



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE HÜSN-KUBH MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Serkan ÇETİN

BURSA – 2019



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE HÜSN-KUBH MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Serkan ÇETİN

Danışman:

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

BURSA - 2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 701623072 numaralı **Serkan ÇETİN**'in hazırladığı "**Fahreddin er-Râzî'de Hüsn-Kubh Meselesi**" isimli Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 21/05/2019 günü 15:00 - 16:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı/~~başarısız~~ olduğuna oybirliği/~~oy çokluğu~~ ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

Bursa Uludağ Üniversitesi



Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

Bursa Uludağ Üniversitesi

Doç. Dr. Veysel KAYA

İstanbul Üniversitesi



21/05/2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 18/04/2019

Tez Başlığı / Konusu: **Fahreddin er-Râzî'de Hüsn-Kubh Meselesi**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **91** sayfalık kısmına ilişkin, 18/04/2019 tarihinde şahsım tarafından **Turnitin** adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Tarih ve İmza
18/04/2019

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Serkan ÇETİN
Öğrenci No: 701623072
Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri
Programı: Kelâm
Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman
Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

Tarih: 18/04/2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Fahreddin er-Râzî’de Hüsn-Kubh Meselesi**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.



2019

Adı Soyadı: **Serkan ÇETİN**

Öğrenci No: **701623072**

Anabilim Dalı: **Temel İslâm Bilimleri**

Programı: **Tezli Yüksek Lisans**

Statüsü: **Yüksek Lisans** **Doktora**

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Serkan ÇETİN
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: xi + 95
Mezuniyet Tarihi	: / / 2019
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

Fahreddin er-Râzî’de Hüsn-Kubh Meselesi

Bu çalışmada amaç, İslâm düşünce tarihinde farklı disiplinler tarafından ele alınan ve ahlâkî yargıları ifade eden “hüsn-kubh” kavramları noktasında, üstün bir yetkinliğe sahip olan Fahreddin er-Râzî’nin düşüncelerini, muarızlarına karşı eleştirilerini, bu konudaki görüşlerini ve klasik kelâm düşüncesindeki görüşlerle arasındaki farklılık ve benzerlikleri tespit etmektir.

Birinci bölümde, hüsn ve kubh meselesinin genel bir tasvirini çizmeye matuf olarak Fahreddin er-Râzî’den önce Mu‘tezile, Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin meseleye dair yaklaşımları, ayrışma noktaları ve kendi yorumlarını desteklemek için sunmuş oldukları argümanların incelemesi ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise, hüsn- kubh kavramlarının tanımı, kavramların tanımı noktasında Râzî’nin hasımlarına yönelik eleştirileri, ahlâkî epistemoloji, teklif-i mâ lâ yutâk (insan gücünü aşan sorumluluk) bağlamında hüsn-kubh, Allah’ın fiilleri ve hükümleri konusunda aklî hüsn-kubh yargısının geçersizliği üzerine Râzî’nin delilleri, aklen Allah’ı bilmenin ve O’na şükretmenin zorunlu olmadığı ve din gelmeden eşyanın hükmü konuları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hüsn, Kubh, Fahreddin er-Râzî, Ahlâkî Epistemoloji, Eylem

ABSTRACT

Name and Surname	: Serkan ÇETİN
University	: Bursa Uludağ University
Institution	: Institute of Social Sciences
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Kalam
Degree Awarded	: MA
Page Number	: xi + 95
Degree Date	: / / 2019
Supervisor	: Assoc. Prof. PhD. Ulvi Murat KILAVUZ

The Problem of Husn-Qubh in Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Key Words: Husn-Qubh (Goodness-Badness), Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ethical Epistemology, Act

The purpose of this study is to determine the thoughts, arguments and counter-arguments of Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the moral issue of “*ḥusn* and *qubḥ*” (theodicy), which has been debated by many different schools throughout the intellectual history of Islam; and the proximity and remoteness of his views to those in classical kalām thought.

Accordingly, the first chapter analyses the approaches of Mu‘tazilite, Ash‘arite and Māturīdite schools towards the issue of theodicy, their points of divergence and the arguments to support their own ideas, in order to provide a better understanding of the earlier discussions before al-Rāzī.

Subsequently, the second chapter is devoted to examine the terminology of theodicy and al-Rāzī’s criticism for them, moral epistemology, theodicy with respect to unbearable obligation (*taḳlīf mā lā yutāq*), al-Rāzī’s arguments for the invalidity of rationalisation of theodicy in Allah’s acts and commands, the unnecessary to rationally knowing the existence of Allah and praising Him, and lastly the predicament of things without revelation.

Keywords: Ḥusn, Qubḥ, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Moral Epistemology, Act

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	xi
ÖNSÖZ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE HÜSN-KUBH MESELESİ: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHÎ SERÜVEN

1. Kavramsal Çerçeve	8
1.1. Ahlâk	8
1. 2. Hüsn ve Kubh Kavramlarının Dilsel Anlamı	10
1. 3. Hüsn ve Kubh Kavramlarının Dilbilimsel Anlamı.....	11
2. Klasik İslâm Düşüncesinde Hüsn-Kubh Meselesi	12
2. 1. Mu‘tezile Ekolünde Hüsn-Kubh Meselesi	14
2. 2. Eş‘arî Ekolünde Hüsn-Kubh Meselesi	19
2. 3. Mâtürîdî Ekolünde Hüsn-Kubh Meselesi.....	23

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ’DE HÜSN-KUBH MESELESİ

1. Fahreddin er-Râzî’nin Hüsn ve Kubh Tanımı ve Mu‘tezile’nin Tanımına Yönelik Eleştirileri.....	27
2. Ahlâkî Değerlerin Bilgisi	32
2. 1. Mu‘tezile’nin Hüsn ve Kubh Hakkında Zorunlu Bilgi İddiaları	34

2. 2. İddialara Yönelik Râzî'nin Cevap ve Eleştirileri	37
2. 3. Aklî Hüsniyye ve Kubh Yargısının Geçersizliği Üzerine Râzî'nin Delilleri.....	45
3. Teklif.....	67
3. 1. Mu'tezile'nin Teklif-i mâ lâ Yutâk'ın İmkânsızlığı Görüşü	68
3.2. Râzî'nin Teklif-i mâ lâ Yutâk Temellendirmesi ve Mu'tezile Eleştirisi.....	75
4. Aklen Allah'ı Bilmenin ve O'na Şükretmenin Vacip Olmayışı	78
5. Teşrî' den Önce Fiillerin Hükümü	83
SONUÇ	86
KAYNAKÇA.....	89
ÖZGEÇMİŞ	94
TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU	95

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
bkz.	Bakınız
krş.	Karşılaştırınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
no.	Numara
S.	Sayı
s.	Sayfa
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
vb.	Ve benzeri
Yay.	Yayımları, Yayınevi
y.y.	Yayın Yeri yok
<i>A.İ.B.Ü.İ.F.D.</i>	Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi D.
<i>E.Ü.İ.F.D.</i>	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>M.Ü.İ.F.D.</i>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>A.Ü.İ.F.D.</i>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>O.M.Ü.İ.F.D.</i>	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ÖNSÖZ

Özgür varlık olan insanın eylemlerini inceleyen ahlâk; insanın eylemlerini doğru - yanlış, haklı - haksız, zararlı - yararlı ve övülen - yerilen olması açısından ele almaktadır. Bu inceleme genellikle iki soru üzerinden yürütülmektedir. Bunlardan birincisi, ahlâkî değerlerin metafizikle ilişkisi, ikincisi ise insanın ahlâkî değerlerin bilgisine akli ile ulaşım ulaşamayacağıdır. Ahlâkî değerlerin metafizikle, yani Tanrı ile olan ilişkisine yönelik soruşturma, kökeni kadim düşünce tarihine dayanmakla birlikte ahlâk felsefesinin konuları içerisinde güncelliğini devam ettirmektedir. Platon'un Euthyphro'sunda Sokrates'in, "bir şeyin, Tanrı'nın onu onaylaması nedeniyle mi iyi olduğu, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı'nın onu onayladığı" sorusu, 18. yüzyılda Hume tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. Bu ise bize problemin ilk çağlardan yakın döneme kadar filozofların gündemini meşgul ettiğini göstermektedir. Farklı şekillerde ifade edilmesi mümkün olan Euthyphro dilemması, mantık önermeleri üzerinden şu şekilde sunulabilir: Tanrı "X"i emretmektedir. Tanrı'nın emrettiği iyidir. Öyleyse "X" iyidir. Ahlâkî önermelerin bu şekilde olduğunu, yani ahlâkî değerlerin kaynağının Tanrı olduğunu savunan yaklaşım "teistik sübjektivizm" adını alır. Bununla birlikte ahlâkî önermelerin farklı bir sunumu da mümkündür: "X" iyidir. Tanrı iyiyi emreder. Tanrı "X"i emreder. Ahlâkî önermelerin dayanağını hârici bir etkene bağlamayan ve fiillerin özsel olarak ahlâkî değerleri taşıdığını söyleyen bu yaklaşım ise nesnel, kuramsal ve rasyonalist objektif ahlâkî değerler kuramı adını alır.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi teist inanca sahip olan birçok dindar düşünür, ahlâkî değerleri Tanrı'nın iradesine bağlamakla birlikte, bir şeyin iyi olduğu için mi emredildiği, yoksa emredildiği için mi iyi olduğunu noktasında farklı yaklaşımlara sahiptirler. Nitekim "bir şey iyi olduğu için Tanrı onu emreder" ifadesi, ahlâkî değerlerin özsel ve objektif oluşuna zarar vermezken, "Tanrı emrettiği için iyidir" ifadesi, ahlâkî değerleri sübjektivizme indirgemekte ve bir kimsenin bir şeye iyi, diğerine kötü demesi ile o şeyin iyi ve kötü olacağını anlamına gelmektedir. Eğer iyi ve kötü şeklinde ahlâkî değer yargısında bulunan kimse insan ise bu, sübjektivizm, Tanrı ise teistik sübjektivizm olarak isimlendirilmektedir. Burada ikilemin her iki tarafı için üstesinden gelinmesi ve çözümlenmesi gereken soru ve sorunların olduğunu da hemen ifade etmeliyiz. Örneğin ahlâkî değerlerin kaynağının Tanrı olduğunu savunan bir kimse için, ahlâkî değerlerin

keyfilikten nasıl kurtulacağı bir sorun olarak önünde durmaktadır. Buna bağlı olarak Tanrı'nın bize zulüm etmeyeceği, kesin olarak bildiğimiz ve kabul ettiğimiz iyi ve kötü şeyleri yasaklayıp emretmeyeceği nereden bilinecektir? Ahlâkî değerlerin nesnel ve özsel olduğunu savunanlar için problem teşkil eden durum ise, mutlak irade ve kudrete sahip olan Tanrı'nın irade ve kudretinin sınırlamadan nasıl kurtulacağıdır. Çünkü ahlâkî değerlerin özsel olması, Tanrı'nın da uyması gereken ve bunların dışına çıkması mümkün olmayan, herkes için genel geçer, sağlam ve nesnel olan birey-üstü kuramsal, değişmez ve gerçek ahlâkî ilkelerin olduğu anlamına gelmektedir. Başka bir sorun ise dilemmanın sonuçlarından bağımsız olarak, teodisenin Allah'ın varlığına yönelik itiraz olarak kullanılmasıdır. Zira mutlak irade ve kudret sahibi olan ve salt iyi (*hayr-ı mahz*) Tanrı tasavvuru ile evrende var olan kötülüğün uzlaştırılması oldukça güç bir konudur. Bu itiraza göre, her şeye gücü yeten, bilen ve salt iyi olan bir Tanrı'nın görmemezlikten gelmesi için hiçbir haklı gerekçesinin olmadığı kötülükler evrende mevcuttur. Ancak her şeye gücü yeten, bilen ve salt iyi olan bir varlık, müsaade vermek için haklı bir gerekçesi olmadığı sürece, hiçbir kötülüğe izin vermez. Buna göre evrende bu kadar kötülük varken Tanrı'nın varlığından söz edilemez. Şayet Tanrı'nın varlığından söz edilse bile, insanın bu evrende maruz kalmış olduğu birçok kötülüğü görmezden gelen bir Tanrı, iyi ve inanılabilir bir Tanrı değildir. Ahlâkî değerler bağlamında ortaya çıkan bu soru ve sorunlar düşünce tarihi kadar kadim bir mesele olup, özellikle teodise, teistlerin aleyhinde bir delil olarak tartışılan önemli konular içerisinde yer almaktadır. Şimdiye kadar felsefî düşünce tarafından bu sorulara verilen cevapları inceleyip sunmak, bizim konumuzun dışında bir alana girmemize sebebiyet vereceği için bu sorunlara işaret etmekle yetinelim.

Ahlâkî değerler konusunda ikinci soruyu teşkil eden, insan aklının değerlerin bilgisine ulaşip ulaşamayacağı meselesi ise aslında ilk soru ile paralellik arz etmektedir. Çünkü ahlâkî değerlerin özsel olarak ontolojik varlığını kabul etmek, bir açıdan insanın aklı yetkinliği ile bunlara ulaşabileceği anlamına gelirken, değerlerin sübjektif olduğunu ileri sürmek ise, değerlerin değişkenliği, akıl ile bilinmeyeceği ve bunların bilgisine ancak Tanrı'nın bildirmesi ile ulaşılacağı anlamına gelmektedir.

Metafizik açıdan meseleye bakıldığında, ikilemin neden olduğu iki seçenek de teistik geleneklerde taraftar bulduğu gibi İslâm düşüncesinde de farklı açılardan değişik disiplinlerde tartışma konusu haline gelmiştir. Kelâm ilminde bağımsız bir konu olarak

ele alınmayan ahlâk konusu, teolojik bir temelde hüsn, kubh, ta'dil, tecvîr, salah, aslah, teklif, irade, insan fiillerinin yaratılması ve kader gibi değişik konular altında ele alınmış ve kelâm ekolleri tarafından şiddetli tartışmaların yapıldığı bir meseleye dönüşmüştür. Fıkıh usûlü içerisinde de şer'î hükümler konusunda dolaylı olarak incelemeye tâbi tutulan bu mesele, şer'î hüküm koymada hâkimin Allah mı yoksa akıl mı olduğu sorusu üzerinden tartışılmıştır. Kısaca özetlemek gerekirse fıkıh, kelâm ve felsefe açısından tartışılan ahlâk konusunun özünü oluşturan üç temel problem bulunmaktadır. Bunlar, iyi ve kötünün mahiyeti, Allah'ın iradesi ve kudreti ve son olarak insanın özgürlüğü ve mükellefiyetidir.

İslâm düşüncesinde, kelâm geleneği içerisinde yer alan Eş'arî ve Mu'tezile ekolleri, yukarıdaki gibi formüle edilen ikilemin, birbiri ile çelişik olan iki seçeneğinden birini savunarak, bu konu hakkında karşı tarafın yorum ve açıklamalarını reddetmek suretiyle teolojik düşünceleri ile uyumlu tezler ortaya koymuşlardır. Mükellefin Allah'ın varlığının bilgisine ulaşması, Allah tarafından mükellefe yüklenen sorumlulukların sınırları ve bu sorumlulukların yerine getirilmesi veya getirilmemesi durumunda Allah'ın mükellefe karşı sorumluluğu ile de doğrudan alakalı olan bu meseledeki tartışmayı iki noktada toplayabiliriz: Allah'ın iradesinden bağımsız bir şekilde iyilik veya kötülükten bahsedilebilir mi? Bu, meselenin ontolojik yönünü oluşturmaktadır. Ontolojik olarak iyi ve kötünün var olması durumunda, insan aklının ilâhî bildirim olmaksızın bu değer kavramlarının bilgisine ulaşip ulaşamayacağı da tartışmanın epistemolojik yönünü teşkil etmektedir. Eş'arî kelâm geleneği, iyi ve kötünün nesnel değerinin ilâhî bildirim ile sabit olabileceğini ileri sürerken, Mu'tezile bu iddiayı geçersiz sayıp, ilâhî iradeden bağımsız iyi ve kötünün bulunduğunu ve bir kısmının ilâhî bildirim olmadan insan aklı tarafından bilenebileceğini iddia etmektedir. Mu'tezile'nin bu yöndeki bir görüşü savunmasının arka planında, Allah'ın mutlak adaletine yapılan vurgu ve Allah'tan her türlü kötülüğün tenzih edilmesi düşüncesinin olduğunu söylenebilir. Eş'arî kelâmcılar ise ahlâkî değerlerin özsel olmasının, Allah'ın irade ve kudretinin sınırlanması anlamına geleceğini söyleyerek, diğer meselelerde de olduğu gibi bu konuda da mutlak hükmün, Allah'ın dilemesi ve kudretinden kaynaklanabileceği düşüncesinden hareketle iyi ve kötü değerlerini de belirleyenin Allah olacağı yargısına varmıştır. Birinci bölümde her iki ekolün de konuya dair yaklaşımlarına, delillerine ve bu delillerin tutarlılığına yer verilecektir.

“Fahredden er-Râzî’de hüsn-kubh meselesi” olan çalışmamızın konusu, iki yönden önem arz etmektedir. Bunlardan birincisi, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, konunun İslâm öncesinde ve İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutması ve özellikle de İslâmî ilimler içerisinde oldukça girift konular arasında ele alınmış olmasıdır. Meseleyi önemli kılan ikinci husus, böyle bir konunun, İslâm düşüncesine etkisi ve katkısı her türlü açıklamadan varestede olan Fahreddin er-Râzî üzerinden ele alınmış olmasıdır. Çünkü Fahreddin er-Râzî, her ne kadar Eş‘arî kelâmcı kimliği ile tanınmış olsa da, onun kelâm meselelerindeki görüşlerinin tam ve doğru olarak tespit edilmesi oldukça zordur. Bunun gerekçesi olarak ise ilmî birikimi, farklı alanlar hakkında geniş malûmatı ve teliflerinin çokluğunu gösterebiliriz. Bu zorlukla birlikte bu çalışma, Fahreddin er-Râzî’nin eserlerinden hareketle hüsn-kubh meselesindeki görüşlerini tespit etmeyi, kendisinden önce bu mesele hakkında Eş‘arî kelâmcılar tarafından ortaya konulan yaklaşımlarla kendi görüşlerinin mukayesesini yapmayı ve Mu‘tezilî düşüncenin hüsn ve kubh konusunda ileri sürmüş olduğu tezlere karşı Râzî’nin eleştirilerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu bağlamda ilk olarak hüsn ve kubh kavramlarının dilbilimsel tahlilleri yapılacak, daha sonra ise Mu‘tezile, Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâm ekolleri üzerinden İslâm düşüncesinde hüsn ve kubh meselesine dair yaklaşımlara değinilecektir. Mu‘tezile, Eş‘ari ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin hüsn ve kubh meselesinde savunmuş oldukları tezlerin doğru şekilde tespit edilmesi için, bu ekollerin kendi kaynaklarından istifade edilmesine dikkat edilmiştir.

İkinci bölümde ise genel olarak Râzî’nin, hüsn ve kubh kavramlarına yönelik tanımı, Mu‘tezile tarafından yapılan tanımlara eleştirisi, Allah’ın fiilleri ve hükümleri konusunda aklî hüsn ve kubh yargısının geçersizliği üzerine Râzî’nin delilleri, hüsn ve kubh kavramlarının epistemolojik yönü ele alınmıştır. Daha sonra hüsn ve kubh konusuyla doğrudan alakalı olan Allah’ı bilmenin ve O’na şükretmenin aklen vacip olmayışı, aklın yetkinliği noktasında din gelmeden önce eşyanın aslî hükmü konuları Râzî üzerinden detaylıca ele alınmaya çalışılmıştır.

Hüsn ve kubh meselesinde Fahreddin er-Râzî’nin görüş ve eleştirilerinin incelendiği ikinci bölümde Râzî’nin eserleri birincil kaynaklarımızı, Râzî ve ahlâk konusu üzerine yapılan çalışmalar ise ikincil kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Râzî’nin kendi eserlerinde atıf yapmış olduğu diğer ekollere mensup âlimlerin eserleri de gerek

meselenin tam olarak anlaşılması açısından, gerekse görüşlerin sağlamlasının yapılması açısından kaynak olarak kullanılmıştır. Hüsn ve kubh konusu kelâm ve fıkıh usûlü gibi disiplinlerin ortak konusu olmasından ve Râzî'nin tenkit etmek amacı ile kendisine usûl ve kelâm eserlerinde çokça atıflarda bulunmasından dolayı Mu'tezilî düşüncenin önemli simalarından Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* eseri çalışmada başvurulan eserlerden biridir. Bunlardan başka tüm bölümlerde ve konularda Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nden, muhtelif modern ve klasik eserlerden ve akademik çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Son olarak şu noktaya da işaret edilmelidir: Kelâm ilmi içerisinde tartışılan konular genellikle cedel yöntemi ile ele alınıp incelendiği için, hüsn ve kubh meselesi de genellikle her bir kelâm ekolü açısından, hasmının iddiasını ve delillerini reddetme ve geçersiz kılma sadedinde tartışılmıştır. Bu sebeple, özellikle Fahreddin er-Râzî'nin, Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri başta olmak üzere, bu konuda ileri sürülen delillerin tutarlılığı ve geçerliliği incelemeye tâbi tutulacaktır. Burada amaçlanan ise temelde iki şeydir: Birincisi, Râzî'nin kendinden önceki dönemde ortaya konulan yaklaşımlar noktasında nerede durduğunu tespit etmektir. İkincisi ise Râzî'nin hüsn-kubh meselesinde, Eş'arî gelenekten farklı bir yorum ve düşünceye sahip olup olmadığını ortaya koymaktır. Aslında Râzî'nin kendisinden önceki döneme nazaran nerede durduğunu tespit etmek, dolaylı olarak onun bu konuda farklı bir yaklaşımının olup olmadığını da ortaya çıkaracaktır.

Özel olarak Fahreddin er-Râzî'nin ahlâk anlayışı üzerine yapılan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Ayman Shihadeh'in *The Teleological Ethics Of Fakhr Al Dîn Al Râzî* bu çalışmalardan biridir. Shihadeh'in bu çalışması Selime Çınar ve Kübra Şenel tarafından *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı* başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu çalışma "Yetkinleşmecî Erdem Teorisi" ve "Râzî'nin Son Dönem Kötümserliği: Risâletü zemmi'l-lezzât" gibi konuları da içine aldığı için özel olarak hüsn ve kubh konusu üzerine yapılan bir çalışma değildir. Bir diğeri ise Eşref Altaş'ın "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanı Nefsin Türleri" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmanın, hüsn ve kubh konusunda Râzî'nin

Mu‘tezile’ye yönelik itiraz ve eleştirilerinin tamamını kapsamadığını söylemek mümkündür.

Bu çalışmanın birçok aşamasında ve ortaya çıkmasında emeği geçen ve teşekkür etmem gereken kıymetli hocalarım Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU ve Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU’na yardımlarından dolayı şükranlarımı sunuyorum. Kendisinden ilmî olarak istifade ettiğim ve çalışmanın nihayete ermesine kadar destek ve yardımlarını hiçbir zaman eksik etmeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ hocama; yol göstermesi, yardımcı olması ve desteklerinden dolayı sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Niğde 2019

BİRİNCİ BÖLÜM
KLASİK İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE HÜSN-KUBH MESELESİ:
KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHÎ SERÜVEN

1. Kavramsal Çerçeve

Konuya bir zemin teşkil etmek üzere bu aşamada ilk olarak ahlâk kavramı, Kur'ân'da ve Sünnet'te ahlâk ile ilgili kullanılan kavramlar ve hüsn-kubh kavramları ele alınıp çalışmanın konusu ile ilişkisi incelenecektir.

1.1. Ahlâk

Arap dilinde, ahlâk kelimesi tabiat, huy, seciye, karakter ve mizaç gibi anlamlara gelmektedir.¹ Disiplin olarak ahlâk, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü ele alan ilim dalıdır.² İslâm geleneği içerisinde başta hadisler olmak üzere, İslâmî kaynaklarda *hulk* ve *ahlâk* terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış, iyi huylar ve faziletli davranışlar, *hüsnü'l-huluk*, *mehâsinü'l-ahlâk*, *mekârimü'l-ahlâk*, *el-ahlâku'l-hasene*, *el-ahlâku'l-hamîde*; kötü huylar ise *süü'l-ahlâk*, *el-ahlâku'z-zemîme* ve *el-ahlâku's-seyyie* gibi terimlerle karşılanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ahlâk kelimesi yer almamakla birlikte, biri âdet ve gelenek³ diğeri de terim anlamıyla ahlâk⁴ manasında olmak üzere iki yerde ahlâk kelimesinin tekili olan *hulk* kelimesi geçmektedir. Kur'ân'da insan eylemlerinin ahlâkî olarak nitelendirilmesi konusunda daha çok *adalet*, *birr*, *hayr*, *hasene*, *ihsan*, *maruf*, *takvâ*, *hidayet*, *sıdk*, *istikamet*, *amel-i sâlih*, *af* ve *sabr* gibi kavramlar kullanılmıştır. Bunun yanı sıra *zulüm*, *ism*, *şer*, *seyyie*, *münker*, *fücûr*, *dalâlet*, *kizb*, *fahşâ*, *bağy*, *hevâ*, *isrâf* ve *hatîe* gibi kavramlar ise insanın yerilen ve ahlâkî olmayan davranışları için kullanılmıştır.⁵ Hadis literatüründe ahlâkî değerlere, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere bütün hadis kitaplarında, özellikle de “Kitâbü'l-Edeb”, “Kitabü'l-Birr ve's-Sıla” ve “Kitabü'z-Zühd” gibi başlıklar altında yer verilmiştir.

¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2009, s. 236; Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasan Dureyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-lüğa*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1926, C. II, s. 240; Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1981, C. II, s. 1245; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. b, Ankara, 2012, s. 1; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007, s. 9.

² Mustafa Çağrırcı, “Ahlâk”, *DİA*, C. II, İstanbul, 1989, s. 1.

³ Şu'ara, 26/137.

⁴ Kalem, 68/4.

⁵ Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, DEM Yayınları, 7. b., İstanbul, 2016, ss. 30-31.

İslâm ahlâkının asıl kaynağı, Kur'ân ve onun ışığında oluşan Sünnet'tir. Nitekim Hz. Âişe bir soru üzerine Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'ân ahlâkı olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi Kur'ân ve Sünnet'le başlamaktadır. Bu iki kaynak, dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçılar, hadisciler, kelâmcılar, tasavvufçular ve hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâkın temelini oluşturmuştur.⁶

İslâm'ın en temel iki kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'te baktığımızda, insana yönelik ahlâkî betimlemeler ve ahlâkî değerler genellikle Allah'ın mutlak iradesi ve kudreti üzerinden açıklanmıştır. Nitekim Kur'ân'ın bildirdiğine göre, ilahî kudret iki varlık türü üzerinde etkilidir. Bunlardan ilki, dış âlemde insanın başına gelen hâdiseler ve nesnelere dünyasındaki olaylar ve olgular iken, ikincisi, beşerî etkinlikler, yapıp etmeler, başarılar, ahlâkî anlamda eylemler, edimler ve kazanımlardır.⁷ Kur'ân-ı Kerim, iyi ve kötü kavramlarını ahlâkî bağlamda doğrudan kullanmak yerine, Müslümanların hayatlarını somutlaştıran kavramlar kullanmıştır. Teoriden ziyade sosyal yaşamın gerçekliğinden hareketle davranışların değerlendirmesini yapmıştır.⁸ Bununla birlikte Kur'ân iyi ve kötü gibi ahlâkî değerlerin varlığını Allah'a bağlamaktadır. Buna göre Kur'ân'da yer alan temel ahlâkî terimler, Allah kavramından bağımsız olarak düşünülemez; çünkü varlıklarını Allah'a borçludurlar.⁹ Temelini Allah'tan alan dinî ahlâk¹⁰, insanın ahlâklı oluşunu dindar olmaya bağlamaktadır. Bunun neticesinde Allah'ın buyruklarını kabul edip boyun eğmek ahlâklılık, O'nun yasaklarını çiğneyip isyan etmek ise ahlâksızlık olarak değerlendirilir. Otoritesini Allah'tan alan bu dinî ahlâkın görünür ve ilk hedefi, insanın dünyasına yönelik olmakla birlikte, insanın ahiret mutluluğunu kazanması ve ona bu konuda ahlâkî eylemlerin ne olduğunu bildirmesi

⁶ Mustafa Çağrı, a.g.md., s. 1.

⁷ Kazanç, a.g.e., ss. 30-31.

⁸ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 25.

⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991, s. 38.

¹⁰ Ahlâk, ilgilendiği sorular ve bu sorulara verdiği cevaplar açısından genellikle şu şekilde tasnif edilmektedir: 1. Kuramsal Ahlâk: İdeal ahlâkın koşullarını ve kurallarını belirleyen, ahlâkî kavramlara birtakım tanımlar getiren ve amaç-araç değerleri veren felsefi bir yaklaşımı ifade etmektedir. 2. Normatif Ahlâk: Bir toplumdaki yaşam tarzını ya da biçimini şekillendiren kurallar, buyruklar, yasaklar ve ödevler dizisidir. Daha sonra normatif âhlak, sosyal ya da lâik ahlâk ve dinî ahlâk olmak üzere iki kategoride toplanmaktadır. 2a: Sosyal ya da Laik Ahlâk: Bireyin, toplumun inanmış olduğu, doğru bulduğu ve reddettiği değerlerle kuşatıldığı ahlâk türünü ifade etmektedir. 2b: Dinî Ahlâk: Bu yaklaşıma göre, ahlâkî değerlerin kaynağı doğa-üstü bir varlık olan Allah'tır. Geniş bilgi için bkz. Kazanç, a.g.e., ss. 10-27.

temel önceliğidir. İnsana teşvik ve tehdit edici unsurlar sunması açısından dinî ahlâk, amaçsal (teolojik) ahlâk niteliğini taşımaktadır.¹¹ Kur’ân ve Sünnet’te ahlâka ve kullanımlarına yönelik bu kısa açıklamalardan sonra, İslâm düşüncesinde, özellikle de kelâm ilminde bu meselenin hangi bağlamda ve ne temalar içerisinde tartışıldığına bakabiliriz. Bu sebeple, kelâm ilminde ahlâk ile ilgili olan hüsn ve kubh kavramlarının tanımına ve ekoller arası tartışmanın hangi anlam ağı içerisinde cereyan ettiğine göz atmak gerekmektedir.

1. 2. Hüsn ve Kubh Kavramlarının Dilsel Anlamı

Hüsn kelimesi Arapça’da “hasüne” fiilinden türemiştir. Hüsn, “güzel olmak” anlamında mastar, “bir şeyin güzel olması, güzellik, cemel, kendisine arzu duyulan her şey” anlamında isim olarak kullanılmaktadır. Kelime “hasen” kalıbında sıfat olarak kullanıldığında herhangi bir fiilin veya eşyanın yukarıda zikredilen manaları kendisinde bulundurduğunu belirtir. Çoğulu “hisân”, mübalağa ismi erkek için “ahsen”, dişi için ise “hüsnâ” şeklindedir. Hâlihazırda olan bir şey, bu kavramla nitelenmek istenildiğinde “hasen”, gelecek zaman diliminde bir şey nitelenmek istendiğinde “hâsin” olarak kullanılmaktadır. Hüsn kelimesinin içermiş olduğu anlamların mukabilinde ise zikredilen bütün anlamların zıttını içeren kubh kelimesi bulunmaktadır.¹²

Hüsn kavramını; nefsinde, bedeninde ve ahvalinde insana mutluluk veren her türlü nimet olarak tanımlayan, bunun karşısında “seyyie” kelimesinin bulunduğunu söyleyen ve bunların müşterek lafızlar olduğunu belirten Rağıb el-İsfahanî (ö. 502/1108), hüsnün üç açıdan olabileceğini söylemektedir. Bunlar akıl açısından hüsn, arzular cihetinden hüsn ve duygular cihetinden hüsündür. Hasen ile hasene ve hüsnâ lafızlarının farkı kullanımda ortaya çıkmakta, hasen kelimesi zât için, hasen veya hüsnâ daha çok vasıflar ve nitelikler için kullanılmaktadır. Genellikle hüsn, örfte “güzel adam” sözünde olduğu gibi gözle görülen güzellik için kullanılırken, Kur’ân-ı Kerim’de gönül gözüyle (basiret) görülen güzellik için kullanılmaktadır.¹³ Mesela hüsn, “*onlar her sözü dinlerler ve en güzeline*

¹¹ Kazanç, *a.g.e.*, s. 28.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. I, ss. 638-640; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Hüsn ve Kubuh” md., İSAM Yayınları, İstanbul, 5. b., 2017, s. 136; *el-Mu‘cemü’l-vasît*, “Hüsn” md., Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, C. I, s. 174.

¹³ Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmus*, Matbaatü Hükümeti’l-Küveyt, 2. b., Küveyt, 1987, C.XXXIV, s. 418.

(*ahsene*) uyarlar”¹⁴ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Kubh ise hüsnün zıttıdır. “Çirkin olmak, mutedil bir zevkin kendisinden nefret ettiği şey, gözün görmek istemediği nesne, insan ruhunun kabul etmediği hâl ve davranışlar” anlamlarına gelir. Çoğulu “mekâbih”tir. Kubh da hüsn gibi hem isim hem de mastar olarak kullanılabilir. Buna göre yukarıda yapılan tariflerdeki geniş anlam yapısı da göz önünde bulundurulduğunda, hüsn ve kubhn amellerle ilgili olduğunu söylenebileceği gibi, inanma ve fikretme gibi zihni ve kalbi fiillerle de ilgili olduğu söyleyebilir.¹⁵

1. 3. Hüsn ve Kubh Kavramlarının Dilbilimsel Anlamı

Hüsn ve kubhun mahiyeti tartışmalara konu olmuş, Kur’ân-ı Kerim’de ve kelâm literatüründe hüsn ve kubh söz konusu edildiğinde mânevî güzellik ve çirkinlik, başka bir ifade ile iyilik ve kötülük, dünya ve ahiret açısından fayda ve zarar kastedilmiştir.¹⁶ Buna göre Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere birçok İslâm âlimi hüsn ve kubhu niteleyen özellikleri şu şekilde tasnif etmişlerdir:

- a. İnsan tabiatına uygun şeyler hasen, insan tabiatının nefret ettiği durumlar kabîhtir. Örneğin tatlı, insanın tabiatı gereği hoş karşıladığı bir şey olarak hasen iken, acı insanın kaçındığı ve hoşlanmadığı bir şey olması sebebi ile kabîhtir.
- b. Öznenin amacına uygun her şey hasen, amacına ters düşen ise kabîhtir. Bu anlam izâfi olmasından dolayı bir kimseye göre hasen olan bir şeyin başkasına göre kabîh olması mümkündür.
- c. Kemâl ve yetkinlik olan her şey hasen, bunun aksine noksanlık ifade eden her şey kabîhtir. Örneğin ilim ve adalet gibi nitelikler öznenin yetkinliğini ve kemalini göstermesinden dolayı hasen, cehalet ve zulüm gibi hususlar noksanlık anlamı içerdiği için kabîhtir.

¹⁴ Zümer, 39/18.

¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredatü fi elfâzi’l-Kur’ân*, s. 236.

¹⁶ Topaloğlu - Çelebi, *a.g.e.*, s. 136.

- d. Övgü-sevabın hak edilmesini sağlayan şey hasen, yergi-ikâba müstahak olan ise kabîhtir. İslâm düşüncesinde tartışma konusu edilen hüsn ve kubh kavramları bu anlamdadır.
- e. İşlenmesinde zorluk bulunmayan eylemler hasen iken, meşakkat ve zorluk ile yapılan eylemler kabîhtir.
- f. Toplum içerisinde hoş karşılanıp övgüye mazhar olan şeyler hasen iken, kötü görülen ve yerilen şeyler kabîhtir. Örneğin cömertlik ve yardımseverlik gibi toplum tarafından hoş karşılanan davranışlar hasen iken, cimrilik ve kibirli olmak kabîhtir.¹⁷

Yukarıda belirtildiği üzere kelâm ve fıkıh usûlü gibi İslâmî disiplinler içerisinde tartışma konusu hâline gelen, insan fiillerinin dünyada övgüyü, ahirette sevabı veya dünyada yergiyi, ahirette ikâbı gerektirmesi anlamındaki hüsn ve kubh kavramlarıdır. Bundan sonraki başlıklar altında ilk olarak kısaca klasik İslâm düşüncesinde hüsn ve kubh meselesi ile ilgili bir değerlendirme sunulacak ve daha sonra kelâm ekollerinin meseleye dair yaklaşım ve yorumlarına değinilecektir.

2. Klasik İslâm Düşüncesinde Hüsn-Kubh Meselesi

Hüsn - kubh meselesinin özünü oluşturan iyilik ve kötülüğün, ahlâkî değerlerin ve hukukun kaynağının ne olduğu, insan aklının ilahî mesajdan bağımsız olarak iyi ve kötüyü belirleyip belirleyemeyeceği sorunu üzerindeki tartışmalar düşünce tarihinin çok eski dönemlerine kadar götürülmektedir.¹⁸ Hüsn ve kubh meselesi, biri ontolojik diğeri ise epistemolojik olmak üzere iki farklı yönden tartışma konusu hâline gelmiştir. Eşyanın Allah'ın iradesinden bağımsız bir şekilde, özsel bir değerinin olup olmadığı meselenin ontolojik yönünü oluştururken, insan aklının ilâhî bildirim olmaksızın bu kavramların

¹⁷ Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. İzzüddîn Dallî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2012, C. I, s. 26; Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh li-metni'l-tenkih fî usûli'l-fikh (et-Telvih ile birlikte)*, thk. Nuceyb el-Mâcidî, Hüseyin Mâcid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005, s. 364; Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2012, s. 10; Muzaffer Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, ss. 73-74.

¹⁸ Bilal Taşkın, "Kelamcılar ile Usûcülere Göre Husün Kubuh Meselesi" Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya, 2011, s. 1. İslâm öncesi kültürlerde iyilik-kötülük kuramları için bkz. Barlak, *a.g.e.*, ss. 19-66.

bilgisine ulaşıp ulaşamayacağı, epistemolojik yönünü oluşturmaktadır. Gerek Allah'a gerekse insana ait fiillerin estetik değerini ifade eden güzellik ve çirkinlik yönlerinden ziyade,¹⁹ ahlâkî değerini betimleyen bu kavramlar hakkında kelâm, fıkıh usûlü ve ahlâk felsefesi, temel olarak fiile ait zâtî bir değer olup olmadığı konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Fıkıh usûlünde şer'î hükümler konusu içerisinde tartışılan bu mesele, din koyucunun hükümlerine ulaşmada ve şer'î bir hüküm koymada aklın sınırının ne olduğunun belirlenmesi bağlamında ele alınmıştır. Usûlcüler şer'î hükmü genellikle Allah'ın mükelleflerin fiillerine yönelik hitâbı²⁰ şeklinde tarif ederek hükmün kaynağının, yani hâkimin Allah olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim En'am suresinin "Hüküm ancak Allah'a aittir." mealindeki 57. ayeti buna işaret etmektedir. Öncelikli araştırma konusu, aklın şer'î hükümde bir rolünün olup olmadığı ve hüküm koymada aklın fonksiyon ve yetkisinin kapsamıdır. Bu konudaki görüş ayrılığı, fiillerdeki hüsn ve kubhun idrak ve ispatında aklın rolüne dair farklı yaklaşımlara dayanmaktadır.²¹ Şer'î hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle fıkıh usûlünde tartışılan bu konu, aslı itibariyle ilâhî irade ve aklın yetkinliği arasındaki ilişkiyi belirlemesi ve kendilerine vahiy ulaşmamış kimselerin uhrevî sorumluluğu açısından kelâm ilminin temel meselelerinden birisi olmuştur. Binaenaleyh kelâmda bu kavramların Allah'ın eylemleri ile ilişkisi, eylemlerin özsel ahlâkî değerlerinin olup olmadığı, yeryüzünde kötülüğün bulunup bulunmadığı, insan sorumluluğu ile alakası, Allah'a şükretmede aklî ve dinsel ilişki, Allah'ın insana yüklemiş olduğu sorumlulukları elde etmede aklın ve vahyin konumunun ne olduğu gibi hususlar açısından incelenmiş ve tartışılmıştır.²² Başka bir ifade ile kelâmî ahlâk anlayışında temel tartışma konusu, hüsn ve kubhun akıl ile mi yoksa vahiy ile mi bilindiği ve mükellefin iyiyi yapma ve kötüden kaçınma konusunda aklen mi yoksa dinen mi zorunlu olduğu meselesidir.²³ Meseleye felsefe açısından bakıldığında, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslâm filozofları kötülüğün izafi olduğunu, varlıkların özünde bir kötülüğün bulunmadığını, sadece başka bir varlığa nispetle daha az iyiden bahsedilebileceğini iddia etmişlerdir. İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise Mu'tezilî

¹⁹ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, C. XIX, İstanbul, 1999, s. 59

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 13.

²¹ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *E.Ü.İ.F.D.*, 2012, s. 59.

²² İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh" *M.Ü.İ.F.D.*, S. 16-17, 1998-1999, s. 59.

²³ Zübeyir Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. XIII, S. 2, 2015, s. 636.

düşüncenin de savunduğu iyilik ve kötülüğün zâtî olduğu yönündeki görüşü benimsemiş, aksi bir görüşün akıl ve din ilkeleri ile bağdaşmayacağını ileri sürmüştür.²⁴

Klasik İslâm düşüncesi içerisinde yer alan kelâmî mezheplerin bu mesele etrafında fikir birliğinden ve uzlaşısından bahsedilemez. Buna göre mezheplerin bu mesele etrafındaki farklı kanaatleri ile doğrudan ilişkili olarak, Allah'ı aklen bilmenin ve O'na şükretmenin zorunluluğu, insan gücünü aşan fiiller ile insanın sorumlu tutulup tutulamayacağı gibi konularda da mezheplerin farklı yorum ve istidlâlleri ile karşılaşmak mümkündür. Tartışmanın temel ölçütü eşyanın değerinin özsel mi yoksa arazî mi olduğudur. Şayet eşyaya yönelik değerler özsel ise, Allah'ın iradesine dayalı olarak fiillerin ahlâkî değer kazanması mümkün değildir. Bunun sonucunda ise akıl özsel olan bu değerleri vahiyden bağımsız olarak idrak edebilir ve bu durumda vahiy, aklın idrak etmiş olduğunu teyit konumundadır. Şayet değerler arazî ise bir şey ancak Allah'ın irade etmesi sonucunda iyi veya kötü olabilir ve bu değerlerin bilgisini elde etmede tek yetkin otorite vahiydir. Klasik İslâm düşüncesinde bu iki temel yaklaşımın ilki Mu'tezilîler tarafından kabul edilirken, Eş'arîler ikinci yaklaşımın takipçisi olmuştur.²⁵ Mu'tezile ve Eş'arî ekolünün dışında her iki mezhepten de belirli görüş ve yorumları alarak eklektik bir yaklaşımla mutedil bir düşünce geliştiren Mâtürîdî anlayış da bu mesele üzerinde önemle durmuştur. Diğer kelâmî fırkalar da konu üzerinde düşünce beyan etmiş olsalar da, bu beyanlar diğer üç ekolün düşünürlerinin muarızî veya savunucusu seviyesinde kalmıştır. Bu sebeple hüsn ve kubh meselesi ele alınırken bu üç mezhepten hareketle konunun ana ekseninin konulması mümkündür.²⁶

2. 1. Mu'tezile Ekolünde Hüsn-Kubh Meselesi

Mu'tezilî düşüncenin kendisini adalet ashabı (ashâbü'l-adl) olarak isimlendirmesinden de anlaşılacağı üzere hüsn ve kubh meselesi, Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan adalet ilkesinin ilk ayağını oluşturmaktadır.²⁷ Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) Adl ilkesini açıklamaya başlarken söylemiş olduğu, “bu bâbın amacı

²⁴ Çelebi, a.g.md., s. 62.

²⁵ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, 2. b., İstanbul, 2017, s. 331.

²⁶ Barlak, a.g.e., s. 78.

²⁷ Mu'tezile'nin hüsn ve kubh konusundaki yaklaşımına kaynaklık eden esasın, onların beşinci ilkesi olan “emr-i bi'l ma'rûf nehy ani'l- münker” ilkesi olduğu da iddia edilmiş olmakla birlikte (bk. Bulut, a.g.m., s. 637) meselenin Mu'tezile açısından tartışıldığı bağlam ve ilintili olduğu konuların tamamı ilâhî adaletle ilişkili olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu tespit çok isabetli görünmemektedir.

Allah'ın sadece iyiyi (*hasen*) yaptığının, vacip olanı yapması gerektiğinin ve O'na ancak iyi (*hasen*) bir yoldan ibadet edileceğinin açıklanması içindir” şeklindeki ifadeleri de bunu göstermektedir. Çünkü Allah'ın kabîh olan fiilleri işlemeyeceği, O'nun bütün fiillerinin hasen olduğu ve kendisi üzerine vacip olanı asla ihlâl etmeyeceği anlamındadır ve Allah'ın vacip olanı ihlâl etmemesi doğrudan adalet prensibi ile alakalıdır.²⁸ Hüsn ve kubh konusunun epistemolojik yönüyle ilgili olarak ise Şehristânî, Mu'tezile'nin bilgi kaynakları ile din gelmeden önce şükretmenin gerekli olduğu konusunda ittifak ettiklerini ve iyilik ve kötülüğün (hüsn-kubh) din gelmeden önce akılla bilinmesinin zorunlu olduğunu söylediklerini aktarmaktadır.²⁹

Mu'tezile içerisinde İskâfî (ö. 240/854), İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849) gibi erken dönem kelâmcılarına göre bir fiil zatından dolayı hasen ve kabîh olurken, Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'ye (ö. 319/931) göre ise hüsn ve kubh fiilin sıfatlarına ait bir vasıftır.³⁰ Kâdî Abdülcebâr ise bir fiilin salt olarak ahlâkî değer kazanmayacağını, çünkü bir fiilin bazen hasen olurken, bazen kabîh olabileceğini söylemektedir. Örneğin “eve girme” fiilinin salt olarak “hasendir” veya “kabîhtir” şeklinde nitelenmesi mümkün değildir. Şayet “eve girme” fiili, izinden sonra gerçekleşirse hasen, ancak izinsiz olursa kabîhtir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr, Fârâbî ve İbn Sîna gibi Meşşâî filozoflar tarafından savunulan ve “bir şey kendinliğinden dolayı iyidir” şeklinde formüle edilen ontolojik görüşü reddetmektedir. Buna göre bir fiilin ahlâkî değeri kazanması belirli bir yön üzere (*vücûh*) gerçekleşmesi durumunda mümkündür. Örneğin Allah için yapılan secde taat yönü üzere gerçekleştiği için hasendir. Ancak aynı fiil, şeytana veya başka birine yapılması durumunda masiyet yönü üzere gerçekleştiği için kabîhtir.³¹

²⁸ Ebü'l-Hüseyin Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdülcebâr el-Hemedânî, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl* thk. Hıdır Muhammed Nebhâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, C. VI, s. 25. Kâdî Abdülcebâr benzer ifadeleri *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'de “adalet” esasını açıklamaya başlarken de kullanmaktadır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi: Şerhu'l-usûli'l-hamse*, trc. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, C. II, s. 10.

²⁹ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 3. b., 2014, ss. 58-62.

³⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Naîm Zerzûr, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2015, s. 267; Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, s. 23; Çelebi, a.g.m., s. 68.

³¹ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, ss. 24-26; Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 63; Yunus Cengiz, “Kâdî

Kâdî Abdülcebbâr fiillere dair hasen, kabîh ve vacip gibi yargıların, diğer şeylerin bilgisini elde etmede olduğu gibi bir kısmının zorunlu, diğer bir kısmının ise kesbî olarak bilindiğini söylemektedir. Çünkü aklın bir yetkinliği olarak hasen ve kabîhin asıllarının zorunlu olarak bilinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu değer kavramlarının bilinmesi imkânsızlaşır. Aynı şekilde bir kimsenin nazar ve istidlâlde bulunması aklın yetkinliğine, aklın yetkinliği ise kendisinde bazı yargıların bilgisinin zorunlu olarak bulunmasına bağlıdır. Fiillerin değer yargısına ulaşmada, bilgiyi zorunlu ve kesbî olarak iki kısma ayıran Kâdî Abdülcebbâr, Mücbire'nin “şayet hasen ve kabîh olanlar zorunlu olarak bilinseydi, aramızda bir ihtilaf olmazdı” şeklindeki iddialarının da geçersiz olduğunu; çünkü zorunlu bilgi iddiasını bütün hasen veya kabîh fiiller için ileri sürmediklerini belirtmektedir.³² Kâdî Abdülcebbâr Mücbire'ye karşı bu itirazında haklı görünmektedir. Çünkü Mu'tezile fiilleri hasen ve kabîh olarak iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan boğulan bir kimsenin kurtarılmasının hasen/iyi olduğu bilgisi dinî bir bildirim olmasa da zorunlu iken; zarar veren bir doğrunun kabih olduğu bilgisi, nazar ve istidlâl sonucu elde edilen bilgi olması itibariyle aklî bir çıkarıma dayanmaktadır.³³

Bu noktada, din-akıl ilişkisi bağlamında, ahlâkî değer ifade eden hüsn ve kubh kavramlarının ölçüsünü akıl belirliyor ve iyi ve kötü olan şeyleri vahiyden bağımsız bir şekilde biliyorsa, Allah'ın peygamberler vasıtası ile insanlara iyinin ve kötünün bilgisini içeren vahiy göndermesinin anlamın ne olduğu ve sorunun Mu'tezile açısından nasıl çözüme kavuşacağı meselesi ortaya çıkmaktadır.³⁴ Mu'tezile bu sorunu lütuf açıklamaları ile aşmaktadır. Çünkü onlara göre âdil olan Allah'ın peygamberler vasıtası ile kendi emir ve yasaklarını bildirmesi, kendi kulları için bir imtihandır. Peygamberler vasıtası ile gönderilen ilahî emir ve yasaklarla, “helak olan açık bir dellile helak olmakta, yaşayan da açık bir delille yaşamakta”³⁵ ve bu şekilde Allah insanlara iyinin ve kötünün bilgisini vererek onlara bir lütufta bulunmaktadır.³⁶ Çünkü Mu'tezilî kelâmcılar dünyada tek başına terk edilen insanın kendi arzularına uyup helak olacağını, bu sebeple neyin doğru

Abdülcebbâr'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, Nobel Yayın, İstanbul, 2016, ss. 3-4.

³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-muhit bi't-teklîf*, thk. J. J. Houben, el-Matbaatü'l-Kâtülükîyye, Beyrut, 1962, s. 232-233.

³³ Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1990, s. 116.

³⁴ Ali Duman, “Şerafeddin Yalpkaya ve 'Mu'tezile ve Husn kubh Meselesi' Makalesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. II, s. 4, 2002, s. 64.

³⁵ Enfal, 8/42.

³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, s. 420; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 58.

neyin yanlış olduğunu bilemeyeceğini ve dolayısıyla vahyin kılavuzluğuna çok fazla ihtiyaç duyduğunu söyleyerek Mücbire'nin vahyin işlevsiz hâle geldiği şeklindeki itirazını reddetmekte ve Kur'ân'ın insan için gerekliliği üzerinde durmaktadırlar.³⁷ Nitekim ilâhî iraden bağımsız şekilde ahlâkî nesnel yargıların varlığını kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, bir taraftan nesnel ahlâkî yargıların sabitesini reddeden ve iyinin- kötünün Allah'ın yasaklamış veya emretmiş olmasından başka bir anlamda olmadığını söyleyen Eş'arî düşünceyi eleştirirken, diğer yandan da aklın iyi ve kötünün bilgilendirici kaynağı olması durumunda vahyin gerekliliğini sorgulayan Brahmanlar'ın itirazını kabul etmeyerek vahyin gerekliliğini açıklamaktadır.³⁸

Mu'tezilî kelâmcılar içerisinde, tartışmalı olan bir diğer konu da Allah'ın kabîh olan bir fiile kâdir olup olmadığıdır. Kâdî Abdülcebbâr, bu konudaki ihtilafın Nazzâm, Ebû Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Câhız (ö. 255/869) ile olduğunu ve onların Allah'ın kötü bir fiil işlemeye kâdir olmadığı görüşünde olduklarını belirtmektedir. Çünkü onlara göre Allah'tan kötülüğün ortaya çıkabileceğini mümkün görmek, engellenmesi gereken bir kötülüktür. Aynı şekilde mükemmel varlık olan Allah'ın kendisiyle ters düşmeksizin adaletli olmayacağını, bunun da ancak kabîh bir fiili işlemeyi yasakladığı gibi, kâdir de olamayışı ile mümkün olduğunu ve bu durumun Allah'ın mutlak kudretine bir sınırlama getirme anlamında olmadığını belirtmektedirler. Başka bir ifade ile Allah, adaletli bir varlık olduğundan kendi koyduğu yasakları ihlâl edecek kudrete sahip değildir. Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kudreti açısından kabîh olan bir fiile güç yetirebileceğini ve mantıkî açıdan bunun mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte, realitede Allah'ın, adaletinin bir gereği olarak kabîh bir fiili işlemeyeceğini söylemektedir. Allah'ın kabîh olan bir fiile kâdir olması noktasında bazı deliller ortaya koyan Kâdî, Allah'ın kitabında kendinden zulmü nefyettiğini, şayet kâdir olmaması durumunda bu kabîh fiilleri kendisinden nefyederek övgüde bulunmasının doğru olmayacağını söylemektedir.³⁹ Bununla birlikte Allah her ne kadar kabîh bir fiili işlemeye kâdir olsa da bu fiili işlememektedir. Çünkü şâhid âlemde bir kimse; a) işlemiş olduğu fiilin kabîh olduğunu bilmediğinden, b) ihtiyaç duyduğundan, c) ihtiyaç duymadığını bilmediğinden dolayı

³⁷ George F. Hourani, "Mutezili Kelâmî Ahlâkta İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, C. II, s. 19.

³⁸ Cengiz, *a.g.e.*, s. 36.

³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, ss. 10-11, 30-32; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 63.

kabîh olan bir fiile yönelmekte ve bu fiili işlemektedir. Nitekim dünyada zâlim olup başkasının malını zorla alan kimseler, ya zorla başkasının malını gaspetmenin kabîh olduğunu bilmediklerinden ya ihtiyaç duyduklarından ya da ihtiyaç duymadıklarını bilmediklerinden dolayı bu kabîh fiili işlemektedirler. Şâhid âlemde kabîh bir fiilin işlenmesine sebep veren bu üç husus (*illet*) aynı şekilde kadîm olan Allah için de geçerlidir. Çünkü delillerin delâlet biçimlerinin, başka bir ifade ile bir illetin hükmü gerektirmede şâhid ve gâibe göre farklılık arzemesi mümkün değildir. Ancak kendi zâtını bilen Allah'ın herhangi bir fiilin kabîh olduğunu bilmemesi, kabîh olan bir fiili işlemeye ihtiyaç duyması veya ihtiyaç duymadığını bilmemesi imkânsız olduğu için O'nun kabîh bir fiil işlemesinin mümkün olduğunun iddia edilmesi yanlış olmakla birlikte birçok sorunu da ortaya çıkarmaktadır.⁴⁰ Allah'ın kabîh olan fiilleri işlemesinin mümkün olması durumunda Allah'ın câhil olması, bazı şeylere ihtiyaç duyması, O'nun va'd ve va'dine karşı güvenin ortadan kalkması, yalancı kimselerin elinde mucizeler meydana getirerek insanları kandırması, aklen hüsn ve kubh ahlâkî değer kavramlarının bilinmemesi durumunda vahiy gelmiş olsa da artık bilinmeyeceği gibi birçok problem ortaya çıkmaktadır ki, bunların hiçbiri Allah hakkında caiz değildir.

Sonuç olarak ilk dönem Mu'tezilî kelâmcılar tarafından ileri sürülen “fiiller bizzat kendisinden ve sıfatlarından dolayı hasen veya kabîh olur” şeklindeki görüşün aksine Kâdî Abdülcebâr, Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) belirlediği çerçevede meseleyi ele alarak bir fiilin gerçekleştiği yönlerden soyutlanarak ahlâkî bir değer kazanmayacağını ifade etmiştir. İnsan fitratının her zaman iyiye meyyal olmasına ve bunun gerekçesi olarak da hüsn değeri taşıyan bazı fiillerin aklen zorunlu olarak bilinmesine işaret eden Mu'tezilî düşünce, haricî bir sebepten bağımsız bir şekilde nesnel ahlâkî bir teori ortaya koymuştur. Aksi bir durumun gerek Allah'ın adâleti ile çelişmesinden gerekse çözümünü zor bazı sorunların ortaya çıkmasına sebep olmasından dolayı Allah'ın fiillerinin hepsinin hasen olduğunu belirten Mu'tezile, İslâm düşüncesinin gerçek anlamda ilk ahlâkçıları olarak sayılmıştır.⁴¹ Mu'tezilî kelâmcıların hüsn ve kubh konusundaki bu yaklaşımlarını, Allah'ın mutlak irade ve kudretinin sınırlanması olarak değerlendirmek onların adına bir haksızlık olacaktır. Bu sebeple yukarıda da ifade edildiği üzere bu yaklaşımın,

⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, ss. 28-30; a.mlf., *Dinin Temel İlkeleri*, trc. Hulusi Arslan, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s. 80.

⁴¹ Fahri, *a.g.e.*, s. 61.

Mu‘tezile’nin Allah’ı her türlü kötülükten tenzih etme ve insan sorumluluğunu rasyonel bir temele oturtma çabası olarak değerlendirilmesi daha doğru ve insafli bir yaklaşım olarak görünmektedir.

2. 2. Eş‘arî Ekolünde Hüsn-Kubh Meselesi

Eş‘arî kelâmcılara göre fiillerin ahlâkî değeri dinsel olup, ilâhî emir ve yasaklar sebebi ile fiiller hüsn ve kubh kavramları ile nitelenmektedir. Buna göre dinden bağımsız bir şekilde nesnel ahlâkî değerler teorisinden bahsedilemez ve akıl ahlâkın temeli değil, sadece Allah’ın emretmiş olduğu iyi ve kötü değerlerini vahiy sayesinde keşfeden bir alet konumundadır. Eş‘arî kelâmcıların ahlâkın temelini akla değil de dine dayandırmalarının arka planında Allah’ın mutlak kudretine ve iradesine yapılan vurgu yatmaktadır. Öyle ki, mutlak kudret ve iradeye sahip olan Allah’ın, insanlara göre iyi olan bir fiili yasaklaması ve kabîh olarak addetmesi mümkündür. Allah’ın dilemiş olduğu her şeyi yapabileceği, O’nun iradesinin ve kudretinin hiçbir sınır altına alınmayacağı ve yine de yapmış olduğu hiçbir şeyin kabîh olmayacağı düşüncesini, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin (ö. 324/935) aşağıdaki ifadeleri tam olarak yansıtmaktadır:

“Yüce Allah ahirette çocuklara azap eder mi?”, diye sorulursa şöyle cevap verilir: ‘Allah için bunu yapmak mümkündür, eğer yaparsa da adil davranmış olur. Aynı şekilde Allah’ın sonlu bir günaha karşılık, sonsuz bir azap vermesi; bazı hayvanları diğer bazısına boyun eğdirmesi; kimilerine iyilikte bulunup diğerlerine bulunmaması, kâfir olacaklarını bilebile onları yaratması; bunların hepsi Allah’ın adaletine uygundur. Yaratıklarına azap etmeye başlaması, bunu devam ettirmesi Allah hakkında ‘kabih’ değildir. Aynı şekilde müminlere azap edip kâfirleri cennetlere koyması da O’nun için kabîh değildir. Ancak, ‘Allah, bunları yapmaz’ deriz. Çünkü O, kâfirlere azap edeceğini bize haber vermiştir. Allah’ın haber verdiği bir şeyde yalanın olması mümkün değildir.⁴²

Çünkü insanlar arasında, iyi veya kötü olarak kabul edilen değerler nesnel değil, bilakis insanlara göre farklılık arz eden öznel değerlerdir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî bir fiilin

⁴² Ebü’l-Hasan Eş‘arî, *Kitabü’l-lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘*, thk. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Dâru Lübnân, Beyrut, 1987, s. 149. Aynı şekilde bkz. Ahmet Ceylan, “İmâm Eş‘arî’de Hüsn-Kubuh Problemi”, *Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Ayğın, Beyan Yay. İstanbul, 2014, C. I, s. 109.

farklı bağlamlarda gerçekleşmesi sebebi ile hem adalet, hem zulüm, hem hikmet, hem sefeh olabileceği gibi, aynı şekilde tek bir fiilin kabîh ve hasen olabileceğini söyleyerek akla dayalı nesnel ahlâkî yargıların yerine faile göre farklılık gösteren öznel bir ahlâk tezini savunmuştur. Eş'arî'ye göre, hasen ve kabîh olan fiillerin aklen bilindiğini iddia eden Mu'tezile, aslî illette aynı fikirde olmalarından dolayı Dehrîler, Senevîler ve zındıklarla bu hususta aynı konumdadırlar. Çünkü aklın iyinin ve kötünün bilgisine ulaşmada yeterli olduğunu ileri süren bu gruplar, buna dayalı olarak peygamberlik müessesesini reddetmişlerdir. Aynı şekilde ahlâkî yargıların bilgisine aklın ulaşabileceğini iddia eden Mu'tezile'nin bu görüşü de dolaylı olarak onları nübüvvetin geçersizliği ve gereksizliği sonucuna götürecektir.⁴³ Ancak bu düşünce, nübüvveti ilahî lütuf olarak gören Mu'tezile ekolü adına kabul edilmesi mümkün olmayan ağır bir ithamdır.

Mu'tezilî düşüncenin akıl ile hüsn ve kubh kavramları arasında kurduğu zorunlu veya nazarî bilgi ilişkisi, Eş'arî kelâmcılar tarafından eleştirilerek reddedilmiştir. Çünkü her şeyden önce Mu'tezile'nin zorunlu olarak bilindiğini iddia ettiği ahlâkî değerler, Eş'arî kelâmcılar tarafından tartışma konusu hâline getirilmiştir. Hâlbuki zorunlu bilginin mahiyeti, herhangi bir ihtilaf ve tartışma olmaksızın bütün insanlar tarafından evvelî (a priori) olarak kabul edilmesi ve bilinmesidir. Örneğin bütünün parçadan büyük olduğunun veya birin ikinin yarısı olduğunun bilinmesi bu kabildendir ve akıl sınırlarının dışına çıkmak istemeyen herkes tarafından zorunlu olarak bilinmektedir. Cüveynî (ö. 478/1085), Mu'tezile'nin ahlâkî kavramların zorunlu olarak bilindiğini iddia etmesinin peşinden delil kabilinden bazı örnekler sunmasını çelişki olarak nitelemektedir. Çünkü zorunlu bilgilerin kendisi değil, ancak kendisi ile diğer önermeler ispatlanır. Zorunlu bilginin ispat konusu hâline getirilmesi, iddia edildiği gibi ahlâkî değerlerin aklen evvelî olarak bilindiği iddiası ile çelişmektedir. Ayrıca Cüveynî'ye göre, ahlâkî değerler hakkında hiçbir bilgisi olmayan bir kimsenin yalan ile doğru arasında tercihe bırakılması

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbûrî, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, imâmü Ehli's-sünne*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfâtü'd-Dîniyye, Kahire, 2005, ss. 142-145. Benzer şekilde Bâkîllânî de, aklın yetkinliğinden hareketle peygamber göndermenin geçersiz olduğunu iddia eden Brahmanlar ile hüsn ve kubhun bilgisine zorunlu veya istidlâlî olarak aklın ulaşabileceğini söyleyen Mu'tezilî düşüncüyü aynı kefiye koyarak, "siz (Brahmanlar) veya Mu'tezile'den bir kardeşiniz şöyle derse..." şeklindeki ifadeleri ile iki grubun da itirazlarını reddetmeye çalışmaktadır. Bkz. Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*, thk. el-Mektebü'l-İlmî li't-Tahkîk, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 2012, s. 145.

durumunda, doğruyu tercih edeceği şeklindeki istidlâl de geçersizdir. Çünkü zâtı gereği kabîh olan bir yalanın kınama, zem ve ceza gibi eksiklik belirten hususlarla öncelenmesi gerektiğinden, yalan ve doğru hiçbir durumda eşit olamayacaktır.⁴⁴ Çünkü hüsn ve kubh konusunda temel dayanağın akıl olduğuna işaret eden Mu‘tezile’ye göre bir şey zâtı itibariyle hasen veya kabîh olduğuna göre, böyle bir misalin istidlâl konumunda kullanılması mümkün değildir.

Burada özellikle işaret etmek istediğimiz husus, Cüveynî’nin insan ve Allah fiilleri arasında ayrıma giderek Allah’ın fiillerinin hiçbir şekilde ne hasen ne de kabîh olarak nitelenebileceğini belirtmesidir. Çünkü bu ayrım daha sonra özellikle Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından son dönem eserlerinde takip edilerek sürdürülmüştür. Cüveynî, aklın helak edici bütün zararlardan sakınılmasına ve fayda veren her şeyin elde edilmesine hükmettiğini ve bunu hiç kimsenin inkâr edemeyeceğini söylemektedir. Çünkü aklın bir şeyden sakınılmaya hükmetmesi son tahlilde zarar vermesinden, bir şeyi elde etmeye yönelmesi ise fayda sağlamasından dolayıdır. Buna göre bir fiilin hasen veya kabîh olarak değerlendirilmesi, kendisi için fayda ve zararın geçerli olduğu kimse hakkında mümkündür. Allah hakkında fayda veya zarardan bahsedilemeyeceği için, Allah’ın herhangi bir fiilinin kabîh olduğu ifade edilemeyeceği gibi, hasen olarak da nitelenemez.⁴⁵

Gazzâlî (ö. 505/1111), hüsn kubh konusunda Mu‘tezile ile olan tartışmanın üç açıdan olduğunu ve bunlardan ilkinin, “bu değerler fiilin zâtî nitelikleridir” şeklindeki iddialarının teşkil ettiğini belirtmektedir. Gazzâlî, kısas amacı öldürme ile zulmen öldürmenin tek bir mahiyetinin olduğunu, ancak ilkinin hasen iken, diğerinin kabîh olduğunu ve daha sonra zâtî niteliğin durumdan duruma nasıl değiştiğini Mu‘tezilî düşünceye bir soru olarak yöneltmekte ve bu iddianın geçersiz olduğunu ifade etmektedir. İkincisi ve belki de Gazzâlî’nin Mu‘tezile’ye yöneltmiş olduğu en önemli eleştirisi, ahlâkî değerlerin epistemolojisine yönelik, Mu‘tezile’nin halkın arasında kabul görmüş

⁴⁴ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü’rî, *Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâti’i’l-edilleti fi usûli’l-i’tikâd*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Darû’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut, 2016, s. 109.

⁴⁵ Cüveynî, hüsn ve kubh konusunda Bâkîllânî’nin yapmış olduğu Mu‘tezile’ye yönelik eleştirilere yer verdikten sonra Allah ile kulların fiillerinin ayrılmasının kendisine göre daha doğru olduğunu söylemektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Câmiatü Katar, Devha, 1979, s. 91.

meşhûrat kabilinden hükümlerle kesinlik ifade eden burhanı birbirine karıştırmış olduğu iddiasıdır. Çünkü Gazzâlî'ye göre, halkın bir fiili hasen, diğerini kabîh olarak değerlendirmesinin arkasında ya daha önceki şeriatlardan alınmış ve öğrenilmiş olması ya da bir amacın bulunması ihtimali vardır. Ancak Cüveynî'nin de belirttiği üzere, Allah'ın bir amaç ve gaye gütmesi imkânsız olduğu için kendi hükümleri ve fiilleri hakkında bu anlamda bir hasen veya kabîh değer yargısından bahsedilmesi mümkün değildir. Ayrıca şâhid âlemde bir fiilin hasen veya kabîh olmasından hareketle aynı yargının Allah hakkında da geçerli olması ileri sürülerek böyle bir kıyasa gidilemez. Nitekim insanlar arasında kabîh olarak görülen birçok fiil, Allah tarafından işlenmektedir. Örneğin bir efendi kendi kölelerini başıboş bırakır ve onlar da birbirine zülmederse, bu durum, herkes tarafından ayıplanır ve kabîh olarak addedilir. Ancak Allah insanların mâliki olduğu hâlde onları yeryüzüne göndermiş, onlar da kendi çıkar ve menfaatleri doğrultusunda birbirine haksızlık ve zulmetmektedir. Yine de Allah'ın yapmış olduğu bu fiilin kabîh ve abes olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu da sonuç itibari ile şâhid âleme ait yargılardan hareketle Allah'ın fiillerinin de hasen ve kabîh olarak nitelenmesinin doğru olmadığı neticesine götürmektedir.⁴⁶

Sonuç olarak Eş'arî kelâm düşüncesinde fiillerin ahlâkî değerlerinin gerek ontolojisinin gerekse epistemolojisinin tek dayanağı şeriattir. Çünkü böylesi sağlam ahlâkî yargılar sadece ilâhî buyruklardan elde edilebilir. Birey ya da toplumun, dînî buyruklara dayanmadan kendi imkânları, tecrübeleri, birikimleri ve aklî yetkinlikleri ile toplumsal bir düzen kurması mümkün değildir.⁴⁷ Çünkü insanların bazı fiillere yönelik hüsn ve kubh nitelendirmeleri, kendi amaçlarına uymasından veya çakışmasından dolayı izafî olmaktan öteye geçemez. Ayrıca insanların ahlâkî kavramlara yönelik bilgisi ilim ifade etmeyen zan ve itikattan başka bir şey değildir. Durum böyle olunca, Allah'ı bilme, O'na şükretme ve insanın sorumlulukları ancak din tarafından bilinir ve din gelmeden herhangi bir ahlâkî yargıdan bahsedilemez.

⁴⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2015, C. I, ss. 114-149. Gazzâlî, hüsn ve kubh kavramlarının en son tahlilde değişik itibarlara göre farklılık gösteren göreceli (izâfî-nisbî) değerler olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'itikâd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2016, s. 305.

⁴⁷ Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı Sorunu", *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 44-45.

2. 3. Mâtürîdî Ekolünde Hüsn-Kubh Meselesi

İmam Mâtürîdî'ye göre (ö. 333/944) Allah, eğitim kabul eden, yarar ve zararını bilen ve algılayabildiği delile dayanarak duyular ötesiyle ilgili konularda akıl yürütebilme yetkinliğine ve potansiyeline sahip bir mükellefler grubu yaratmıştır. Bununla birlikte yaratmış olduğu bu mükellef grubuna birçok nimet ihsanında bulunmuştur. Bundan dolayı nimet verene şükretmek aklın bir gereğidir. Çünkü insan aklında güzel (*hüsn*) olanı güzel kabul etme ve çirkin (*kubh*) olanı çirkin sayma yetkinliği vardır. Ayrıca güzel kabul edilen bir şeyin emredilmesi ve çirkin olanın yasaklanması gereklidir. Bu gereklilik ise Allah'ın bir hikmeti olup, aksi takdirde kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden âlemi yaratmasının bir anlamı kalmamış olur. İmam Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere hüsn ve kubh aklîdir. Eşyada bizatihi hüsn ve kubh, fiillerde bizatihi güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır. Akıl fiillerdeki özelliklere ve onlarda gördüğü fayda ve zarara bakarak, fiillerin çoğunda hüsnü ve kubhu müstakil olarak idrak edebilir. Allah da bizzat güzel olanı yasaklamaz ve bizzat çirkin olanı emretmez. Buraya kadar anlatılanlarla, emir ve nehyin ifade etmiş olduğu anlam ve hususlara aklımızla erişebileceğimiz sonucu çıkmaktadır. Daha sonra Mâtürîdî, aklın bu yetkinliğinin vahyin işlevselliği ve konumu adına bir problem teşkil etmememesi için şu ifadeler yer vermektedir: “Dünya meşgaleleri ve bu meşgalelerin akılları kuşatması aklın yetkinliğini aksatmaktadır. Bunun yanı sıra kederler, insan doğasına yerleştirilen sıkıntılar, ayrıca muhtelif hayatın insana getirmiş olduğu acılar insan aklını meşgul etmekte ve onu büyük küçük, gizli âşikâr her bir alanda gerçeği kavramaktan alıkoymaktadır. Nefsânî arzuların egemenliği, dünyevî emel ve lezzetlerin çokluğu da ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Bu sebeple insanlara yol gösterecek ve belirsizliğin baş gösterdiği durumlarda gerçeğe kılavuzluk edecek bir Allah elçisinin bulunması zorunludur.”⁴⁸

Bu noktaya kadar Mâtürîdiyye ekolü, Mu'tezile ile görüş birliği içindedir. Bazı kaynakların, fiile ait hüsn ve kubhun sübutu konusunda Hanefiler'in aynen Mutezilîler gibi düşündüğünü ifade etmesinin anlamı budur. Fakat bu noktadan sonra Mâtürîdiyye, Mu'tezile'den ayrılır. Mâtürîdî'ye göre, aklın güzel gördüğünü emretmek de, aklın çirkin gördüğünü yasaklamak da Allah'a vâcip değildir, fakat münasıptır. Çünkü Mu'tezile'nin

⁴⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, 9. b., İstanbul, 2017, ss. 169-171,180-181.

adalet ilkesinin bir gereği olarak, daha önce geçtiği üzere iyi olanı emretmesi, kötü olanı yasaklaması ve üzerine vacip olanı ihlal etmemesi gerekir. Diğer bir anlatımla, Mâtürîdiyye düşüncesine göre Allah'ın mükelleflerin fiili hakkındaki hükmünün, akıllarımızın bu fiilde idrak ettiği güzellik ve çirkinliğe göre olması şart değildir. Fiilin hüsn ve kubhla vasıflandırılması, Allah'ın da buna uymasını gerektirmez. Böyle olunca, sırf aklın ulaşacağı hüsn ve kubh ile teklif olmaz, sevap veya günah terettüp etmez. Mükelleflerin sevap ve günahla sorumlu tutulması, ancak Şâri'nin bildirmesinden, yani peygamberlerin tebliğinden sonra mümkün olur.⁴⁹

Mâtürîdî'ye göre fiiller iki kısma ayrılmaktadır: Bunlardan birincisi zâtî itibari ile iyi olanlar ve bunun karşısında yer alan zâtî itibari ile kötü olanlardır. İkincisi ise bir ihtiyaç sebebi ile iyi olanlar ve yine bir ihtiyaç sebebi ile kötü olanlardır. Buna göre aklın iyi bulduğu bir şeyin herhangi bir durumda kötü olması mümkün değildir.⁵⁰ Görüldüğü üzere Mâtürîdî'ye göre eşya kendi tabiatında iyilik ve kötülük değerlerini taşımaktadır. Başka bir ifade ile iyilik ve kötülük gibi ahlâkî değerler Allah'ın iradesinden bağımsız bir şekilde objektif bir varoluşa sahiptir. Mâtürîdî'nin fiilleri herhangi bir durumda değişmeyenler ve ihtiyaç hâlinde değişim gösterenler şeklinde ayrıma tâbi tutması, onun ahlâkî değerler arasında mutlak ve göreceli ayrımına gittiğini göstermektedir. Mutlak ahlâkî değerler, hâricî bir müessirden bağımsız olarak kendi zatlarında bu değer yargılarını taşımakta ve akıl tarafından bilinmektedir. Bu alanda gelen vahiy Mu'tezilî düşüncede olduğu gibi bu ahlâkî değerleri doğrulamak ve teşvik etmek konumundadır. İhtiyaç hâlinde değişim gösteren göreceli ahlâkî değerler ise, Allah'ın emir ve yasakları sayesinde belirlenmektedir. Göreceli olan bu değerler Allah'ın iradesi ile mutlak bir değer karakterine bürünmektedir.⁵¹

Mu'tezile ekolünün hüsn ve kubh hakkındaki görüşlerinin açıklandığı başlık altında geçtiği üzere, Mu'tezile gâibin şâhide kıyas edilmesi (*kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid*) metodunu kullanarak şâhid âlemde kabîh, abes veya sefeh olan bir fiilin aynı şekilde Allah için de geçerli olduğunu iddia etmekteydi. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) Cüveynî'nin açıklamalarına benzer ifadelerle bu iddianın doğru olmadığını

⁴⁹ Ali Bardakoğlu, a.g.m., s. 43-44.

⁵⁰ Mâtürîdî, a.g.e., s. 306.

⁵¹ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, ss. 121-125.

belirtmektedir. Çünkü insan aklı, Allah'ın kabîh veya sefeh olarak görülen bir fiilin hikmetini anlamaktan âcizdir. Bununla birlikte şâhid âlemde failin fiilin kabîh sayılmasının nedeni kendisine çizilen sınırı ve haddi aşmış olmasıdır. Başka bir ifade ile kulların fiillerinin kabîh olmasının nedeni Allah'ın emir ve nehiyleri ile kendilerine çizmiş olduğu haddi aşmalarıdır. Ancak Allah herhangi bir haddin ve sınırın altında olmadığı, kendisinin üstünde emreden ve nehyeden bulunmadığı için şâhid âlemde kabîh olan bir fiili Allah'ın işlemesi kabîh olarak addedilemez. Çünkü bu durumda Allah bir emri ve yasağı çiğnemiş değildir. Ayrıca şâhid âlemde bir fiil, failin kendisine dönen bir faydadan dolayı hasen veya failin kendisine dönen bir zarardan dolayı kabîhtir. Örneğin küfrün kabîh olmasının sebebi, failin ahirette göreceği salt zarar olan azaptır. Şayet şâhid âlem ile gâib âlemin yargılarının eşit olduğu iddia edilirse, Allah'a hasen fiillerden faydanın, kabîh fiillerden ise zararın yönelmesinin de iddia edilmesi gerekir. Bu ise ya Allah'ın yapmış olduğu hiçbir fiilden fayda elde etmediği ve doğal olarak hikmetli fiil işlemediği ya da işlemiş olduğu fiillerden fayda sağlayıp muhtaç olduğu sonucuna götürecektir. Mu'tezile'nin bu iki seçenekten birine tutunması küfre düşmelerine, iki seçeneği reddetmeleri ise kendi istidlâllerinin geçersizliğine sebebiyet verecektir.⁵²

⁵² Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara, 2003, C. II, ss. 201-202.

İKİNCİ BÖLÜM
FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE HÜSN-KUBH MESELESİ

1. Fahreddin er-Râzî'nin Hüsn ve Kubh Tanımı ve Mu'tezile'nin Tanımına Yönelik Eleştirileri

Fahreddin er-Râzî, kelâma dair yazmış olduğu *Usûlü'd-din*⁵³ ve *el-İşâre fî usûli'l-ilmî'l-keîâm* adlı ilk eserlerinde, hüsn ve kubh kavramlarını Eş'arî düşünceye bağlı kalarak sırası ile aşağıdaki gibi tanımlamakta ve Mu'tezile ile olan tartışma noktasını belirginleştirmektedir. Daha sonra, Basra Mu'tezilesi tarafından geliştirilen *vücûh teorisi*ne *el-İşâre*'de atıfta bulunmayan Râzî, daha çok ilk dönem Mu'tezile düşüncesinde görülen, “*fiiller zâtı itibari ile ya da kendilerinde bulunan bir sıfat sebebi ile hasen veya kabîh olur*” şeklindeki görüşün eleştirisine yer vermektedir. Buna göre Râzî'nin, hasen ve kabihe yüklenen anlamları ilişkin tespitleri şu şekildedir:

İlk olarak hasen, insan amacına uygun olan için, kabîh ise insanın amacına ters düşen şey kullanılmaktadır. İkinci olarak hasen, yetkinlik ifade eden nitelik için, kabîh ise noksanlık ifade eden nitelik için kullanılmaktadır. Bu iki kullanım arasındaki fark ise birincisinin izafî olması, ikincisinin ise, bizzat fiilin kendisinin bu değeri taşıması açısındandır. Örneğin bir kimsenin amacına uygun olan bir şey, kendisi için hasen olarak ifade edilirken, başka bir kimsenin amacına uygun düşmemesinden dolayı kabîh olarak değerlendirilebilir. Ancak ilmin yetkinlik, cehaletin noksanlık sıfatı olması bizzat bu durumların kendisi sebebiyledir ve insandan insana bir farklılaşma göstermez. Bu iki kullanımın aklî olup, akılla bilinebileceği konusunda bir açıklamada bulunmayan Râzî'nin bir diğer tanımı ise, hasen kavramının failine yasaklanmayan şey için kullanılmasıdır. Bu tanıma göre mübah olan fiiller ve Allah'ın fiilleri hasen kapsamındadır. Çünkü mübah olan fiiller ve Allah'ın fiilleri için herhangi bir yasak söz konusu değildir. Mu'tezile ile tartışmanın da mahalli olan bir diğer tanım ise hasen kavramının; din koyucu tarafından, bunu yapan kimse için övgü, tazim ve işlediği fiile karşılık sevabı hak etme hükmünün verildiği şey için kullanıldığı şeklindedir. Bunun

⁵³ Eşref Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışmada Râzî'nin bu eserinin telif tarihi olarak, bulunan tek nüshadaki ferağ kaydından hareketle 10 Cemâziyelâhir 582 tarihini vermektedir. Bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer-Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 116. Ayman Shihadeh, klasik Eş'arî muhtevası ve yaklaşımını göz önüne alarak ve Râzî'nin Bâkılânî, Ebu Bekir Simnânî, Ebu İshak el-İsferâyînî ve Cüveynî gibi isimleri “üstadımız” olarak takdim etmesinden dolayı eserin Râzî tarafından telif edildiği bilinen en eski kelâm eseri olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar-Kübra Şenel, Nobel Yayın, 2016, s. 23

mukabilinde ise din koyucu tarafından failin yerildiği, horlandığı ve cezayı hak etme hükmünün verildiği kabîh kavramı bulunmaktadır. Tartışmanın bulunduğu son tanıma göre mübahın hasen ve kabîh olması mümkün değildir. Görüldüğü üzere Râzî, hasen ve kabîhe yüklenen anlamlara ilişkin tespitleri ortaya koyarak bu anlamlar içerisinde hangisi üzerine tartışmanın cerayan ettiğini belirtmektedir. Nitekim diğer anlamlar çerçevesinde hasen ve kabîh hakkında herhangi bir tartışmanın olmadığını ve ilk iki anlamda hasen ve kabîhin aklen bilenebileceğini ifade etmektedir.⁵⁴ Son anlama dayalı olarak hasen veya kabîh olan fiillerin aklen bilinip bilinemeyeceği ve bu meseledeki tartışmalara daha sonra değinilecektir. Şimdi hasen ve kabîhe dair Mu'tezile tarafından ortaya konulan tanımlara ve Râzî'nin bu tanımlara yönelik eleştirilerine değinmek uygun olacaktır.

Râzî'nin eleştirdiği Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) hasen ve kabîh tanımı şu şekildedir. Kabîh; “fiil işlemesi mümkün olan (mütemekkin) ve işlediği fiilin kabîh olduğunu bilen bir kimsenin işlememesi gereken fiillerdir ve mükellef bu tür fiilleri işlemesi durumunda zemmi hak eder.⁵⁵ Hasen ise “fiil işlemesi mümkün olan (mütemekkin) ve işlediği fiilin hasen olduğu bilen kimsenin yaptığı fiildir.⁵⁶ Bununla birlikte Basrî, kabîhi “failine zemmi gerektiren fiil” şeklinde tanımlamamakta ve sebep olarak da şu hususu işaret etmektedir. Şayet kabîh fiil, daha önceden bu kabîhi işlemekten dolayı zemden daha fazla bir medhi hak eden kişiden sâdır olursa, bu hak ettiği medih, onun bu kabîhten dolayı zemmi hak etmesine engel olacaktır.⁵⁷ Bu şekilde Basrî, kabîhin işlenmesinin mutlak manada zemmi hak ettirdiği hükmünden kaçınmakta ve kabîhin özü itibari ile kişiye zemme müstehak kıldığını kabul etmekle birlikte, bunu belli şartlarla kayıtlamaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kabîh kavramı hakkında yapmış olduğu

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, trc. Ulvi Murat Kılavuz- Serkan Çetin, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, ss. 218-220; *Kitabü'l-erba'in fî usûli'd-dîn*, thk. Mahmûd Abdülaziz Mahmûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 242; *Kitabü'l-muhassal*, thk. Hüseyin Atay, İntişâratü Şerif Rıza, Kum, 1999, s. 478; 26; Shihadeh, *a.g.e.*, s. 65.

⁵⁵ “أما القبيح فهو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله ويستحق الذم بفعله” Bkz. Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî el-Mutezili, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Şeyh Halil el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 3. b., 2005, C. I, s. 336.

⁵⁶ “و أما الحسن فهو وما للقادر عليه والمتمكن من العلم بحاله أن يفعله” Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, C. I, s. 337.

⁵⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, C. I, s. 337.

diğer bir tanım ise “zemmin hak edilmesinde tesiri bulunan bir sıfat üzerine olan fiildir.”⁵⁸ şeklindedir.

Râzî, bu tanımların hüsn ve kubh kavramlarının mahiyetini tam olarak ortaya koymadığını belirtmekte ve Basrî'nin yapmış olduğu tanımı eleştirmektedir. Bu bağlamda Râzî'nin ilk eleştiri noktası, Basrî'nin tanımında kullanmış olduğu “lâm” açısından dır. Çünkü “lâm” farklı anlamlar içermektedir. Ancak tanımında kullanılan lafızların tanımlanandan daha açık olması tanımın şartlarındandır. “Lâm”ın içermiş olduğu anlamlar ise şu şekildedir: a) İzin vermek ve yasaklamak. Örneğin; “Zeyd eşinden faydalanabilir ama Amr ondan faydalanmaz”⁵⁹ cümlesindeki “lâm” bu anlamdadır. b) Kudret ve âcizlik. Bunu yapmaya kâdir olduğu takdirde “Zeyd’in Amr’ı yenme imkânı vardır” ama kâdir değilse onun için bu imkân söz konusu değildir.⁶⁰ c) Aitlik. “Bu mahalde siyahlık ve hareketlik vardır”⁶¹ cümlesi bu anlamdadır. d) Hüsn ve Kubh. “Falan kimsenin şu fiili yapması hasen, ama bu fiili yapması kabîhtir.”⁶²

Fahredden er-Râzî, hüsn ve kubhun ilk anlamda olduğunun iddia edilmesi durumunda hüsn ve kubhun aklî değil şer‘î olacağını ifade etmektedir. Başka bir ifade ile şer‘in izin vermiş olduğu hasen, yasaklamış olduğu kabîh olur ki, bu Mu‘tezile’nin iddialarına ters düşmektedir. İkinci ve üçüncü anlama gelince, hüsn ve kubhun bu anlamda olması imkânsızdır. Dördüncü anlama göre ise hüsn ve kubh kendileri ile tanımlanmış olur ki, bu devirdir. Devir ise imkânsızdır. Son olarak Fahredden er-Râzî, hüsn ve kubh için zikredilen tanımların dışında başka bir tanımın olması durumunda, ilk olarak bunun ortaya konulması ve daha sonra bunun mümkün olup olamayacağı üzerinde tartışılması gerektiğini belirtmektedir.⁶³

Fahredden er-Râzî’nin Ebül’l-Hüseyin el- Basrî’nin tanımına yapmış olduğu ikinci eleştiri, Basrî’nin tanımında kullanmış olduğu “kabîh olduğunu bilmesi” kaydına

⁵⁸ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, C. I, s. 336; Fahredden er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fi dirayeti’l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde, Dârü’z-Zehâir, Beyrut, 2015, C. III, s. 236.

⁵⁹ “لزید أن یستمع بزوجه و لیس لعمر أن یستمع بها” Fahredden er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, C. III, s. 237.

⁶⁰ “لزید أن یصارع عمرا” Fahredden er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 237.

⁶¹ “لهذا المحل سواد و حركة” Fahredden er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 237.

⁶² “لفلان أن یفعل کذا و لیس له أن یفعل ذلك” Fahredden er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 237.

⁶³ Fahredden er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 237; *el-Mahsûl*, C. I, s. 19.

yöneliktir. Nitekim fail yapmış olduğu fiilin kabîh olduğunu biliyorsa, kabîh kavramında ne olduğu da biliyor demektir. Bu durumda ise kabîhi tanımlamaya ihtiyaç yoktur.⁶⁴

Tanıma yönelik üçüncü eleştiri tanımın, kabîh fiillerin tamamını içine almaması ve kapsayıcı olmamasıdır. Çünkü vacip fiillerin terk edilmesi de kabîhtir, ama terk salt yokluktur. Salt yokluğun ise fiil olarak işlenmesi söz konusu olamaz. Bu durumda, “kâdir olan mükellefin kabîh olduğunu bildiği halde işlemiş olduğu fillerdir” tanımı sadece var olan fiilleri kapsamaktadır ve bu sebeple doğru bir tanım değildir.⁶⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kabîh kavramına dair yapmış olduğu ilk tanımına yönelttiği eleştirilerinden sonra Fahreddin er-Râzî, aynı şekilde ikinci tanıma da eleştiri yöneltmektedir. Çünkü ikinci tanımda kabîh, “zem” ve “istihkak” lafızları ile tanımlanmıştır. Bu durumda ise hüsn ve kubhun anlamı ilk olarak bu lafızların ne olduğunun anlaşılmasına bağlıdır.

“İstihkak” kavramı hak kelimesinden türediği için ilk olarak hakkın tanımlanması gerekmektedir. Bu bağlamda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî “hak” lafzının dilsel, örfî ve şer'î olarak farklı kullanımlarının olduğunu söylemekte ve bu kullanımlar doğrultusunda “hak” lafzını sırası ile şu şekilde tanımlamaktadır: a) Dilsel: Hak kavramı dilde “var olan” anlamına gelmektedir. b) Örfî: Var veya yok olduğuna dair inancın veya buna ilişkin verilen haberin doğru olduğu her şey. c) Şer'î: Bulunduğu kimseye, yaptığı veya onda var olan herhangi bir şeyi hasen kılan her türlü özellik. Fahreddin er-Râzî'ye göre hak kavramının ne dilsel ne de örfî anlamda hüsn ve kubh tanımında kullanılması mümkün olmadığı için sadece şer'î anlamda kullanılması mümkün olabilir. Ancak bu durumda da “hasen” ancak “hak” dolayısıyla tanımlanan “istihkâk” ile tanımlanabilmektedir. Binaenaleyh, bir şeyin sıralı ve döngüsel biçimde yine kendisiyle tanımlanması söz konusu olmaktadır. Burada bir örneği ortaya çıkan devir ise geçersizdir.⁶⁶

Fahreddin er-Râzî “zem” kavramı hakkında ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den şunları aktarmaktadır. “Zem; başkasını aşağılama içeren kasıtlı bir sözdür.” Şayet aşağılama kastı içermezse zem sayılmaz. Örneğin bir Yahudi diğerine “ey Yahudi”

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 238.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 239.

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 239-240; *el-Mahsûl*, C. I, s. 20.

dediğinde, aşağılama kastı içermediği için zem değildir. Ancak aynı ifadeyi bir Müslüman Yahudi'ye söylerse aşağılama içerdiği için zem konumundadır. Fahreddin er-Râzî, zemmin tanımında kullanılan “aşağılama” kavramının mecaz olduğunu, mecaz lafızların ise tanımlarda kullanılmasının uygun olmadığını ifade ederek Basrî'nin tanımını eleştirmektedir.⁶⁷ Bununla birlikte Râzî, “zem” ile insan tabiatının hoşlandığı veya hoşlanmadığı bir sözün veya fiilin kastedilmesi durumunda, bunun kabîh oluşunun aklen bilenebileceğini, ancak bu anlamda Allah hakkında hüsn ve kubhun imkânsız olduğunu belirtmektedir.⁶⁸

Daha sonra Fahreddin er-Râzî, “zem” ve “medih” kavramları ile en temelde elem ve acı ile haz ve mutluluğun kastedildiğini ifade etmektedir. Başka bir ifade ile birisine karşı söylemiş olduğumuz zem içeren bir söz ona elem ve acı verirken, medih ise o kişiye mutluluk ve haz vermektedir. Ancak hüsn ve kubhun bu anlamda tanımlanması durumunda, Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının geçerliliğinden bahsedilemez. Nitekim Allah her türlü elem ve acıdan münezzehe olduğu gibi onun için mutluluk ve hazdan da bahsedilemez. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu ilzam Mu'tezile'nin bu konudaki hasen kabîh iddiasını kökten geçersiz kılmaktadır.⁶⁹ Sonuç olarak Fahreddin er-Râzî, hasen ve kabîh kavramlarına yönelik Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin yapmış olduğu tanımları, tutarlı ve yeterli bulmayarak yanlış olduğunu ifade etmektedir. Hasen ve kabîh kavramlarının tanımlarına yönelik bu değerlendirmelerden sonra, Râzî'nin ele alıp incelediği bir diğer önemli mesele, bu kavramların epistemolojik yönü ile ilişkilidir. Burada tartışılan konular genel olarak şu sorular etrafında toparlanabilir: Hasen ve kabîh olan fiillerin, başka bir ifade ile ahlâki değerlerin bilgisi zorunlu bilgi midir? Herhangi hârici bir dayanağa ihtiyaç kalmaksızın insan ahlâki değerlerin bilgisine ulaşabilir mi? Şimdi bunlar ve benzer nitelikteki sorular çerçevesinde, ahlâki epistemoloji konusunu, Fahreddin er-Râzî ve Râzî'nin Mu'tezile'ye yapmış olduğu eleştiriler bağlamında inceleyebiliriz.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 241; *el-Mahsûl*, C. I, s. 20.

⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. I, s. 20.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 242.

2. Ahlâkî Değerlerin Bilgisi

İnsana ait ahlâkî eylemlerin temelini ne olduğu sorusunun cevabında farklı açıklamalar bulunduğu gibi, ahlâkî değerlerin bilgisi hususunda da farklılaşma söz konusudur. Eylemlerin ahlâkî temelinde aklın bulunduğunu ifade eden Mu‘tezile, ahlâkî değerlerden bazılarının insan tarafından zorunlu olarak bilindiğini öne sürmektedir. Bunun karşısında yer alan klasik Eş‘arî düşüncesi ise eylemlere ahlâkî değerleri verenin din olduğu için, bilgisinin de ancak dinin bildirmesi ile mümkün olacağını ifade etmektedir. Ancak bu durumda aşağıda detaylarına genişçe yer vereceğimiz iki taraf açısından da cevabı uzun açıklamalar gerektiren bazı problemler ortaya çıkmaktadır: Örneğin ahlâkî değerlerin bilgisine sadece ilâhî buyruk, yani vahyin bildirmesi ile ulaşılıyorsa dini kabul etmeyen bir kimsenin ahlâkî yargılara sahip olduğu nasıl açıklanacaktır? Şayet Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi eylemlerin ahlâkî değerleri zorunlu olarak biliniyorsa bu kadar tartışmanın gerekçesi nedir? Çünkü zorunlu olarak bilinen şeylerde insanların farklı kanaat ve fikirler ileri sürmesi mümkün değildir. Bu sorular çerçevesinde, bu başlık altında ilk olarak ahlâkî değerlerin bilgisinin zorunlu olduğunu ileri süren Mu‘tezile’nin delillerine yer verilecektir. Daha sonra Râzî’nin bu iddialar karşısındaki eleştirileri ve ahlâkî değer ifade eden hüsn ve kubh eylemlerin bilgisinin zorunlu olmadığı sonucuna nasıl vardığı açıklanacaktır. Ancak bunun öncesinde bilgi hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmak isabetli olacaktır. Zira bilgi ile eylem arasında ne tür bir ilişkinin bulunduğunu anlamak kelâmcıların, özellikle de Mu‘tezilî kelâmcıların bilgiye nasıl bir anlam yüklediklerine bağlıdır. Binaenaleyh bu, Mu‘tezile’nin ahlâkî değerler⁷⁰ konusundaki tezlerinin ve Râzî’nin bu tezlere yapmış olduğu itirazların anlaşılmasına kolaylık sağlayacaktır.

İlk olarak kelâmcıların bilgi konusunda realist bir tavır takındıkları ifade edilmektedir.⁷¹ Sofistlerin aksine eşyanın mâhiyetini kabul eden kelâmcılar, insanın akıl,

⁷⁰ “Değer” kavramının kullanım alanı çok yaygın olmakla birlikte, genellikle bu kavram, “bir şeye karşılık gelen soyut ölçü, davranışın içeriğine tekabül eden nitelik” anlamına gelmektedir. Bkz. Süt, *a.g.e.*, s. 186; Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1988, s. 74.

⁷¹ Kelâmcıların, “eşyanın hakikati sabittir” şeklindeki hükümleri, varlığın gerçekliğinin kabul edilmesi ile birlikte, esasen bilginin mümkün olduğuna işaret eden bir yargıdır. Bkz. Sa‘ddedin Mes‘ud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, thk. Ali Kemâl, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 2014, s. 26.

doğru haber ve duyular vasıtası⁷² ile varlığın niteliklerine dair bilgiye ulaşmasını mümkün görürler ve bu konuda sofistler tarafından ileri sürülen itirazalara da eserlerinde genişçe yer verirler. Kelâmcıların en genel anlamıyla, bilginin insan için mümkün olduğu fikri üzerinde önemle durmalarının sebebi, nazarî karaktere sahip kelâm ilmi için bir temel tesis etmeyi amaçlamalarıdır. Aksi takdirde bilginin imkânsız görülmesi, kelâmcıları, temel hedefleri olan Allah'ın varlığının bilgisi konusunda da kuşkuya sevk edecektir. Ancak kelâmcılar bilginin imkânını kabul etmekle birlikte, bilginin tanımı noktasında farklı yorumlar ve açıklamalar geliştirmişlerdir.⁷³ Mu'tezilî kelâmcılardan el-Ka'bî (ö. 319/931), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) bilgiyi inanç olarak telakki etmektedirler.⁷⁴ Nitekim Ebû Hâşim'den ilmin tanımı noktasında aktarılan ifadeler de ilmin bir inanç olduğunu göstermektedir: "İlim, bir şeye sükûn-i nefis ile olduğu gibi inanmaktır."⁷⁵ Mu'tezilî kelâmcıların bilgiyi inanç olarak değerlendirmesinin arka planında, onlara göre taklidin geçersiz olması düşüncesi yatmaktadır.⁷⁶

Kelâmcılar, bilgiyi zorunlu ve kesbî (kazanılmış) bilgi olarak iki kısma ayırmaktadırlar. Zorunlu bilgi, insanın aklî bir çıkarsamada bulunmaksızın elde ettiği ve kendisinde herhangi bir şüphenin bulunmadığı bilgi türüdür. Bu bilgi türüne kelâmcılar tarafından genellikle, insanın kendinde duymuş olduğu acı, elem, mutluluk ve haz gibi hallerin bilgisi örnek olarak sunulmaktadır. Zorunlu bilginin karşısında ise, ancak aklî bir çıkarımla, yani nazar ve tefekkürle ile ulaşılan bilgiler yer almaktadır.⁷⁷ Kelâmcılar arasında, bu noktada bir ihtilaf bulunmamakla birlikte asıl tartışma, ahlâkî değerler ile de doğrudan ilişkili olan, nelerin zorunlu ve nelerin kesbî olarak bilindiği hususudur. Bilginin tanımı ve imkânı noktasında bu kısa değerlendirmelerden sonra, Mu'tezile'nin

⁷² Özellikle, Mâtürîdî kelâmcılar tarafından "esbâbü'l-ilm" olarak isimlendirilen, akıl, doğru haber ve duyular, insanın bilgiye ulaşmasını sağlayan doğru bilgi edinme yolları olarak ifade edilmektedir.

⁷³ Kelâm ilminde bilginin farklı tanımları için bkz. Muhit MERT, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi" *A.Ü.İ.F.D.*, C. XLIV, 2003, S. 1, ss. 41-67

⁷⁴ Kazanç, "Mu'tezile Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", *O.M.Ü.İ.F.D.*, s. 248-249.

⁷⁵ Koloğlu, *a.g.e.*, s. 131.

⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, ilmin apaçık olmasından dolayı tanımlanmasını imkânsız görmektedir. Cüveynî ve Gazzâlî gibi kelâmcılara göre ise ilim; "realiteye uygunluk içinde bulunan ve sayesinde nesnelerin olduğu gibi bilinmesini sağlayan bir sıfattır." İmam Mâtürîdî ise ilmi, "akıl ve duyuların alanına giren her şeyin (mezkûr) tam olarak açıklığa kavuşmasını (tecelli) sağlayan bir nitelek olarak tanımlamaktadır. Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu- Çelebi, *a.g.e.*, "İlim" md., s. 150.

⁷⁷ Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, 1992, C. VI, s. 159.

ahlâkî değerlerin bir kısmının zorunlu olarak bilinmesi noktasında ileri sürmüştüğü delillere geçilebilir.

2. 1. Mu‘tezile’nin Hüsn ve Kubh Hakkında Zorunlu Bilgi İddiaları

Fahreddin er-Râzî, sapkın fırkalar olarak nitelendirdiği Mu‘tezile gibi grupların, eşyanın “kendinde bulunan bir sıfat”⁷⁸ nedeni ile hasen veya kabih olduğunu ve bu açıdan fiilleri üç kısma ayırdıklarını belirtmektedir. Bunlardan birincisi, Allah’ı bilmenin, O’na şükretmenin, faydalı doğru sözün hasen ve zarar veren yalanın kabîh olması gibi aklen zorunlu olarak bilinenlerdir. İkincisi, zarar veren doğru sözün kabîh, fayda veren yalanın hasen olması gibi ancak nazar ve istidlâlle bilinenlerdir. Üçüncüsü ise öğle namazının dört rekât olması, Musa’nın (a.s) şeriatının aksine Peygamberimizin şeriatinde içkinin tamamının haram kılınması gibi ancak dinin bildirmesi ile bilinenlerdir.⁷⁹

İlk olarak Mu‘tezile, bu hususlara dair bilginin bir kısmının zorunlu bir kısmının da nazârî olduğu yönündeki iddialarını şâhid âlemdeki bazı gözlemlerine dayandırmaktadır. Çünkü akl-ı selim sahibi bir kimse, kendisine iyilik yapana teşekkür etmesinin ve onu övmesinin vacip olduğunu kesin bir şekilde bilmektedir. Şayet o kimse iyilik yerine ona kötülük yapar ve eziyet verirse bu durumda da onu yerip kınayabilir. Zira bir kimse zâlimin elinden mazlûmu kurtarırsa, mazlum o kimseye teşekkür etmesinin aklen vacip olduğunu kesin olarak bilmektedir. Buna benzer fiillerin hasen oluşu insan aklında yerleşik olduğu için bunların dinin bildirmesi ile sabit olduğunun iddia edilmesi de doğru değildir. Zira Allah’a iman etmeyen bir kimseye göre de bu tür durumlar hasendir. Aksi takdirde hasen ve kabîh yargısı şer‘ ile sabit olmuş olsaydı, Dehrî ve Brahman olan bir kimsenin bunları bilmesi imkânsız olurdu. Ancak bu yargıların bütün insanların aklında sabit olmasından dolayı kendilerinin şer‘ vasıtası ile kazanılmadığını biliriz. Netice olarak akıl sahipleri insana ait fiillere yönelik hasen ve kabîh yargısını dinden bağımsız bir şekilde bilebildikleri için bunların zatı itibari ile hasen veya kabîh

⁷⁸ Ebü'l-Hasan Eş‘arî, İskâfî’ye (ö. 240/854) göre fiillerin bizzat kendisinden dolayı hasen ve kabîh olduğunu, Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka‘bî’ye (ö. 319/931) göre ise fiillerin kendinde bulunan bir sıfattan ve bizzat kendilerinden dolayı hasen veya kabîh olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, s. 267

⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 220; *el-Mahsûl*, s. 26; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, ss. 274-275; *el-Metâlibü'l-âliye minel'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, C. III, s. 212. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû‘ fi'l-muhit bi't-teklîf*, s. 232; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu‘temed*, s. 341; Cârullah, *a.g.e.*, s. 116

oldukları da ortaya çıkmaktadır.⁸⁰ Yukarıda zikredilen hususlara binaen aklî hüsn ve kubhun sabit olduğuna dair bilgi de bedîhi bir bilgidir.

İkincisi, Allah'ı ve nübüvveti inkâr eden ve çölde yaşayan bir dehrî de, ölmek üzere olan bir kimseyi kurtarabilir, ona acıyabilir ve iyilikte bulunabilir. Bunu yapmasının sebebi ise bir karşılık olmadığı gibi övgü de değildir. Zira Allah'a inanmadığı için uhrevî bir karşılık beklentisi ile onun bu iyiliği yapması mümkün değildir. Bilakis o kimseyi kurtarmayı arzulamasının sebebi, iyiliğin hasen olduğu yargısının aklında sabit olmasından başka bir şey değildir. Bu durum ise aklın, iyiliğin hasen; kötülüğün ise kabîh olduğuna hükmetmesinin mümkün olduğunu göstermektedir.⁸¹ Başka bir ifade ile bu hususların hasen veya kabîh olduğu bedîhî olarak bilinmektedir.

Üçüncüsü, bir kimse, netice itibariyle tüm yönlerden eşit olmasına rağmen, doğru ve yanlış arasında bir tercihe bırakıldığında, elde edeceği faydalar eşit olsa dahi yine de doğru söylemeyi tercih edecektir. Kişinin bu yönde bir tercihte bulunmasını Mu'tezile, doğruluğun hasen, yalanın ise kabîh olduğuna ve aklen bu hususların zorunlu olarak bilinmesine bağlamaktadır.⁸²

Dördüncü delil, daha önce Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den aktardığımız fiillerin hasen ve kabîh şeklinde iki kısma ayrıldığı ve her birinin kendisinde bulunan bir yön (*vecih*) sebebi ile bu değerleri kazandığı ile ilişkilidir. Mu'tezile'ye göre akıl bu yönlerden bazısını vahiyden bağımsız bir şekilde bilmektedir. Onların fiillerin bu vecihleri taşıdığına ve dolayısıyla aklın bunları vahiyden bağımsız bir şekilde bildiğine yönelik açıklamalarını Râzî şu şekilde aktarmaktadır: Fiiller kendilerinde bulunan bir vecih sebebi ile hasen ve kabîh olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Çünkü her bir fiilin kendine özel bir niteliği (*husûsiyet*) olmaması durumunda, böyle bir ayırımın yapılması

⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, ss. 212 -213; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 275.

⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 213; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 283; *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 220.

⁸² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 283; *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 213; *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 220. Kâdî Abdülcebâr bu delili *Muğnî'de* Ebû Hâşim'e nispet ederek verirken, *Şerhu'l-usûli'l-hamse'de* ise delilin, Ebû Abdullah el-Basrî tarafından daha açık bir şekilde ortaya konulduğunu söyleyerek aktarmaktadır. Bkz Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. VI/1, s. 167,168; *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, s. 17. Daha önce geçtiği üzere, Cüveynî, yalan ve doğrunun hiçbir şekilde eşit olmayacağını söyleyerek Mu'tezile'nin bu delilinin geçersiz olduğu söylemekteydi. Çünkü yalan olarak ifade edilen fiil kınama ve yermeyi, doğruluk ise övgü ve takdiri gerekli kılmaktadır. Kâdî Abdülcebâr ise yalan ve doğrunun eşit olabileceğini göstermek üzere *Muğnî'de* açıklamalarda bulunmaktadır. Bkz. *el-Muğnî*, C. VI, s. 168.

mümkün değildir. Aksi takdirde mümkünün iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesinin herhangi bir sebebe dayalı olmaması gerekir. Başka bir ifade ile yalan söylemenin kabîh olması, hasen olmasından daha öncelikli ve üstün olamazdı. Ancak bu durum, âlemin varlığının yokluğuna tercih edilmesinin bir sebebe dayalı olmayacağını gerektireceği için Allah'ın varlığının nefyedilmesini gerektirir. Ancak bunun imkânsız olduğu ve hatta Eş'arîler tarafından dahi kabul edilemeyeceği açıktır. Bununla birlikte fiillere bu niteliği verenin din olduğu da söylenemez. Çünkü din bu niteliği vermeden önce fiiller ya her açıdan birbirine eşit ya da değildir. İlk seçenek geçersizdir. Aksi takdirde dinin bazı fiillere hasen bazılarına ise kabîh niteliğini vermesi herhangi bir sebebe dayalı olmaksızın gerçekleşir. İkinci seçeneğe gelince, fiiller şer'in kendilerine verdiği hasen-kabîh niteliklerinden önce birbirine eşit değilse, her birinin kendisi sebebi ile bu niteliği kazandığı bir ayrıcalığının olması gerekir. Bu ise "hasen ve kabîh kendilerine yönelik bazı vecihlerden dolayı hasen ve kabîhtir" anlamının dışında bir şey değildir ve akıl bunlardan bazıları ilahî bildiri olmaksızın bilebilir.⁸³

Beşincisi, hasen ve kabîh olan fiillerin ancak dinin bildirmesi ile mümkün olması durumunda, Allah'ın yapmış olduğu hiçbir şeyin kabîh olmayacağı temin edilemez. Bunun neticesinde ise Allah'ın va'd ve va'idine karşı güven ortadan kalkar. Zira bu durumda Allah iyilik yapanları cezalandırırken, kötülük yapanlara mükâfaat verebilir, şeytanları ve firavunları Cennet'e koyabilir ve hattâ yalancı kimsenin elinde mucizeler ortaya çıkabilir. Bu hususların mümkün olduğu söylenilirse akıl çizgisinin dışına çıkmış olur, mümkün olmadığı söylenilirse aklî hüsn ve kubhun geçerliliği kabul edilmiş olur.⁸⁴ Ayrıca hasen ve kabîh olan eylemlerin bilgisi insan zihninde yerleşik olmayıp din tarafından bildirilmiş olursa, dinin bize, anlamını bilmediğimiz şeylerle hitap etmesi ve şer'î kıyasın geçersiz olması gerekir. Bunun geçersiz olmasından dolayı hasen ve kabîh olan eylemlerin insan zihninde yerleşik olması gerekir.⁸⁵ Çünkü tasavvurun olmadığı durumda tasdikten bahsetmek mümkün değildir.

⁸³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 29; *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 214.

⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 29; *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 214; *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 220; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 284.

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 274; *el-Mahsûl*, C. I, s. 29; *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 214.

Altıncısı, bazı fiillerin hasen olduğu konusunda tartışma yoktur. Diğer bazılarının kabîh olması ise ya dinin bildirmesine bağlıdır ya da değildir. İlk seçenek geçersizdir. Çünkü dinin sabit olması, mucizenin peygamberin iddiasının doğru olduğuna delâlet etmesine bağlıdır. Mucizenin nübüvvet iddiasının doğru olduğuna delâlet etmesi ise Allah'ın yalancı kimsenin elinde mucize ortaya çıkarmamasına bağlıdır. Şayet yalancının elinde Allah'ın mucize ortaya çıkarmayacağı da din ile bilinirse devir gerçekleşir ki, devir imkânsızdır. Sonuç olarak fiiller için hüsn ve kubh yargısının geçerli olması ilahî bildirimle bağlı değil, bilakis daha önce sabittir.⁸⁶

Buraya kadar Fahreddin er-Râzî'den Mu'tezile'nin iddiaları sadedinde yapılan aktarımlar şu şekilde özetlenebilir: Şâhid âlemde, yani insan fiilleri söz konusu olduğunda bunların hasen veya kabîh olduğu dine bağlı olmaksızın akıl ile bilinmektedir. Yukarıda zikredilen hususlar da bunun delilidir. İnsan fiilleri için aklî hüsn ve kubh yargısı geçerli olmasından dolayı, aynı yargı Allah'ın fiilleri içinde geçerlidir. Başka bir ifade ile biz Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin hasen veya kabîh olduğuna aklen hükmedebiliriz. Fahreddin er-Râzî Mu'tezile adına yaptığı bu aktarımların peşinden her bir iddiayı ele alarak cevaplamakta ve geçersiz kılmaya çalışmaktadır.

2. 2. İddialara Yönelik Râzî'nin Cevap ve Eleştirileri

Hasen ve kabîh olan eylemlerin bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin deliline karşı Fahreddin er-Râzî'nin cevabı iki açıdandır. İlk olarak hasen ve kabîh olan eylemlerin bilgisinin zorunlu bilgi olduğu kabul edilebilir. Ancak bilgisi zorunlu olan hasen ve kabîh eylemlerin, Allah'ın fiilleri ve hükümleri hakkında geçerli olması imkânsızdır.⁸⁷ İkinci olarak ise hüsn ve kubh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğunun reddedilmesidir. Sırası ile Râzî'nin bu iki cevabı şu şekildedir.

Şüphesiz her tasdik/yargının öncesinde mevzu ve mahmûlünü oluşturan bir tasavvurun olması zorunludur. Buna göre “iyilik hasendir” sözü, faydanın meydana geliş sebebi olması açısından insan tabiatının onu istemesi anlamında ise bu doğrudur ve bu

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 215.

⁸⁷ Ancak burada şu ayrıma işaret etmek önemlidir: Mu'tezile, ahlâkî değerlerin ilahî bildiri olmaksızın bilinebileceğini söyleyerek bu kavramların Allah'tan bağımsız ve Allah'ın da uyması gereken zorunlu değerler olduğunu söylememektedirler. Bilakis onların ifade etmek istediği husus, bu değerlerin Allah tarafından başlangıçtan itibaren nesnelere özüne yerleştirilmiş olmasıdır.

anlamda iyiliğin hasen olduğu bilgisinin zorunlu olduğunu tartışmaya gerek yoktur. Aynı şekilde, “zulüm kabîhtir” sözü; kederin, acının ve tasanın sebebi olması açısından insan tabiatının ondan nefret etmesi anlamında ise bu da doğrudur ve bu anlamda kabîhin bilgisi de zorunlu bilgidir. Ancak bu anlamda hüsn ve kubh fayda ve zararı gözetmek anlamını içerdiği için Allah hakkında geçerli olması mümkün değildir. Nitekim Allah her türlü fayda ve zarardan münezzehtir. Bununla birlikte “iyiliğin hasen”, “kötülüğün kabîh” olması ile fayda ve zararın gözetilmesi dışında bir anlamın kastedilmesi de mümkün değildir. Fahreddin er-Râzî’ye göre hüsn ve kubh konusunun açıklığa kavuşmasında en önemli husus, hüsn ve kubhun en temelde mutluluk ve elem içermesi anlamında olduğunun kabul edilmesidir.⁸⁸

Fahreddin er-Râzî, aktarmış olduğumuz bu delili, hüsn ve kubh konusunda Mu‘tezile’nin bütün iddialarını geçersiz kıldığı düşüncesinden hareketle daha anlaşılır bir şekilde detaylandırmakta ve şunları ifade etmektedir: Biz bazı şeyleri istediğimizi ve onu elde etmeye çalıştığımızı, bazılarında ise nefret ettiğimizi zorunlu olarak biliyoruz. Bununla birlikte istediğimiz veya nefret ettiğimiz şeyleri bizzat kendilerinden dolayı değil de başka bir sebeple istememiz veya nefret etmemiz mümkün değildir. Aksi takdirde devir veya teselsülün olması gerekir ki, her ikisi de muhaldir. Şu halde bizzat kendilerinden dolayı istediğimiz veya nefret ettiğimiz şeylerin var olduğunun kabul edilmesi gerekir. Ancak dikkatlice düşündüğümüzde, bizzat kendisi açısından isteğimiz şeyi, mutluluk ve haz verici olmasından veya acı ve elemi ortadan kaldırmasından dolayı; bizzat kendisi açısından nefret ettiğimiz şeyi ise acı ve elem olmasından veya mutluluğu ve hazzı ortadan kaldırmasından dolayı istediğimizi ve nefret ettiğimizi görürüz. Bu öncüller ise zorunlu olarak bilinmektedir.⁸⁹

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, C. III, s. 216; *el-Mahsûl*, C. I, s. 29; *el-Muhassal*, s. 481; *Meâlimu usûlid’-d-dîn*, thk. Semih Duğaym, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, 1992, ss. 66-67. Fahreddin er-Râzî, Allah hakkında elem ve hazzın imkânsız olduğu konusunda filozoflara nispetle bazı deliller aktararak bunların geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra Râzî Allah hakkında elem ve hazzın imkânsız olduğuna yönelik kendi delillerine yer vermektedir. Allah hakkında hazzın ve elemnin mümkün olması durumunda Allah’ın haz ve elem duymuş olduğu şeyleri ezelden yaratmış olması gerektiği ifade eden Râzî, “ezeli fiil” ile yaratmanın çelişik olduğunu söylemektedir. Ayrıca haz ve elem mizaca tabidir. Mizaç ise cismin niteliklerindedir. Allah hakkında cismin niteliklerinden olan mizaç imkânsız olmasından dolayı, mizaca tâbi olan haz ve elem de imkânsızdır. Allah hakkında haz ve elemnin imkânsız olduğuna yönelik Râzî’nin delilleri için bkz. *Nihâyetü’l-ukûl*, C. III, ss. 221-226; *el-Mesâilü’l-hamsûn fi usûlid’-d-dîn*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nezir Muhammed en-Nezir Ayyâd, Dâru’l-İmamu’r-Râzî, Kahire, 2015, s. 264.

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, ss. 216-217; *Meâlim*, s. 66

Daha sonra bizzat kendisi açısından istenilen şeye ulaştıranda, zatı açısından istenilene ulaştırmasından dolayı istenir ve aynı şekilde zatı açısından nefret edilene sebep olandan da buna sebep olması açısından nefret edilir. Ancak bu anlamlar çerçevesinde hüsn ve kubh fayda ve zarar manası içerdiğinden ve bunların Allah hakkında mümkün olmadığından, fiillerinin de hasen ve kabîh yargısı ile nitelenmesi imkânsızdır.⁹⁰

Ancak burada hüsn ve kubhun fayda ve mutluluk sağlaması anlamına yönelik olarak şöyle bir itiraz gündeme getirilebilir: Zalim kimse yaptığı zulümle, yalancı da söylemiş olduğu yalanla fayda sağlayabilir. Şayet hüsn; haz verici olması açısından istenilen bir şey olsaydı, yalancının ve zulmün hasen olması gerekirdi. Fahreddin er-Râzî bu itiraza cevap olarak ise şunları ifade etmektedir: Şayet zalim kimse zulmün hasen olduğuna hükmederse, bu durumda başkasının kendisine zulmetmesinin hasen olduğuna hükmetmiş olur. Ancak bu durumda canına, malına ve ailesine karşı zulüm edilmemesi konusunda bir güvencesinin de kalmayacağını bilir. Zulmün hasen olduğunu söylemesinin, bu sorunlara sebep olacağını bildiği için kesinlikle kabîh olduğuna hükmeder ve kabîh olduğunu bilerek bu fiili işler.⁹¹

Fahreddin er-Râzî, bizzat kendisi sebebi ile istenilmeyen ve nefret edilen bir şeyin, zâtı itibari ile istenilen bir şeye sebep olması durumunda ise aklın zarar ve fayda dengesini gözeterek bir yargıda bulunacağını ifade etmektedir. Başka bir ifade ile akıl, ikisi arasındaki fayda ve zarar derecesini gözetir ve şayet zatı açısından istenilenin sağlayacağı fayda, zatı açısından nefret edilenin sebep olacağı zarara göre daha fazla ise az olan zarara tahammül ederek bu faydanın elde edilmesine hükmeder. Kabîh noktasında da aynı durum geçerlidir. Örneğin zulmün sebebiyet vermiş olduğu elem ve acı, yalancının vermiş olduğu elem ve acıya göre daha fazladır ve bundan dolayı insan tabiatının zulme karşı olan nefreti, yalana olan nefretinden daha fazladır.⁹²

Görüldüğü üzere, Fahreddin er-Râzî'ye göre insanın ahlâkî eylemleri noktasında, zorunlu olarak bildiği şeylerin temelinde insanın kendisine yönelik bir fayda veya zarar kaygısı yatmaktadır. Râzî, bunların insan akli tarafından zorunlu olarak bilindiği

⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, ss. 216-217; *Meâlim*, s. 66

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, s. 217; *Meâlim*, s. 66, s. 217; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 282; *el-Mahsûl*, C. I, s. 30.

⁹² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 217

noktasında tartışmaya girmemekle birlikte, asıl sorun ahlâkî değer ifade eden hasen ve kabîh gibi kavramların temelinde fayda/gaye olmasından dolayı, Allah hakkında kullanılıp kullanılmayacağı ile ilişkilidir. Bu ifadeyi daha anlaşılır kılmak için şu örneği verebiliriz: Râzî'ye göre "Allah'ın yaratma eylemi hasendir" şekilde bir yargı imkânsızdır. Çünkü hasen olma en temelde bir faydaya dayalıdır ve Allah her türlü faydadan münezzehtir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın yaratma eyleminden elde edeceği bir fayda ve gayenin olması düşünülemez. Bu sebeple zorunlu olarak bilindiği iddia edilen eylemlerin değeri, ancak insan söz konusu olduğunda geçerlidir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, Râzî'nin bu yaklaşımı Cüveynî'nin yaklaşımına benzemektedir ki, Cüveynî'ye göre doğru olan, hüsn ve kubh konusunda Allah'ın fiilleri ile insana ait fiillerin arasında ayırma gidilmesidir. Râzî, bu ifadelerden sonra ikinci bir seçenek olarak, Mu'tezile tarafından ileri sürülen ahlâkî değerlerin bilgisinin zorunlu olduğu iddiasını geçersiz kılmaya çalışmaktadır.

Hasen ve kabîh fiillerin bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu iptal etmeye yönelik Râzî'nin değerlendirmeleri ise şu şekildedir: Hasen ve kabîh fiillerin bilgisinin zorunlu bilgi olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir. Şayet iddia edildiği gibi olsaydı, insanların bu fiillerin bilgisi hakkında ihtilaf etmemeleri gerekirdi. Çünkü Allah'ın bir bedel ve suç olmaksızın günahsız birine elem vermesi Eş'arî düşünceye göre hasen iken, Mu'tezile'ye göre ise bu, kabîhtir.⁹³ Aynı şekilde bütün filozofların⁹⁴ ve Eş'arîlerin fiillerin hasen veya kabîh olduğunu kabul etmemeleri imkânsız olurdu.⁹⁵ Parçanın bütünden küçük olduğu bilgisinin zorunlu olması ile zikredilen hususların hasen veya kabîh olmasının bilgisinin zorunlu olması arasında inkâr edilemeyecek kadar açık bir farklılığın olduğu ortadır. Zorunlu bilgilerin kendi aralarında bir farklılığın bulunmasının imkânsızlığından dolayı, bir fiilin hasen veya kabîh oluşuna dair bilginin zorunlu bilgi olduğu, kesinlikle geçersiz bir iddiadır. Ayrıca hüsn ve kubha mutluluk ve elem

⁹³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 218.

⁹⁴ Fahreddin er-Râzî hüsn ve kubh konusunun ancak fail-i muhtar bir tanrı tasavvurunun olması durumunda geçerli olabileceğini, zorunlu fiil işleyen (mücib bizzât) tanrı tasavvurunda bu konunun geçerliliğini yitirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 218.

⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 217. Fahreddin er-Râzî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den bu itiraz karşısında şunları ifade ettiğini aktarmaktadır: Zorunlu olarak bilinen bir şeyin, zorunlu olarak bilindiğinin büyük bir topluluk tarafından reddedilmesi mümkün değildir. Ancak azınlık bir kesimin bunu reddetmesi mümkündür. Nitekim Eş'arîler'in ve Ehl-i Sünnet'in çoğu da bazı fiillerin hasen, bazılarının ise kabîh olduğunu bilmekte, ancak az bir kesim bunu reddetmektedir. Zira Eş'arî birine yalan ve zulüm fiili sorulduğunda her ikisinin de kabîh olduğunu söyleyecektir.

vermesinin dışında bir anlam yüklenmesi durumunda, bu anlamları ancak ilim ehlerinden yetkin kimseler idrak edebilir. Bu durumda ise hasen ve kabîh olan fiillerin bilgisi zorunlu bilgi olmaktan çıkar.⁹⁶

Fahredden er-Râzî, İbn Sînâ'yı takip ederek bu kavramların bilgisinin meşhurat kabilinden olduğunu belirtmektedir. Râzî, meşhûrat türünden olan bilgilerin evvelî/bedihî olmadığını söylemekte ve insanın bu yönde bir hüküm vermesinin temelinde, alışkanlıklarını ve bunların toplum içerisinde yerleşmiş olmasını göstermektedir.⁹⁷

Fahredden er-Râzî, hasen ve kabîh olan eylemlere dair bilginin zorunlu bilgi olduğunun geçersiz bir iddia olması noktasında “zulüm” fiilini ele almakta ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den zulüm hakkında şunları aktarmaktadır: “Zulüm kabîhtir” yargısını verdiğimizde zihnimizde zulmün anlamının bulunması gerekir. Çünkü tasavvur olmaksızın yargıda bulunmak imkânsızdır. Bu doğrultuda, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin zulmün bazı durumlarda hasen olabileceği şeklindeki görüşüne yer veren Râzî, bunları sırası ile şu şekilde saymaktadır: a) hak edilmesi; b) yapılan zulme denk faydanın olması; c) daha büyük bir zararın defedilmesi; d) zararın defedileceğinin veya faydanın elde edileceğinin düşünülmesi; e) kişinin kendini savunmak için yapması. Râzî, kelâmcıların bir şeyin aslına dair bilginin nazarî olması durumunda fer'in bilgisinin de zorunlu olmasının mümkün olamayacağı noktasında hemfikir olduğunu söylemekte ve ahlâkî eylemlerin bilgisinin zorunlu olduğunu iddia eden Mu'tezilî düşünceye dair geniş bir eleştiri yöneltmektedir. Buna göre zulmün mahiyetine dair bilginin aslî; hasen veya kabîh olduğuna dair bilginin ise fer'î olduğu noktasında bir şüphe yoktur. Başka bir ifade ile biz ilk olarak zulmün mahiyetini, daha sonra ise kabîh olduğunu bilmekteyiz. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin zulüm hakkında önceki seleflerinden aktarmış olduğu ise zulmün mahiyetine dair bilginin, nazarî bilgi olduğuna işaret etmektedir. Nitekim zulmün mahiyeti hakkında yukarıda aktarılan anlamlara, sadece nazar ehli dikkatlice düşünmeleri sonucunda

⁹⁶ Fahredden er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 219.

⁹⁷ eş-Şeyh er-Reis Ebü Ali el-Hüseyn b. Abdullah İbn Sînâ, *et-Tenbîhat ve'l-işârat ve Lübbü'l-işârat* *Fahredden-i Râzî* içinde, thk. Mahmud Şehâbî, İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahrân, Tahrân, 1973 s.196. Aynı şekilde bkz. *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 285. Eşref Altaş, Fahredden er-Râzî gibi müelliflerin İbn Sînâ'nın ahlâkî önermeleri meşhûrat kabilinden değerlendirmesini kabul etmesini, kendi sübjektif hüsn ve kubh teorilerine giden bir yol şeklinde değerlendirmektedir. Geniş bilgi için bkz. Eşref Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, Nobel Yayın, İstanbul, 2016, s. 203.

ulaşabilir. Asla dair bilginin nazârî olması durumunda fer‘in bilgisinin zorunlu olması mümkün olmadığı için hüsn ve kuhun zorunlu olarak bilindiğinin iddia edilmesi de geçersizdir.⁹⁸

Fahreddin er-Râzî hüsn ve kuhb konusunda Mu‘tezile’nin diğer dayanaklarına da açıklama getirerek geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Ölmek üzere olan bir kimsenin, Allah’ı ve nübüvveti inkâr eden biri tarafından kurtarılmasının iyilik olması ve doğal olarak aklî hasen yargısının sabit olması iddiasına Râzî, iki açıdan cevap vermektedir. İlk olarak, inançsız bir insana göre ölmek üzere olan bir kimsenin kurtarılmasının iyilik olmasının nedeni fayda sağlamasıdır. Sağladığı fayda ise bu eylemden duyacağı haz ve mutluluktur ki, haz ve mutluluğun bizzat kendileri açısından insan tarafından istendiği daha önce açıklanmıştı. Başka bir ifade ile inançsız kimse ölmek üzere olan birini kurtardığında mutluluk duyacağını bildiği için onu kurtarmaktadır. İkinci olarak bazı durumlarda insan kendisini zorda kalan birinin yerine koyar. Örneğin inançsız olan kimse, aynı durumun kendisinin de başına geleceğini hayal edebilir ve bunun sonucunda ölmek üzere olan birini kurtarmasının hasen olduğuna hükmedebilir. Bu sebeple ölmek üzere olan bir kimsenin kurtarılmasının iyilik olması, iyiliğin ise hasen olması ve sonuç olarak ahlâkî eylemlerin bilgisinin zorunlu olduğu iddia etmek doğru değildir.⁹⁹

Mu‘tezile’ye göre doğru veya yalan söylemesi eşit olan ve her iki durumda da elde edeceği fayda aynı olan bir kimsenin yalan söylemeyi terk ederek doğru söylemesinin nedeni yalanın kabîh, doğrunun ise hasen olduğunu aklen bilmesinden başka bir şey değildir. Fahreddin er-Râzî, Mu‘tezile’nin bu iddiasını kabul etmemekte ve şu şekilde cevap vermektedir. Yalan ve doğru söylemesi eşit olan bir kimsenin yalanı terk ederek doğru söylemesinin nedeni, doğru söylemede evrenin düzeninin olduğunu gözlemlemesinden başka bir şey değildir. Başka bir ifade ile Râzî’nin bu cevabı, ahlâkî eylemin zorunlu olarak bilinmesine değil, kişinin kendine de fayda sağlayan toplumsal düzenin gözetilmesine işaretir. Çünkü her insan bu alışkanlık üzerine yetişmektedir. Örneğin toplum içerisinde yetişmeyen, fayda ve zarar hakkında bir şey bilmeyen bir

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, C. III, ss. 219-220; *Nihâyetü’l-ukûl*, C. III, s. 276.

⁹⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, C. III, ss. 217-218; *Nihâyetü’l-ukûl*, C. III, ss. 285-286.

insanın olduğu varsayıldığında, bu kimsenin kesin olarak doğru söylemeyi tercih edeceğinin söylenmesi mümkün değildir.¹⁰⁰

Her fiilin kendisine ait bir niteliğinin bulunduğu ve bu sayede bazılarının vacip, bazılarının ise haram kılındığı kıyası üzerinden, fiillerin hasen veya kabîh olduğu iddiasına¹⁰¹ ise Râzî şu şekilde cevap vermektedir. Mümkünün iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesi kulun cihetinden bir tercih ettiriciye bağlı olamaz. Aksi takdirde teselsül gerçekleşir ki, teselsül imkânsızdır. Çünkü mümkün olan bir fiilin iki tarafından birinin tercih edilmesinin, kulun kendi cihetinden bir tercih ettiriciye bağlı olması durumunda, bu tercih ettirici sebebin var olması anında fiilin iki tarafından birinin meydana gelmesi zorunlu olur. Bu durum ise cebirden başka bir şey değildir. Tercih ettirici sebebe bağlı olmaması durumunda ise fiillerin kendilerinde bir niteliğin bulunduğu ve bu sebeple hasen veya kabîh olduğu iddiası geçerliliğini yitirmektedir. Ayrıca Allah âlemin yaratılmasını belli bir vakte tahsis ettiği gibi fiillerin bazılarını hüsn bazılarını da kubh niteliği vermesi mümkündür.¹⁰²

Hüsn ve kubhun sadece din tarafından sabit olması durumunda Allah'ın yapmış olduğu hiçbir şeyin kabîh olmayacağı ve bunun neticesinde ise Allah'ın va'd ve va'idine karşı güvenin ortadan kalkacağı şeklindeki ilzamin aynı şekilde Mu'tezile için de geçerli olduğunu söyleyen Râzî, bu hususu şöyle açıklamaktadır: Mu'tezileye göre de bazı durumlarda yalanın hasen olması mümkündür. Örnek olarak şu iki husus gösterilebilir. Bir kâfir, Allah'ın peygamberlerinden birini öldürmek istediğinde ve peygamber başka birinin evine saklandığında ev sahibinin peygamberin yerini söylememesi ve kâfirin yalan söylemesi hasendir. Ya da bir kimse haksız yere başkasına “yarın seni öldüreceğim” derse ve onu öldürmezse yalan söylemiş olur. Şayet yalan söylemek kabîh ise, bu sözü söyleyen kimsenin o kişiyi öldürmemesi de kabîhtir. Ancak ittifakla bu geçersiz olduğu için bazı durumlarda yalanın hasen olması mümkündür. Çünkü aklî eserin (yalanın kabîh olması) aklî müessirden (yalandan) sonraya kalması imkânsızdır. Şayet yalan zatı gereği her

¹⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 285; *el-Mahsûl*, C. I, ss. 33-34.

¹⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 29.

¹⁰² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 31; *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 221.

bulduğu yerde kabîh olsaydı, ev sahibinin kâfire peygamberin yerini söylememesi de kabîh olurdu.¹⁰³

Hüsn ve kubh kavramlarının anlamının insan zihninde yerleşik olmayıp, şer‘ tarafından bildirilmiş olması durumunda, şer‘in bize anlamını bilmediğimiz şeylerle hitap etmesinin gerekeceği iddiasına Râzî, tasdik ve tasavvur kavramı arasında ayırım yaparak cevap vermektedir. Çünkü insan din gelmeden önce de hasen ve kabîhi tasavvur edebilmektedir. Ancak din gelmeden önce, fiiller üzerine hüsn ve kubh yargısı ile hüküm vermek mümkün değildir.¹⁰⁴

Aklî hüsn ve kubh yargısını geçersiz olması durumunda Allah’ın yalancı kimsenin elinde mucizeler ortaya koymasının mümkün olması iddiasına gelince, Râzî şunları ifade etmektedir. Allah’ın mucizeyi yaratmasındaki amaç kendi elçisini tasdik etmektir. Allah’ın tasdik ettiği herkes de iddiasında doğrudur.¹⁰⁵ Başka bir ifade ile Allah’ın mucize ile doğruluğunu tasdik edeceği kimseler sadece O’nun peygamberleridir. Daha sonra Râzî, Allah’ın kelâmının kendi zâtı ile var olduğunu söylemekte ve zâtı için cehaletin imkânsız olmasından dolayı, kelâmı için de yalanı imkânsız görmektedir. Ayrıca Râzî, doğaüstü bir olayı, nübüvvet iddia eden bir kimsenin elinde yaratmanın Allah olduğunun bilinmesi durumunda, bunu iddia edenin de dürüst olduğunun zorunlu olarak bileceğini ifade etmektedir. Kısacası Râzî, Allah’ı bilmenin, nübüvvet iddia eden bir kimsenin dürüst olduğunun zorunlu olarak bilinmesinin sebebi olarak gösterir ve böylece Mu‘tezile tarafından ileri sürülen eleştiriyi geçersiz sayar. Ancak bize göre, Râzî tarafından ileri sürülen bu açıklama tartışmaya açıktır ve bu sebeple Mu‘tezile’nin eleştirisi geçerliliğini korumaktadır.¹⁰⁶

¹⁰³ Fahreddin er-Râzî; *el-Metâlibü’l-âliye*, C. III, s. 209; *el-Mahsûl*, C. I, s. 32-33; *Kitâbü’l-erba‘în*, s. 244.

¹⁰⁴ Fahreddin er-Râzî *el-Mahsûl*, s. 34; *el-Metâlibü’l-âliye*, C. III, s. 222. Fahreddin er-Râzî hüsn ve kubhun sadece şer‘ tarafından sabit olması durumunda, Allah’ın kendi dostlarının öldürülmesini ve düşmanlarının övülmesini emretmesi gibi durumların geçerli olacağı iddiaları karşısında ise şunları ifade etmektedir. Allah’ın kendi dostlarının öldürülmesini ve düşmanlarının övülmesini emretmesi mümkündür. Allah’ın bunu yapması durumunda sefih olması da gerekmez. Fahreddin er-Râzî, Mu‘tezile’nin de bu görüşü kabul ettiğini belirtmekle birlikte, Allah’ın bu fiilleri işlemesi durumunda hikmet çizgisinden çıkıp sefih olacağını iddia ettiklerini söylemekte ve bunu açık bir küfür olarak değerlendirmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 232.

¹⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 32.

¹⁰⁶ Hüsn ve kubhun ancak dinin bildirmesi ile bilinmesi durumunda, Allah’ın dürüst olduğu, göndermiş olduğu vahyin yalan içermediği ve yalancı kimselerin elinde mucizeler ortaya koyup insanları aldatmadığı gibi sorular Eş‘arî kelâmcıların çözümlemesi gereken bir problem olarak önlerinde

Sonuç olarak, Râzî'ye göre ahlâkî eylemlerin bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü zorunlu bilgi, bütünün parçadan büyük olması gibi insan tarafından kesin olarak bilenen hususları kapsamaktadır. Ancak iyiliğin hasen olduğu yönündeki toplumsal kabullerden soyutlanmış bir kimsenin var olduğu düşünüldüğünde, bütünün parçadan büyük olması gibi iyiliğin de hasen olmasını zorunlu olarak bileceğini iddia etmek mümkün değildir. Çölde ölmek üzere olan bir kimseyi kurtarmak gibi durumların her ne kadar toplumsal telkinlerle açıklanması mümkün değilse de, bunlar ahlâkî eylemlerin bilgisinin zorunlu olduğuna delâlet etmemektedir.

2. 3. Aklî Hüsn ve Kubh Yargısının Geçersizliği Üzerine Râzî'nin Delilleri

Fahreddin er-Râzî'nin aklî hüsn ve kubhun geçersizliği üzerine sunmuş olduğu ilk delil kulların fiilleri ile ilişkilidir. Râzî, kabîh olarak nitelenen fiilin ya Allah'ın ya da kulun fiili olabileceğini söylemektedir. Allah'ın fiillerinin kabîh olması, başka bir ifade ile Allah'ın kabîh olanı işlemesi imkânsız olduğu için ilk seçeneğin geçerli olması da imkânsızdır. Kulların fiillerinin yaratıcısı Allah olduğu için ikinci seçenek de muhaldir.¹⁰⁷ Fahreddin er-Râzî'nin bu delili, Eş'arî kelâmcılar tarafından ileri sürülen, kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Ancak Mu'tezile'ye göre, kişinin kendi eylemlerini yapabileceği kudreti var olduğundan ve kendi eylemlerini kendisi meydana getirdiğinden dolayı, bu delil Mu'tezile için bağlayıcı görünmemektedir.

Râzî, Allah'ın fiillerinde hüsn ve kubh değerlendirmesinin mümkün olmadığı hususunda temel dayanak olarak hüsn ve kubh kavramlarından çıkarılan anlama işaret etmektedir. Nitekim o, hüsnün manasından, “fayda olması veya faydaya götürmesi”, kabîhin manasından ise “zarar olması veya zarara sebebiyet vermesi” anlaşıldığını sıklıkla tekrar etmektedir. Ancak faydaya yönelmek ve zarardan sakınmak, kendisi hakkında faydanın ve zararın mümkün olduğu kimse için geçerlidir. Faydaya yönelmek

durmaktadır. Bu konuda Bâkılânî, dürüstlüğü Allah'ın zatından kaynaklanan bir sıfat olmasından dolayı Allah'ın vahyinin yalan içermeyeceğini ve yalancı kimselerin elinde mucizeler ortaya koymayacağını söylerken Cüveynî, bir kimsenin mucizeyi yaratanın Allah olduğunu bilmesi durumunda, nübüvvet iddia eden kimsenin de doğru olduğunu zorunlu olarak bileceğini söylemektedir. Bu yaklaşım, Râzî tarafından sürdürülmekte ve Râzî bu konuda okuyucuyu Cüveynî'nin kitaplarına yönlendirmektedir. Geniş bilgi için bkz. Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, ss. 108-111.

¹⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, ss. 479-480; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 270; *el-Mahsûl*, s. 27; *Kitâbü'l-erba'în*, s. 242; *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 281.

ve zarardan sakınmak Allah hakkında geçersiz olduğu için, Allah hakkında hüsn ve kubhun geçerli olduğu görüşü imkânsızdır.¹⁰⁸ Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî ortaya koymuş olduğu bu delil üzerine Mu'tezile'nin itirazlarına da yer vermektedir. Zira Mu'tezile'ye göre bir şeyin hasen ve kabîh olması, faydaya veya zarara sebebiyet vermesinden farklıdır. Faydalı olan bir şeyin kabîh olabilmesi ve aynı şekilde zararın hasen olması bunun delilidir. Fayda verenin kabîh olmasına gelince, zulüm kabîh olmakla birlikte zalim için faydalıdır. Zina, yapıldığı esnada fayda verici olmakla birlikte kabîhtir. Zarar verenin hasen olmasına gelince, ibadetler ve taatler kişinin kendini yorması açısından zarar olmakla birlikte hasendir.¹⁰⁹

Fahreddin er-Râzî, hasen ve kabîhin fayda ve zararın dışında bir anlamda olduğu konusunda Mu'tezile'den yaptığı bu aktarımlara cevap vererek, iddialarının geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Zulüm, zalime göre faydalı olsa da insanlığın konumuna göre büyük bir zarardır. Çünkü kan akmasına ve ölüme sebebiyet veren zulmün hasen olduğunun kabul edilmesi durumunda, toplumsal bir düzenden bahsedilemez. Toplumsal bir düzenin olmaması ise, insanlar için en büyük zarardır. Çünkü zulüm veya haksızlık toplumda kargaşaya sebebiyet verecek ve toplumsal ilişkiler adaletle sürdürülemeyecektir. Kısacası zalim için de olsa zulmün hasen olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Kişinin kendini bir sorumluluğun altına sokması ve zor bir işin altına girmesi açısından ibadetlerde her ne kadar kabîh olarak gözüke de, ahirette büyük bir mükâfatın sebebi olması açısından hasendir. Çünkü insanın daha büyük olan bir faydayı elde etmek için zor bir işi yüklenmesi aklen hasendir. Nitekim şâhid âlemde çiftçi bol ürün alabilmek için tohumu toprağa saçar ve insanlar onun daha fazla ürünü elde edeceğini bildiği için yaptığı fiilin hasen olduğunu bilirler. Aynı şekilde ibadetler de insanın daha büyük bir faydayı; Cennet nimetlerini elde etmesi için sebep teşkil ettiğinden, kabîh olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Râzî sonuç olarak, hasen ve kabîhin fayda ve zarar dışında bir anlamının bulunmadığını söyleyerek Mu'tezile'nin istidlâlin doğru olmadığı ifade etmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 180.

¹⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 181.

¹¹⁰ Fahreddin er-Râzî, yaptığı bu açıklamanın Mu'tezile açısından oldukça zor olduğunu belirtmektedir. Çünkü hüsn ve kubhun, fayda ve zarar manasında tanımlanması durumunda Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının geçerliliğini iddia etmenin imkânsız olduğunu ifade

Râzî'nin aklî hüsn ve kubh yargısının geçersiz olduğu yönündeki diğer bir delili, aklî hüsn ve kubhun geçerli olması durumunda Allah'ın kullarına ihsanda bulunmasının imkânsız oluşu ile ilgilidir. Allah'ın kullarına ihsanda bulunması imkânsız olmadığı için aklî hüsn ve kubh yargısı geçersizdir. Râzî, bu şartlı önermeyi şu şekilde detaylandırmaktadır: Nimet, kişinin ona ihtiyaç duyması durumunda nimet olur. Kişinin bir şeye karşı olan ihtiyacı ise zarar olmakla birlikte, bu ihtiyaç kişide Allah tarafından yaratılmaktadır. Örneğin bir kimse başka birini yaralasa ve daha sonra onun yarasını tedavi etse, yapmış olduğu bu iş iyilik olmak bir yana abes ve sefihlikten başka bir şey değildir. Aynı şekilde insanlarda bir şeye karşı ihtiyaç duyma güdüsünü yaratıp -ki bu salt bir zarardır- daha sonra onlara ihtiyaç duydukları şeyi ulaştırdığında, Allah'ın yapmış olduğu, iyilikten ziyade hikmetsiz bir iştir. Ancak Allah'ın fiillerinin abes olması imkânsız olduğu için, onun fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısı geçerli değildir.¹¹¹

Fahreddin er-Râzî burada yöneltmesi muhtemel olan bir itirazı aktarmakta ve daha sonra cevaplamaktadır. Buna göre, “kendisine iyilik yapılan kimse, nimete ihtiyaç duymaz ve onu istemezse bu iyilik ve ihsan nimet olamaz. İhtiyaç ve istemenin vermiş olduğu zarar ise Allah'ın fiillerindedir” önermesi kabul edilemez denilebilecektir. Râzî insanın bir şeye ihtiyaç duymadığında ve onu istemediğinde ona bir şeyin ulaştırılmasının kendisi için nimet olamayacağı konusunda tartışma olmadığını kabul etmektedir. Ona göre problem, ihtiyacın ve istemenin zarar olarak kabul edilmemesindedir. Çünkü bir şeye karşı ihtiyaç duymanın ve onu elde etme isteğinin zarar olduğu aklen sabittir. Râzî, ikinci bir itiraz olarak, ihtiyaç duymanın zarar olduğu kabul edilmekle birlikte, bu zararın Allah tarafından yaratılmış olmasının reddedileceğinin farkındadır. Nitekim insanın bir şeye karşı ihtiyaç duyması, onun zatının ve mahiyetinin bir gereği olabilir. Bu durumda, onun bir şeye karşı ihtiyaç ve arzu duyması Allah'ın yaratması ile değildir. Ayrıca, bir şeye karşı ihtiyacın ve isteğin Allah'ın yaratması ile olduğu kabul edilse dahi, bu durumda kula bir nimetin ulaştırılmasının neden abes olması gerekecektir? Çünkü abeslik, kulun ihtiyacı ve isteği miktarında Allah'ın kişiye nimet ulaştırması durumunda gerekir. Ancak, Allah ilk önce kulda ihtiyaç ve isteği yaratır ve daha sonra kulun ihtiyacından fazlasını

etmektedir. Nitekim Allah her türlü fayda ve zarardan münezzehtir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 181.

¹¹¹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 181.

verirse, bu durumda Allah'ın işlemiş olduğu fiilin abes olması gerekmez. Örneğin bir kimse, başkasından alıp bir insana bir dinar verse ve daha sonra da ilk aldığı kimseye bin dinar geri verse, yaptığı işin abes olduğu söylenemez. Bilakis ona ihsanda bulunduğu söylenir. Allah'ın fiillerinde de durum aynı şekildedir ve Allah'ın yapmış olduğu şeylerin abes ve kabîh olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.¹¹²

Fahreddin er-Râzî bu itirazlar karşısında ilk olarak, ihtiyacın ve isteğin zarar olduğunun zorunlu olarak bilinen bir öncül olması ile cevap vermektedir. Çünkü herkes, bir şeye karşı ihtiyaç duymaktan nefret ederken, ona karşı müstağni olmaktan hoşlanır. Bunu reddeden bir kimse, bedihî olan bir şeyi tartışma konusu yapmaktadır ve bedihî öncüllerin tartışma konusuna haline getirilmesi doğru değildir.¹¹³ Aynı şekilde akıl sahipleri, ihtiyaç ve isteğin kusur ve noksanlık olmasından dolayı Allah'ın her türlü istek ve ihtiyaçtan tenzih edilmesinin gerekliliği üzerine de ittifak etmiştir. Bununla birlikte muhtaç olan, ihtiyaç duyduğu şeye ulaşamazsa elem duyar. Yetkinliğe ulaşması ihtiyaç duyduğu bu şeye ulaşmasına bağlıdır. Başka bir şeye bağlı olmak ise mümkün ve hâdis olmayı gerektirir. Bunların hepsi de eksiklik ve zarar kabilinden olduğu için Allah hakkında imkânsızdır ve Allah'ın, bu hususlar söz konusu olduğunda tenzih edilmesi gerekir. Böylece Râzî, ihtiyaç ve isteğin zarar olduğunun aklen zorunlu olarak bilindiği ve bu konuda tartışmanın mümkün olmadığını söyleyerek ilk itirazın geçeriz olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

İkinci olarak Fahreddin er-Râzî, “bir şeye karşı isteğin, Allah'ın yaratması ile oluştuğunu neden söylüyorsunuz?” şeklindeki itiraza üç açıdan cevap vermektedir. Râzî, biri, sevilen ve arzulanan şeylere karşı çok rağbet duyan ve ancak zorlukla bunlara karşı sabredebilen; diğeri ise bunlardan son derece nefret eden ve hattâ ömrünün çoğunda aklına bu tür şeyler gelmeyen iki farklı insan mizacının varlığına ve her iki mizaç arasındaki farkın da zorunlu olarak bilindiğine işaret etmektedir. Râzî, bir kimsenin daha fazla rağbete/isteğe sahip olmasının sebebi olarak, ya insan mizacının, ya da iradeli bir yaratıcının gösterilebileceğini ifade ettikten sonra ilk seçeneğin mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü mizacın etkisinin kabul edilmesi, iradeli yaratıcı düşüncesi ile

¹¹² Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 182-183.

¹¹³ Fahreddin er-Râzî ihtiyac duymanın zarar olduğu ve zorunlu olarak bilindiği konusunda şiiir üzerinden de örnekler sunmaktadır: *Malsız mülksüz insanlardan müstağni oldum. Çünkü bir şeyden müstağni olmanın en üstünü, onsuuz olabilmektir.* Bkz. *a.g.e.*, C. III, s. 182.

çelişmektedir. Öte yandan hüsn, kubh, hikmet ve sefeh gibi durumlar ise sadece fail-i muhtar yaratıcının var olması durumunda geçerlidir. Çünkü âlemi yaratanın mûcib bizzât olması durumunda bu bahis geçerliğini yitirmektedir. Böylece bu farklılığın, Allah'ın bu iki kişiden birine rağbeti/ isteği; diğerine de nefret duymayı vermesi (tahsis etmesi) sebebiyle olduğu ortaya çıkmaktadır. Râzî, böylece farklı olan istekler ile birbirine zıt olan rağbetlerin Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini ispatladığını düşünmektedir. Son olarak, ihtiyacın ve isteğin üzerinde bir ihsanda bulunulması durumunda, Allah'ın hem insanı muhtaç bırakması ve daha sonra ona ihsanda bulunması ile fiillerinin kabîh olmayacağı iddiası kalmaktadır. Ancak Râzî'ye göre bir şeye karşı olan ihtiyaç ve istek arttığı sürece, elde edilmesi anındaki lezzet ve mutluluk da artmakta; bir şeye karşı olan ihtiyaç ve istek azaldığında, elde edilmesi anındaki mutluluk da azalmaktadır. Bu durumda yapılan ihsan mutluluğa, mutluluk ise kendisini önceleyen ihtiyacın ve isteğin miktarına eşittir. Böylece Râzî, insanın ihtiyacı ve isteğinin üzerinde bir ihsanda bulunulmadığı neticesine ulaşmaktadır. Çünkü Mu'tezile'nin iddiasına göre yapılan ihsan ve iyilik, ihtiyaç ve istek duyma hâlimden fazla ise ortada abes olarak nitelenecek bir durum yoktur. Ancak Râzî'ye göre yapılan ihsan ve iyiliğin artmasına orantılı olarak bunlara karşı ihtiyaç ve istek de artacağı için, istek ve ihtiyacın üzerinde bir ihsan yapılmamaktadır.¹¹⁴

Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî, ihtiyaç ve istek gibi hususların canlı olmanın bir gerekliliği (lazım) olsa dahî, canlılığın varlık alanına dâhil olmadan önce salt yokluk olduğunu, salt yokluğun ise ihtiyaç ve istek gibi hususlarla nitelenemeyeceğini belirtmektedir. Bilakis Allah onu yarattığında istek ve ihtiyaç duyma ile nitelendirilmeye başlamıştır. Allah'ın zatlara yaratması bu istek ve ihtiyaçların oluşmasını gerektirirse, bu açıdan yaratmanın “zarar” olması gerekir. Ancak Râzî, daha önceki açıklamalarının, yani yapılan her ihsanın zarara eşit olacağı fikrinin bu durumda da geçerli olacağını söylemektedir. Başka bir ifade ile Allah, insanı yaratmasına bağlı olarak oluşacak zararın üzerinde bir ihsanda bulunmayacağı için yaratma fiili de salt olarak zarar olacaktır. Buna göre Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin aklî ahlâkî yargılar bağlamında değerlendirilmesi durumunda, O'nun abes ve kabîh fiil işlediği sonucuna varılacaktır.

¹¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 182-183

Ancak Allah'ın fiillerinin kabîh olarak değerlendirilmesi mümkün olmadığı için doğru olan Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî ahlâkî yargıların geçersiz olmasıdır.¹¹⁵

Mu'tezile'ye göre, bir şeye karşı ihtiyaç duyduran Allah olmakla birlikte, kulun duyduğu ihtiyaçtan fazlasını verecek olmasından dolayı, Allah'ın fiilinin abes ve kabîh olmayacağını daha önce ifade edilmişti. Râzî, bu bağlamda itiraz mahiyetinde bir soru yönelterek kulun, Allah tarafından kendisine fazladan verilen nimet için de bir isteğinin ve ihtiyaç duyma güdüsünün olup olmadığını sormaktadır. Çünkü insanın isteğinden ve ihtiyacından fazla olan bu miktar için de insan tarafından bir ihtiyaç duyma söz konusu ise yapılan ihsan, duyulan ihtiyaç ve isteğe eşit olacaktır. Bu durumda ise, yapılan ihsanın, ihtiyaç duyma ve istekten fazla olmasından dolayı hasen olarak değerlendirmesi mümkün olmayacaktır. Kendisine ihsanda bulunan bir kimse, ihtiyaç ve isteğinden fazla olan ilave miktarı elde etmek için ihtiyaç ve istek hissetmemesi durumunda verilen nimetin ihsan olması mümkün değildir. Fahreddin er-Râzî, bu bağlamda bir şeyin ancak istek duyulması ve istenmesi durumunda ihsan olarak değerlendireceği üzerine şu örneği sunmaktadır: Altından bir kolyenin köpeğe; kemiğin ise insana sunulması durumunda köpeğin kolyeyi; insanın da kemiği ele geçirmesi kendileri için bir nimet/ihsan değildir. Nitekim altından olan kolyeye karşı köpeğin ne isteği ne de ihtiyacı vardır. Aynı şekilde insanın da kemiğe karşı bir ihtiyacı ve isteği yoktur. Ancak aksi yapıp, kemiğin köpeğe; kolyenin de insana sunulması durumunda, bu köpek ve insan için bir nimet/ihsandır. Çünkü insan altından olan bir kolyeyi, köpek de kemiği arzular. Şu halde kendisine karşı ihtiyaç duymadığı ve istemediği şeyi canlıya ulaştırmak onun için bir nimet/ihsan değildir. Buna göre ise kendisine nimet verilenin (*mün'am*) ihtiyaç ve istek duymadığı şeyin ona ulaştırılması nimet olmaz. Bu durumda, hâlihazırda var olan nimetin, önceki zamanda Allah'ın yaratmasıyla meydana gelen zarara eşit olduğu açıklaması burada da geçerli olur ve menfaat önceki zarara, acı lezzete, iyilik de kötülüğe tekabül eder. Hüsn ve kubhun aklî olması durumunda bu tür fail, faydasız-hikmetsiz fiil işleyen (*âbis*) ve ihsanda/nimette bulunmayan olarak isimlendirilir. Allah'ın abes fiil işlemediği ve ihsanda bulunmadığı, akıl sahiplerinin ittifakı ile geçersiz olduğu için, Allah'ın fiillerinde aklen hasen ve kabîh hükmünün verilmesi de geçersizdir ve bu konuda akla itibar edilmez.¹¹⁶

¹¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 183.

¹¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 183-184.

Aklî hüsn ve kubh yargısının geçersiz olması bağlamında Fahreddin er-Râzî, Allah'ın kulları yaratmasını ve onları sorumlu tutmasını delil olarak sunmaktadır. Çünkü Allah'ın insanları yaratması ve onları sorumlu tutması, kulların maslahatına uygun olmadığı gibi onlardan bir zararı da uzaklaştırmamaktadır. Râzî, Allah'ın yaratma (*halk*) fiilinin kullarının maslahatına uygun olmadığını detaylı olarak açıklamaktadır. Âlemin hâdis olmasının ve Allah'ın âlemi, öncesinde ve sonrasında değil de belirli bir vakitte yaratmasının, bu vaktin bir maslahatı içermesinden ve zararı defetmesinden dolayı olabileceğini ifade etmektedir. Buna göre, âlemin başka bir zaman diliminde yaratılmasının varsayılması durumunda, hedeflenen bu maslahat meydana gelemez ve zarar defedilemez. Ancak Râzî, bunun mümkün olmadığını; çünkü âlemin yaratıldığı belirli vaktin ya zâtî gereği ya da zâtî gerekliliklerinden (*lâzım*) dolayı bu maslahatı içerdiğini söylemektedir.

Râzî, “bu vaktin belirli bir maslahatı içermesi, bu vaktin zâtî gereğidir” seçeneğinin birkaç yönden geçersiz olduğu söylemektedir. İlk olarak bu vakit, âlemin hâdis olduğunu savunanlara göre, âlemin varlığından önce salt bir yokluktur. Salt bir yokluğun ise zâtî hususlar ve nitelikler açısından birbirinden farklı olması imkânsızdır. Başka bir ifade ile öncesinin ve sonrasının değil de, belirli bir vaktin bu maslahatı içermesi mümkün değildir; çünkü salt bir yokluğun zâtî olarak değişmesi mümkün olamayacağı için aynı şekilde âlemin yaratıldığı belirli vaktin öncesinin ve sonrasının da âlemin yaratılma gayesi olan bu maslahata şâmil olması gerekir. İkinci olarak bir vaktin öncesinin ve sonrasının bu maslahatı içermemesi, bu zaman dilimlerinin farklı olduğunu göstermektedir. Birbirinden farklı olan bu zaman dilimlerinin varlıkları ya zatlara gereği zorunludur ya da zorunlu değildir. Birinci seçeneğe göre, bu farklı zamanların yok olmaları imkânsızdır. Bu durumda önceki vakit sonraki vaktin bizzat kendisi olur. Bu ise zorunlu olarak geçersizdir. İkinci seçeneğe göre ise bu vakitlerin ve eserlerin peşpeşe var olması gerekir. Bu durumda ise bu maslahatın öncesinde veya sonrasında değil de neden bu muayyen vakitte var olduğunun tartışılması gerekir. Son olarak bu vaktin, belli olan bu maslahatı zâtî gereği meydana getirme potansiyeli varsa, şu şekilde bir itiraz da yönetilmesi mümkündür: Bu vakit zâtî gereği âlemin var olmasını gerektirir. Çünkü bu vaktin bazı hâdis eserlerde (*muayyen bir maslahatı meydana getirmesi*) tesiri mümkün olduğu için diğerlerinde de (*âlemin yaratılması gibi*) müessir olması imkânsız değildir. Bu durumda ise âlemi var eden müessirin kesin olarak bu vakit olmadığı söylenemez.

Râzî'ye göre Mu'tezile'nin burada açıklama olarak söyleyeceği her şey kendi iddiaları ile çelişmektedir. Çünkü âlemi var eden müessirin, muayyen olan bu vaktin olmadığı üzerine getirilen her delil, aynı şekilde bu vaktin, muayyen maslahatı meydana getirme potansiyelinin de olmadığı hususunda getirilmiş bir delil olacaktır. Aynı şekilde Râzî'ye göre burada zikredilen delillerin tamamı “vakit zâtî lazımlarından dolayı bu maslahatı içermektedir” seçeneğinin de geçersiz olduğuna delâlet etmektedir.¹¹⁷

Râzî, ilk iki seçeneğin geçersiz kılınması durumunda fail-i muhtârın âlemin yaratılmasını muayyen olan bu vakte tahsis ettiğinin kabul edilmesi gerekeceğini, bu durumun salt abes olacağını ve abesin de kabîh olduğunu ifade etmektedir. Buna rağmen hüsn ve kubh konusunda aklî hükmün geçerli olmasının ileri sürülmeye devam edilmesi durumunda, âlemin kadîm ve Allah'ın fail-i muhtar değil, mûcib bizzat olması sonucu çıkmaktadır. Ancak Râzî'nin daha önce belirttiği üzere hüsn ve kubh konusu fail-i muhtar bir ilahın varlığı durumunda geçerlidir. Aslı/temeli geçersiz kılan her fer' ise batıldır. Başka bir ifade ile aklî hüsn ve kubhun geçerli olması, fail-i muhtâr bir ilah değil, zatı gereği zorunlu fiil işleyen bir ilah tasavvuruna götürmektedir. Ancak zatı gereği zorunlu fiil işleyen bir ilah tasavvurunda ise aklî hüsn ve kubh konusu geçerliliğini yitirmektedir. Bundan dolayı Allah'ın hükümlerinde aklî hüsn ve kubhun geçersiz olması gerekmektedir.¹¹⁸

Fahreddin er-Râzî, Allah'ın insanları kendisini bilmekle ve şükretmekle mükellef tutmasını aklî hüsn ve kubhun geçersizliğine delil olarak sunmaktadır. Çünkü aklî hüsn ve kubh yargısının geçerli olması durumunda Allah'ın, kullarını kendini bilmekle (*marifetullah*), kendisine övgüde bulunmakla ve nimetlerine şükretmekle sorumlu tutması da imkânsızdır. Ancak bu mümkün olmadığı için aklî hüsn ve kubh yargısı da geçersizdir. Râzî, şartlı önerme olarak ifade ettiği bu delili birkaç yönden açıklığa kavuşturmaktadır. İlk olarak, Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmak mükellef için meşakkatli bir iştir ve şükreden (kul) ve kendisine şükredilen (Allah) için bir faydası yoktur. Böyle olan her hususun ise aklî hüsn ve kubh gereğince kabîh olması gerekir. Çünkü Allah'ın varlığının bilgisinin istidlâl/akıl yürütme ile elde edileceğinde ve akıl yürütmenin zor olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı insanların çoğu dalâlete düşmüş

¹¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, ss. 184-185; *Meâlim*, ss. 67-68.

¹¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 185.

ve hakikate ulaşamamıştır. Akıl ile Allah'ın varlığının bilgisine ulaşılması varsayımına göre, bu bilgiye ulaşamayan kimse için sonsuz bir azap vardır. Ancak bu konuda insanların çoğunun hüsrana düştüğü görülmektedir. Bu da Allah'ın varlığının bilgisinin elde edilmesinin ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Daha sonra, Allah için de bu şükür ve ibadetin bir faydası yoktur ve bu gayet açıktır. Çünkü Allah fayda, zarar, mutluluk ve kederden uzaktır. Râzî, burada şâhid âlemde ihsanda bulunana şükür ile Allah'a yapılan şükür arasındaki farkın ortaya çıktığını belirtmektedir. Çünkü bizden birisi başkasına ihsanda bulunduğunda ve kendisine iyilik/ihsan yapılan kimse de ona şükrettiğinde, iyilikte bulunan kimse bundan mutluluk duyar ve kalbinde büyük bir haz oluşur. Şayet gerekli olan bu şükür ifâ edilmezse kalbinde büyük bir keder, hüzn ve sıkıntı olur. Bu durumlar Allah hakkında imkânsız olduğu için şâhid âlem ile gâib âlemdeki şükürün farkı da ortaya çıkmaktadır. Açıkça görüldüğü üzere Râzî, Mu'tezile'nin şâhid âlemden hareketle ortaya koymuş olduğu istidlâlin geçersizliğine ve bunun sebebine işaret etmektedir. Aynı şekilde şükreden kimse için de bu şükürün ve ibadetin bir faydası yoktur. Zira faydanın; lezzet ve mutluluğun elde edilmesi, zarar ve kederin defedilmesi ya da bunlara vesile olması dışında bir anlamı yoktur. Fail-i muhtâr olan Allah'ın teklif vasıtası olmaksızın bunları kullarına ulaştırması mümkün olduğu zorunlu olarak bilinmektedir. Ayrıca "mutluluğun ve lezzetin elde edilmesi veya zarar ve sıkıntının defedilmesi teklif vasıtası ile daha kolaydır" denilmesi de mümkün değildir. Çünkü Allah insanları sorumlu tutmaksızın da insanlara faydayı ulaştırabilir ve onlardan zararı uzaklaştırabilir. Bu açıklamalar doğrultusunda Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmak ve ona ibadet etmek ile sorumlu olmanın hiçbir faydası olmadığı gibi meşakkatli bir iş de olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tür hususlar ise aklen kabîhtir. Şayet Allah'ın hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısı geçerli olsaydı, Allah'ın yaptığı her şeyin kabîh olması gerekirdi. Allah'ın yapmış olduğu şeylerin kabîh olmadığını bildiğimizden, onun fiillerinde aklî hüsn ve kubh yargısının geçersiz olması gerekmektedir.¹¹⁹

Râzî, bu yöndeki açıklamalarını sürdürerek, şâhid âlemde bir kimsenin muhtaç olan insanlara ihsanda bulunması, nimet vermesi ve bunun karşılığında insanları zor bir işle sorumlu tutmaması durumunda yapmış olduğu iyilik ve ihsanın takdire şayan olacağını ifade etmektedir. Ancak bunun karşılığında insanları zor bir işle sorumlu

¹¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 186; *el-Muhassal*, ss. 484-487.

tutarsa, insanlar onun cimri olduğunu, ihsan/nimet karşılığında bir iş istediğini ve yapmış olduğu ihsanına karşılık şükürün yerine getirilmemesinden dolayı kalbinde kin ve nefretin oluşacağı söylenecektir. Bu sebeple ihsanda bulunduğu kimseye acı çektirmek ve ona zarar vermek için çabalayacaktır ki bunun sebebi kalbinde oluşan kin ve nefretten başka bir şey değildir. Böyle bir kimsenin iyiliği az, zararı çoktur ve üstün bir kişiliği yoktur. Ancak iyilikte bulunur, karşılığında şükür-övgü talep etmezse değerli ve üstün biri olarak addedilir. Kısacası insana yapılan iyilik ve ihsan her zaman bir gaye ve menfaat üzerine kuruludur. Ancak Allah her türlü mutluluk, keder, fayda ve zarardan uzaktır. Kula bir nimet verip, karşılığında da kul için zarardan başka bir şey olmayan şükürü ve övgüyü talep etmesi Allah'ın yüceliği ile bağdaşmamaktadır.¹²⁰ Fahreddin er-Râzî söyledikleri doğrultusunda, aklî hüsn ve kubhun Allah'ın fiilleri ve hükümlerinde geçerli olması durumunda, insanın sorumlu tutulmasının kabîh olması gerekeceğini ifade etmektedir. Ancak insanların sorumlu tutulmasının kabîh olmadığı bilindiği için aklî hüsn ve kubh yargısının geçersiz olması gerekir.

Fahreddin er-Râzî burada Mu'tezile tarafından yapılan bir itiraza yer vermekte ve daha sonra bunu geçersiz kılmaktadır. Zira Mu'tezile tarafından şu minvalde bir itirazın gündeme gelmesi mümkündür: Teklif, şükreden ve itaat eden (kul) kimseye yönelik bir menfaatten dolayı hasen olmuştur. Çünkü övgüyü hak etmeyen birinin övülmesi aklen kabîhtir. Allah kulları, ibadetleri yaparak övgüyü hak etmeleri için sorumlu tutmuştur. Böylece Allah'ın onları türlü övgülerle övmesi hasen olur. Bununla birlikte hak etmelerinden sonra Allah'ın kullara menfaatleri vermesi karşılıksız olarak vermesinden daha haz vericidir. Ayrıca filozoflara göre insan için ahiret saadetinin meydana gelmesi ibadetleri yerine getirmesine bağlıdır. Çünkü insan bedeni cismani lezzetleri elde etmeye çalıştıkça, onlara karşı olan isteği ve onları elde etme meyli artar. Ölüm anında, bunları elde etme imkânı ortadan kalkmakla birlikte istek ve meyli devam eder. Onları elde edemeyeceği için ruhânî elemeleri de artar. Ancak bunları elde etmekten vazgeçip Allah'ı, meleklerini ve ahiret yurdunu zikretmeye yönelirse, cismânî lezzetlere karşı olan isteği azalır ve ruhsal olanlara karşı isteği de artar. Böylece ölüm esnasında arzu

¹²⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, ss. 186-187.

duyulmayandan kurtulup arzulanana, dünyadan kurtulup Cennet'e ulaşmış olur. Bu da ibadet ve itaatle sorumlu tutulmanın/mükellef olmanın sebebidir.¹²¹

Fahreddin er-Râzî ilk olarak meşakkatli olmasından dolayı bir fiilin övgüyü hak etmeyi gerektirmesinin zorunlu olmadığını söyleyerek Mu'tezile'nin itirazının güçlü bir itiraz olmadığına işaret etmektedir. Zira ümmetleri masum bir peygamberden daha fazla meşakkat çekmiş olsalar dahi, peygamberlerin sevabı ümmetinin fertlerinin sevabından daha fazladır. Ayrıca ibadet ve itaatle sorumlu olmadaki amaç iddia edildiği gibi övgüyü hak etmek olsaydı; Allah onları basit şeylerle sorumlu tutup, bedenlerini güçlendirebilirdi. Böylece basit olan bir sorumluluğu yerine getirdiklerinde iddia edilen fayda olan "övgüyü hak etme" gerçekleştirmiş olurdu. Övgüyü hak etmedeki amaç, kalpte mutluluğun meydana gelmesidir. Yani kişinin övülmesiyle kalbinde bir mutluluğun oluşmasıdır. Ancak teklif vasıtası olmaksızın Allah'ın her türlü mutluluğu insan kalbinde yaratması mümkün ve hasendir. Ayrıca teklif durumunda iki ihtimal söz konusudur: İtaat etmesi durumunda övgüyü hak eder. İtaat etmemesi durumunda ise şiddetli bir azabın içerisine düşer. Teklif bu iki seçeneğin etrafında dönmektedir. Övgünün hak edilmesi olmazsa olmaz zorunlu bir şey değildir. Çünkü insan için övgü olmaksızın da bir fayda var olduğunda her türlü elemenden uzak olur ve bu faydadan istifade etmiş olur. Başka bir ifade ile övgünün oluşması ilave olarak arzulanana hususlardandır. Ancak büyük bir azabın defedilmesi, ilave bir menfaatin elde edilmesinden daha üstündür. Bu sebeple ne teklife ne de teklif sonunda meydana gelecek olana övgüye gerek vardır. Fahreddin er-Râzî söylediklerinin neticesinde Allah'ın fiilleri ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh konusunun geçerli olması durumunda, insanı sorumlu tutmanın terk edilmesinin zorunlu olduğuna işaret etmektedir.¹²²

Diğer bir itiraz olan "hak edilmiş menfaat daha üstündür" şeklindeki iddiaya ise Râzî birkaç yönden cevap vermektedir: Yaratmanın mutlaka tefaddül olarak başlaması gerekir. Başka bir ifade ile mahlûkatın bir karşılık olmaksızın Allah tarafından yaratılmış olması gerekir. Eğer bu yaratma nimeti de, kendisinden önce bir zararın olmasını gerektirirse, başlangıçta yaratmanın kabîh olması gerekir. Ayrıca Allah, kulu mükellef

¹²¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 187; Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, s. 340.

¹²² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 188; *el-Muhassal*, s. 484.

kıldığında şayet kul sorumlu tutulduğu şeyi yerine getirirse önemli bir şeyi kaybetmesine neden olmayacak bir faydayı elde etmiş olur. Şayet itaat etmezse şiddetli bir azabın içerisine düşer. Böyle bir durumda aklın “mükellef olmamayı” gerektirdiği ise ortadadır. “Ahirette mükellefe mutluluk ve lezzetin ulaştırılması bu sorumluluğa bağlıdır” şeklindeki iddiaya gelince, başka bir şeye bağlı olmaksızın lezzetin ve mutluluğun meydana gelmesi kendi zatında mümkündür. Allah ise bütün mümkünlere kâdirdir. Bundan dolayı teklif vasıtası olmaksızın lezzet ve mutluluğu yaratmaya da kâdirdir.¹²³

Aklî hüsn ve kubh konusunda Râzî'nin ortaya koymuş olduğu delillerden bir diğeri, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği birini sorumlu tutmasının kabîh olması ile alakalıdır. Fahreddin er-Râzî'ye göre, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği bir kimsenin iman etmesinin imkânsız olduğu daha sonra teklif başlığı altında detaylı bir şekilde açıklanacaktır. Burada, iman etmeyeceği kesin olarak bilenen kimsenin sorumluluğu tutulmasının şâhid âlemde kabîh olduğu üzerinde durulacaktır. İlk olarak şâhid âlemde, bir efendi, kendi oğlunu öldüreceğini bildiği hâlde kölesine bıçak verirse ve köle de efendisinin oğlunu öldürürse, efendi; “ben o bıçağı düşmanlarımı öldürmen için vermiştim” demesi durumunda herkes onu yalanlayıp kınayacaktır. Şâhid âlemde hareketle, iman etmeyeceğini kesin olarak bilmesine rağmen, Allah kâfiri iman etmekle sorumlu tutarsa herkes bunun kabîh olduğuna hükmeder. Bundan dolayı Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının iddia edilmesi imkânsızdır.¹²⁴

Fahreddin er-Râzî'nin konuyla ilişkin sunmuş olduğu ikinci örnek, Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin (ö.313/925) Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî ile yaptığı uzun tartışmalarından bir bölümdür. Zekeriyya er-Râzî, kendi iradesi ile yüzmekten vazgeçeceğini ve boğulmayı tercih edeceğini bildiği halde bir kimse, kendi oğlunun hastalığının ilacına ulaşmak için nehri geçmekle sorumlu tutarsa, babanın aklî melekelerinin yetersiz olduğunu söylemektedir.¹²⁵ Ka'bî'nin buna; Tanrı-insan ilişkisine dair temsilin babanın birçok oğlu olduğu, onlara fayda elde etmeleri için diğer kıyıya geçmelerini emrettiği ve sadece bir kısmının boğulmayı seçeceğini bildiği şeklinde olması gerektiğini söyleyerek cevap verdiği anlaşılmaktadır. Buna karşın Zekeriyya er-

¹²³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, ss. 188-189.

¹²⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 197; *el-Muhassal*, s. 479; *Meâlim*, s. 68; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 269.

¹²⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 198

Râzî, bunun ancak şu şartları yerine getirmiş olması durumunda Tanrı-insan ilişkisi için doğru bir temsil olabileceğini söyleyerek mukabele etmektedir: (1) Sadece nehrin diğer kıyısında olan şeye karşı çocukları muhtaç bırakanın baba olmaması gerekir. (2) Çocuklardan bazılarının kendi iradeleri ile boğulmayı tercih edeceğini babanın kesin olarak bilmemesi gerekir. (3) Babanın, çocuklarından hangisinin boğulacağını ve hangilerinin karşıya geçip ihtiyaç duydukları şeye ulaşacağını bilmemesi gerekir. (4) Babanın, iyi kimselere ulaşan faydanın, kötü kimselere ulaşan zarardan fazla olduğunu bilmesi gerekir. (5) İyilerin sayısının kötülerin sayısından fazla olması gerekir.¹²⁶

Fahreddin er-Râzî, bu güçlü delil karşısında Mu'tezile'den cevap olarak şu iki hususu aktarmaktadır: Mu'tezile'ye göre Allah'ın kulu yaratması ve sorumlu tutması, itaat eden bir kimsenin hakkında geçerli olduğu gibi kâfir olan kimsenin hakkında da geçerlidir. Yaratma ve teklifin, küfrün ve günahın sebebi olmadığını ise şu göstermektedir. Allah'ın kâfiri yaratması ve onu bazı şeylerle sorumlu tutması salt iyiliktir. Çünkü Allah kâfiri iman etmeye kâdir kılmış ve iman etmesi için bütün engelleri ortadan kaldırmıştır. Nitekim bu teklif kâfirin daha fazla menfaat elde etmesi için bir fırsattır. Ancak kâfirin, kâfir olması Allah'tan kaynaklı değil, bilakis bu kâfirin kendi tercihine dayalıdır. Bundan dolayı kâfir olacağını kesin olarak bildiği birini Allah'ın iman etmekle sorumlu tutması kabîh değildir.¹²⁷

Fahreddin er-Râzî diğer bir cevap olarak Hişâm b. Hakem'in görüşüne yer vermektedir. Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) görüşü ise Allah'ın ezelde bir kimsenin

¹²⁶ Bu örnek bağlamında Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde akli hüsn ve kubhun geçersiz olduğunu Fahreddin er-Râzî şu şekilde açıklamaktadır ve buradaki temel iddiası şudur: İman etmeyeceği kesin olarak bilinen bir kimsenin iman etmekle sorumlu tutulması kabîhtir. Şu halde Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde akli hüsn ve kubh geçerli olsaydı, kesinlikle Allah'ın abes/hikmetsiz fiil işlediğini söylemek gerekirdi. Ancak Allah hakkında böyle bir niteleme geçersiz olduğu için akli hüsn ve kubh yargısı da geçersizdir. Üstelik bununla birlikte Allah, insanların kalplerinde şehvet ve ihtiyaç duyma meylini yaratmakta, sorumlu tuttuğu bazılarının kesinlikle kâfir olacağını bilmekte, yine de bununla birlikte kâfir-mümin bütün kullarını yaratmakta, sorumluluğun yerine getirilmemesi durumunda onlara sonsuz azap etmekte ve kâfirlerin sayısının müminlerden çok olacağını bilmektedir. Özellikle bu hususlar dikkate alındığı takdirde Allah'ın hükümlerinde ve fiillerinde akli hüsn ve kubh yargısından bahsedilirse kesinlikle Allah'ın abes fiil işlemiş olması gerekir. Nitekim şâhid âlemde bu tür işler kabîh sayılmaktadır ve bu delilde Râzî'nin temel hareket noktası bu tür yükümlülüklerin/sorumlulukların şâhid âlemde kabîh olarak nitelenmiş olmasıdır. Nitekim zikredilen hususların aksi olsaydı, Allah'ın insanları yaratıp sonra da mükellef tutması kabîh değil hasen olabilirdi. Burada Fahreddin er-Râzî, Zekeriyya er-Râzî'nin Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî ile olan tartışmasından bir pasajı kendi iddiasına bir delil olarak sunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 199; Shihadeh, *a.g.e.*, s. 107.

¹²⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, s. 342; Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 199.

kâfir olup-olmayacağını bilmediği, çünkü bunun tikel bir bilgi olduğu şeklindedir.¹²⁸ Ancak bu görüş, Müslümanlardan hiç kimsenin iltifat etmediği bir görüştür.

Mu‘tezile’nin bu cevabı karşısında Fahreddin er-Râzî, Ebu Bekir Zekeriyya er-Râzî’nin örneğini daha ileri taşıyarak müminlerin ve kâfirlerin eşit fırsata sahip olmadığını iddia etmektedir. Zira zekâ, insaf ve hâricî sebepler konusunda kâfir mümine eşit olsaydı, müminin duymuş olduğu delilden anlamış olduğunu, kâfirin de anlamış olması gerekirdi. Ancak durum böyle olmadığı için kâfir mümine zekâ konusunda eşit değildir. Zekâ konusunda eşit olsalar dahi bilgiyi talep etme konusunda eşit değildirler ve mizaç olarak birbirinden farklıdır. Kısacası Mu‘tezile’nin öne sürdüğü kâfirin mümine eşit olduğu iddiası geçersizdir.¹²⁹

İkinci olarak Râzî’ye göre Mu‘tezile’nin bu iddiası vakıa ile uyuşmamaktadır. Örneğin fakir, kör ve bütün musibetlere maruz kalmış bir kâfir öldüğünde ebedî ateşe gidecektir. Bu dünyada elem ve kederden başka bir şey tatmadığı gibi ilâhî sorumluluğun karşısında da sonsuz bir azaba müstahak olmuştur. Allah’ın bu kâfir için durumun böyle neticeleneceğini bildiği halde ona bazı sorumlulukları yüklemesi kabîhtir. Şayet Allah’ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısı geçerli olsaydı, Allah’ın bu kimseyi yaratıp ona bazı sorumluluklar yüklememesi gerekirdi. Vakıada bunun aksinin olduğu bilindiği için akıl, Allah’ın fiillerinde ve hükümlerinde hasen ve kabîh hükmünü vermekten uzaktır.¹³⁰

Aklî hüsn ve kubh yargısının geçersizliği bağlamında Fahreddin er-Râzî’nin başka bir delili, Allah’ın kulları yaratması ile alakalıdır. Râzî, Allah’ın yaratmasının ya bir maslahat ve menfaatten dolayı olabileceğini ya da herhangi bir maslahatı ve faydayı içermediğini söylemektedir. Ancak Allah’ın bir maslahata binaen insanları yaratması imkânsızdır. Çünkü Allah bir maslahata dayalı olarak insanları yaratmış olsaydı, bu maslahatın ya kendine ya da kula dönmesi gerekirdi. Allah’ın bir şeye ihtiyaç duymasının imkânsız olmasından dolayı, Allah’ın bizzat kendisine yönelik bir maslahattan dolayı insanları yaratmış olması imkânsızdır. Aynı şekilde bu maslahatın insanlara yönelik olması da imkânsızdır. Zira yokluk halinde olan insanın bir şeye ihtiyaç duyması ve

¹²⁸ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 199.

¹²⁹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 199-200.

¹³⁰ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 200.

bunun sebebi ile de Allah'ın insanı yaratması mümkün değildir. Aksi takdirde devir gerçekleşir ve insanın bu maslahata ihtiyaç duyması var olmasına, var olması da bu maslahata ihtiyaç duymasına bağlı olurdu. Bununla birlikte bir şeyin ihsan/iyilik olabilmesi için, ihsandan/iyilikten önce ona karşılık gelen ihtiyaç duyma ve arzulama güdüsünün olması gerekir. Ancak bu konudaki açıklamanın, “karşılıksız yapılan övgünün mümkün olup olmadığı” bölümünde verildiğini ifade eden Râzî, insanın yaratılma sebebi olarak varsayılan bu ihsanın ya dünyada ya da ahirette meydana gelebileceğini söylemektedir. Ancak dünyanın sıkıntı ve musibetlerle dolu olduğu dikkate alındığında, dünyada insanın yaratılma sebebi olarak varsayılacak herhangi bir iyilikten bahsetmek mümkün değildir. İnsanların çoğunun Allah'ı inkâr etmeleri sebebi ile ebedî azaba gireceklerinden dolayı, insanların yaratılma sebebi olarak varsayılan iyiliğin/ihsanın ahirette de var olacağını söylemek de mümkün değildir. Bunların dışında Allah'ın insanı ne kendine yönelik bir iyilik/ ihsandan dolayı ne de insana yönelik bir ihsandan dolayı yaratmadığı; bilakis insanı herhangi bir maslahat ve fayda olmaksızın yarattığı seçeneği kalmaktadır ki bu, insan zihninde kabîhtir. Bu sebeple Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının geçerli olması durumunda, Allah'ın insanı ve mahlûkatı yaratmasının kabîh olması gerekir. Allah'ın yaratmasının kabîh olmadığını bildiğimizden dolayı Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısı imkânsızdır.¹³¹

Râzî'ye göre Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının geçerli olması durumunda Allah'ın kula; “şu fiili yapar, bunu terk edersen seni cezalandırırım” demesi kabîh olur. İttifakla bu kabîh olmadığı için aklın Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde hüsn ve kubh yargısını verme yetkinliği yoktur. Râzî bu delili şu şekilde açıklamaktadır: Allah'ın kula, “şu fiili yapar, bunu terk edersen seni cezalandırırım” demesi durumunda kul da Allah'a şöyle diyebilir: “Ey Allahım sen bana, kendime yönelik bir faydayı mı yoksa senin adına yönelik bir faydayı mı ya da başka birine yönelik faydayı mı elde edemediğim için azap ediyorsun? Şayet sana yönelik bir faydayı elde edemediğim için bana azap ediyorsan, sen bazı şeylere ihtiyaç duymuş olursun ki, bu senin için imkânsızdır. Senin buna ihtiyaç duyduğunu kabul etsek bile, benim yapmış olduğum namaz gibi değersiz fiiller sana bir fayda vermez. Eğer bana

¹³¹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 200-201.

yönelik bir menfaati elde edemediğimden dolayı bana azap ediyorsan, yaptığın şey çelişkilidir.” Çünkü Allah’ın insana bazı şeyleri emretmesinin ve diğerlerini yasaklamasının sebebi, insanın kendine yönelik bir menfaati elde etmesi içindir. İnsanın bu menfaati elde edememesinden dolayı ona sonsuza kadar azap etmek çelişkidir. Şayet Allah bu kimseye ne kendisine yönelik ne de kula yönelik bir menfaatten dolayı değil de, üçüncü bir şahsa yönelik menfaati elde edemediğinden dolayı azap ederse, bu tam bir zulümdür. Çünkü zalim kendisine bir menfaatin, başkasına da bir zararın ulaşmasını arzuladığından dolayı zulmeder. Son olarak Allah bu kimseye yukarıda sayılan herhangi bir nedenden dolayı değil de, sebepsiz bir şekilde azap edeceği seçeneği kalmaktadır ki, bu da aynı şekilde tam bir zulümdür. Bu durumda ise yine Allah’ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının geçerliliği kalmamaktadır.¹³²

Yukarıdaki delile benzer şekilde Râzî, Allah’ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubhun geçerli olması durumunda, Allah’ın günahkârlara ve kâfirlere azap etmesinin kabîh olduğunu iddia etmektedir. Nitekim Allah’ın kâfire azap etmesinin şayet bir faydası varsa, bu fayda ya Allah’ın kendisine ya azap edilen kâfire ya da üçüncü bir şahsa yöneliktir. Bu üç seçenek de geçersizdir. Çünkü Allah’ın her türlü fayda ve zarardan münezzehtir. Sonsuza kadar sürecek olan bir azabın faydası olmayacağı için aynı şekilde Allah’ın kâfire azap etmesinde kâfir için de bir fayda söz konusu değildir. Başkasına fayda sağlamak için Allah’ın birine azap etmesi zulüm olduğu için, üçüncü bir şahsa yönelik fayda sebebi ile de Allah’ın kâfire azap etmesi imkânsızdır. Şâhid âlemde bunlar hasen olsa da, Allah açısından bunun kabîh olduğu insan zihninde sabittir. Nitekim kölenin kendi efendisine itaat etmemesi durumunda, efendisinin kalbinde kölesine karşı bir kızgınlık oluşur. Efendi de itaat etmemesi sebebi ile kölesini döverse, ona karşı kızgınlığı geçmiş olacağı için fayda sağlar. Aynı şekilde kölesinin yapmış olduğu her türlü işten de efendisi yararlanır. Ancak kullarının yapmış olduğu fiillerin zararlarından ve faydalarından Allah münezzehtir. Kısacası menfaat elde etmeksizin yapılan her türlü azap kabîhtir. Allah için menfaat ve fayda söz konusu olmadığından, fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının geçersiz olması gerekir. Aklî hüsn ve kubh

¹³² Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 201-202. Aynı şekilde bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1981, C. II, s. 62.

yargısının geçerli olması durumunda Allah'ın zâlim olması gerekir ki, ancak Allah kendi kitabında kullarına zulmetmeyeceğini bildirmiştir.¹³³

Aklî hüsn ve kubhun geçersizliği konusundan Fahreddin er-Râzî'nin delil olarak ortaya koymuş olduğu diğer bir husus ise üç kardeş (*ihve-i selâse*) meselesidir. Üç tane kardeşin olduğunu var sayalım. Bunlardan bir tanesi ileri bir yaşta mümin ve zâhid olarak, ikincisi ileri bir yaşta kâfir ve fâsık olarak, üçüncüsü ise küçük yaşta ölmüş olsun. İlim ehli bu üç kardeşin durumunu Ebu Ali el-Cübbâî'ye sormuşlar ve Cübbâî de şöyle cevap vermiştir: Zâhid ve mümin olarak ölen Cennet'in en üst mertebelerinde, kâfir ve fâsık olarak ölen Cehennem'in en aşağılarında, küçük yaşta ölen ise selâmet içerisinde. Soruyu soran kimse küçük yaşta ölenin, büyük yaşta ölüp Cennet'e giden kimsenin mertebesine ulaşip ulaşamayacağını sorduğunda Cübbâî; “Bu mümkün değildir. Çünkü küçük yaşta ölene, ‘büyük kardeşinin Cennet’te bu yüce mertebeye ulaşmasının sebebi amelleri ve takvasıdır. Senin bu kadar amelin yokken bu mertebeye nasıl ulaşabilirsin’ denilir” diye cevaplamıştır. Bunun peşinden soruyu soran kimse, küçük yaşta ölen Allah'a, “Ey Allahım bu yüce mertebeye ulaşamamamdaki suç benim değildir. Şayet sen bana dünyada biraz daha mühlet vermiş olsaydın, ben de büyük kardeşim gibi amel ederdim” derse diye sorduğunda Cübbâî; “Allah da ona, ‘seni dünyada yaşatmış olsaydım, büyüdüğünde inkâr edecektin. Cehenneme müstahak olacağını bildiğim için ve senin maslahatına daha uygun olduğu için senin küçük yaşta canını aldım’ der diye yanıt verir” demiştir. Tekrar bunun peşinden soruyu soran kimse, “şayet büyük yaşta kâfir olarak ölen Allah'a ‘Ey Allahım küçük kardeşimin maslahatını gözetip büyüüp azaba müstahak olmaması için küçük yaşta canını aldığın gibi benimde maslahatımı gözetip küçük yaşta canımı alsaydın’ derse” diye sorduğunda Cübbâî söyleyecek bir şey bulamamıştır.¹³⁴

Fahreddin er-Râzî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den naklen bu meseleye ilişkin iki farklı bakış açını ortaya koymaktadır. Aslah olanın dünyada vacip olmadığını söyleyenler açısından bu meselenin cevabı şu şekildedir: Allah'ın bu dünyada kâfiri de mümini de sorumlu tutmasının amacı, onların daha bir büyük menfaati; ebedî Cennet'i elde

¹³³ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 202-203.

¹³⁴ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 203. Genellikle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Ali el-Cübbâî arasında gerçekleştiği aktarılan bu rivayet hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Koloğlu, *a.g.e.*, ss. 104-108.

etmelerine fırsat tanınması içindir. Bunun sonucunda mümin güzel bir tercih yaparak Cennet'i kazanmış, kâfir de yanlış olanı tercih ederek Cehennem'e düşmüştür. Şayet küçük yaşta ölen Allah'a, "beni mükellef kılmadın mı " diye soracak olursa Allah ona; "sizi mükellef kılmam benim size karşı yapmış olduğum karşılıksız bir iyilik ve lütuftur. (*tefaddul*) Ancak sizden bazılarına lütufta bulundum diye hepinize lütufta bulunmam gerekmez. Çünkü karşılıksız iyilik yapan ve lütufta bulunan biri dilerse lütufta bulunmayabilir. Bundan dolayı sana da lütufta bulunmamın gerekli olduğunu söylemen doğru değildir" şeklinde cevap verir. Kâfir olacağını bildiğinden dolayı Allah'ın küçük yaştaki çocuğun canını almasının zorunlu olmadığı söylediği için ileri yaşta kâfir olarak ölen büyük kardeşin de Allah'a "neden beni de öldürmedin" demesi mümkün değildir. Aksi takdirde Allah'ın büyüyünce kâfir olacağını bildiği herkesin küçük yaşta canını alması gerekir. Sonuç olarak Allah'ın bazılarında lütufta bulunması sebebi ile diğerlerine de lütufta bulunmamasının zorunlu olmadığından bu iddianın bir bağlayıcılığı yoktur.

Aslah olanın vacip olduğu söyleyenler açısından ise bu meselenin cevabı şu şekildedir: Allah'ın mümin kimseyi sorumlu/mükellef tutmasının sebebi onun mümin olacağını ve büyük bir sevaba ulaşacağını bilmesinden dolayıdır. Bu durum onun maslahatına uygun olmakla beraber küçük yaşta ölen ile kâfir olarak ölen açısından zarar (*meşedet*) değildir. Ancak küçük yaşta ölen çocuğun büyüyüp mükellef olması diğer mükellefler hakkında zarardır.¹³⁵

Başka bir delil olarak, Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının geçerli olması durumunda, insanlara doğru yolu gösteren peygamberlerin dünyada bırakılıp, iblislerin ve şeytanların ortadan kaldırılması gerektiğini ifade eden Râzî, vakiada durumun tam aksine olduğunu söylemektedir. Çünkü bir şeyin var olmasını isteyen kimse hiç şüphesiz o şeyi tamamlayan ve kemâle erdiren hususların da var olmasını ister. Nitekim peygamberler, insanları iyiliğe ve ibadete teşvik etmekte ve harama düşmeleri konusunda onları uyarmaktadır. Şayet peygamberler insanlarla birlikte dünyada kalmış olsalardı, insanların Allah'a karşı olan ibadet ve itaatleri daha kâmil seviyede olur ve haramlardan daha çok uzak dururlardı. Ancak durum bunun aksinedir. Nitekim Allah hiçbir peygamberi dünyada bırakmayıp ruhunu teslim alırken, kıyamet anına kadar şeytanı dünyada bırakmış ve insanları saptırmak için onu insanlara musallat

¹³⁵ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 203-204.

etmiştir. Bu durum ise Allah'ın kulların maslahatına uygun olanı gözetmediğine işaret etmektedir.¹³⁶

Fahredden er-Râzî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin, Allah iblisleri ve şeytanları dünyada bıraksa da bırakmasa da kâfirlerin her halükarda inkâr edeceğini bildiğinden, bunun onlar için bir zarar (*mefsedet*) olmadığını söylediğini aktarmaktadır. Ebu Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise şeytan kâfirlerin inkâr etmesi için ilave bir etken sayılsa da onun vesvesesi insanı iyi fiil işlemeye de sevk etmektedir. Nitekim insan bu vesvese karşısında sürekli olarak teyakkuz halindedir ve bu sebeple daha fazla ibadet ederek daha fazla sevap kazanmaktadır. Bunun neticesinde ise Allah'ın şeytanı insanlara musallat etmesi kabîh değildir. Ancak Fahreddin er-Râzî, bu iki cevabın son derece zayıf olduğuna işaret etmektedir. Çünkü insan, kendisine haz ve mutluluk veren şeylerle devamlı meşgul olduğu sürece onlardan etkilenecektir. Aynı şekilde, şeytanında insan üzerinde mutlaka etkisi olacaktır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, şeytanın insanı sürekli uyanık tutup daha fazla ibadet etmeyeceği teşvik edeceği ve sebeple şeytanın insan için faydasının olduğu yönündeki iddiasına ise Râzî, şeytanın insana ibadete yönelik sağlayacağı zararın faydasından daha fazla olduğu şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca insanın, şeytanın sağlamış olduğu bu faydaya ihtiyacı zorunlu da değildir.¹³⁷

Fahredden er-Râzî, aklî hüsn ve kubh yargısının geçersizliği noktasında şahid âlemden hareketle de delil sunmaktadır. Nitekim dünyada insanı günaha sürükleyen etkenler insanı iyiliğe teşvik eden hususlardan daha fazladır ve bâtinî ve zâhirî duyularının tamamı insanı cismanî lezzetlere sürüklemekte ve insan haz duymuş olduğu şeyi sürekli olarak zihninde tahayyül etmektedir. Bu hususların tamamı ise insanda Allah tarafından yaratılmıştır. Şayet Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısı geçerli olsaydı, Allah'ın insanda ilk önce günaha sürükleyen etkenleri yaratıp sonra da onu mükellef tutması kabîh olurdu. Ancak biz Allah'ın insanları sorumlu tutmasının kabîh olmadığını bildiğimizden dolayı Allah'ın fiillerinde aklî hüsn ve kubh yargısı geçersizdir.¹³⁸

¹³⁶ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 204-205.

¹³⁷ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 205.

¹³⁸ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 205-206.

Râzî, Allah'ın fiillerinin herhangi bir gayeye dayalı olmadığını ve doğal olarak aklî hüsn ve kubh yargısının geçersiz olduğunu da iddia etmektedir. Çünkü Allah'ın bir gayeye dayalı olarak fiil işlemiş olduğunu varsaydığımızda, fiilin sonunda hedeflenen gayenin meydana gelmesi ya daha üstündür ya da meydana gelmesi ve gelmemesi eşittir. Birinci seçeneğin geçerli olması durumunda Allah'ın başka bir şey sebebi ile kemâle ermiş olması gerekir. Ancak bu, Allah hakkında imkânsızdır. İkinci seçeneğin geçerli olması durumunda ise fiilin sonunda maksadın oluşması ve oluşmaması eşit olacaktır. Ancak iki eşit seçeneğin birinin diğerine, tercih ettirici bir sebep olmaksızın tercih edilmesi mümkün olmadığından bu seçenek de geçersizdir. Ayrıca Allah bir gayeye dayalı fiil işlemiş olursa, bu gaye ya kadîm ya da hâdistir. Bu gayenin kadîm olması durumunda Allah'ın fiillerinin de kadim olması gerekir ki, bu Allah dışında kadim varlıkların bulunduğu anlamına gelir. Gayenin hâdis olması durumunda ise bu gayenin sebebi olan başka bir gayenin var olması gerekir ve geriye doğru bir teselsülün gerçekleşmesi gerekir. Teselsülün ise imkânsız olduğu açıktır. Bu sebeple Allah'ın fiillerinin bir gayeye yönelik olduğu ve dolayısıyla aklî hüsn ve kubh yargısının geçerli olduğunu iddia etmek mümkün değildir.¹³⁹

Râzî, aklî hüsn ve kubhun geçersizliğini, bunların yanı sıra kulların fiileri üzerinden de ele almaktadır. İlk olarak kulların fiillerinin ya zorunlu ya da rastlantısal (ittifâkî) olabileceğini ifade eden Râzî, her iki durumda da aklî hüsn ve kubh yargısının geçersiz olduğunu belirtmektedir. Çünkü hareket fiili için uygun olan kudretin sükûn için uygun olmaması durumunda, bu kudretin var olması esnasında hareket fiilinin meydana gelmesi zorunludur. Şayet kudret, hem hareket hem de sükûn için uygunsaydı bu durumda hareketin sükûna, sükûnun ise harekete tercih edilmesi ya bir sebebe bağlıdır ya da değildir. Şayet sebebe bağlıysa, sebebin var olması esnasında iki taraftan birinin meydana gelmesi zorunlu olacağı için bu durumda da kulun fiilleri zorunlu olur. Kulun fiillerinin zorunlu olması durumunda ise aklî hüsn ve kubh yargısından bahsetmek mümkün değildir.¹⁴⁰

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 206; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, ss. 289-292.

¹⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 207; *el-Mahsûl*, C. I, ss. 26-28; *Kitabü'l-erba'in*, ss. 242-243.

Sorumlu ve yükümlü olan beşerî failin eylemleri genellikle beş kategoriye ayrılmaktadır ve bunlardan birisi de vaciptir. Râzî vacip kavramını, terk edilmesi zemmi/yergiyi gerektiren fiil olarak tanımlamakta ve bu anlamda vacibin Allah hakkında geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Nitekim “zem” kavramından anlaşılan, fiil veya söze dayalı olarak insan kalbinin elem duyması, mizacının ondan nefret etmesi ve kendi çıkarlarına ters düşmesidir. Bunların tamamı da Allah hakkında muhal olduğu için Allah’ın zemme maruz kalması da imkânsızdır. Dolayısıyla “vacip” kavramı da Allah hakkında geçerli değildir. Allah hakkında vacibin geçersiz olması durumunda ise, Allah’ın hasen olması sebebi ile bazı şeyleri yapmasının zorunlu olduğunu iddia etmek tutarlı değildir.¹⁴¹

Aklî hüsn ve kubhun geçersiz olduğuna yönelik Râzî dilsel ve mantıkî olarak bazı tahlillere de yer vermektedir. İlk olarak “sıdk” kavramını tahlil eden Râzî, sıdk/doğruluğun, haberin, haber verilen şeye mutabık olmasından, yalanın ise mutabık olmamasından ibaret olduğunu söylemektedir. Doğrunun ve yanlışın haber altında; haberin ise kelâmın altında bir tür olduğu bilinmektedir. Kelâm (söz) ise bir birini takip eden (müteakip) harflerden oluşan lafızlardan ibarettir. Harflerden birinin meydana gelmesi ise ancak diğerinin sona ermesi durumunda mümkündür. Zira aynı anda iki harfin birlikte telaffuz edilmesi mümkün değildir. Bu durumda bir cümlenin var olması onu oluşturan bütün harflerin var olmasına, her bir harfin var olması ise kendinden öncekinin sona ermesine bağlıdır. Bu durumda ise bir cümlenin oluşması imkânsızdır. Bilakis var olan cümle değil, cümleyi oluşturan harflerden sadece biridir, harf ise cümle değildir. Harf cümle olmadığı için haber değildir ve doğru-yanlış nispetlerini de kendinde barındırmamaktadır. Bu yüzden harf kendisinde bu nispetleri taşımayacağı için hüsn ve kubhu da gerektirmesi de imkânsızdır. Sonuç olarak cümlenin doğru ve yanlış olmasının imkânsız olmasından dolayı hasen ve kabîh olması da mümkün değildir.¹⁴²

Eş‘arî kelâmcılar tarafından aklî hüsn ve kubhun geçersizliği noktasında ileri sürülen ve yalancı paradoksu olarak ifade edilen delile Fahreddin er-Râzî de yer vermektedir. Bu delile göre bir insan diğerine, “yarın seni öldüreceğim ve mallarına el koyup çocuklarını esir edeceğim” derse, hasen olan ya bunun yapılması ya da

¹⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 207.

¹⁴² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, ss. 208-209; *Nihâyetü'l-ukûl*, C.III, s. 254.

yapılmamasıdır. Eğer bunun yapılmaması hasen ise bu durumda söylenen şeyin yalan, bunun neticesinde ise yalancının hasen olması gerekir. Ancak bu Mu'tezile'nin "yalan kabîhtir" görüşleri ile çelişmektedir. Şayet söylenen şeyin yapılması hasen ise bu durumda da haksız yere öldürmenin ve insanların mallarını gaspetmenin hasen olması gerekir. Her iki seçenek de doğru olmaktan uzak olduğu için aklî olarak hasen veya kabîh yargısında bulunmak mümkün değildir.¹⁴³

Fahreddin er-Râzî, Bağdat Mu'tezilesi'nin ileri sürmüş olduğu ahlâkî mutlakıyetçilik ile Basra Mu'tezile'sinin savunmuş olduğu vücûh teorisi arasındaki ayrımının farkında olduğu için klasik Eş'arî düşüncenin bu ayrımı anlamadığını da iddia etmektedir. Buna ilişkin olarak o, *Metâlib*'de şunları ifade etmektedir:

"Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin takipçilerinin büyük bir çoğunluğu ahlâkî gerçekçiliği şu sözleriyle reddetmektedirler: Öldürmek, özünde (li-zâtihi) kötü olsaydı her öldürme zorunlu olarak kötü olurdu ve kısas dolayısıyla öldürmek de zorunlu olarak kötü olurdu. Eğer fayda özünde iyi olsaydı her faydanın ve hazzın iyi olması gerekirdi. Buna göre zina ve livâtanın da zorunlu olarak iyi olması gerekir. Oysa durum böyle değildir. Biz, iyinin özünde iyi, kötünün de özünde kötü olduğunu söylemenin batıl bir iddia olduğunu biliyoruz. Mu'tezile, bunun üzerine şöyle söylemektedir: Bu söz bizim söylediğimiz için geçerli değildir. Çünkü biz, iyinin özünde iyi, kötünün de özünde kötü olduğunu söylemiyoruz. Bilakis iyinin, kendisine ilişen bazı yönler açısından iyi, kötünün de yine kendisine ilişen bazı yönler açısından kötü olduğunu söylüyoruz.

Bu noktada Eş'arîler vecihlere atıfla yapılan açıklamanın ne kavranabilir ne de akledilebilir olduğunu söylemektedirler. Biz burada söz konusu vecihleri, kendilerinden ne kastedildiğinin anlaşılması için açıklayacağız. Kişi, belli bir ilacı almak isteyebilir. Bu isteği belirleyen o ilacın özü değildir. Bilakis birçok şeyin bir araya gelmesidir. Mesela vücutta sıvıların belli bir şekilde meydana gelmesi, diğer ilaçların mevcut olması ve vücutta hastalık belirtilerinin oluşmasıdır. Bu hallerin bir araya gelmesi, o ilacın alınma isteğini ortaya çıkaracaktır. Bunu anladığına göre şunu da bilmelisin ki ay altı âlemde bir

¹⁴³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 209; *Kitabü'l-erba'în*, s. 244; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 259; *el-Mahsûl*, C. I, s. 32. Yalancı paradoksu olarak ifade edilen problem hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, "İslâm Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti bi'l-cezri'l-Esamm Adlı Risalesi", *D.E.Ü.İ.F.D.*, 2014/2, S. 40, ss. 167-213.

şeyi özünde zorunlu kılacak hiçbir şey yoktur. Zorunluluk ve gereklilik hallerin, vecihlerin ve şartların bir araya gelmesinden oluşur.

Mu‘tezile, bu yüzden şöyle söylemektedir: Biz öldürmenin, salt öldürmek olmasından dolayı kötü olduğunu söylemiyoruz. Bilakis böyle olması birçok etkenin meydana gelmesinden dolayıdır: Öldürmenin daha önceki bir suçtan ötürü yahut bir hakkın bedeli olmayıp yalnızca acı veriyor olmasıdır. Diğer tüm iyi ve kötü şeyler için de durum böyledir. Bu yüzden Mu‘tezile’nin iddialarını bu söze dayanarak çürütmeye çalışanlar, onların tavırlarını anlayamamışlar ve bütün görüşlerini kuşatamamışlardır.”¹⁴⁴

Râzî, bu eleştiri ve iddiasında haklı görünmektedir. Çünkü Eş‘arî kelâmcılar her ne kadar Bağdat Mu‘tezilesi’nin ahlâkî mutlakıyetçiliğini geçersiz kılmış olsalar da, Basra Mu‘telesi’nin ahlâkî ontolojiden ziyade ahlâkî epistemolojiye yönelik sunmuş oldukları vücûh teorisini bu açıklamaları ve iddiaları ile geçersiz kılamamışlardır. Çünkü ahlâkî değerlerin bizzat mahiyetine ilişkin açıklamalar, epistemolojisine ilişkin açıklamalardan farklıdır. Ahlâkî değerlerin bilgisi bağlamında yer verdiğimiz üzere, Râzî Mu‘tezile’nin sadece ahlâkî değerlerin ontolojik yönüne dair açıklamalarını geçersiz kılmakla yetinmeyip, epistemolojik açıdan da sıkı bir eleştiriye tâbi tutmaktadır.

3. Teklif

Allah’ın bir işi yapma ve yapmama hususunda kullarını sorumlu tutmasını ifade eden bir kavram olarak teklif, kelâmî düşüncede genellikle Allah’ın kulu, güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutmasının mümkün olup olmadığı bağlamında tartışılmıştır. Çalışmamız açısından teklifin hüsn ve kubh konusu ile ilişkisi, Allah’ın insanları bazı şeylerle sorumlu tutmasını hasen olarak değerlendiren Mu‘tezile’nin aksine, Râzî’nin aksi yönde bir görüşü ileri sürerek, teklif üzerinden aklî hüsn ve kubh yargısının geçersizliğini ortaya koyma çabasıdır. Nitekim Mu‘tezilî kelâmcılar, teklif konusunu lütuf ve aslah görüşü çerçevesinde ele alarak Allah’ın insanları mükellef tutmakla kendilerine lütufta bulunduğunu, sevap kazanmalarına vesile hazırladığını, onlara yarar sağladığını ve doğal olarak teklifin hasen olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah, kulu teklife konu olan şey konusunda muktedir kılmış, onu işlemeye ilişkin güdülerini güçlendirmiş ve teklif konusundaki engelleri kaldırmıştır. Bu ise doğrudan

¹⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, C. III, ss. 210-211; Shihadeh, *a.g.e.*, ss. 89-90.

teklifin hasen olduğunu göstermektedir.¹⁴⁵ Aynı şekilde Mu'tezilî düşünce Allah'ın, insanı gücü üzerinde bir şeyle sorumlu tutmayacağını ve bu sebeple O'nun bütün fiillerinin hasen olduğunu ifade etmektedir.

3. 1. Mu'tezile'nin Teklif-i mâ lâ Yutâk'ın İmkânsızlığı Görüşü

Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile'ye göre aklî ve naklî delillerin, Allah'ın ezeli bilgisinin ve belirli bir kimsenin iman etmeyeceğine dair vermiş olduğu haberin, o kimsenin iman etmesine engel olmadığına delâlet ettiğini, doğal olarak aklî hüsn ve kubh yargısının geçerli olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, şayet Allah'ın ezeli bilgisi ve bir kimse hakkında iman etmeyeceğine dair haberi, o kimsenin iman etmesine engel ise ve bununla birlikte o kimse Allah tarafından sorumlu tutulursa, Allah'ın fiillerinin ve teklifin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi hasen olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu konuda Mu'tezile'nin, Râzî'nin açıklamalarının aksine bir görüşü savunması ve ezeli bilginin iman etme fiiline engel olmadığını ispatlama gayretine girmesi gayet doğaldır. Bu bağlamda Râzî, Mu'tezile'nin kendi görüşlerini ispat noktasında sunmuş oldukları naklî ve aklî delillere yer vermektedir. Buna binaen Mu'tezilen'in bu ayetleri nasıl değerlendirdiğine ve aklî hüsn ve kubh yargısının geçerli olduğuna nasıl ulaştıklarına değinmek faydalı olacaktır. Daha sonra, Fahreddin er-Râzî'nin teklif-i mâ lâ yutâk üzerinden aklî hüsn ve kubh yargısının geçersiz olduğuna yönelik açıklama ve değerlendirmelerine değinilecektir.

Mu'tezile bu konuda ilk olarak Kur'ân ayetlerine dayanmaktadır ve Kur'ân'da kulların iman etmesine yönelik herhangi bir engelin bulunmadığı noktasında birçok ayet bulunduğunu ifade etmektedir: *“Bunlar, Allah'a ve ahiret gününe iman etselerdi ve Allah'ın verdiği rızıktan (gösterişsiz olarak) harcasalardı, kendilerine ne zarar gelirdi? Allah, onları en iyi bilendir.”*¹⁴⁶ Râzî, bu ayet bağlamında Sâhib b. Abbâd'dan¹⁴⁷ bu konu

¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, s. 342; Mustafa Sinanoğlu, “Teklif” *DİA*, 2001, C. XL, s. 386.

¹⁴⁶ Nisa, 4/39

¹⁴⁷ Genellikle itikâdî konularda Mu'tezile, amelde Şâfiî mezhebine bağlı olduğu kabul edilen Ebül-Kâsım İsmail b. Abbâd b. el-Abbâs et-Talekânî (ö. 385/995) Büveyhi veziri, âlim, edip ve şairdir. Yazmış olduğu eserlerin isminden hareketle, onun Mu'tezile düşünceye bağlı olduğu ve Mu'tezile ilkelerini savunduğu anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Çelebi, “Sâhib b. Abbâd”, *DİA*, 2008, C. XXXV, ss. 512-515

ile alakalı olarak, “Allah onların iman etmesini engellemişken nasıl olur da onların iman etmesini emreder!”¹⁴⁸ şeklinde bir aktarımda da bulunmaktadır.

Mu‘tezile’ye göre Allah, “*Uyarıcı ve müjdeleyici peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bahaneleri kalmasin*”¹⁴⁹ buyurarak onların iman etmelerini engelleyen bütün mazeretleri ortadan kaldırdığını açıklamıştır. Şayet “ezelî bilgi” ve “haber”¹⁵⁰ onların iman etmelerinin engeli olsaydı, bu onlar için en büyük mazeret olur ve bunun sayesinde kendilerinden cezayı savuştururlardı. Bunun mazeret olmadığı bilindiği için iman etmelerine engel de değildir.

Allah kâfirlerin kendisine secde etmeleri karşısındaki tavırlarını şu şekilde aktarmıştır: “*Dediler ki: “(Ey Muhammed!) Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz örtüler içerisindedir. Kulaklarımızda bir ağırlık, seninle bizim aramızda da bir perde vardır. O hâlde sen (istediğini) yap, şüphesiz biz de (istediğimizi) yapacağız.*”¹⁵¹ Allah bu ayeti, kâfirlerin bu söylemleri sebebiyle bir yergi/zem olarak indirmiştir. Şayet iman etmeyeceklerine taalluk eden “ezelî bilgi” ve “haber”, kâfirlerin iman etmesinin engeli olsaydı, ayette söylemiş oldukları şeyin doğru olması, yani iman etmenlerine engel olan kulaklarında bir ağırlığın ve gözlerinde bir perdenin bulunması gerekirdi. Ancak bu durumda ise Allah’ın onları yermesi ve kınaması mümkün olamazdı. Çünkü onların iman etmemelerinin sebebi, Allah’ın onları iman etmekten engelmış olmasıdır.

Buna benzer şekilde Mu‘tezile Allah’ın, “*Muhakkak ki kâfirler iman etmez*”¹⁵² ayetini, kâfirlerin inkâr etmeleri sebebi ile onlara bir yergi/zem olarak indirdiğini

¹⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, C. III, s. 191.

¹⁴⁹ Nisa, 4/165.

¹⁵⁰ Kısaca bu konuyu şu şekilde özetleyebiliriz: Fahreddin er-Râzî’nin de savunduğu bir görüşe göre kâfirin küfrüne taalluk eden “ezelî bilgi” ve “haber” kâfirin iman etmesi için bir engeldir. Nitekim ezeli bilgi taalluk etmiş olduğu malûmun varlığını zorunlu kılmaktadır. Aksi takdir ezeli bilginin yanlış, haberin ise yalan olması gerekir ki bu, Allah’ın “ezelî bilgisi” ve “haberi” için imkânsızdır. Örneğin Allah’ın ezeli bilgisi ile ezelde Ebu Leheb’in kâfir olacağını bilmesi ve kadîm olan kelâmı ile bunu peygamberine bildirmesi, Ebu Leheb’in iman etmesine engeldir. Bu durum ise iman etmeyeceği kesin olarak bilinen birini iman etmekle sorumlu tutmaktır ki bu güç yetirilemeyen bir tekliftir (teklif-i mâ lâ yutâk). Güç yetirilemeyen teklif durumunda ise akli hüsn ve kubhun Allah’ın fiillerinde ve hükümlerinde geçerli olduğunu iddia etmek imkânsızdır. Aksi takdirde Allah’ın hikmetsiz (*abes*) fiil işlediğini söylemek gerekir ki bu, Allah hakkında imkânsızdır. Bu iddia karşısında Mu‘tezile de doğal olarak diğer ayetlerden referansla güç yetirilemeyen teklifi reddetmeye, buradan da Allah’ın fiillerinde ve hükümlerinde akli hüsn ve kubhun geçerliliğini ispat etmeye çalışmaktadır.

¹⁵¹ Fussilet, 41/5.

¹⁵² Bakara, 2/6.

söylemektedir. Şayet onlar iman etmekten alıkonmuşlarsa, yergiyi/zemmi de hak etmemeleri gerekir. Zira âmâ bir kimsenin görme konusunda mazeretli olması gibi, onlar da iman etmede mazurdurlar ve Allah'ın onları kınaması da mümkün değildir.

Mu'tezile Kur'an'ın kâfirlerin Allah ve Resulü'ne karşı bahaneleri kalmaması için indirildiğini, “ezelî bilgi” ve “haber”in kâfirlerin iman etmelerinin engeli olması durumunda onların şöyle söylemelerinin mümkün olacağını belirtmektedir: “Allah'ın bizim kâfir olacağımızı bilmesini ve bunu haber vermesini neden kabul ediyorsun ki! Çünkü bu iman etmemizin en büyük engelidir. Şu halde bizden imkânsız olan nasıl istenir ve muhal olanı yapmamız nasıl emredilebilir!” Mu'tezile'ye göre ezeli bilginin ve haberin kâfirlerin iman etmelerinin engeli olması durumunda Allah'ın ve Resulü'nün, söyledikleri bu şey karşısında verebilecekleri hiçbir cevapları yoktur.¹⁵³

Kur'an'da Allah kendisini, “*O ne güzel dost, ne güzel yardımcı*”¹⁵⁴ olarak nitelemiştir. Şayet Allah, kâfirlerin iman etmelerinin imkânsız olduğunu bildiği halde onları imanla sorumlu tutar ve iman etmeyi terk ettiklerinde onları cezalandırırsa, güzel bir dost ve yardımcı değil; kötü bir dost ve kötü bir yardımcı olması gerekir.

Mu'tezile, Allah'ın ezeli bilgisinin, kâfirlerin iman etmesine engel olması durumunda kâfirlerin, “*Allah'ı nasıl inkâr edersiniz? (Kıyamet günü sur'a üfürüldükten sonra) siz ölü idiniz. Sonra sizi (kıyamet günü) diriltti*”¹⁵⁵ ayeti karşısında Allah'a cevap vermelerinin mümkün olduğunu ve “Ey Allah'ım senin ezeli bilgin ve haberin bizim iman etmememizin nedenidir” diyebileceklerini belirtmektedir.

Mu'tezile Cebriyye'nin, Allah'ın kâfirlerde imanı yaratmadığı, onların imanını dilemediği ve ezeli ilmi ile bilip haber verdiği görüşünde olduğunu söylemektedir. Bu dört husus ise inkâr etmelerinin sebebidir. Onlara göre aynı şekilde Allah kâfirlerde iman etme kudretini, dâisini yaratmamış ve onların iman edeceğini ezeli ilmi ile bilip haber vermemiştir. Bu durumda Mu'tezile, Cebriyye'nin görüşüne göre “*Allah'ı nasıl inkâr edersiniz*”¹⁵⁶ ayetine karşı kâfirlerin susturucu bir cevaplarının olacağını ifade etmektedir. Ayrıca Mu'tezile iman etmeye dair övgülerin ve inkâr etmeye karşı yapılan

¹⁵³ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 192.

¹⁵⁴ Enfal, 8/40.

¹⁵⁵ Bakara, 2/28.

¹⁵⁶ Bakara, 2/28.

yergilerin sadece Kur'ân'a has olmayıp, diğer ilahî kitaplarda da bulunduğunu ve bütün peygamberlerin sünnetlerinde dile getirildiğini ifade etmektedir. Şayet "ezelî bilgi" ve "haber" iman etmelerinin engeli olsaydı ilahî kitapların ve peygamberlerin sünnetlerinin hepsinin batıl olması gerekirdi.¹⁵⁷

Naklî deliller bağlamında Mu'tezile son olarak, Kur'ân'da insanın gücünün üzerinde bir şeyle sorumlu tutulmasının mümkün olduğunu gösteren bir ayet bulunmadığını, aksine Allah'ın, "*Allah kimseye güç yetiremeyeceğinden fazlasını yüklemez*"¹⁵⁸ buyurduğunu söylemektedir.

Mu'tezile insanın gücünü aşan bir şeyle sorumlu tutulmasının mümkün olmadığını Kur'ân ayetlerinden hareketle göstermekle kalmayıp, meseleye aklî deliller de sunmaktadır. Bu bağlamda onlar, bir şeyin yokluğuna (gerçekleşemeyeceğine) taalluk eden ezeli bilginin, onun var olması için bir engel olması durumunda Allah'ın hiçbir şey üzerine kâdir olamayacağını belirtmektedir. Çünkü bu durumda Allah'ın var olacağını bildiği şeyin var olması zorunlu/vacip, var olmayacağını (yokluğunu) bildiği şeyin ise imkânsız/mümteni' olması gerekir. Zorunlu/vacip olan ise kudrete konu olamaz. Çünkü onun var olması zorunlu olduğu için kâdir (Allah) onu yapsa da yapmasa da var olacaktır. İmkânsız/mümteni' olanın kudrete konu olamayacağı ise zaten açıktır. Şu halde "Allah hiçbir şeye kâdir değildir" demek gerekecektir. Hikmet ve sefeh konusu ise ancak kâdir-i mutlak bir ilahın olması durumunda geçerlidir. Allah'ın hiçbir şeye güç yetiremeyeceğini söylemek ise onun kâdir-i mutlak olması ile çelişmekte ve dolayısıyla hüsn ve kubh konusu da geçersiz olmaktadır. Kısacası Allah'ın var olacağını bildiği şey zorunlu, yokluğunu bildiği şey imkânsız olacaktır. Bu durumda ilim taalluk etmiş olduğu malûmunu/objesini zorunlu kılacaktır ve irade ile fiil işleyen değil, zatı gereği fiil işleyen bir ilah tasavvuru oluşacaktır. Râzî'nin de girişte ifade ettiği üzere hüsn ve kubh konusu ancak fail-i muhtar bir tanrı tasavvurunda geçerlidir.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 193. Kâdî Abdülcebâr, Cebriyye'nin bu tür teklifin kabîh olmakla birlikte Allah için bunun hasen olduğunu, aynı şekilde kabîh olarak değerlendirilen diğer hususların da Allah için kabîh olmayacağını söyledikleri belirtmektedir. Daha sonra Kâdî, birçok insanın, "eğer Allah hikmetli olsaydı, iman etmeyeceğini kesin olarak bildiği bir kimseyi mükellef tutmazdı" diyerek doğru yoldan ayrıldığını ifade etmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, ss. 340-342.

¹⁵⁸ Bakara, 2/286.

¹⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 193.

Mu'tezile ilmin, şeyin bulunduğu hal üzerine (*mâ hüve aleyhi*) ona taalluk edeceğini ifade etmektedir. Şayet “şey” mümkünse onun bilgisi mümkün, zorunlu ise bilgisi zorunludur. İman ve küfrün mahiyetleri itibarı ile mümkün olduklarında ise şüphe yoktur. İman ve küfrün “ezelî ilim” ve “haber” sebebi ile varlığı zorunlu olursa, “ezelî ilim” ve “haber” malûmu dönüştürmede müessir olması gerekir. İlmin ve haberin, malûma zorunlu ve mümkün olması açısından tesir etmesi imkânsız olduğu için “ezelî bilgi” ve “haber” malûmun (imanın) varlığı için bir engel değildir. Bununla birlikte, “ezelî bilgi” ve “haber”in iman etmenin engeli olması durumunda, Allah’ın zâtı gereği fiil işlemesi gerekeceği gibi kulun da hiçbir şey üzerine kâdir olmaması gerekir. Çünkü Allah’ın var olacağını bildiği şeyin varlığı zorunlu olacaktır ve zorunlu ise kudrete konu olamaz. Var olmayacağını (yokluğunu) bildiği şeyin de varlığı imkânsızdır. Aynı şekilde imkânsız da kudrete konu olamaz. Şu halde kulun hiçbir şeye kâdir olmaması ve yaptığı bütün fiillerinde zorunlu fail olması gerekir. Ancak zorunlu olarak bunun geçersiz bir iddia olduğu, başka bir ifade ile kulun kendi eylemlerinde irade sahibi olduğu açık bir şekilde bilinmektedir. Öyle ki, bir kimse diğerine doğru bir taş attığında ve onun kafasını yardığında taş değil, taşı atan kimse zemmedilmektedir. Aynı şekilde insanlar iyilik yapan kimsenin övülmesi ile kötülük yapanın yerilmesi arasındaki farkı bedihî olarak bilmekte ve “bunu neden yaptın?” veya “bunu neden yapmadın?” diyebilmektedirler. Buna göre “ezelî bilgi” ve “haber” şayet kâfirlerin iman etmesi için bir engel olsaydı, onların yerilmesi veya övülmesi mümkün olamazdı. Ancak onların zemmedildiği ve övüldüğü zorunlu olarak bilinmektedir. Bundan dolayı da “ezelî bilgi” ve “haber” fiil işlemek için bir engel olmaması gerekir.¹⁶⁰

Bir şeyin yokluğuna dair ezelî bilgi, onun var olmasına engel ise Allah’ın kâfire iman etmesini emretmesi, Allah’ın kendi ezelî bilgisini geçersiz kılmasını emretmesi anlamındadır. Ancak Allah’ın kendi zatını yok etmesini emretmesinin imkânsız olduğu gibi ezelî bilgisini geçersiz kılmasını emretmesi de imkânsızdır. Bu durumda Allah’ın kâfirin iman etmesini emretmemiş olması gerekir ki, bu da imkânsızdır. Çünkü kâfirin iman etmesine dair emir ortadadır. Öyleyse “ezelî bilgi” ve “haber” fiil işlemek için bir engel olmadığını bilinmektedir.¹⁶¹

¹⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 193.

¹⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 194; Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, s. 346.

İman zatı itibari mümkünler kabilindedir ve Allah'ın imanı mümkün olarak bilmesi gerekir. Çünkü Allah imanı mümkün olarak bilmezse, bilgisinin cehle dönüşmesi gerekir. Allah'ın imanı mümkün olarak bilmesi durumunda ise var olması ve yok olması imkânsız değildir (mümkün). Şayet “ezelî bilgi” sebebi ile iman vacip/zorunlu olursa, imana taalluk eden bilginin de hem mümkün hem de vacip olması gerekir ki, bu iki çelişğin bir arada bulunması anlamında olacağı için imkânsızdır.¹⁶²

İmkânsızı emretmek abes ve sefihliktir. Şayet dinde, iman etmeyeceği kesin olarak bilinen birinin iman etmesine dair bir emir gelirse, her türlü sefihliğin emredilmesi de caiz olur. Bu durumda ise mucizenin yalancı bir kimsenin elinde zuhur etmesi ve Allah'ın va'd ve vâdinden dönmesi mümkündür. Bunun neticesinde ise nübüvvet ve teklifin geçersiz olması gerekir.¹⁶³

Fahreddin er-Râzî, daha sonra bu bağlamda önde gelen Mu'tezilî kelâmcılardan aktarımda bulunmaktadır. Râzî'nin bu konu ile alakalı olarak aktarmış olduğu ve daha sonra eleştirdiği görüş, Ebû Ali Cübbâî, Ebû Hâşim Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşüdür. Onlara göre Allah'ın bildiğinin (malûmunun) aksi meydana gelirse, Allah'ın bilgisinin cehle dönüştüğünü söyleyen kimsenin görüşü batıl olduğu gibi dönüşmediğini söyleyenin görüşü de batıldır.¹⁶⁴

Ancak Râzî, bu görüşün, iki tarafın (Allah'ın bildiğinin aksi meydan gelirse Allah'ın bilgisi ne cehle dönüşmüştür ne de dönüşmemiştir) nefyedilmesinin üçüncü bir seçeneği gerektireceğini ve bunun bedîhi olarak imkânsız olduğuna işaret etmektedir. Yani Allah'ın ezelde bildiği bir şeyin aksi var olursa ve “Allah'ın bilgisi ne cehle

¹⁶² Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 194; Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, ss. 350.

¹⁶³ Fahreddin er-Râzî, bu delillerin dışında Mu'tezile adına imkânsızın emredilmesinin mümkün olmadığını gösteren, aksi takdirde birçok saçmalığın emredilmesinin mümkün olacağı sonucuna götüren iki delil daha zikretmektedir. Bu deliller Mu'tezile nazarında Allah'ın ezeli bilgisinin ve haberinin fiil işlemeye engel olmadığına delâlet etmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, s. 194. Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği birini iman etmekle sorumlu tutmasının abes olmadığını “abes” kavramını tahlil ederek de ortaya koymaktadır. Kâdî'ya göre abes; “failin, karşılığında belli bir ivaz olmaksızın yaptığı her türlü fiil”dir. Abesin bu anlama geldiğini ifade eden Kâdî, daha sonra iman etmeyeceği bilinen bir kimsenin iman etmekle sorumlu tutulmasının abes olmadığını, çünkü Allah'ın teklif ile maksadının, mükellefi sevapla ödüllendirmek olduğunu, bu durumun söz konusu teklifte de mümkün olduğunu söylemektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, ss. 346.

¹⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 194-195. Kâdî Abdülcebbâr, iradenin vâki olacağı ve olmayacağı bilinen şeylere eşit şekilde taalluk ettiğini ve meydana gelmenin “imkânı” konusunda vâki olacağı bilinen ile vâki olmayacağı bilinenin eşit konumda olduğu söylemektedir. Geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, ss. 348-350.

dönüşmüştür ne de dönüşmemiştir” denilirse, üçüncü bir seçenek kabul edilmiş olunur ki, bu geçersizdir. Çünkü bir şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama ile hüküm verilebilir, bunların dışında üçüncü bir seçenek imkânsızdır.

Râzî'nin aktarmış olduğu ikinci görüş, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşüdür. Onlara göre ilim malûma tâbidir. Şayet ilerde kuldan sâdır olacak olan iman ise ezelde oluşacak olan bilginin imanın varlığına dair bir bilgi olması gerekir. Şayet ilerde kuldan sâdır olacak olan küfür ise ezeli bilginin de küfre dair bir bilgi olması gerekir. Bu Allah'ın ilminin değil, Allah'ın bilgisi ile bilinen arasındaki izafetin değişmesidir. Bu sebeple Allah'ın bilgisinin cehle dönüşmesi söz konusu değildir.

Fahreddin er-Râzî, ilmin malûma tâbi olduğu konusunda bir tartışmanın bulunmadığını ve “kuldan iman sâdır olursa Allah'ın ilminde oluşan imana dair bir bilgidir. Kuldan küfür sâdır olursa Allah'ın ilminde oluşan da küfre dair bir bilgidir.” ifadesinin şartlı bir önerme olduğunu belirtmekte ve şu temel soruyu sormaktadır: İki taraftan birinin gerçekleşeceğine dair Allah'ın ezeli bir ilmi var mıdır, yok mudur? Şayet ezelde iki seçenekten birinin gerçekleşeceğine dair bilgisi yoksa Râzî, bu görüşün Hişâm b. Hakem'in görüşü olan “Allah ezelde tafsilatı/tikeli değil, zatı bilir” şeklindeki görüşünün aynısı olduğunu söylemektedir. Şayet Allah'ın ezeli ilminde iki taraftan birinin var olacağına dair bilgi varsa ve Allah'ın bildiğinin aksi meydana gelirse bu durumda ezeli bilginin değişmesi gerekir ki, bu iki açıdan imkânsızdır: a) Allah'ın ezeli bilgisinin cehle dönüşmesi imkânsızdır. b) Şayet Allah'ın ilminde değişme olursa bu, Allah'ın ilim sıfatının hâdis olmasına sebebiyet verir ki, bu da imkânsızdır. Şöyle ki, Allah ezeli bilgisi ile kişinin kâfir olacağını bildiği halde kişi iman ederse bu, malûmun değişmesi ile bilginin değişmesine sebebiyet verir. Değişim gösteren şey ise ezeli değil hâdistir. Kısacası buna göre Allah'ın bilgisinin cehle dönüşmesi gerekeceği için bu da geçersiz bir görüştür.

Fahreddin er-Râzî'nin aktarmış olduğu son görüş, Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) görüşüdür. Hişâm, “Allah'ın ezelde eşyanın hakikatini, mahiyetini ve eşyayı çok defa yaratacağını bildiğini, ancak eşyanın tafsilatına ve hallerine gelince, bunların ezelde bulunmadığı için Allah'ın bilgisine konu olmadığı söylemektedir. Çünkü ona göre eşyanın tafsilatına yönelik bilgi, eşyanın tafsilatının ve niteliklerinin var olması esnasında

oluşmaktadır. Nitekim Allah'ın zâtı, malûma karşı bilgiyi, malûmun gerçekleşeceği yön/vecih üzere var olması şartı ile gerekli kılar. Yani malûm sahip olduğu nitelik ve yön üzerine gerçekleştiğinde Allah onu bilir. Hişâm Allah'ın tikele karşı ezeli bilgisinin bulunmadığının kabul edilmesi durumunda bu problemin de ortadan kalkacağını söylemektedir. Ancak Fahreddin er-Râzî, Hişâm b. Hakem'in "meydana gelmeden önce Allah tikeli bilmez" şeklindeki görüşünü, kelâmcıların kabul etmediği ve Allah'ın tikeli bilmemesi noktasında Allah'ı tenzih etmiş oldukları görüş olarak ifade ederek reddetmektedir.¹⁶⁵

Güç yetirilemeyen teklifin geçerli olmaması ve ezeli bilginin insanın eylemlerini zorunlu kılmadığı noktasında Fahreddin er-Râzî'den Mu'tezile adına yapmış olduğumuz bu aktarımları kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: İlk olarak nakli delillerin, Allah'ın ezeli bilgisi ve haberinin kulların iman etmesine bir engel olmadığı ifade eden Mu'tezile, daha sonra aklî istidlâllerle de Allah'ın ezeli bilgisi ile iman etmeyeceğini bildiği ve haber verdiği kimsenin iman etmesinin mümkün olduğunu farklı şekillerde açıklamaya çabalamaktadır. Buradan hareketle de teklifin hasen olduğunu ve doğal olarak Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının geçerli olduğunu söylemektedir.¹⁶⁶ Ancak daha önce teklif üzerinden Allah'ın fiilleri ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh yargısının mümkün olmadığını değişik açılardan ortaya koymaya çalışan Râzî, daha sonra bizzat güç yetirilemeyen teklifin mümkün oluşu üzerinden aklî ahlâkî değer yargısını geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Mu'tezile'nin güç yetirilemeyen teklife dair bu iddialarının arkasından, Fahreddin er-Râzî'nin bu konudaki düşüncelerini ve buradan hareketle Allah'ın fiilleri ve hükümleri söz konusu olduğunda aklî ahlâkî değerlerin geçersiz olduğuna nasıl ulaştığını incelemek ve değerlendirmek uygun olacaktır.

3.2. Râzî'nin Teklif-i mâ lâ Yutâk Temellendirmesi ve Mu'tezile Eleştirisi

Râzî, ilk olarak kulun güç yetiremediği bir şeyle sorumlu tutulmasının mümkün olduğu ve bunun sonucunda Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsn ve kubh

¹⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. III, ss. 193-196.

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, kâfirin mükellef tutulması ile müminin mükellef tutulması arasında hiçbir farkın olmadığını, ihtilafın ise inkâr edeceğini bildiği halde Allah'ın bir kimseyi mükellef tutulmasının hasen olup olmadığı ile ilgili olduğunu ifade ettikten sonra bu teklifin hasen olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C. II, s. 352.

yargısının geçersizliği konusu üzerinde durmaktadır. Râzî, güç yetirilemeyen teklif ile akli hüsn ve kubh arasındaki ilişkiyi şartlı bir önerme üzerinden kurmakta ve daha sonra bu meseleyi farklı açılardan detaylandırmaktadır: Güç yetirilemeyen teklif geçerlidir. Güç yetirilemeyen teklifin geçerli olması durumunda ise Allah'ın kulların maslahatını gözettiğini ve O'nun fiillerinin hasen olduğunu söylemek imkânsızdır.¹⁶⁷

Râzî, güç yetirilemeyen teklifin geçerli olduğuna yönelik ilk olarak naslardan istidlâlde bulunarak, Allah belirli bir grubun iman etmeyeceğini haber verdiğini ve bu konuda şöyle buyurduğunu ifade etmektedir: “*İnkâr edenlere gelince, uyarıya da uyarıya da ayındır, onlar iman etmezler.*¹⁶⁸” “*Onların çoğu üzerine azap hak olmuştur.*”¹⁶⁹ “*Ebu Leheb'in elleri kurusun, kurudu da.*”¹⁷⁰ Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere Allah, belirli bir şahsın (Ebu Leheb) iman etmeyeceğini haber vermiştir. Şayet bu kimse iman ederse doğru olan Allah'ın haberinin yalana dönüşmesi gerekir ki, bu Allah için imkânsızdır. İmkânsıza sebebiyet verende imkânsız olduğu için o kimsenin iman etmesi muhaldir ve o kimsenin imanla sorumlu tutulması güç yetirilemeyen bir tekliftir.¹⁷¹

¹⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 191-190; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 269; *el-Muhassal*, s. 479. Fahreddin er-Râzî, “teklif-i mâ lâ yutâk” konusunda Mu'tezile'nin iddialarının geçersiz olduğunu ifade ettiği gibi, insanın gücü üzerinde bir şeyle sorumlu tutulmasını mümkün görmeyen Mâtürîdî kelâmcıların görüşlerini de benzer deliller ile reddetmektedir. Geniş bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, ss. 99-100; Veysel Kaya, “Fahreddin Râzî'nin Mâtürîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirisi”, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Bursa, 2007, s. 59. Ayrıca Fahreddin er-Râzî, Allah'ın kulların maslahatını gözetmesinin vacip olması durumunda O'nun hiçbir övgüyü hak edemeyeceğini söylemektedir. Çünkü bu durumda Allah kendi üzerine vacip olan bir fiili işlemektedir ve yapması zorunda olduğu bir şeyden dolayı O'nun övülmesi gerekmez. Ancak bu durumda da Allah'ın övülmesine işaret eden ayetler anlamlarını yitirmiş olur. Doğal olarak Allah'ın övgüyü hak etmesi, kendi üzerine herhangi bir şeyin vacip olmayışı ile mümkündür. Geniş bilgi için bkz. *Mefâtihu'l-ğayb*, C. I, ss. 231-233.

¹⁶⁸ Bakara, 2/6.

¹⁶⁹ Yasin, 36/7.

¹⁷⁰ Mesed, 111/1. Fahreddin er-Râzî bu ayetin tefsirinde, Ehl-i Sünnet'in bu ayeti teklif-i mâ lâ yutâk'ın geçerliliği üzerine delil olarak sunduğunu ifade ettikten sonra şunları söylemektedir: “Allah Ebû Leheb'i iman etmekle sorumlu tutmuştur ve Ebû Leheb Allah'ın bildirdiği her şeye iman etmekle mükelleftir. Allah'ın haber verdiği hususlardan biri de Ebû Leheb'in iman etmeyeceği ve cehenneme gideceğidir. Buna göre Ebû Leheb, iman etmeyeceğine iman etmekle mükellef olmuştur. Bu ise iki çelişkin (el-cem beyne'l-nakizeyn) bir arada olmasını gerektirdiği için imkânsızdır.” Ka'bî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Leheb'in iman etmesi durumunda Allah'ın bu haberinin, onun iman edeceğine yönelik bir haber olacağını söylemekte ve doğal olarak insanın gücünün üzerinde bir şeyle sorumlu olmadığını ifade etmektedirler. Ancak Râzî bu iddianın zayıf olduğunu söylemektedir. Çünkü bu ayet, Ebû Leheb'in iman etmeyeceğini Allah'ın kesin olarak haber verdiğine delâlet etmektedir. Ebû Leheb'in iman etmeyeceğine yönelik Allah'ın kesin haberi ise ondan imanının sadır olması ile çelişmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, C. XXXII, s. 171.

¹⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, s. 190; *Nihâyetü'l-ukûl*, C. III, s. 269; *el-Muhassal*, s. 479; *Meâlim*, s. 68; *Kitabü'l-erba'in*, s. 230.

Râzî, daha sonra güç yetirilemeyen teklifin geçerli oluşunu Allah'ın ilim sıfatı çerçevesinde ele almakta ve şu açıklamalarda bulunmaktadır: Allah'ın iman etmeyeceğini kesin olarak bildiği bir kimseden imanın sâdır olması, Allah'ın ilminin cehle dönüşmesini gerektirir. İmkânsıza sebebiyet veren imkânsız olduğu için o kimsenin iman etmesi imkânsızdır. Öte yandan ilahî hitâb, Allah'ın iman etmeyeceğini kesin olarak bildiği bir kimseyi de kapsadığı için bu kimse de mükelleftir. Ancak onun mükellefiyeti, kendi gücünü aşan bir şeyin üzerinde olduğu için güç yetirilemeyen bir sorumluluktur. Râzî, aynı şekilde güç yetirilemeyen teklifi Allah'ın ilim sıfatı bağlamında farklı bir açıdan daha ele alarak, ilim ile ilişkili olarak şu değerlendirmeyi sunmaktadır: Bir kimsenin iman etmeyeceğine yönelik Allah'ın ezeli bilgisine rağmen o kimse iman edemez. Çünkü bilgi malûma uygun/mutabık olduğunda ilim olur. Bu sebeple bir kimsenin iman etmeyeceğine yönelik Allah'ın ezeli bilgisi, ancak o kimse iman edemediğinde doğru bir bilgi olur. Güç yetirilemeyen teklifin geçerli olması noktasında Râzî'nin ileri sürmüş olduğu bir diğer delil, Allah'ın kesinlikle iman etmeyeceklerini bildirdiği kimseleri iman etmekle sorumlu tutmasıdır. Çünkü bir kimsenin imanının geçerli olması, Allah'ın bildirmiş olduğu bütün hususlara topyekûn iman etmesine bağlıdır. Ancak bu durumda, iman etmekle yükümlü olanların bazıları “iman etmeyecekleri” ile sorumlu tutulmuş olurlar. Son olarak Râzî, Allah'ın kâfirleri, haber verdiği şeyin aksini yapmaya çalışmalarından dolayı kınadığına ve şöyle buyurduğuna işaret etmektedir: “Allah'ın kelâmını değiştirmek istiyorlar. De ki; siz bize asla uymayacaksınız. Allah önceden böyle buyurmuştur.”¹⁷² Allah'ın kesinlikle var olmayacağını bildiği ve haber verdiği şeyi yapmaya, yani iman etmeye niyetlenmek, Allah'ın kelâmını değiştirmeye kalkışmaktır ki, yukarıda geçtiği üzere Allah bunun imkânsız olduğunu kendi kitabında bildirmiştir. Bu durumda iman etmeye niyetlenmek, Allah'ın kelâmını değiştirmeye niyetlenmektir. Bu ise Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildirdiği bir şeydir. Ancak bununla birlikte Allah herkesin iman etmesini emretmiştir. Bu ise tek bir şeyin hem emredilmesi hem de yasaklanmasıdır ki bu da güç yetirilemeyen teklif anlamına gelmektedir.¹⁷³

Fahreddin er-Râzî'nin gerek ayetlerden gerekse Allah'ın ilmine yönelik açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, ilk olarak insanın gücünün üzerinde bir şeyle

¹⁷² Fetih, 48/15.

¹⁷³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, C. III, ss. 190-191.

sorumlu tutulmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmakta, daha sonra ise bu bağlamda Mu‘tezile’nin aksine Allah’ın fiillerinin ve hükümlerinin hasen ve kabîh olarak değerlendirilemeyeceğine işaret etmektedir. Çünkü ona göre, şahid âlemden hareketle, Allah’ın insanı sorumlu tutmasının ahlâkî olarak değerlendirilmesi durumunda Allah’ın zâlim olması gerekecektir. Ancak Allah’ın zâlim olarak nitelendirilmesi mümkün olmadığı için, en doğru olan Allah’ın fiillerinin ahlâkî değerlendirmeye tâbi tutulmamasıdır. Aslında Fahreddin er-Râzî, Allah’ın fiil ve hükümlerinin aklî bir ahlâk değerlendirilmesine tâbi tutulamayacağını ifade ederek, klasik Eş‘arî düşüncenin benimsemiş olduğu, değerlerin ilahî bildiri ile sabit olması yorumuna yaklaşmaktadır. Çünkü Allah, bizlerin kabîh olarak değerlendirdiği fiiller ile bizleri mükellef tutmuş ve bunun sonucunda insanlara va‘d ve va‘dde bulunmuştur. Bu ise Allah’ın fiilleri söz konusu olduğunda, asıl olanın vahiy olduğuna işarettir.

4. Aklen Allah’ı Bilmenin ve O’na Şükretmenin Vacip Olmaması

Fahreddin er-Râzî, fiillerin hasen ve kabîh oluşunun sadece din tarafından sabit olduğunu açıkladıktan sonra, hüsn ve kubh konusu ile alakalı diğer iki meseleye geçmektedir. Bunlar, din gelmeden önce mükelleflerin Allah’ı bilmelerinin ve O’nun verdiği nimetlere şükretmelerinin vacip olmadığı hususlarıdır.¹⁷⁴ Din gelmeden Allah’ı bilmenin ve O’na şükretmenin vacip olmadığına Fahreddin er-Râzî, ilk olarak naslardan delil getirmektedir; “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın.”¹⁷⁵. “Peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz.”¹⁷⁶ Ayetlerde açık bir şekilde belirtildiği üzere, insanların Allah’a karşı bahanelerinin kalmaması, müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler gönderilmesine bağlanmıştır. Buna göre Allah’ın insanlara, kendi hükümlerini ve emirlerini ulaştıran peygamberler göndermemesi durumunda insanların

¹⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 234; *el-Mahsûl*, C. I, s. 35.

¹⁷⁵ İsrâ, 17/15. Fahreddin er-Râzî bu ayetin tefsirinde şunları ifade etmektedir. Aklın bizim hakkımızda bir şeyi zorunlu/vacip kılması mümkündür. Bunun sebebi ise aklın fayda ve zarar gayesini gözetmesidir. Ancak Allah’ın fayda ve zarar gayesinden münezzehten dolayı akıl O’nun hakkında bir şeyi zorunlu kılamaz. Bu sebeple O’nu aklen bilmek ve O’na şükretmek söz konusu olduğunda, bunu gerekli kılan akıl değil şer‘dir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, C. XX, s. 175.

¹⁷⁶ Nisa, 4/165.

herhangi bir şeyle mükellef olmamaları gerekir, aksi takdirde bu, onların Allah'a karşı bir bahane ve itirazlarının olabileceği anlamına gelmektedir.

Meseleye aklî açıdan bakıldığında, ilk olarak, Allah'ı bilmenin ve O'nun verdiği nimetlere şükretmenin din gelmeden önce vacip olması durumunda, bu zorunluluğun ya bir gayeye matuf olduğunun ya da herhangi bir gayenin gözetilmediğinin kabul edilmesi gerekir. Ancak her iki seçenek de geçersiz olduğu için din gelmeden önce Allah'ı bilmek ve O'na şükretmek de vacip değildir. Çünkü bu vucûbiyetin herhangi bir fayda içermediği açıktır; zira fayda içermesi durumunda bu fayda ya şükredene ya da kendisine şükredilene yöneliktir. Allah her türlü faydadan müstağni olduğu için, O'nu bilmenin ve O'na şükretmenin kendisine yönelik bir faydadan dolayı zorunlu olması imkânsızdır. Şükredene, yani kula yönelik bir faydadan dolayı da zorunlu olması imkânsızdır. Çünkü fayda kavramının menfaatin elde edilmesi ve zararın defedilmesi dışında bir anlamı yoktur. Ancak bizzat faydayı elde etmenin kendisi aklen zorunlu olmadığı için onun sebebi olan Allah'ı bilme ve O'na şükretmede aklen zorunlu olamaz. Ayrıca Allah'ı bilmenin ve O'na şükretmenin aklen vacip olması durumunda bir faydadan bahsedilemez. Çünkü yapılması zorunlu olan bir şeyin ilave bir şey gerektirmesi imkânsızdır. Kaldı ki bir fayda söz konusu olsa bile Allah bunu kula herhangi bir şeyi vasıta koşmaksızın ulaştırmaya kâdirdir.¹⁷⁷

Fahreddin er-Râzî Allah'ı bilmenin ve O'na şükretmenin, bir zararın defedilmesinden dolayı da vacip olamayacağını söylemekte ve bunu da şu şekilde açıklamaktadır: Allah'ı bilme ve O'na şükretmekle defedilecek zarar ya bu dünyaya ya da ahirete yöneliktir. Bu dünyada şükretmenin bizzat kendisi zarar olduğu için, kendisi ile bir zararın defedilmesinden bahsedilmesi imkânsızdır. Çünkü insanın kendisini meşakkatli fiiller ile yorması kendisi için zarardan başka bir şey değildir. Bu zararın ahirete yönelik olması da mümkün değildir. Zira ahirette kesin olarak bir zararın meydana gelmesi, ancak kendisine şükredilenin, şükürün olmaması durumunda kesin olarak elem duyması ile mümkündür. Başka bir ifade ile kullar Allah'a şükretmediğinde, O bundan elem ve keder duyar ve daha sonra bunun neticesinde onlara azap ederse böyle bir

¹⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 35.

zarardan bahsedilebilir.¹⁷⁸ Allah her türlü elem ve kederden münezzehe olduğu için ahirete yönelik bir zararın defedilmesi sebebi ile de Allah'ı bilmenin ve O'na şükretmenin vacip olması gerekmemektedir.

Herhangi bir fayda olmaksızın Allah'ı bilmenin ve O'na şükretmenin vacip olması abes olacağı için, faydaya dayalı olmaksızın Allah'ı bilmenin vacip olması mümkün değildir. Çünkü abes kabîhtir. Ayrıca “vacip” kavramının anlamı, fiilin terk edilmesi durumunda zemmi ve cezayı gerektirmesinden başka bir şey değildir. Bu anlamın bulunmadığı bir yerde vucûbiyetin gerçekleşmesi mümkün değildir.¹⁷⁹

Fahreddin er-Râzî, Allah'a şükretmenin aklen vacip olmayışı konusunda yöneltilen bazı itirazları da ele alarak bunları cevaplamaktadır. İlk olarak, herhangi bir faydanın olması veya olmaması söz konusu olmaksızın Allah'a şükretmenin, salt şükür olması açısından vacip olması neden mümkün olmasın? Nitekim her şeyin başka bir şey sebebi ile vacip olması durumunda teselsül gerçekleşir.¹⁸⁰ Ancak teselsül imkânsız olduğu için Allah'a şükretmenin, salt şükür olmasından dolayı vacip olması gerekir. Ayrıca akıl sahipleri bir şeyin şükür olmasını bilmeleri durumunda onun vacip oluşunu da bilmektedirler. Başka bir ifadeyle şükürle vucûbiyet arasında birliktelik (*mülâzemet*) ilişkisi söz konusudur. Ayrıca Allah'a şükretmenin, ne kula ne de Allah'a yönelik bir fayda içermemesi durumunda abes ve doğal olarak kabîh olduğu iddia edilemez. Çünkü Eş'arî düşünce tarafından aklî hüsn ve kubh yargısı kabul edilmemektedir. İlave olarak din gelmeden önce Allah'a şükretmenin vacip olmaması durumunda din geldikten sonra da vacip olmaması gerekir. Çünkü şükretmenin aklî olmasına yöneltilen eleştiriler¹⁸¹ dinî

¹⁷⁸ Örneğin şâhid âlemde köle efendisine şükretmediğinde, efendi kölesinin bu tutumundan dolayı elem ve keder duyup ona zarar verebilir. Bundan dolayı da kölenin efendiye şükretmesi kaçınılmaz olarak aklen vaciptir. Ancak Allah için elem ve keder halleri noksanlık belirtileri olduğu için ahirete yönelik bir zararın defedilmesi sebebi ile O'nu bilmenin ve O'na şükretmenin vacip olduğu kesin olarak söylenemez. Hatta Fahreddin er-Râzî bu durumun kula cezayı bile gerektirebileceğini iddia etmektedir. Çünkü şükreden kul, kendisine şükredilenin Allah'ın mülküdür. Allah'ın mülkünde O'nun izni olmaksızın tasarrufta bulunmak ise caiz değildir. Ayrıca şükretmede kölenin bütün çabası ve amacı efendisinden bir karşılık almaktır ki bu kölenin azarlanmasını gerektiren bir durumdur. Daha sonra kulun Allah'a layık olan şükür yerine O'nun şanına yarışmayan bir şükürde ifâ etmesi de mümkündür ki, bu da aynı şekilde caiz değildir. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 36; *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 238.

¹⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 36.

¹⁸⁰ Yani Allah'a şükretmenin bir fayda sebebi ile vacip olduğunun iddia edilmesi durumunda bu faydayı da gerektiren başka bir şeyin olması gerekir.

¹⁸¹ Örneğin Allah'a şükretmenin vacip olması sadece dinin gelmesi ile sabit olursa, aklî olmasına yöneltilen eleştiriler burada da gündeme getirilip şöyle denilmesi mümkün olur: Allah'a şükretmenin vacip olması ya Allah'a ya da kula yönelik bir faydayı içermesinden dolayıdır. Ancak Allah her türlü

bildirim ile sabit olması alternatifi için de geçerliliğini korumaktadır. Din gelmeden önce Allah'a şükretmenin vacip olmayacağı hususu serdedilen deliller kabul edilmiş olsa dahi bunlara muaraza etmek mümkündür. Çünkü nimet verene şükretmenin vacip oluşu insan aklında yerleşik olduğu için aksinin ispatlanması yönünde bir istidlâl buna zarar veremez. İkinci olarak, bir örnek bağlamında da bunun izaha kavuşturulması mümkündür: Örneğin her kimin önünde iki yol bulunursa ve bunlardan bir tanesi güvenli diğeri de tehlikeli olursa, akıl güvenli olanda yürümesinin geçerliliğine hükmeder. Aynı şekilde kişinin Allah'a şükretmeye yönelmesi onun için güvenli olan yoldur. Çünkü şükürü terk etmesi durumunda Allah tarafından bir ikâba maruz kalma ihtimali vardır. Son olarak, Allah'a şükretmenin aklen vacip olmaması durumunda Allah'ın bilgisinin talep edilmesinin de vacip olmaması gerekir. Zira iki durum arasında aklen bir fark söz konusu değildir. Ancak Allah'ın bilgisinin talep edilmesinin vacip olmaması durumunda resullerinin ve nebilerinin hasımları karşında kendi davetlerini tebliğ ederken mağlup olmaları gerekir.¹⁸²

Allah'a şükretmenin salt şükür olması açısından vacip olması yönündeki itiraza Râzî, taksimî varlık ve yokluk arasında dönmesi üzerinden cevap vermektedir. Daha açık bir ifade ile Allah'a şükretmenin vacip oluşu ya bir fayda üzerine mebnidir ya da değildir. İki alternatif dışında üçüncüsü imkânsız olduğu için bu geçersiz bir iddiadır. Daha sonra Allah'a şükretmenin vacip oluşu, şükürün terkedilmesi durumunda faili üzerine cezanın terettüp etmesi anlamındadır. Allah'a şükretmenin vacip oluşunun bu anlamda olması da Râzî'ni bu iddiasını güçlendirmektedir. Zira insanın kendisine ulaşacak bir cezayı defetmesi onun için bir faydadır. Kula ulaşmasından endişe edilen bir zarar korkusu ile Allah'a şükretmenin vacip olmasını ise Râzî, aynı endişenin aksi durum için de geçerli olduğunu ifade ederek reddetmektedir. Nitekim kul da Allah'ın mülküdür ve O'nun mülkünde izni olmaksızın tasarrufta bulunulması kul için zarar olabilir. Aynı şekilde Allah'a layık olan şükürü ifa edememesi ihtimali de söz konusudur. Din gelmeden önce Allah'a şükretmenin vacip olmaması durumunda, din geldikten sonra da vacip

fayda ve zarardan münezzehe olduğu için ilk seçenek geçerliliğini yitirmektedir. Şükürün bizzat kendisi külfet olmasından dolayı kula yönelik de bir faydadan bahsedilemez. Bunun neticesinde ise din geldikten sonra da Allah'a şükretmenin vacip olması mümkün değildir.

¹⁸² Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. I, ss. 36-38; *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 238.

olamayacağı şeklindeki iddia ise Allah'ın hükümlerinin ve fiillerinin muallel olmayışı ile geçerliliğini yitirmektedir. Çünkü Allah istediği fiile dileği değeri yükleyebilir.¹⁸³

Muâraza mahiyetinde ileri sürülen şükürün vacip oluşunun bilgisinin zorunlu bilgi olması, ancak şükürle mutluluk, nankörlükle üzüntü duyan kimseler için geçerlidir. Örneğin insan kendisine yapılan şükürle mutluluk duyup haz alırken, kendisine karşı yapılan nankörlükle üzüntü ve elem duymaktadır. Mutluluk ve elem insan için geçerli olduğunda şahid âlemde şükretmenin vacip oluşunun bilgisi zorunludur. Ancak Allah her türlü mutluluk ve elemden uzak olduğu için O'na şükretmenin vacip oluşunun bilgisinin zorunlu olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir. Güvenli olan yolun tercih edilmesini aklın tercih edeceği örneği üzerinden yapılan istidlâl de doğru değildir. Çünkü şükürün yerine getirilmemesi durumunda zararın olabileceği gibi yerine getirilmesi durumunda da var olabilir. Bu sebeple doğru olan tevakkuf edilip her hangi bir seçeneğin seçilmemesidir.¹⁸⁴

Din gelmeden önce Allah'a şükretmenin vacip olmaması halinde aralarında bir farklılığın bulunmayışından dolayı aynı şekilde mârifetullahında vacip olamayacağı iddiasına ise Râzî, fikir ve akıl yürütmenin vacip oluşunun zorunlu değil nazarî olması ile karşılık vermektedir. Akıl yürütmenin, kişi üzerine vacip oluşunun zorunlu olarak bilindiğinin iddia edilmesi de anlamsız boş bir inattan (*mükâbere*) başka bir şey değildir. Nitekim filozoflardan çoğu akıl yürütmenin geometri ve matematik gibi alanlarda yakînî bilgi ifade ettiğini, ancak ilahiyat alanında sadece zannî bilgi ifade ettiğini söylemektedirler. Ayrıca akıl yürütmenin ilahiyat alanında bilgi ifade edeceğinin kabulü varsayılsa bile, bunun yerine getirilmesinin vacip olması, ancak akıl yürütmenin dışında başka bir seçeneğin olmadığı bilinmesi durumunda geçerli olur. Akıl yürütmenin dışında başka bir seçeneğin olup olmadığı bilinmesi ise ancak dikkatli bir akıl yürütme sonucunda mümkündür. Nazarî olan bağlı olan da nazarî olacağı için Allah'ı aklen bilmenin vacip oluşu da nazarîdir.¹⁸⁵

Sonuç olarak Râzî, hüsn ve kubh konusuna bağlı olarak ele aldığı Allah'ı bilmenin ve O'na şükretmenin sadece din ile sabit olacağını ve bu konuda yapılan aklî çıkarımların

¹⁸³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, ss. 38-40.

¹⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 39.

¹⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. I, s. 40.

geçersiz olduğunu söylemektedir. Çünkü Mu‘tezile’nin Allah’ı bilmenin ve O’na şükretmenin vacip olduğu yönündeki iddiasının temelinde gâibin şâhide kıyas edilmesi yatmaktadır. Ancak Râzî, kula şükür ile Allah’a şükretmenin arasında bir ayrımın olduğunu; çünkü kul kendisine yapılan şükürden haz alırken Allah’ın her türlü haz ve mutluluktan münezzehtir olduğunu söyleyerek bu istidlâl tarzının geçerli olmadığına işaret etmektedir.

5. Teşrî‘den Önce Fiillerin Hükümü

Eşya hakkında dinin hükmü sabit olmadan önce eşyanın hangi hüküm üzerine olduğu sorusu hüsn ve kubh konusu ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü hüsn ve kubh, aklın teşrî‘ ve teklifteki rolünü ve konumunu tespit çabasını içeren bir mesele olması açısından eşyanın hükmü meselesi ile sıkı irtibatlı bulunmaktadır. Bu sebeple mesele kelâm ilminin konuları arasında yer aldığı gibi, hüküm ve hâkim gibi konularını ele alması açısından fıkıh usûlünde de ele alınmış ve tartışılmıştır.¹⁸⁶ Fahreddin er-Râzî bu bağlamda ilk olarak, mükellefin kendisi ile fayda sağlamış olduğu fiilleri, zorunlu ve zorunlu olmayan olarak iki kısma ayırmaktadır. Örneğin insanın nefes alması kendisi için fayda sağladığı gibi, yaşamını sürdürmesi açısından da zorunludur. Râzî, fayda sağlayan ve mükellef için zorunlu olan bu gibi fiillerin güç yetirilemeyen teklif dışında kesinlikle yasaklanmamış olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁸⁷ Ancak, insanın herhangi bir meyveyi yemesi kendisi için fayda sağlamakla birlikte zorunlu değildir ve usûlcüler arasındaki ihtilaf da bu tür fiiller hakkındadır. Râzî, mükellefin fayda sağlamakla birlikte kendisi için zorunlu olmayan fiillerin, Basra Mu‘tezilesi ve Şâfiî bir grup ile Hanefîler’e göre mübah, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Ebu Bekir es-Sayrâfî¹⁸⁸ (ö. 330/941) ve bazı fakihlere göre ise bunların mübah mı yoksa yasak mı olduğu konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini aktarmaktadır.¹⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, burada tevakkufun iki anlamda olduğunu

¹⁸⁶ Teşrî‘den önce fiillerin hükmü hakkında geniş bilgi için bkz. Ayşegül Yılmaz, “Teşrî‘den Önce Fiillerin Hükümü Meselesinin Teorik Temelleri”, *A.İ.B.Ü.İ.F.D.*, 2015, C. III, S. 5/3, ss. 194-218.

¹⁸⁷ Fahreddin er-Râzî’ye göre güç yetirilemeyen teklif mümkün olduğu için Allah’ın insanı, kendisi için zorunlu olan ve fayda sağladığı fiiller ile mükellef tutması mümkündür.

¹⁸⁸ Şâfiî mezhebindeki hadis, fıkıh, usûl-i hadis, usûl-i fıkıh âlimlerinden biri olup ismi, Muhammed bin Abdullah, künyesi Ebü Bekr olup, Sayrâfî lakabıyla tanınır. Aynı zamanda Şâfiî’nin Risâle eserinin şârihlerinde de birisidir. Ahmed b. Muhammed b. Ebü Bekr b. Hallikân, *Vefeyatü’l-A‘yân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru’s Sâdır, Beyrut, 1972, C. IV, s. 199.

¹⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. I, ss. 41-42. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, insan fiillerinin aklî açıdan hasen ve kabîh olmak üzere iki kısma ayrıldığını, hasen olan fiillerin ise yapılması terk edilmesine tercih edilen ve yapılması yapılmamasına tercih edilmeyen fiiller olmak üzere iki türünün bulunduğunu söylemektedir. İşlenmesi terk edilmesine tercih edilen fiilleri vacip olarak olarak değerlendiren Basrî,

söylemekte, ancak bu anlamlardan bir tanesinin gerçek manada tevakkuf olmayacağını ifade etmektedir. Zira tevakkuf ile “hükümün olmaması” kastedilir ki, bu bir şeyin hükümünün olmadığı anlamında olduğu için tevakkuf değildir. Bazen ise “bir şeyin hükümünün olup-olmadığının bilinmediği” anlamındadır ki gerçek anlamdaki tevakkuf budur. Fahreddin er-Râzî bu konuda kendi görüşü olarak tevakkufun ikinci anlamını dikkate alarak, eşyanın hükümünün yasak mı yoksa izin mi üzere olduğunun bilinemeyeceğini söylemektedir. Çünkü şer’î hitâb var olmadığı sürece herhangi bir hükümün ve değerinin var olmadığı sabittir.

Fahreddin er-Râzî, din gelmeden önce eşyanın ibaha üzere olduğunu söyleyenlerin kendi iddialarını üç açıdan delillendirdiklerini söyleyerek bu delillere yer vermektedir. Bu delilleri, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî üzerinden aktaran Râzî, Basrî'nin eşyanın mübah olduğu noktasında şu hususlara dayandığını ifade etmektedir. Basrî'ye göre bir meyvenin yenmesi zarar içermeksizin fayda vermektedir. Faydanın hasen olmasında bir şüphe bulunmadığı için eşyanın da ibaha üzere ve hasen olduğuna hükmetmek gerekir. Meyvenin yenmesinin fayda olması, herhangi bir zarar ve zarar emaresi taşımamasından dolayıdır. Zarar olmayan, zarar emaresi taşımayan ve mükellef için fayda sağlayan bir şeyin ise mübah anlamında hasen olması gerekir. Nitekim hasenlik hükmü bu vasıflarla deveran etmektedir. Daha sonra Basrî'ye göre eşyanın kendisinde zararın bulunma ihtimalinden dolayı ona yönelmenin kötü olması gibi kendisinde faydanın bulunma ihtimalinden dolayı terk edilmesi de kötüdür. Bu durumda hem ondan faydalanılmasının hem de onun terk edilmesinin zorunlu olması gerekir ki, bu insanın gücünü aşan bir vücûbiyettir. Çünkü bu durum aynı anda olumlama (*ispat*) hem de olumsuzlama (*nefiy*) hükmetmek gerekir. Daha anlaşılır bir ifade ile eşyadan hem faydalanılması hem de uzak durulması gerekir. Ayrıca Basrî, Allah'ın tatları cisimde yaratmama imkânı olduğu halde yarattığını ve bu sebeple onlarda bir gayenin bulunduğunu, aksi takdirde tatları yaratmanın kabîh olacağını söylemektedir. Allah'ın her türlü fayda ve gayeden münezzeh olduğu kesin olarak bilindiği için Basrî'ye göre, eşyadan yararlanmanın mübah olması dışında bir faydası yoktur. Fahreddin er-Râzî,

bu kısma ihsan ve iyilik yapana teşekkür etmenin zorunlu olması gibi fiilleri örnek olarak vermektedir. İşlenmesi, işlenmemesine tercih edilmeyen fiiller ise yiyecek ve içecek gibi şeylerden yararlanılması mübah olan fiilleridir ve Basrî, Ebü Ali'nin ve Ebu Hâşim'in bu fiiller hakkında görüşlerinin mübah olduğunu aktarmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, C. II, s. 315.

eşyanın mübah olduğunu iddia edenlerin bu delilleri üzerine herhangi bir eleştiri ve itiraza yer vermemektedir.¹⁹⁰

Son olarak Fahreddin er-Râzî, mübahı; “failine, işlemesi ve terk etmesi noktasında bir yasağın bildirilmediği fiil” olarak tanımlamakta ve gerek aklî olarak gerekse şer‘î olarak bu bildirim bulunmadığını bildiğimizden dolayı eşyanın hükmünün din gelmeden önce mübah olamayacağını söylemektedir.¹⁹¹

¹⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. I, s. 42-43. Aynı şekilde karşı. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, C. II, s. 315-322; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, “Eşya Şeriat Gelmeden Önce Yasaklık (Hazar) Üzerine mi Yoksa Serbestlik (İbaha) Üzere midir?” çev. Muammer İskenderoğlu, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, 2014, C. II, s. 66-74.

¹⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, C. I, s. 43.

SONUÇ

Ahlâkî değerler, ontolojik ve epistemolojik boyutları ile İslâm öncesi dönemde ve İslâm düşüncesinde ele alınıp tartışılan önemli konular arasında yer almaktadır. Klasik İslâm düşüncesinde, özellikle kelâm ilmi içerisinde hüsn ve kubh kavramları ile ifade edilen bu sorun, müstakil bir konu olmaktan ziyade, daha çok ta'dil-tecvîr, salah-aslah, teklif, irade ve kader gibi konularla ilişkili olarak ele alınmıştır. Kelâmî gelenekte bu konu hakkında, birbiri ile zıt olan temel iki görüş kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Bunlardan ilki, her şeyin kaynağının Allah olduğu gibi ahlâkî değerlerin de ancak O'nun belirlemesi ve bildirmesi ile olabileceğini savunan Eş'arî kelâmcıların görüşüdür. Eş'arî kelâmcıların diğer teolojik meselelerde olduğu gibi burada da temel dayanakları Allah'ın mutlak kudret sahibi olan bir varlık olmasıdır. Nitekim onlara göre Allah'ın kudreti ve iradesi dışında nesnel bir varlıktan söz edilemeyeceği gibi ahlâkî bir değerden de bahsedilemez. Aksi takdirde bu, Allah'ın mutlak kudretini sınırlamak anlamına gelecektir. Ancak Eş'arî kelâm düşüncesi Allah'ın mutlak kudretinin savunulması üzerine kuruludur. Diğer bir görüş ise herhangi bir hârici etkene bağlı olmaksızın kendi özünde iyi ve kötünün bulunduğunu savunan Mu'tezilî kelâmcıların yaklaşımıdır. Onlar, gerek Allah'ın adaleti bağlamında, gerekse insan sorumluluğunun aklî bir temele oturtulması bağlamında eşyanın kendi özünde ahlâkî değerleri taşıdığını ifade etmektedirler. Ancak şunu da hemen ifade etmeliyiz: Mu'tezilî kelâmcıların ifade etmek istediği şey, ahlâkî değerlerin Allah'tan bağımsız bir şekilde var olduğu değildir. Bilakis onlar, Allah'ın daha işin başında, bu değerleri içkin bir şekilde eşyayı yaratmış olduğunu söylemektedirler.

Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerinin doğru anlaşılması adına dikkat edilmesi gereken başka bir husus ise, onların topyekûn eşyanın kendi özünde iyi veya kötü olduğunu savunmamalarıdır. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi, mutlakiyetçi bir ahlâk nazariyesi ileri sürerken, Basra Mu'tezilesi bu yaklaşımdan uzaklaşarak, fiilin ancak gerçekleştiği bağlamda ahlâkî değer kazanacağını söylemektedir. Bu sebeple, Kâdî Abdülcebbar'ın da belirttiği üzere, Eş'arî kelâmcıların itiraz ve eleştirileri ancak Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşleri söz konusu olduğunda geçerlidir.

Hüsn ve kubh meselesine Fahreddin er-Râzî açısından baktığımızda, ilk olarak onun erken dönem eserlerinde klasik Eş'arî görüşünü savunduğunu ve bu konuda Mu'tezilî yaklaşımı reddettiğini söyleyebiliriz. Nitekim açıkça ifade ettiği üzere hüsnün

Allah'ın emretmiş, kabîhin ise Allah'ın yasaklamış olması dışında bir anlamı yoktur ve ilâhî bildirim olmaksızın insanın iyinin ve kötünün bilgisine de ulaşması mümkün değildir. Aynı şekilde o, hüsn ve kubh hakkında Mu'tezilî kelâmcıların yapmış oldukları tanımları doğru bir tanım olarak kabul etmemektedir. Çünkü bu tanımlar, ya tanımlananı tam olarak kapsamamakta ya devir ve teselsül gibi aklî imkânsızlıkları gerektirmekte ya da Mu'tezile'nin bu meseledeki iddiaları ile uyuşmamaktadır. Ancak Fahreddin er-Râzî *Metâlib* ve *Meâlim* gibi son dönem eserlerinde Cüveynî'nin yorumuna benzer bir yaklaşımı benimsemektedir. Bu yaklaşım için ilk olarak şunu ifade etmeliyiz: Bazı araştırmacıların vardığı sonuca göre Râzî, hüsn ve kubh konusundaki bu açıklamaları ve değerlendirmeleri ile Mu'tezile'nin hüsn ve kubh konusundaki öğretisine yaklaşmıştır. Ancak bu isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü Râzî'nin bu açıklamaları ve değerlendirmeleri sonuç olarak hüsn ve kubh konusunda Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda asıl olanın şariat olduğu, başka bir ifade ile ancak vahyin bildirmesi ile neyin hasen neyin kabîh olacağını bilinebileceği anlamındadır. Nitekim insanın bazı fiiller üzerine ahlâkî değerler ile yargıda bulunması mümkündür. Ancak Râzî, insanın vermiş olduğu bu yargıların temelinde fiilin bizzat kendisinin değil, fiile dayalı gayenin olduğunu ifade etmektedir. Çünkü insanın bir şeye dair "hasen" şeklinde yargıda bulunması, insanın kendisine yönelik bir gayenin bulunduğu anlamındadır. Aynı şekilde insanın "kabîh" olarak ifade ettiği fiilin arka planında ya zarar olması ya da zarara yol açması yatmaktadır. Buna bağlı olarak Râzî, insanın fiilleri söz konusu olduğunda, bu anlam içerisinde insanın neyin kabîh veya neyin hasen olacağını bilebileceğini ifade etmektedir.

Fahreddin er-Râzî'nin hüsn ve kubh konusunda Mu'tezilî öğretiyeye yapmış olduğu eleştirilerinin ortak noktasını ifade etmek istediğimiz de şunları söyleyebiliriz: Râzî, hüsn ve kubh konusunda Mu'tezilî öğretinin kabul edilmesi durumunda Allah'ın yaratmak, mükellef tutmak, kullara ihsanda bulunmak gibi birçok fiilinin abes ve kabîh olacağını ifade etmektedir. Râzî'nin bu iddiasının arka planında da yine hüsn ve kubhun fayda ve zarar olması dışında başka bir anlamının bulunmadığı görüşü yer almaktadır. Buna göre Mu'tezile'nin ya Allah'ın fiillerinin abes veya kabîh olabileceğini kabul etmesi gerekir ki bu, onların kendi teorileri ve adelet prensipleri ile çelişmektedir. Ya da Mu'tezile'nin Allah'ın gayeye dayalı fiil işlediğini kabul etmesi gerekir. Bu da aynı şekilde mutlak ve samed olan Allah inancı ile ters düşmektedir. Râzî bu iki seçeneğin geçersiz olduğunun kabul edilmesi durumunda, bu konuda vahyin temel alınmasını ve Allah'ın fiillerinin

hasen ve kabîh gibi ahlâkî değerler ile nitelenemeyeceğinin kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Son olarak Fahreddin er-Râzî, hüsn ve kubh konusunda Mu‘tezile’nin gâibi şâhide kıyas etmelerini de reddetmektedir. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere hüsn ve kubh, fayda olması veya faydaya götürmesi; zarar olaması veya zarara götürmesi anlamındadır. Ancak bu anlamda hüsn ve kubh, sadece hakkında fayda ve zarar değerlendirmeleri mümkün olan kimse için geçerlidir. Allah hakkında fayda ve zarar kavramları geçersiz olduğu için bu istidlâl geçerliliğini yitirmektedir.

Fahreddin er-Râzî ahlâkî değerlerin bilgisine ilişkin olarak ise şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: İlk olarak, neyin hasen veya kabîh olduğunu insan akli ile bilebilir ve bunun temeli de hasen veya kabîh olarak değerlendirilen fiillerin fayda veya zarara dayalı olmasına matuftur. Ancak zorunlu olarak bilindiği iddia edilen bu hususlar, fayda ve zarardan münezzeh olan Allah için geçerli değildir. Ayrıca Mu‘tezile tarafından zorunlu olarak bilindiği iddia edilen ahlâkî değerlerin arka planında toplumsal alışkanlıklar, âdet ve bireyin kendi cinsine şefkat gibi hususlar yer almaktadır. İkinci olarak ahlâkî değerlerin bilgisinin zorunlu olarak bilindiğinin iddia edilmesi vakıa ile uyuşmamaktadır. Çünkü Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından zorunlu olarak hasen ve kabîh olduğu bilinen hususlar, Eş‘arî kelâmcılar tarafından reddedilmektedir. Ancak zorunlu bilgi konusunda ihtilaf ve tartışmanın bulunması, farklı kanaatlerin ortaya konulması ve hatta zorunlu olarak bilindiği iddia edilen konularda istidlâle girişilmesi mümkün değildir.

Sonuç olarak Fahreddin er-Râzî, hüsn ve kubh meselesinde kendi görüşlerini gayeci ahlâk nazariyesi üzerine kurmakta ve ahlâkî olarak “iyidir” ve “kötüdür” şeklinde ifade edilen ahlâkî yargıların arka planına fayda ve zarar olgusunu yerleştirmektedir. Râzî, mensup olduğu Eş‘arî kelâm düşüncesinden, ahlâkî değerler konusunda Allah’ın ve insanların fiilleri arasında ayrıma giderek ayrışmaktadır. Kullara ait fiillerin ahlâkî değerlerinin akıl ile bilinebileceğini söylemesi, hüsn ve kubh meselesinde onun Mu‘tezilî düşünceye yaklaştığı anlamına da gelmemektedir.

KAYNAKÇA

- ALTAŞ Eşref, “Fahredden er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş- Mervenur Yılmaz, Nobel Yayın, İstanbul, 2016.
- _____, “Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer-Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- AYDIN Mehmet, “İslâm Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin Hallu 'Mağlatati'l-Müsemmâti bi'l-Cezri'l-Esamm' Adlı Risalesi”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, 2014/2, S. 40, ss. 167-213.
- BÂKILLÂNÎ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'l-delâil*, 2.b, thk. Mektebü'l-İlmî li't-Tahkîk, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 2012.
- BARDAKOĞLU Ali, “Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi”, *E.Ü.İ.F.D.*, 2012, S. 4, ss. 59-75.
- BARLAK Muzaffer, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
- BASRÎ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî el-Mutezilî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 3.b., thk. Halîl el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- _____, “Eşya Şeriat Gelmeden Önce Yasaklık (Hazar) Üzerine mi Yoksa Serbestlik (İbaha) Üzere midir?” çev. Muammer İskenderoğlu, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- BAŞOĞLU Tuncay, *Fıkah Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, 2.b., İSAM Yayınları, 2014.
- BİRCAN H. Hüseyin, “İslâm Ahlâk Felsefesinde 'En Yüce Gaye' Kavramı ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. XVI, 2004, S. 3, ss. 422-429.
- BULUT Zübeyir, “Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2015, 13/2, ss. 634-654.
- CÜVEYNÎ İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, 2.b., thk. Zekerriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2016.
- _____, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Câmîatü Katar, Devha, 1979.
- CENGİZ Yunus, “Kâdî Abdülcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, Nobel Yayın, İstanbul, 2016.

- CÂRULLAH Zühdi, *el-Mu'tezile*, 6.b., el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1990.
- ÇAĞRICI Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 7.b., DEM Yayınları, İstanbul, 2016.
- _____, "Ahlâk" *DİA*, C.II, İstanbul, 1989.
- ÇELEBİ İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *M.Ü.İ.F.D.*, 1998-1999, S. 16-17, ss. 55-90.
- _____, "Sâhib b. Abbâd", *DİA*, C. XXXV, İstanbul, 2008.
- DUMAN Ali, "Şerafeddin Yaltkaya ve Mu'tezile ve Husn kubuh Meselesi Makalesi", 2002, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 4/2, ss. 53-65.
- EŞ'ARÎ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, Eş'arî, *Kitabü'l-lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Dâru Lübnân, Beyrut, 1987.
- _____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, thk. Naîm Zerzûr, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2012.
- FAHRÎ Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- GAZZÂLÎ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2016.
- _____, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2015.
- HOURANÎ George, "Mu'tezilî Kelâmî Ahlâkta İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- İBN FÜREK, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, imâmü Ehli's-sünne*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfatü'd-Dîniyye, Kahire, 2005.
- İBN MANZÛR Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1981.
- İBN SÎNÂ, eş-Şeyh er-Reis Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah, *et-Tenbîhat ve'l-işârat ve lübâbü'l-işârat Fahreddin-i Râzî* içinde, thk. Mahmud Şehâbî, İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran, 1973.
- İSFEHÂNÎ Râgıb Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2009.

- IZUTSU Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.
- KILIÇ Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV Yayınları, Ankara, 2009.
- KÖKSAL Asım Cüneyd, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2012, S. 28, ss. 1-43.
- KOLOĞLU Orhan Şener, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBAR Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- _____, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, I-II, Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- _____, *el-Muhtasar fî usûli'd-din*, trc. Hulusi Arslan, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017.
- _____, *el-Mecmû' fî'l-muhit bi't-teklîf*, thk. J. J. Houben, el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, Beyrut, 1962.
- KAZANÇ Fethi Kerim, “İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekölünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, Nobel Yayın, İstanbul, 2016.
- _____, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007.
- _____, “Mu'tezile Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış”, *O.M.Ü.İ.F.D.*, 2001, S. 12-13, ss. 241-275.
- KAYA Veysel, *Fahreddin Râzî'nin Mâtürîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Bursa, 2007.
- MÂTÜRÎDÎ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbü't-tevhîd*, 2.b., thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru's-Sâdir, Beyrut, 2010.
- _____, *Kitâbü't-tevhîd Tercümesi*, 9.b., trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017.
- MERT Muhit, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi” *A.Ü.İ.F.D.*, 2003, C. XLIV, S. 1, ss. 41-67.
- NESEFÎ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara, 2003.
- ÖZDEMİR Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 2.b., Kaknüs Yayınevi, İstanbul, 2014.

- RÂZÎ Ebû Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- _____, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde, Dâru'z-Zehâir, Beyrut, 2015.
- _____, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. İzzüddîn Dallî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2012.
- _____, *el-Metâlibü'l-âliye minel'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- _____, *Kitabü'l-erba'în fî usûli'd-dîn*, thk. Mahmûd Abdülaziz Mahmûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- _____, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, thk. Semîh Duğaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Lübnan, 1992.
- _____, *Kitabü'l-muhassal*, thk. Hüseyin Atay, İntişâratü Şerif Rıza, Kum, 1999.
- _____, *Münâzarât Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- _____, *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nezîr Muhammed en-Nezîr Ayyâd, Dâru'l-İmamu'r-Râzî, Kahire, 2015.
- _____, *Mefâtihu'l-ğayb*, C. I, II, XX, XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- REÇBER M. Sait, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", *A.Ü.İ.F.D.*, C. XLIV, 2003, S. 1, ss. 135-160.
- SADRUŞŞERİA Cemâlüddin Ubeydullah b. Mes'ud b. Tâcuşşerîa, *et-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh (et-Telvîh ile birlikte)* thk. Nüceyb el-Mâcidî-Hüseyin Mâcid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005.
- ŞEHRİSTÂNÎ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 3.b., trc. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014
- SHİHADEH Ayman, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, trc. Selime Çınar- Kübra Şenel, Nobel Yayın, İstanbul, 2016.
- SİNANOĞLU Mustafa, "Teklif", *DİA*, C. XL, İstanbul, 2001.
- SÜT Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016
- TEFTÂZÂNÎ Sa'ddedin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-akâid*, thk. Ali Kemâl, Dâr-u İhyâu't-Turâsi'l-Arabî Beyrut, 2014.
- TAŞKIN Bilal, *Kelâmcılar ile Usûlcülere Göre Hüsün Kubuh Meselesi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2011.

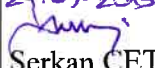
TAYLAN Necip, “Bilgi”, *DÍA*, C. VI, İstanbul, 1992.

TOPALOĞLU Bekir-ÇELEBİ İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5.b., İSAM Yayınları, İstanbul, 2017.

YILMAZ Ayşegül, “Teşrî‘den Önce Fiillerin Hükümü Meselesinin Teorik Temelleri”, *A.İ.B.Ü.İ.F.D.*, C. III, 2015, S. 3, ss. 194-218.

ZEBÎDÎ Muhammed b. Muhammed b. Abdürezzâk Murtaza, *Tâcu ‘l-arûs min cevâhiri ‘l-kâmus*, Tab‘atü‘l-Kuveyt, Kuveyt, 1987.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Serkan		ÇETİN
Doğum Yeri ve Yılı	Reşadiye		1992
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
Düzeyi	B seviyesi		Başlangıç
Eğitim Durumu	Başlama	Bitirme	Kurum Adı
Lise	2006	2010	Reşadiye İmam Hatip Lisesi
Lisans	2011	2017	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2017	-	Uludağ Üniversitesi S.B.E Temel İslâm Bilimleri A.B.D Kelâm Bilim Dalı
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama	Ayrılma	Çalışılan Kurum Adı
1.	2017	...	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar			
Diğer			
İletişim	serkancetin505@gmail.com		
	Tarih	İmza	Adı Soyadı
	21.05.2018		Serkan ÇETİN

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Serkan ÇETİN
Tez Adı	Fahreddin Er-Râzî'de Hüsn-Kubh Meselesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Kelâm
Tez Türü	Yüksek Lisan Tezi
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 21.05.2019

İmza: 