutan mümkün varlık veya cevher" anlamına gelmektedir. Kelâm ilminde bir cismin renk, şekil, tat, yumuşaklık ve sertlik gibi fizikî özellikleri onun arazlarını oluşturur. İşte cisimdeki bu arazları taşıyan şey de *ayn* olarak isimlendirilir. Aynı zamanda *ayn*'lar âlemin yaratılmışlığını ve Allah'ın varlığını ispat etmek için önemli bir hareket noktası oluşturmaktadır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ayn", *DİA*, IV, 256.

⁴⁵¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II, 177.

Âmidî'ye göre daha önce de geçtiği üzere, zaten fiilden önce kudret bulunmadığı için, oturan kimseden ayağa kalkmasını talep etmek de tıpkı kötürüm bir kimseden ayağa kalkmasını talep etmek gibidir. Yani her iki durum da eşit derecede teklîf-i mâ lâ yutâk kapsamına girer. Kötürüm bir kimseden ayağa kalkmasını talep etme durumunda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: a) Kötürümden ayağa kalkmasını talep etmek tasavvur edilebilir. b) Kötürümden ayağa kalkmasını talep etmek tasavvur edilemez.

Birinci ihtimale göre yani şayet kötürüm bir kimseden ayağa kalkmasının talep edilmesi zihinde tasavvur edilirse, o zaman sağlıklı insandan ayağa kalkmasının talep edilmesinin zihnen tasavvur edilir olmasıyla zikredilen bu ihtimalin arasındaki fark ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla bu durum Mu'tezile'nin ispat etmeye çalıştığı tasavvur edilip-edilememe seçenekleri ortadan kaldırmaktadır. Bu sebeple de delilin bu ihtimali Mu'tezile'nin iddiasına kaynak teşkil edemez. Zira bu durum, tam da Mu'tezile'nin karşı çıktığı bir düşüncedir. Yani bu ihtimalin sonucunda ortaya çıkan şey Mu'tezile'yi desteklememiş olmaktadır.⁴⁵²

İkincisi yani kötürüm bir kimseden ayağa kalkmasının talep edilmesinin zihnen tasavvur edilememesi ihtimali ise, kötürümün ayağa kalkmaya kudreti olmadığı için de zaten tasavvur edilemez olan idi. Dolayısıyla bu ihtimalin sonucu, ikinci ihtimalin sonucuyla aynı olmaktadır. Netice itibarıyla Âmidî, konuyla ilgili bütün ihtimalleri sıralayıp cevaplarını ortaya koyduktan sonra, oturan kimseden ve kötürümden ayağa kalkmalarının talep edilmesinin mümkün olduğu sonucuna varmaktadır.

Zira Âmidî, Mu'tezile'nin savunduğu şey sonucunda ortaya çıkabilecek iki ihtimalin neticesinde, aslında hem oturanın hem de kötürümün ayağa kalkmakla sorumlu tutulmalarının zihnen tasavvur edilemez şey olduğunu ifade etmiştir. Eş'arî düşüncede bu iki durum teklif ânında kudretin yaratılmamış olması dolayısıyla zaten teklîf-i mâ lâ yutâk kapsamına girmektedir. Bundan dolayı Âmidî'ye göre, zikredilen örnekteki her iki durumda da eşit sonucun, yani zihnen tasavvur edilemez oluşun

⁴⁵² Âmidî, *a. g. e.*, II, 180.

ortaya çıkması, bu iki durumdaki sorumlu tutulma hallerinin imkânından kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak da kulun sorumlu tutulacağı fiil ister zihnen tasavvur edilsin, ister edilmesin; bu ihtimaller onun sorumlu tutulmasının mümkün olmasına hiçbir etkide bulunmamaktadır.⁴⁵³

Âmidî bu minvâl üzere Eş‘arî seleflerinden bazılarının teklîf-i mâ lâ yutâk’ın câiz olduğuna dair şu âyet-i kerîme’yi delil olarak zikrettiklerini belirtmektedir: “*Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme.*”⁴⁵⁴ Onlara göre âyette kullar Allah’tan, güçlerinin yetmeyeceği şeyi yüklememelerini istedikleri için teklîf-i mâ lâ yutâk câizdir. Eğer bu durum imkân dahilinde olmasaydı, o zaman kulun bu şekilde Allah’a yalvarması söz konusu olmazdı ve böyle bir şey hiç gündeme gelmezdi. Buna göre Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de kuluna bu şekilde bir duâ yaptırıyorsa, bu durum güç yetirilemeyi teklif etmenin mümkün olduğuna işaret eder.⁴⁵⁵

Bütün bu açıklamaların akabinde Âmidî özelinde Eş‘arî düşüncenin, teklîf-i mâ lâ yutâk meselesini, tamamen ilâhî kudret ve irâde anlayışı üzerine temellendirdiğini vurgulamak gerekir. Kul, Allah’ın kendisi için kudreti yaratmadığı sürece zaten hiçbir şeye kâdir değildir. Nihâyetinde Eş‘arî düşüncenin, ilâhî irâde ve kudrete atfettiği bu özel konum sebebiyle teklîf-i mâ lâ yutak’ı câiz kabul ettiğini söylemek, bunun câiz olmasının gerçek sebebi gibi gözükmektedir. Zira Eş‘arîlere göre Allah, mutlak anlamda özgür bir irâde ve kudrete sahiptir.

V. ELEMLER

Elem ve onun hükümlerine dair konu da yine ilâhî fiillerle ilgili olarak tartışılan meselelerden biridir. Eş‘arî gelenek, diğer hususlarda olduğu gibi, bu konuda da Allah’ın kudretine özellikle vurgu yaparak, yaşanan bütün elemelerin yani acıların ya da sıkıntıların O’nun makdûru altında bulunduğunu kanıtlama amacındadır.⁴⁵⁶ Eş‘arîler’e göre bütün

⁴⁵³ Âmidî, *a. g. e.*, II, 180.

⁴⁵⁴ "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به" (el-Bakara 2/286).

⁴⁵⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 181; Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid*, s. 26.

⁴⁵⁶ Meselâ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 273; Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Gunye*, II, 1034.

elemeler, Allah'ın makdûrundadır. Dolayısıyla Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen bu acılar iyidir. Üstelik Allah'ın bu elemeleri kulda doğrudan ya da bir günahın karşılığı olarak yaratması ile bu acılar neticesinde bir bedel vermesiyle vermemesi arasında iyi ya da kötü olmaları açısından herhangi bir fark yoktur. Her halükârda verilen bu acılar Allah Teâlâ'nın fiili olması bakımından iyi olarak nitelenir.⁴⁵⁷ Zira Eş'arî gelenekte, Mu'tezilî düşüncede olduğu gibi Allah'ın verdiği acıların 'iyi' sayılabilmesi için öncesinde yani Allah'ın kula acıyı vermesinden evvel, kulun bunu hak etmesi, yahut kulun acıya muhatap olduktan sonra bedelinin verilecek olması, ya da acı sonucunda faydanın tahakkuk etmesi ve zararın bertaraf edilmesi gibi durumların gerçekleşmesi söz konusu değildir. Tekrar vurgulamak gerekir ki Allah'ın meydana getirdiği şey her zaman iyidir ve Eş'arîler'e göre bu durum tartışma kabul etmeyen bir gerçektir.⁴⁵⁸

Eş'arî düşüncede kul için yarattığı acılar nedeniyle ona bir bedel (*ivaz*) vermesi Allah'a vâcib değildir. Böyle olsa bile kulun çektiği acılar neticesinde Allah'ın verdiği mükâfat, ivaz değil, ihsân (*tefaddül*) ve nimetlendirme anlamına gelir. Allah'ın çekilen eleme bir bedel vermesi hususu hem dünya hem de âhiret hayatı için aklen imkânsız değildir. Fakat bunun vâkıada gerçekten olup olmadığı hususu şeriatla ilgili bir şeydir. Şayet şeriat, çekilen elemelerin karşılığında bir bedelin ya da mükâfatın verileceğini bildirseydi o zaman bu durum şer'an da mümkün kategorisine girerdi.⁴⁵⁹

Âmidî, kuldaki sâdır olan elemeleri de zikretmektedir. O, elemi meydana getiren kulu, mükellef ve mükellef olmayan şeklinde iki kategoriye ayırır. Buna göre mükellef olan kulun meydana getirdiği elem, şeriatın kurallarına göre ya haramdır ya da haram değildir. Henüz mükellef olmayanın yaptığı elem ise, böyle bir kişi dünya ve âhirette hiçbir hükme tâbi olmadığı için onun hakkında herhangi bir hüküm sabit değildir. Ancak şeriat, tekrar yapmasına engel olmak ya da terbiye etmek amacıyla bu kimse hakkında hüküm getirirse ancak o zaman bu kişi verdiği elemi karşılığında bir şey görebilir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 167; Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *a. g. e.*, II, 1034.

⁴⁵⁸ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *a. g. e.*, II, 1034-1035.

⁴⁵⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 167.

⁴⁶⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 167.

Esasen elem konusu, Mu‘tezile’nin usûl-i hamse’deki ilkelerinden biri olan adalet esasının sonucu olarak tartışma konusu yapılmıştır. Onlar, elemin taşınması gereken bazı şartlar sonucunda iyi olduğunu ve ancak böyle olursa Allah’ın elem vermesinin imkân dahilinde bulunduğunu savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle Mu‘tezile’ye göre elemeler, sonucunda bazı bedellerin verilmesiyle hasen olmaktadır. Dahası Allah’ın, çekilen elemelerin karşılığında bedel vermesi O’na zorunludur. Aksi halde Allah Teâlâ kabîh olan zulmü yaratmış olur ki, bu durum O’nun âdil olma niteliğiyle bağdaşmaz.

Kâdî Abdülcebâr’a göre elem; a) bir fayda elde etmek için, b) ya da bir zararı yok etmek için, c) yahut da istihkak yani kişinin elemini hak etmesi sebebiyle, d) veya da zikredilen ilk iki durumdan birinin zannedilmesi halinde hasen olur. Ebû Hâşim ise üçüncü şıktaki istihkakın zannedilmesi halinde de elemin hasen olacağını savunmuştur. Fakat Kâdî, ‘hak etti’ zannı ile bir kişinin başkasına elem vermesi durumunda zulmün işlenip işlenmediğinden emin olunamayacağını düşünmektedir.⁴⁶¹ Bu ise zannın, istihkak söz konusu olduğunda elemini hasen yapmak için yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.

Elemin hasen olması için Kâdî’nin zikrettiği bu şartlar genel anlamdadır. Buna göre meydana gelen elem, sonucunda bir faydaya sebep oluyorsa ya da belli başlı bir zararı ortadan kaldırmak için yapılıyorsa yahut da elemini hak eden (*istihkak*) kişi için meydana geliyorsa, hasen olmaktadır. Elemini hasen yapan dördüncü durum ise zikredilen ilk iki halin zannedildiği durumlardır.⁴⁶²

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mu‘tezilî düşüncede Allah’ın verdiği elemin iyi olması belli şartları haizdir. Tam bu noktada Mu‘tezilî geleneğe ait bir kavram devreye girmektedir ki o da ‘ivaz’dır. Türkçe karşılığı ‘bedel’ olan bu kelime ıstılahta, dünyada yaşanan üzüntü ve acılara karşılık âhirette verilecek ‘karşılık’ anlamında kullanılır.⁴⁶³ Mu‘tezilî düşüncenin elemin iyi olması için sıraladığı şartlar aslında, Allah’ın verdiği elemin karşılığı yani bedeli anlamındadır. Zira Mu‘tezilî düşüncede elemin Allah’ın

⁴⁶¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 296.

⁴⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *a. g. e.*, s. 425-428 ve 432-436.

⁴⁶³ İlyas Çelebi, “İvaz”, *DİA*, XXIII, 488. Kâdî Abdülcebâr’a göre ivaz, “أن العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال”. İbarenin tercümesi şu şekildedir; “yüceltme yoluyla olmaksızın hak edilen her türlü menfaat”. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 313.

adaleti ile bağdaşması ve tutarlı bir pozisyonda açıklanabilmesi için ivazın bulunması şarttır.⁴⁶⁴

Öyle anlaşıyor ki Âmidî, kendisince önemli olan bazı genel çizgilere temas ederek Mu'tezilî geleneğin elemeler hakkındaki tutumunu anlatmaktadır. O önce, Mu'tezile'ye göre Allah'ın verdiği elemelerin iyi olmasının, yukarıda Kâdî Abdülcebbar'a atfen zikrettiğimiz üç şartı taşıması gerektiğini nakletmektedir.⁴⁶⁵

Âmidî bu üç şartı naklettikten sonra, Mu'tezile'nin Allah'ın kula ivazı, elem vermeden yani doğrudan tefaddül olarak vermesinin mümkün olup olmadığını kendi arasında tartışma konusu yaptıklarını bildirmektedir.⁴⁶⁶ Mu'tezile içindeki bu tartışma, aslında 'ivazın tefaddül olup olmadığı' şeklindeki bir başlık altında incelenmektedir. Ebû Ali el-Cübbâi ivazın elemsiz, yani tefaddül olarak doğrudan verilmesini kabul etmez. Başka bir ifadeyle o, ivazın ancak bir karşılık verme sebebiyle gerçekleşeceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre, Allah'ın eleminden önce ivazı vermesi, verdiği o elemi hasen yapmaz.⁴⁶⁷ Elemin hasen olmaması durumu ise Allah'a kötünün izâfesi problemini ortaya çıkaracağı için mümkün değildir. Ebû Ali'ye göre Allah'ın ivaz vermesi, elemi hasen olması için tek başına yeterli bir şarttır.⁴⁶⁸ Yani ona göre, elem karşılığında sadece ivazın verilmesi, elemi iyi olması için kâfidir.⁴⁶⁹ Âmidî, Ebû'l-Hüzeyl ve mütekaddimîn dönemin diğer Mu'tezilî âlimlerinin de Ebû Ali gibi düşündüklerini zikretmektedir.⁴⁷⁰

Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar ise ivazın, elem olmadan önce tefaddül olarak verilmesini mümkün görmüştür. Ebû Hâşim'e göre, Allah'ın elem vermesinin iyi olması, hem ivazı vermesi hem de başkalarının ibret (*itibâr*) almasını sağlaması ile gerçekleşir.⁴⁷¹

⁴⁶⁴ Orhan Şener Koloğlu, *a. g. e.*, s. 447.

⁴⁶⁵ Bu üç şart; önceden işlenmiş bir günah dolayısıyla elemi hak etmiş olma, bir fayda elde etmek için elemi verilmesi, görülecek zararı def etmek için elemi verilmesi şeklindedir. Ancak Âmidî bunların dışında kişinin gördüğü eleminden miktarından fazla olan bedeli âhiret hayatında almasını da zikretmektedir. Bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 167.

⁴⁶⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 168.

⁴⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 390.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *a. g. e.*, XIII, 227.

⁴⁶⁹ Orhan Şener Koloğlu, *a. g. e.*, s. 439.

⁴⁷⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 168.

⁴⁷¹ Âmidî, her ne kadar ismini zikretmese de Mu'tezilî kaynaklarda ve onunla ilgili yapılan çalışmalarda, ilgili görüşlerin Ebû Hâşim'e ait olduğunu görmekteyiz. Meselâ bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 390; Orhan Şener Koloğlu, *a. g. e.*, s. 436-438. Ayrıca Âmidî'de geçtiği yer için bk. Âmidî, *a. g. e.*, II, 168.

Mu‘tezile, elemsiz ivazın var olup olamayacağını tartışma konusu yaptıkları gibi bunun tam tersi konumda bulunan ivazsız elemin durumunu da ele alarak görüş beyan etmişlerdir. Burada Mu‘tezile’den sadece Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864), Allah’ın ivazsız eleminin câiz olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah’ın kuluna, sadece ibret olsun diye elemin vermesi mümkündür.⁴⁷² Halbuki Mu‘tezilî düşüncenin geneli, bu kanaati kabul etmemektedir. Hemen yukarıda açıkladığımız üzere, Mu‘tezile’ye göre Allah’ın verdiği elemeler, ayrıntılarda bazı farklılıklar olmakla birlikte, ancak O’nun çeşitli şekillerde vereceği ivaz ile hasen olur.⁴⁷³ Aksi halde, yani Allah hem elemin yaratıp hem de ivazını/bedelini vermezse o zaman O’nun yarattığı elem zulüm demektir. Zulüm ise onlara göre zâtı itibariyle kabîh olan bir şeydir. Allah ise kuşkusuz fiillerinde kabîh işlemeyendir. Böyle bir mantıkî süreç takip ettiklerinden dolayı Mu‘tezilî düşünceye göre Allah’ın elemin karşılığında ivazı vermesi gereklidir.⁴⁷⁴

Eş‘arî düşüncede elemeler, nefsü’l-emir’de mevcuttur ancak varlıkları mümkün kategorisindedir. Varlığı mümkün olan her şey ise ancak ve ancak Allah’ın yaratmasıyla varlık kazanır. Allah’ın fiili ise hiçbir zaman kötü olmaz. Hüsün-kubuh konusunda ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğumuz gibi, esasen bir fiilin zâtında hüsün ve kubuh sıfatlarının bulunmaması şeklindeki yaklaşım, bu konuyla birebir ilgilidir.⁴⁷⁵

Zira Eş‘arî düşünceye göre kötü diye bir şey yoktur. Diğer bir ifadeyle bizâtihi olarak kötünün varlığı yoktur. Fakat meydana gelen fiillerin kimisinin ‘iyi’, kimisinin de ‘kötü’ vasfını alması, Allah’ın belirlemesi ve bildirmesi esasına dayanmaktadır.⁴⁷⁶ O halde Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi, Allah’ın, elemin karşılığında ivaz vermemesi durumunda O’nun zulüm işlemesinin söz konusu olacağı ve dolayısıyla kabîh bir fiil yapma durumuna düşeceği gerekçesine dayanarak elemelerin karşılığında ivaz vermenin O’na vâcib olduğu şeklinde bir çıkarıma gitmek doğru değildir.

Âmidî, Mu‘tezilî düşüncenin, elemin iyi olması için şart koştuğu durumları çeşitli açılardan eleştirmektedir. Mu‘tezile’ye göre elemin iyi sayılabilmesi için

⁴⁷² Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 306.

⁴⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 312.

⁴⁷⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 168.

⁴⁷⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 170.

⁴⁷⁶ Âmidî, *a. g. e.*, II, 171.

bulunması gereken şartlardan birinin de ‘istihkak’ olduğunu yukarıda zikrettik. Yani kulun daha önceden işlemiş olduğu bir suç nedeniyle elemi hak etmesi (*istihkak*), Allah’ın ona verdiği elemi iyi yapmaktadır. Âmidî, onların bu görüşlerindeki yanlışlığın da yine hüsün ve kubhun aklîliği fikrini savunmalarından ileri geldiğini ifade etmektedir. Mu‘tezile’nin Allah tarafından kula elemin verilmesini, önceden işlemiş olduğu günah sebebiyle kulun hak ettiğini iddia etmesi, tamamen aklın bunu iyi görmesinden kaynaklanmaktadır. Zira akıl, zalimin mazlûma yaptığı zulüm neticesinde eleme mârûz kalacak olmasını güzel görür. Yine akıl, bir kişinin yaptığı kötülük sebebiyle dövülmesini güzel görür. Çünkü bu kişi yaptığı kötülük sebebiyle dövülmeyi hak etmiştir.

Âmidî bunları aktardıktan sonra aklın, zalimin zulüm görmesini iyi olarak gördüğünü, Eş‘arî düşüncenin de zaten kabul ettiğini açıklamaktadır. Çünkü Eş‘arîler’e göre tüm insanlığın kabul ettiği bu durum meşhûrat ve makbûlâta dayanan bir ilkedir. Şâhit âlemde bizler intikam almayı, zulme uğrayanın içinde bulunduğu kızgınlığı hafifletmeyi veya başka gerekçelerle kişinin işlediği günah sonucunda elemi hak etmesini iyi karşılarız. Fakat şâhit âlemde bizler için geçerli olan bu uygulamaların aynısının, Allah için de geçerli olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Allah bütün bunlardan münezzehtir. İşte O, bunlardan münezzehe olduğu için de O’nun elemi hak edene vermesi, ‘o elemi’ iyi yapmaz.⁴⁷⁷

Âmidî’nin ikinci olarak karşı çıktığı nokta ise; ‘elemi, ancak verilecek ivaz sonucunda iyi olmasıdır’. Âmidî’ye göre iddia edilenin doğru olabilmesi, Allah’ın, vereceğini iddia ettikleri ivazın/bedelin mislini, hiç bir acı vermemesinden önce doğrudan tefaddül olarak vermeye kâdir olup olmamasına bağlıdır. Şayet Allah, acı çektirme olmaksızın ivazın mislini doğrudan tefaddül olarak vermeye kâdir değilse o zaman, ivaz vermek şartıyla kişiyi duçar ettiği elemi hasen olur. Fakat tam tersi olursa yani Allah elem vermeksizin ivazın mislini doğrudan tefaddül olarak vermeye kâdir olursa o vakit, O’nun ivaz karşılığı kişiye verdiği elemi hasen olamaz. Bu durumu bir örnekle ifade edecek olursak, bir kişi, herhangi bir acı vermeden zayıf bir kimseye ihsânda bulunmaya gücü yetse, onun ihsana gücü yetmesine rağmen zayıf kimseye acı çektirmesi ‘iyi’ olmaz. İşte tıpkı bunun gibi Allah da hiçbir acı vermeden ivazın misliyle tefaddülde bulunmaya

⁴⁷⁷ Âmidî, *a. g. e.*, II, 171.

kâdirdir. Buna göre Allah, elem vermeden ivazın misliyle tefaddüle kâdir olunca O'nun verdiği elem, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi hasen kategorisine girmez. Dolayısıyla da Âmidî'ye göre, Allah'ın ivaz karşılığında elem vermesinin hasen olduğu iddiası geçersiz kalır.⁴⁷⁸

Âmidî, Mu'tezile'nin bu sonuca, Allah'ın ivazın misliyle tefaddülde bulunmaya kâdir olmadığını söyleyerek karşı çıkabileceğini Mu'tezile için takdir ettiği şu cümlelerle ifade etmektedir: “Çünkü ivaz, kendisine herhangi bir iyiliğin ya da cömertliğin karışmadığı hak edilmiş bir durumdur.” Diğer bir ifadeyle ivaz, kendisinde hiçbir lütuf ve cömertlik unsuru bulunmayan, yani lütuf ve cömertliğin eseri olarak ortaya çıkmamış ve hak edilmiş olan şeydir.” Oysa tefaddül bunun zıttıdır.⁴⁷⁹

Böyle bir cevaba karşı Âmidî, itiraz şeklinde serdedilen bu cümleyi, iki aşamada cevaplandırmaktadır. Öncelikle cümledeki ‘hak edilmiş olan (*müstehak*)’ ifadesinin niçin doğru olmadığını analiz eder. Burada, Allah söz konusu olduğunda hiçbir şeyin O'na vâcib olmadığı ya da O'nun bir şeyi hak etmesi durumunun olamayacağı ilkesini tekrar vurgulamaktadır. Dolayısıyla ivaz, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi hak edilen değildir. Çünkü ‘hak edilen’ ve ‘hak etme’ durumları söz konusu olduğunda, hak edilen şeyin ‘zorunlu’ olarak verilmesi durumu ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz böyle bir durumda hak edilen şeyi verecek olan sadece Allah Teâlâ'dır. Ancak bu takdirde O'na vücûbiyetin atfedilmesi söz konusu olur ki, böyle bir şey Allah için imkânsızdır. Sonuç olarak Âmidî'ye göre ivaz, hak edilen olmadığı için geriye ancak ivazın tefaddül olma seçeneği kalır.

Âmidî'nin, Mu'tezile'ye ait itiraz cümlesinde ikinci olarak eleştirdiği kısım ise, ‘ivaza cömertlik ve iyilik hallerinin karışmadığı, fakat tefaddül kavramında lütuf ve ihsanın bulunması gerektiği’ düşüncesidir. Âmidî'ye göre cümlenin bu ibaresi de yine Allah'a zorunluluk atfetmeye neden olduğu için kabul edilemez bir iddiadır.

Ayrıca Âmidî, tam bu noktada başka bir ayrıntıya da dikkat çekmektedir. Buna göre tefaddül kelimesi, acı verme durumundan önce zikredildiği için aslında o, ivaz

⁴⁷⁸ Âmidî, *a. g. e.*, II, 171-172.

⁴⁷⁹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 172.

ismine has kılınmıştır. Yani ivaz, tefaddül olduğunda tıpkı elem vermeden önce olan tefaddül gibidir. İki benzer şeyden birine kâdir olan diğerine de kâdir olur. Dolayısıyla Allah nasıl ki ivaza kâdirse aynı şekilde tefaddüle de kâdirdir.⁴⁸⁰

Âmidî Mu‘tezile’nin, şöyle bir itiraz getirdiğini söylemektedir: “Allah, ivaz vermeye kudreti bulunsa da meydana gelen ya da gelecek olan her şeyin sonucunu bilendir. Oysa kullar yani bizler için bu durum geçerli değildir. Dolayısıyla sonucunda ivaz vermek kaydıyla Allah’ın elem vermesinin hasen olması, kulun fiilinin de böyle olmasını gerektirmez. Zira bizler yaptığımız işlerimizin sonuçlarını tam mânasıyla bilemeyiz ya da yaptığımız iş sonucunda ne ile karşılaşacağımızı gerçek anlamda kestiremeyiz. Aynı zamanda bizden, ivazsız elem verme sâdır olabilir. Fakat Allah hakkında böyle bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla da Allah hakkında geçerli olan şeyin, her zaman bizim hakkımızda da muteber olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Allah’ın ivaz karşılığında elem vermesinin hasen olmasının, kul için de geçerli olduğunu söylemek doğru değildir.”⁴⁸¹

Âmidî, Mu‘tezile’nin bu itirazının da ‘yersiz’ olduğunu dile getirmektedir. Zira kulun verdiği her elem, salt anlamda elem olmayabilir. Söz gelimi bir insanın, hastalıklarına çare olması için hasta olan bir kimseden kan alması ya da anne-babanın çocuğunu terbiye etmek amacıyla dövmesi şeklindeki durumlar, neticesinde kendilerinden faydanın beklenildiği hallerdir. Her ne kadar bu şekilde elem verme işlemleri sonucunda umulan şeyin meydana gelmesi yakînî olmayıp zannî ise de, hakikatte kulun verdiği her elem, salt anlamda elem değildir.⁴⁸² Nihâyetinde Âmidî, Mu‘tezile’nin elem hakkındaki düşüncesinin, şâhit âlemle gâib âlem arasındaki hiyerarşiyi bozduğu hususundaki görüşünü ısrarla vurgulamaktadır. Sonuç olarak Mu‘tezile’nin, Âmidî özelinde Eş‘arî gelenekten gelen bu itiraza, Allah’tan gelen elemin iyi olmasının, kuldan sâdır olan elemin iyi yapmayı gerektirmeyeceği şeklinde delil getirmesi, Âmidî’ye göre sağlam bir kanıt değildir.

⁴⁸⁰ Âmidî, *a. g. e.*, II, 172.

⁴⁸¹ Âmidî, *a. g. e.*, II, 172.

⁴⁸² Âmidî, *a. g. e.*, II, 172.

Âmidî, Ebû Ali'nin yukarıda bahsettiğimiz görüşünü de hatalı bulmaktadır. Ebû Ali'ye göre, Allah her ne kadar elem vermeden önce ivazın misliyle doğrudan tefaddülde bulunmaya kâdir ise de O, kula verdiği elemin sonrasında vereceği ivazla ancak, faydalı olacağını bilirse verdiği elem hasen olur. Âmidî'ye göre gerçekten de Ebû Ali'nin dediği gibi olsaydı, yani Allah elem vermeden önce başlangıçta ivazın misliyle tefaddülde bulunması O'nun makdûrunda bulunsa ve O, elemin ancak vereceği ivazla faydalı olacağını bilse; bunun yanı sıra bizde de, O'nun elem vermeye ihtiyacının olmadığı ve tefaddülde bulunarak zarar veren olmayacağı bilgisi varken ve tüm bunları göz önüne aldığımızda, Allah'ın acı vermesi abes bir şey olmaktadır. Abes ise kötü bir şeydir. Dolayısıyla bu noktada Allah'ın kula verdiği elemin ancak ivaz yoluyla iyi olacağını bilmesi, elemin kabîh olmaktan çıkarmaz. Kabîh olan ise Allah hakkında mümkün olmayacağı için, Âmidî'ye göre bu görüşün de geçerliliği yoktur.⁴⁸³

Sonuç olarak Mu'tezile'nin, Allah'ın verdiği elemin 'iyi olması'nın bazı şartları gerektirdiğine dair yaptığı vurgu, Âmidî tarafından reddedilmektedir. Buna göre 'Allah'ın verdiği elemin iyi olması için sonucunda, bir faydanın hâsıl olması ya da zararın yok edilmesi kastedilmelidir' şeklindeki argümanlar da Âmidî özelinde Eş'arî gelenek açısından imkânsızdır.⁴⁸⁴

Âmidî burada özellikle Ebû Hâşim'e atfedilen görüşü tekrar ifade ederek onun yanlışlığını vurgulamaktadır. Yukarıda da geçtiği üzere, Ebû Hâşim'e göre elemin iyi olması, Allah'ın sadece ivaz vermesi sonucuna değil, O'nun verdiği eleminden insanların ibret alması (*itibâr*) neticesine de dayanmalıdır. Daha önce de geçtiği üzere Âmidî'ye göre ivazın, elemin iyi olmasında etkili olması Allah'ın ivazın misliyle ya da ondan daha fazlasıyla tefaddülde bulunmaya kâdir olmaması durumunda ancak geçerlidir. Oysa Allah bu şekilde, ne bir şeyi vermeye mecburdur ne de O'nun kudreti dışında gerçekleşen bir şey vardır. Dolayısıyla Allah'ın ivaz vermesi, elemin iyi olabilmesi için yeterli ve gerçek bir sebep olmaz. Aynı şekilde Âmidî, Ebû Hâşim'in elemin iyi olmasında ibretin de bulunması gerektiği şartına da karşı çıkmaktadır. Âmidî'ye göre ibret alma da tıpkı ivaz gibi elemin iyi sayılmasında etkili değildir. Çünkü ibrette söz konusu olan en az iki kişi

⁴⁸³ Âmidî, *a. g. e.*, II, 173.

⁴⁸⁴ Âmidî, *a. g. e.*, II, 173.

vardır. Bu iki kişiden birinin zarar görmesi, diğer kişinin ondan ibret alması sonucunu doğurduğu için onun faydasıdır. Halbuki bir kişinin zarar görüp diğer kişinin fayda elde etmesi zulmün ta kendisidir. Zulüm ise Mu‘tezile’ye göre bizâtihi kötüdür. Kötü olan şey de Allah için mümkün kategorisinde değildir. Böylelikle Âmidî’ye göre elemin iyi olmasının ‘ibret verme’ şartı taşıması da doğru değildir.⁴⁸⁵

Daha önce de vurguladığımız üzere, hüsün-kubuh konusu Allah’ın âleme olan müdahalesinin mâhiyetine dair bir tartışmadır. Tezimizin omurgasını oluşturan hüsün-kubuh konusu ve onunla bağlantılı olan alt başlıklar, Allah-âlem ilişkisinde nasıl bir düzenin bulunduğunu görmek açısından elzem bir noktadır. Burada alt başlıklardan kastımız tezin ikinci bölümünde ele aldığımız konulardır; bunlardan biri de elemeler konusudur. Peki bu konunun hüsün-kubuh ile bağlantısı nasıl kurulabilir?

Şüphesiz hayatta elemelerin varlığı bir gerçektir. Eş‘arîler, hüsün ve kubhun aklî olduğunun savunulmasının, bunu savunanları zorunlu olarak hayattaki olguları açıklayamama sonucuna götürdüğünü düşünmektedirler. Elemeler konusu da bunun bir örneğidir. Şayet hüsün-kubuh değerleri zâtî ve aklî ise elemeleri nasıl temellendirebiliriz? Diğer bir ifadeyle kâidelerini hüsün-kubhun zâtî ve aklî olması gerektiğine oturtanlar, acıları temellendirmede problem yaşamaktadırlar. Oysa Eş‘arîler yukarıdaki anlatılanlarda da görüldüğü üzere, elemelerin varlığını tamamen Allah’ın mutlak hâkimiyeti ve otoritesi üzerinden açıklamaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre elemelerin nihâî ilkesi kudrettir. Aksi takdirde yani hüsün-kubhun zâtî olması durumunda bu dünyada çekilen elemeleri açıklamak imkânsızlaşmaktadır.

Eş‘arî anlayışta zaten elemin karşılığı verilse bile, o elem zulüm olmaktan çıkmaz. Yani elemi âdeta telafi etmek için verilen ivaz, elemi elem olmaktan çıkarmaz sadece onu telafi eder.⁴⁸⁶ Söz gelimi, bir insan önce içki içmiş, sonrasında da tövbe etmiş olsun. Onun tövbe etmesi, ‘içki içme’ eyleminin kötülüğünü/haramlığını ortadan kaldırmaz. Fiilin sahip olduğu iyi veya kötü değerinin bizâtihi kendisinde olduğunu iddia eden Mu‘tezile, bu konuda, ilkesi gereği Allah’ın fiilini zulüm ve adaletsizlikten

⁴⁸⁵ Âmidî, *a. g. e.*, II, 173.

⁴⁸⁶ Meselâ bk. Cüveynî, *a. g. e.*, s. 285-286.

kurtaramamaktadır. Çünkü fiilin zâtında zulmün bulunduğunu iddia edip ardından da Allah'ın bu zulmü vereceği ivaz ile telâfi edeceğini söylemek, zulmün Allah'a nispet edilmesine engel olamaz. Bir şeyin zâtında kötü olması Allah'a nispetle de kula nispetle de aynı sonucu yani onu işleyenin kötüyü işleyen olmasını gerektirir. Bu sebeple Eş'arî anlayışa göre 'elemeler ve doğurduğu hükümler' şeklinde Mu'tezile'nin zikrettiği deliller, onları hatalı anlayışa sevk etmektedir. Çünkü eğer gerçekten kulun, bu dünyada çektiği acıların onların iddia ettiği gibi mâkul ve rasyonel zeminde karşılığı olursa, o zaman ubûdiyetle ilgili pek çok şey açıklanamaz. Söz gelimi 'imtihan' dediğimiz olguyu açıklamakta zorlanırız. Ya da Allah'ın sırf ibret olsun diye kulunu duçar ettiği meşakkatleri anlamakta ve açıklamakta zorluk çekeriz. Burada zorluk çekmemiz ise söz konusu yaklaşımın bizi 'Allah'ın kötüyü yapıyor olduğu' şeklindeki bir sonuca götürmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda ise biz Allah'ı zâlim olmakla nitelemek zorunda kalırız ki, böyle bir şey apaçık bir şekilde muhaldir.

SONUÇ

Kelâm ilminin en temel konuları arasında yer alan hüsün-kubuh meselesi, mutlak adalet ve rahmet sahibi bir Tanrı tasavvuruyla birlikte insanoğlunun zaman zaman anlamakta zorlandığı ilâhî fiillere dair açıklamanın zeminini oluşturmaktadır. Nitekim Âmidî'nin mensubu olduğu Eş'arî ekolü yanında Mu'tezile'nin de hüsün-kubuh meselesine olan bakış açısının, ilâhî fiilleri açıklamada doğrudan etkili olması tezimizin ana fikrini oluşturmada temel dayanak teşkil etmiştir. Sadece müteahhir dönem Eş'arî kelâmında değil aynı zamanda usûl-i fıkıh ilminde de seçkin bir konumu bulunan Seyfeddin el-Âmidî örneği üzerinden çalıştığımız tezimiz, insanı etkileyen yönüyle ilâhî fiillerin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığı sorusunu incelemiştir. İlâhî fiilleri sonuç itibarıyla iyi ya da kötü olarak vasıflandırabilmenin imkânı ya da imkânsızlığının nedenlerini hem Eş'arî hem de Mu'tezilî düşüncenin delilleriyle birlikte ele almamız, çalışmamızın omurgasını oluşturmuştur.

Esasen hüsün-kubuh meselesi fiille ilgili bir mevzudur. Bu sebeple hüsün-kubuh tartışmasının temelinde kabul edilen ilkeler incelenmeden önce Âmidî'nin ve Mu'tezilî paradigmanın fiil hakkındaki fikirlerini ele almak, onların yaptıkları hüsün-kubuh açıklamalarını daha sağlam bir zeminde anlamaya olanak sağlayacağı düşüncesiyle tezde böyle bir araştırma yapılmış ancak Âmidî özelinde Eş'arîlerin, Kâdî Abdülcebbar özelinde Mu'tezilîler gibi fiil konusunu detaylı bir şekilde irdelemediği tespit edilmiştir. Oysa Kâdî Abdülcebbar hüsün-kubuh meselesini ele almadan önce bu konunun fiille alakalı olduğunu vurgulayarak fiil ve hakkındaki tutumlar konusunda uzun açıklamalar yapmaktadır.

Âmidî ise Kâdî'nın, “kudret sahibinden meydana gelen hâdistir” şeklindeki fiil tanımını eleştirerek onun böyle yanlış bir fiil tanımı yapmasının nedeninde kulu gerçek fâil olarak görmesinin bulunduğunu ifade eder. Zira Eş'arîler'e ve Âmidî'ye göre fiil, ‘halk’ kelimesi ile aynı anlamda olup yegâne ve gerçek fâil Allah'tır. Oysa Mu'tezile'ye göre kul kendi fiilinin yaratıcısı olduğu için fâil bizzat kulun kendisi olmaktadır. Bu sebeple de Kâdî'nın yaptığı fiil tanımı, fiilin fâil olan kula izâfe edilmesini sağlamaktadır. İşte bu düşünceye karşı çıkıp Eş'arî gelenekle aynı düşünen Âmidî fiili, “güç yetirilen hâdis”, fâili ise, “gücünün yetebileceği fiili meydana getiren şey” şeklinde tanımlamıştır.

Ona göre fâilin bu şekilde tanımlanması onu, daha genel anlama taşıyıp fiilin hem Allah hem de diğer canlılar için kullanılmasını sağlamaktadır.

Âmidî'ye göre kul asla kendi fiilinin yaratıcısı olamaz. Kulun sahip olduğu hâdis kudret, fiilini yaratmak için değil kesb etmek içindir. Fiil Allah'ın kadîm kudretiyle yaratılır; gerçek fâil de O'dur. Ayrıca Âmidî'ye göre istitâat fiil yaratılmadan önce değil bilakis fiil anındadır. Bunun yanı sıra Âmidî, hâdis kudretin fiilin ortaya çıkmasını zorunlu kılmayacağı hususunda İmâm Eş'arî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Âmidî'ye göre her ne kadar 'hâdis kudret' kulun fiilinin yaratılmasında etki sahibi değilse de, kudret sıfatının bizzat kendisi 'etki etme' özelliğine sahiptir. O'nun bu şekildeki açıklaması mensubu olduğu paradigmaya katkıda bulunduğunu göstermektedir. Sonuç itibariyle hem Âmidî'ye hem de İmâm Eş'arî'ye göre fiil, yaratma itibariyle Allah'a, kesb yönünden ise kula aittir. Âmidî iki kesb tanımını uygun ve mâkul bulmaktadır. Bunlardan biri, "hâdis kudretin [meydana getirdiği] makdûru", diğeri ise, "kudret mahallinde kâim olan fiil" şeklindedir.

Âmidî'ye göre yeryüzünde meydana gelen her şey fâil-i muhtar olan Allah'ın irâdesi, bilgisi ve kudreti altındadır. Başka bir ifadeyle tüm mümkünler O'nun makdûrundadır ve onları sadece Allah yaratmaktadır. Allah'ın fiilleri herhangi bir illete dayanarak gerçekleşmemektedir. Buna göre Allah bir fiil yaparken hiçbir amaca riâyet etmez.

Hüsün-kubuh, kelâmdaki esaslı konulardan biri olan 'adalet' bahsinin zeminini de oluşturan bir meseledir. Bir fiilin hasen ya da kabîh olması onun zâtındaki mi yoksa hâricindeki mi bir özelliktir? şeklindeki soru etrafında dile getirilen hüsün-kubuh problemi, asıl olarak değerın kaynağının ne olduğuna yönelik bir tartışmadır.

Âmidî, hasen ve kabîhin kullanım alanları için üç itibar (anlam) zikretmiştir. O her ne kadar bu üç tür kullanımı seleflerine atfederek zikretse de aslında bunlar onun kendi düşüncesini göstermektedir. Buna göre Âmidî'nin zikrettiği itibarlar içinde, kelâmın tartışma konusu yaptığı hüsün-kubuh anlamında bir farklılığın olmadığı görülmektedir. Bu anlam, Allah'ın, belirli bir fiili yapan kimseye sevabı emrettiği fiilin hasen; Allah'ın yapılan belirli bir fiil karşılığında zemmi emrettiği fiil ise kabîh'tir. Bu

anlamda tüm Eş‘arî gelenek mutabıktır. Âmidî diğer iki itibardan birincisini, amaca uygunluk ya da aykırılık şeklinde ifade etmektedir. Oysa Âmidî öncesi ve sonrası Eş‘arî gelenek, hasen ve kabîhin birinci anlamını ‘tabiata uygun olma ya da aykırı olma’ şeklinde zikretmişlerdir. Sadece Fahreddin er-Râzî amaca uygun olup olmama mânasını ilk dönem eserlerinden olan *el-İş‘are*’de kullanmıştır. Fakat o, sonraki dönem eserlerinde bu anlamı değil, ‘tabiata uygun olup olmama’ anlamını kullanmayı tercih etmiştir.

Bu zikredilenlerin yanı sıra hem Âmidî hem de diğer Eş‘arî âlimler hasen ve kabîhin bu anlamı için ‘Zeyd’in katli’ örneğini vermişlerdir. Âmidî’ye göre Zeyd’in katli, onun düşmanlarının amacına uygun fakat dostlarının amacına uygun değildir. Böylece o, Zeyd’in öldürülmesinin hasen ya da kabîh olmasının, amaçların değişmesine göre farklılık gösterdiğini ifade etmiştir. Fakat dikkatle düşünüldüğünde amaca uygun olup olmamakla, tabiata uygunluk ya da aykırılığın birbirlerinden farklı şeyler olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Âmidî’nin seleflerinden ayrı olarak bu şekilde farklı kullanımı tercih etmesi özel bir araştırma konusu olarak incelenmeye değerdir. Zira ancak özel bir çalışma neticesinde Âmidî’nin, niçin böyle farklı bir kullanımı tercih ettiğinin sebep/sebepleri hakkında konuşabiliriz.

Hasen ve kabîh lafızlarının üçüncü kullanım alanı ise Âmidî’ye göre, ‘fâilinin yapma hakkı bulunan veya bulunmayan’ anlamındadır. Bu kullanımın Eş‘arî gelenek içinde zikredilmediğini görmekteyiz. Sadece Râzî’nin yine *el-İş‘are*’de buna benzer olan anlamı, ‘fâile yasaklanan veya yasaklanmayan şey’ şeklinde ifade ettiğini görmekteyiz. Fakat o sonraki eserlerinde bu tür bir anlamdan bahsetmemiştir.

Bu minvâlde Âmidî’nin farklılaştığı bir diğer nokta ise şöyledir; Eş‘arî gelenek içinde meşhur olan hüsün ve kubhun anlamlarından biri de kemâl ve noksan sıfat anlamlarıdır. Fakat Âmidî hüsün ve kubhun bu şekilde bir anlamı olduğuna herhangi bir yerde atıf yapmamaktadır. Hattâ o, seleflerinden atıfla bahsettiği hüsün-kubuh anlamında da bunu zikretmemiştir. Oysa hüsün-kubhun, kemâl ve noksan sıfatı anlamının da olduğunu ilk defa ortaya atan âlim, Fahreddin er-Râzî’dir. Muhtemelen Âmidî, hüsün-kubuh için kemâl-noksan sıfat anlamını uygun görmemiş olabilir.

Âmidî de tıpkı Eş‘arî gelenek gibi fiilin hasen ya da kabîh olmasının izâfî olduğunu düşünmektedir. Buna göre değerini zâtında taşımayan fiilin, iyi ya da kötü vasıflarından hangisini taşıdığı bilgisi ancak şeriatın bildirmesiyle açığa çıkar. Bu konuda Mu‘tezilî düşünceyle taban tabana zıt olan Eş‘arî anlayış, mütekaddim dönem Mu‘tezilesi’nin hüsün ve kubhun fiilin zâtında bulunduğu iddialarına karşı çıkmasının yanı sıra fiille ilgili olan bu değerlerin akılla bilinebileceği yönündeki iddialarını da kabul etmemektedir.

Ayrıca Âmidî müteahhir dönem Mu‘tezilesi’nin savunduğu vücûh nazariyesini de mâkul bulmamaktadır. Âmidî, müteahhir dönemin, filde bulunan değerlerin onda açığa çıkan yön sebebiyle olduğu iddiasının da tıpkı mütekaddim dönem âlimlerinin savunduğu gibi, filde ontik bir değer bulunmasına neden olduğunu düşünmüştür. Âmidî’ye göre müteahhirûn âlimleri her ne kadar değer, fiilin zâtında olmayıp sonradan, bulunduğu bağlama göre onda meydana gelen şey olduğunu iddia etseler de sonuç itibarıyla değer şeriat gibi âmir bir otorite tarafından belirlenmemektedir. Bu ise Âmidî’ye göre değer, fiilin bizzat zâtında olmayıp sıfatlarında açığa çıkan bir şey olsa bile yine de mütekaddim dönemin zâtîlik iddiasından herhangi bir farklılık taşımamaktadır.

Âmidî’ye göre bir şey hakkındaki hüküm ancak şeriat ile sabit olur. Buna göre şeriat gelmeden önce hüküm yoktur. Ayrıca kul için şeriat gelmeden önce mükelleflik söz konusu değildir. Eş‘arîler’in, hüküm bağlamında şeriate özel bir önem attettiklerini söylemek isabetli olsa gerektir. Zira onlara göre şeriat, ihbârî değil inşâî özellik taşır. Yani şeriat bir fiil için getirdiği hükmü haber vermek için gelmez. O, fiil için oluşacak hükmü bizzat kendisi belirler. Başka bir ifadeyle şeriatın misyonu inşâ etmektir. Zaten Âmidî özelinde Eş‘arî paradigmanın hüsün-kubuh meselesini izâfî olarak değerlendirmesinin sebeplerinden biri de şeriate verdikleri özel konumdur.

Âmidî’ye göre Allah fiillerini yaratırken belli bir amaca riâyet etmek zorunda değildir. Temel olarak hiçbir şeyde Allah için bir şeyi yapması ya da yapmaması hususunda O’na herhangi bir zorunluluktan bahsedilemez. Aynı şekilde Allah kulu için faydalı (*salâh*) olanı yaratmak zorunda da değildir. Mu‘tezile’nin ilâhî fiillerde belli bir amacın ve faydanın bulunmasının Allah’a zorunlu olduğunu savunması, onların hüsün-

kubuh mevzusundaki görüşleriyle doğrudan ilgilidir. Buna göre onlar dış dünyada iyi ve kötünün bizâtihi mevcut olduğunu savunduklarından dolayı Allah'ın fiillerinde belli bir amacı ve faydayı gözetmesinin O'na zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Aksi halde yani Allah amaçsız ve faydasız fiil yaparsa bu durum O'nun abes iş yaptığı anlamına gelir. Abes ise kötüdür. Oysa onlara göre Allah'ın fiilleri hasendir ve O kabîhi işlemez. Âmidî'ye göre Mu'tezile'nin böyle bir çıkarıma gitmesi şeriaten bağımsız şekilde dış dünyada iyi ve kötünün varlığını kabul etmelerindendir. Âmidî'ye ve Eş'arî düşünceye göre iyi ve kötü değerleri sadece şeriatın belirlediği şeyler olduğu için Allah'ın fiillerinde amaca ve faydaya riâyet etmemesi ona zulmü yani kabîhi nispet etmeyi gerektirmez. Çünkü zaten dış dünyada şeriaten bağımsız bir şekilde kötünün mevcudiyeti yoktur. Ayrıca Âmidî'ye göre Mu'tezile'nin ilâhî fiillerde amaca riâyetin zorunlu olmasını savunması, onların şahit âlemle gâib âlemi denk tutarak kıyas yapmasından da kaynaklanmaktadır.

Her ne kadar Basralı ve Bağdatlı Mu'tezilî âlimler Allah'a vâcib olan aslah hususunda ihtilaf etseler de, sonuç itibariyle kul için en iyisinin yaratılmasını Allah'a vâcib görmüşlerdir. Âmidî ve Eş'arî gelenek bu düşünceye de şiddetle karşı çıkmıştır. Âmidî, Bağdat Mu'tezile'nin hem dini hem de dünyevî konularda aslahı vâcib kabul etmesinin, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini benimsemelerine dayandığını düşünmektedir. Ancak bu yöntem Âmidî'ye göre mâkul olmadığı için buna dayanılarak ortaya atılan sonuç da geçersiz kalmaktadır.

Âmidî'ye ve Eş'arî düşünceye göre teklîf-i mâ lâ yutâk aklen câizdir. Fakat Âmidî, Eş'arî gelenek içerisinde bazı âlimlerin benimsediği gibi güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmanın, iki zıttın aynı anda mevcut olmasını istemek şeklinde anlaşılmasını kabul etmemektedir. Başka bir ifadeyle ona göre, zâtı itibariyle imkânsız olan şeyle mükellef tutulma mümkün değildir. Fakat zâtı itibariyle imkânsız olmayan şeyle sorumlu tutulma mümkündür. Söz gelimi, sağlıklı olup oturan kimse ile kötürüm halde olup oturan birisini ayağa kalkmakla sorumlu tutmanın ikisi de mümkündür. İşte bu durumdaki kişilerin ayağa kalkmakla sorumlu tutulmasının ikisi her de Âmidî'ye göre teklîf-i mâ lâ yutâk'tır. Zira ona göre istitâat fiille birlikte yaratıldığı için zikredilen bu durumdaki

kişilerin ayağa kalkmakla sorumlu tutulmaları, kudret henüz yaratılmadan gerçekleştiği için güç yetirilemeyenle sorumlu tutulmak anlamına gelmektedir.

Mu‘tezile ise ilk olarak, kudretin fiilden önce yaratıldığını kabul ettiği için onlara göre, Eş‘arîlerin iddia ettiği gibi kudretin fiilden önce bulunmamasının sorumlu tutulan şeyin güç yetirilemeyen olduğu anlamına gelmez. İkinci olarak ve konumuzu ilgilendiren yönüyle de Mu‘tezile bu durumu kabul etmez. Şöyle ki, sağlıklı olup oturan kimsenin ayağa kalkmakla mükellef olması mümkündür ve teklîf-i mâ lâ yutâk olmaz. Çünkü bu kişinin kudreti zaten var. Fakat kötürüm bir kimsenin ayağa kalkmakla mükellef tutulması mümkün değildir. Allah’ın kişiyi yapamayacak olduğu şeyle mükellef tutması onun adaletine aykırıdır. Böyle yaparsa Allah o kuluna zulüm etmiş olur. Zulüm ise kabîhtir. Kâbîhi, adaleti gereği Allah işlemez ve O’nun bütün fiilleri hasen olmak zorundadır. Dolayısıyla Mu‘tezile zâtî hüsün-kubuh görüşünün sonuçlarından biri olarak teklîf-i mâ lâ yutâk’ı kabul etmemektedir. Oysa Eş‘arî düşüncede şeriatın belirlemesinden bağımsız bir iyi ya da kötü mevcut olmadığı için Allah’ın kötürüme ayağa kalkmayı teklif etmesi bu durumu kötü yapmamaktadır. Zaten kötü diye bir şey bizâtihi mevcut değildir.

Elemler bahsi de yine Eş‘arîlerin Mu‘tezile’ye karşı çıktığı meselelerden birini oluşturmaktadır. Hüsün-kubuh konusunun bir başka uzantısı olarak ortaya çıkan bu meselede Eş‘arîlere göre açmaz olan nokta hüsün ve kubhun zâtî olduğunu benimseme hususundadır. Zira Mu‘tezile, Allah’ın verdiği acıların, hastalıkların, sıkıntıların ve belaların O’na zulüm ve dolayısıyla kötüyü nispet etmeyi gerektirmemesi için ivaz düşüncesini geliştirmiştir. Bütün elemler kötüdür ve bunları Allah kulu için yaratmaktadır. Bu sebeple de onlara göre elemin hasen olması onu zulüm olmaktan çıkaracağı için elem, ivaz ve bazı ortaya çıkacak durumlar sayesinde hasen olur. Böylece Allah’ın zulmü işleyen ve zâlim olma durumu Mu‘tezile tarafından izâle edilmeye çalışılmıştır. Aslında Mu‘tezile’nin bu şekilde düşünmesinin kökeninde yine zâtî olarak hüsün-kubhun varlığını kabul etmeleri bulunmaktadır.

Oysa Âmidî özelinde Eş‘arî anlayışa göre iyi ve kötünün bizâtihi mevcut olmaması Allah’ın verdiği elem neticesinde O’nun zulmü işleyen ve zâlim vasfının bulunmasını doğal olarak gerektirmez. Hüsün-kubhu Mu‘tezile’nin yaptığı gibi zâtî addetmek, bu dünyada başa gelen acıları açıklamayı imkânsız hale getirir. Ayrıca bu

durumda da acıların Allah’la olan irtibatı koparılmamaktadır. Dolayısıyla Eş’arî anlayışta acılar tamamen Allah’ın hikmeti ve kudretinde ortaya çıkar. Acıların varlığı ilâhî kudrete, acıların açıklanması ya da bir sebebe bağlanması ise O’nun hikmetine râcidir.

Netice itibariyle ekollerin hüsün-kubuh anlayışlarının, onların ilâhî fiilleri açıklamasının zeminini oluşturmakta olduğunu görmekteyiz. Zira hüsün-kubuh konusu, Allah’ın âlemle olan irtibatının nasıl açıklanacağını ortaya koyan en temel meseledir.

Hüsün-kubuh meselesi, aslında daha da ayrıntıda Allah’a vücûbiyet atfetmekle ilgili bir konudur. Çünkü tartışma temelde kendimizle alâkalı olan iyi ya da kötü fiillerin ne olduğunu bilmemiz değildir. Tartışmanın başladığı nokta, Allah’ın emri ile insanın o emre mahal teşkil ettiği yerdir. Söz gelimi, Allah yalanı yasakladı, bunun akabinde O yalanı emredebilir mi? Yalanı emrederse bu O’nun kötüyü emrettiği anlamına mı gelir? Ya da meselâ Allah öncesinde hiçbir günahı olmadan, sonrasında da bir karşılık vermeden kuluna acı çektirebilir mi? Bunlar ve benzeri sorular tartışmanın hedefini belirlemektedirler. Yoksa hem Âmidî’nin hem de Eş’arîler’in dediği gibi, kişi meşhûrâta ve makbûlâta dayalı bilgisiyle zaten kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla Eş’arîler’in hüsün-kubuhun şerî olduğunu söylemeleri, Allah’a nispetle önem arz etmektedir. Oysa Mu‘tezile Allah’a nispetle olanın da aklî olduğunu düşünmüştür.

Âmidî’ye göre, ilâhî fiillerde, Mu‘tezile’nin zâtî hüsün-kubuh görüşünü savunması, pek çok şeyi Allah’a vâcip görmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla Âmidî’ye göre Mu‘tezile’nin ilâhî fiilleri yanlış değerlendirmesi az önce de söylediğimiz gibi onların hüsün-kubuh görüşleri ve kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid yöntemini kullanmalarına râcidir. Âmidî ise hüsün-kubuhun izâfî olduğunu düşündüğü için ona göre Allah’a vücûbiyet isnâdı söz konusu değildir.

Âmidî, Allah’ın bütün fiillerinin iyi olduğu hususunda bütün Eş’arîler’in ittifak ettiğini belirtmektedir. (*Ebkârü’l-efkâr*, II, 123) Fakat bu ekolün ilâhî fiiller için iyi demesi, Mu‘tezile’nin anladığı anlamda kabîhin karşıtı olarak var olması gereken zorunlu iyi değildir. Eş’arîler’e göre yegâne yaratıcı olan Allah yaptığı her şeyde zaten âdil ve hakîmdir. O’nun fiilleri ister kulun amacına uygun olsun ister de olmasın daima iyidir.

Bu düşünüş biçimine göre, Allah'ın kötüyü yaratması neticesinde O'nun zâlim olmakla vasıflanması sonucunun açığa çıkmasını önlemek için Mu'tezile'nin Allah'ın zorunlu olarak iyi olanı yaratmasını O'na vâcip kılması anlamsızdır. Çünkü Âmidî'ye göre fâile, yaptığı fiilden dolayı bir hâl ya da sıfat gerekmez. Aynı şekilde fâile, fiili dolayısıyla herhangi bir isim de gerekmez. (*Ebkârü'l-efkâr*, II, 372) Dolayısıyla Allah'ın zulmü, şerri ve fesâdı yaratması O'nun zâlim, şerîr ve müfsid olmakla vasıflanması anlamına gelmez. (*Ebkârü'l-efkâr*, II, 373)

Âmidî bu iddiasını dil bilgisi açısından da delillendirmektedir. Buna göre Âmidî, Arapların zulmü işleyene zâlim, adaletli olana da âdil dediklerine dair herhangi bir naklin bulunmadığını söylemektedir. O, bunu bizzat araştırdığını fakat bulamadığını da eklemektedir. Sonucunda ise zulmü işleyeninin zâlim olduğunu iddia edenlerin delil getirmeleri gerektiğine vurgu yapar. (*Ebkârü'l-efkâr*, II, 373-374)

Sonuç itibarıyla Mu'tezile'nin Allah'ı kötülük yapan olmaktan tenzîh etmek için O'nun haseni yapmasını O'na zorunlu kılması gereksizdir. Bu durum hem zâtî olarak kötünün mevcut olmaması hem de fâilin işlediği fiilden dolayı onun bir sıfat ya da isim almaması açısından gereksizdir.

Konu hakkında çıkardığımız bu sonuçlar neticesinde Âmidî'nin, incelediğimiz tüm meseleleri Eş'arî gelenek içerisinde kalarak yorumladığını ve delillendirdiğini tespit ettik. Nitekim o, her ne kadar ele aldığımız konularda Eş'arîler'den farklı düşünmese de yer yer seleflerini ve onların kullandıkları delillendirmeleri eleştirmiş ve onları zayıf bulduğunu ifade etmekten kaçınmamıştır. Esasen onun yaşadığı dönemin usûlü olan tahkik metodunu başarılı bir şekilde uyguladığı açıkça anlaşılmaktadır.

Ayrıca günümüzde de Eş'arî gelenek hakkında: 'İslâm düşüncesinin geri kalmasına neden oldu' ve 'akla önem vermedi' şeklindeki iddiaların tutarsızlığını Âmidî özelinde Eş'arîler'in benimsediği yöntemi inceleyerek de bertaraf etmek mümkündür. Söz gelimi Âmidî, hüsn-kubuh meselesini ele alırken, her ne kadar onun şer'î olduğunu düşünse de, herhangi bir şekilde nass ile bir delillendirme yapmadan sadece aklî istidlâlde bulunarak görüşlerini savunmayı tercih etmiştir. Sadece bu örneğin bile, bir takım kalıp

ifade ve cümlelerle dile getirilen haksız iddialara cevap vermek için güçlü bir delil teşkil ettiğini düşünüyoruz.



KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (nşr. Ali Muhammed Dandal), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2011.
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2013.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin 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 Ahlakî Önergelerin Kaynağı*, Ankara: Nobel Yayın 2016, s. 187-213.
- Altıntaş, Ramazan, "Hüsün ve Kubuh", *Kelam El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları 2012, s. 453-457.
- _____, "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yayınları 2012, s. 63-103.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), I-V, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye 1428/2007.
- _____, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm* (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şafî'î), Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye 1433/2012.
- _____, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye (nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz), I-II, 1432/2011.
- _____, *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şafî'î), Kahire: Mektebetü Vehbe 1413/1993.
- Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Umran Yayınları 1981.
- Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001.
- Ayğan, Fadıl, *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akideti Ebi İshak el-İsferayini" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferayini'nin Kelami Görüşleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2006.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı 2011.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *el-İnsâf* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1986.

_____, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1407/1987.

Bebek, Adil, "Ka'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 27.

Cengiz, Yunus, "Kâdî Abdülcebbâr'da Ahlakî Önergelerin Kaynağı", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, Ankara: Nobel Yayın 2016, s. 1-41.

_____, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi -Kâdî Abdülcebbâr Örneği-*, İstanbul: Düşün Yayıncılık 2012.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve sıhahî'l-'arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), I-VI, Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn 1990.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî), Beyrut: Dârü'n-Nefâis 1433/2012.

_____, *Şerhu'l-Mevâkıf* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbûrî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 1992.

_____, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), I-II, Doha: Câmiatü Katar 1399/1978.

_____, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ), Kahire: Mektebetü'l-Hancî 1369/1950.

_____, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), I-III, Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye ve Mektebetü Dârü'l-Bâz 1417/1996.

- Çakar, Sadullah, *el-İntisâr Bağlamında Ebu'l Hüseyin el-Hayyât'ın Kelâmî Görüşleri*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2009.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.
- _____, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999), s. 55-90.
- _____, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXII, 466-469.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Sıddîkî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî 1290.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed, *el-Lüma' -İslâm Tasavvufu-* (çev. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul: Altinküre Yayınları 1996.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârauhu'l- kelâmiyyeti'l-felsefiyye*, Kahire: Matbaatü Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr 1365/1946.
- Erel, Sami Turan, *Mu'tezile ile Eş'arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Kâsım el-Ensârî Örneği*, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye 1975.
- _____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (nşr. Naîm Hüseyin Zerzûr), I-II, Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye 1436/2015.
- _____, *Risâletün ilâ ehli's-Seğr*, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem 1409/1988.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn* (nşr. Muhammed İbrahim el-İmâm Ramazan), I-II, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye 1406/1986.
- _____, *el-İşâre fi ilmi'l-kelâm* (nşr. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed), Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2009.

- _____, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkıh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1412/1992.
- _____, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye [t. y.].
- _____, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* (nşr. Saîd Abdülatîf Fûde), I-IV, Beyrut: Dârü'z-Zehâin 1436/2015.
- _____, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, I-XVI, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1934.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 2011.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Tûsî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (neşir ve tercüme: Osman Demir), İstanbul: Klasik Yayınları 2014.
- _____, *Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi* (çev. Yunus Apaydın), I-II, İstanbul: Klasik Yayınları 2006.
- Gölcük, Şerafeddin, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV, 531-535.
- _____, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1997.
- _____, "Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 103-105.
- 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), s. 59-108.
- Gündoğar, Hamdi, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*, İstanbul: Çıra Yayınları 2010.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Sâmarrâî), I-VIII, Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât 1988.
- Harman, Vezir, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi 2012.

- Hasan Mahmûd eş-Şâfi'î, *el-Âmidî ve ârâühü'l-kelâmiyye*, Kahire: Dârü's-Selâm 1434/2013.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-lüga*, I-III, Beyrut: Dâru Sâdır 1345/1927.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrû'l-Kurâni'l-azîm* (nşr. Hânî el-Hâc), I-VIII, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye t. y.
- İbn Manzûr, Ebü'l Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-Arab* (nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî), I-XVIII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî 1417/1997.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung), Tahran: İran Felsefe Enstitüsü 2007.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye 1380/1961.
- İbrahim Medkûr ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye 1399/1979.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Kitabü'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-III, Beyrut: Dârü'l-Cîl 1417/1997.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye 1406/1986.
- _____, *el-Mecmû' fî'l-Muhîr bi't-Teklîf*, (nşr. Jean Jozef Houben), Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye 1962.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, I-XX,
- VI/1: *et-Ta'dîl ve't Tecvîr* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme 1962.
- VI/2: *el-İrâde* (nşr. George C. Anawati), Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme 1962.

- XI: *et-Teklîf*, (nşr. Muhammed en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye 1965.
- XIV: *el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye 1965.
- XV: *et-Tenebbüât ve'l-mu'cizât* (nşr. Mahmûd el-Hudayrî-Mahmûd Muhammed Kâsım), Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye 1965.
- XVII: *eş-Şer'ıyyât* (nşr. Emîn el-Hûlî), Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme 1963.
- _____, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* (nşr. Muhammed 'Umâra), Kahire: Dâru's-Şurûk 1408/1988.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (çev. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013.
- Kâdî Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği* (çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2014.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- Karadaş, Cağfer, "İnsan Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, s. 403-418.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları 2013.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1991.
- Koca, Ferhat, "Mendup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2004, XXIX, 128-130.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011.
- _____, "Ebû Hâşim El-Cübbâi'nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi (İstihkâku'z-Zemm)", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2008), s. 219-244.
- _____, "Molla Hüsrev'in Hüsün-Kubuh Anlayışı", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi 2013, s. 479-491.

- Köksal, A. Cüneyd, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer’î Fiil Ayrımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI (2010), s. 1-14.
- el-Mennâî, Âişe Yûsuf, *Usûlü’l-akâide beyne’l-Mu‘tezile ve’ş-Şi‘atü’l-İmâmiyye*, Doha: Dârü’s-Sekâfe 1412/1992.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi* (haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi), I-VI, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013.
- Nîsâbü’rî, Ebû’l Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî, *el-Gunye fî’l-keîâm* (nşr. Mustafa Hüseyin el-Hâdî), I-II, Kahire: Dârü’s-Selâm 1431/2010.
- Öge, Sinan, *Allah’tan Âleme İlâhî Fiiller*, Ankara: Araştırma Yayınları 2009.
- Özdemir, Metin, “Eş’arî Kelâm Sistemine Eleştirel bir Yaklaşım”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Beyan Yayınları 2015, s. 19-34.
- Özervarlı, M. Sait, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 503-519.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti –Cüveynî Eksenli Bir Tetkik-*, İstanbul: Nûn Yayıncılık 1997.
- Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimaşk: Dârü’ş-Şâmiyye 1423/2002.
- _____, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, Tahran: Mektebetü’l- Bûzer Cemherî el-Mustafavî, 1373.
- Sancar, Muhammed Mustafa, *İmamu’l-Haremeyn Cüveynî’nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2014.
- Shihadeh, Ayman, “Mutezile’nin Ahlâkî Gerçekçiliğine Karşı Eşarîlik’in Sonuççuluğu”, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı* (çev. Selime Çınar), Ankara: Nobel Yayınları 2016, s. 285-299.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XXXX, 384-387.
- Süt, Abdunnasır, *Mu‘tezile ve Ahlâk –Kadı Abdulcebbar Örneği-*, İstanbul: İz Yayıncılık 2016.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal* (çev. Mustafa Öz), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2015.

_____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm* (nşr. Alfred Guillaume), London: Oxford University 1934.

Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali el-Amâsî, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye 1317/1899.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî eş-Şâfiî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 1421/2000.

_____, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. İbrahim Şemseddîn), I-III, Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2011.

_____, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkıh* (nşr. Şeyh Zekerîyyâ 'Umeyrât), I-II, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Tehânevî, *Keşşâfü'istılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), I-II, Lübnan: Mektebetü Lübnân 1996.

Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları 2015.

Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri -Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi-*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2003.

Türker, Ömer, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XIX (2008), s. 1-23.

_____, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XVII (2007), s. 1-24.

_____, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları 2013, s. 17-40.

_____, “Telâzüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XXXX, 394.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları 1997.

- Yavuz, Salih Sabri, “Vücûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, XXXXIII, 135-136.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 379-380.
- _____, “İstitâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIII, 399-400.
- _____, “Ayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV, 256-257.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 59-64.
- _____, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1992.
- Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1997.
- Yurdağür, Metin, “Ebü’l-Hüzeîl el-Allâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 330-332.
- _____, “İ’lâ-yi Kelimetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 62-63.
- _____, “Mümâselet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI, 556-557.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfîî, *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fikh* (nşr. Abdülkâhîr Abdullah el-Ânî), I-VI, Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şüûnî’l-İslâmiyye 1413/1992.