

# HÜSÜN VE KUBHU TEMELLENDİRMEDE ÂMİDÎ'NİN MU'TEZİLE VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

**Kazim YUSUFOĞLU**

Diyaret İşleri Başkanlığı, k\_yusufoglu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4434-5508>

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Makale Geliş Tarihi:** 14/06/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 20/09/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1130399>

## HÜSÜN VE KUBHU TEMELLENDİRMEDE ÂMİDÎ'NİN MU'TEZİLE VE FAHREDDİN ER- RÂZÎ'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

### ÖZ

Kelâmcıların, fiillerin özlerinde iyilik ve kötülük değerlerini taşıyıp taşımadığı, aklın vahiyden bağımsız olarak bu değerleri anlama imkânına sahip olup olmadığı ekseninde tartıştığı hüsün ve kubhun mahiyeti ve bilinmesi meselesi, kelâm ilminin temel konuları arasından yer almaktadır. Bu konuda kelâm ekolleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Mu'tezile, fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zâtî olduğunu, vahiy gelmeden öncede de aklın bunu anlayabileceğini iddia ederken, Eş'arîler, herhangi bir fiilin iyilik ya da kötülüğü ancak vahiy tarafından hakkında hüküm verildikten sonra anlaşılabilirliğini savunmuştur. Her iki görüş sahipleri, iddialarını temellendirmek için bazı kanıtlar ileri sürmüştür. Konunun temellendirme boyutu aklî olduğu için aynı görüşü savunan bazı kelâmcılar, bir taraftan farklı kanıtlar ile iddialarını ispatlamaya çalışırken diğer taraftan, kendisi ile aynı görüşü paylaştığı kelâmcıların kanıtlarını tenkide tabi tutmuştur. Bunun en açık örneği, Şâfiî usûlcü ve Eş'arî kelâmcısı Seyfuddîn el-Âmidî'dir (ö. 631/1233). Âmidî, hem karşıt görüşü savunan Mu'tezile'nin hem de kendisi ile aynı görüşü paylaştığı Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) argümanlarını tenkid etmiştir. Bu çalışmada Mu'tezile'nin kendi iddialarını kanıtlamak için getirdiği iki istidlâlî ve on ilzâmî delilleri ile Râzî'nin öne sürdüğü yedi delile Âmidî'nin yönettiği eleştiriler incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Hüsün-Kubuh, Mu'tezile, Âmidî, Râzî

## CRITICISMS OF AL-'AMĪDĪ AGAINST MU'TAZILA AND FAHREDDĪN AL-RĀZĪ IN THE GROUNDING OF HUSŪN-KUBUH

### ABSTRACT

The issue of the essence and cognition of goodness and evil, which the theologians discuss on the basis of whether actions carry the values of goodness and evil in their essence and whether the intellect has the possibility of understanding these values independently of revelation, is one of the fundamental issues of theology. While the Mu'tazilites claim that goodness and evil in actions are essential and that the intellect can understand this even before revelation, the Ash'arites argue that the goodness or evil of any action can only be understood after it is judged by revelation. The holders of both views put forward some evidence to justify their claims. Since the justification dimension of the issue is rational, some theologians defending the same view, on the one hand, tried to prove their claims with different evidences, and on the other hand, they criticised the evidences of the theologians with whom they shared the same view. The most obvious example of this is the Ash'arite theologian Sayfuddîn al-Âmidî (d. 631/1233). He criticised the arguments of both Mu'tazila and Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210), with whom he shared the same view. In this study, al-Âmidî's criticisms of the arguments of Mu'tazila and al-Râzî are analysed.

**Keywords:** Kalâm, Husün-Kubuh, Mu'tazila, al-Âmidî, al-Râzî

## GİRİŞ

İyilik (hüsün) ve kötülüğün (kubuh) mahiyeti ve bilinmesi, tarih boyunca düşünce insanların ilgisini çekmiştir. Bu ilginin temelinde insanın yapısında yer alan iyi ve güzel olanı yapma kötü ve çirkin olandan kaçınma olmakla birlikte, akıl ile vahiy arasında kurulan ilişki yer almaktadır. Bu sebeple iyilik ve kötülüğün bilinmesi meselesi, tartışılmaya başlandığı dönemden itibaren din ile ilişkisi kurularak ele alınmıştır.<sup>1</sup>

Bu konunun, İslam tarihinde ilk olarak ne zaman ele alındığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvan (ö. 128/745) tarafından akıl ile vahiy arasında kurulan ilişkiden hareketle hicri ikinci asırda tartışılmaya başlandığı sonucuna varılabilir.<sup>2</sup>

Hicri ikinci asırdan itibaren kelâmcılar tarafından iyilik ve kötülük konusu, fiillerin özlerinde iyi ve kötü değerlerini taşıyıp taşımadığı, aklın fiillerde bulunan bu değerleri vahiyden bağımsız olarak anlama imkânına sahip olup olmadığı, Allah'ın fiil ve hükümlerinin bu değerlerle olan ontik ilişkisi vb. konular ekseninde tartışılmıştır. Allah'ın, kullar hakkında faydalı ve uygun olan şeyleri yaratma zorunluğunun bulunup bulunmadığı (salâh-aslah), İslam dininin insanlara ulaşmadan önce, onların kendi akıllarıyla yaratıcının varlığını bilip şükür etmelerinin zorunlu olup olmadığı (şükr-i mun'im) ve dinî bildirimden önce fiillerin herhangi bir hükme tabi olup olmadığı gibi konular, iyilik ve kötülük tartışmasının sonucu olarak ele alınmıştır.<sup>3</sup>

İlk başta kelâm ilminde tartışılmaya başlanan iyilik ve kötülüğün bilinmesi meselesi, daha sonraları fıkıh usûlüne dair kaleme alınan eserlerde de tartışılmıştır.<sup>4</sup> Taraflar kendi görüşlerini temellendirmek ve karşıt görüşü savunanların düşüncesini eleştirmek için farklı aklî delillere başvurmuşlardır. Bunun sonucunda geniş bir iyilik/hüsün kötülük/kubuh literatürü oluşmuştur.<sup>5</sup>

1 Örneğin iyilik ve kötülük meselesi Yunan felsefesinde Platon (m. ö. 427-347) tarafından, din ile irtibatı kurularak ele alınmıştır. Bkz: Platon, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. Hümeýra Özturan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 76-78.

2 Cehmiyye fırkasının kurucusu Cehm b. Safvan'ın, vahiy gelmeden önce aklın iyi olan şeyler hakkında hüküm verebileceği şeklindeki kaideyi vazettiği kabul edilmektedir. O, vahiy gelmeden önce aklın eşyadaki iyilik ve kötülüğü anlayabileceğini, bunun sonucunda onun hakkında zorunlu kılma veya yasaklama şeklinde hüküm verebileceği kanaatine sahiptir. İlk olarak Cehm'in ortaya koyduğu bu ilke, daha sonraları Mu'tezile tarafından savunulup hüsün ve kubhun temel ilkesi olarak kabul edilmiştir. Bkz: Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehni Muhammed (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1/74; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/346.

3 Örnek için bkz: Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-Tevhidi ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ts., 6/9-231; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 76-92; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille Fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 210-240; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2019), 301-344; Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi'l-İlmi'l-Kelâm* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 362-409; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abullatif Fûde (Beirut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 3/233-303; Seyfeddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004), 2/117-229; Seyfeddîn el-Âmidî, *Ğâyetu'l-Merâm fi'l-İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdullatif (Kahire, 1971), 223-245; Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. (Riyâd: Daru'l-Fadîle, 2016), 1/224-251; Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkif fi'l-İlmi'l-Kelâm* (Beirut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 323-332; Necmeddîn Ebû Rabî' Süleyman Tûfî, *Der'u'l-Kavli'l-Kabîh bi'l-Tahsîn ve'l-Takbîh* (Riyâd: ed-Dâru'l-Arabiyye, 2005), 69-122; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif* (Beirut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1998), 8/201-228; Sa'duddin b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1998), 4/282-306; İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 98.

4 Fukahâ yöntemine göre telif edilen fıkıh usûlü eserlerinde iyilik ve kötülük konusu emir bölümünde ele alınırken, mütekellim'in metoduna göre kaleme alınan usûl kitaplarında ise hüküm konusunda ele alınmıştır. Örnek için bkz: Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsi, *Takvimu'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beirut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001), 45-47; Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl)*, thk. Sâid Bektaş (Beirut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2016), 149-160; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1/60-73; Ebu Hamid Muhâmmad b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Süleyman el-Eşkar (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2010), 1/112-126; Fahreddin Muhammed b. Ömer. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi'l-İlmi-Usûli'l-Fıkıh*, thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 1/105-108; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/224-251; Cemâleddîn Ebî Ömer Osman İbnu'l-Hâcib, *Muhasaru'l-Münthe's-Sûli ve'l-Emel fi'l-İlmi-Usûli ve'l-Cedel*, thk. Nezir Hamâd (Beirut: Dâru ibn Hazm, 2006, 2), 1/274-281; Tâceddîn es-Sübki, *Cemu'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Akile Hüseyin (Beirut: Dâru ibn Hazm, 2011), 210-211.

5 İyilik ve kötülük konusu, fıkıh usûlü ve kelâm kitaplarında ele alınmakla birlikte müstakil eserlere de konu olmuştur. Müstakil eserlerden bazıları şunlardır: Ebu'l-Berekât Abdusselâm İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-Seyyi'e*, ts.; Tûfî, *Der'u'l-Kav-*

Bu konu, naklî delillerden çok aklî deliller ile temellendirildiği için bazı kelâmcılar farklı görüşü savunanların iddialarını ve delillerini eleştirmekle kalmamış kendileri ile aynı görüşü paylaşanların delillerini de eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bunun en bariz örneği Şâfiî usûlcü ve Eş'arî kelâmcısı Seyfuddîn el-Âmidî'dir (ö. 631/1233). Âmidî, hem Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün bilinmesi konusundaki delillerini hem de kendisi ile aynı görüşü paylaştığı Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) delillerini eleştiriye tabi tutmuştur. Başka bir ifadeyle Âmidî, Mu'tezile'nin iyilik ve kötülük anlayışını hem iddia hem delil düzeyinde, Râzî'nin görüşünü ise sadece delil düzeyde tenkid etmiştir.

Bu araştırmada iyilik ve kötülüğün aklîliğini savunan Mu'tezile'nin kendi iddialarını kanıtlamak için ileri sürdüğü deliller ile iyilik ve kötülüğün şer'îliğini savunan Râzî'nin öne sürdüğü delillere Âmidî'nin yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır. Âmidî'nin eleştiriye tabi tuttuğu deliller Mu'tezilî kelmacılar ile Râzî'nin eserlerinden tahkik etmekle birlikte, Âmidî'nin eserleri esas alınarak değerlendirilecektir. Ancak Âmidî'nin eleştirilerine geçmeden önce iyilik ve kötülüğün Mu'tezile ve Eş'arîler tarafından nasıl anlaşıldığı genel hatlarıyla ele alınacaktır.

## 1. HÜSÜN VE KUBHUN TANIMI VE BİLİNMESİ

Hüsün, masdar olarak "güzel olmak" isim olarak "güzellik, arzu edilen ve sevilen şey"<sup>6</sup> manasında kullanılmaktadır. Kubuh ise, masdar olarak "çirkin olmak" isim olarak "çirkinlik, nefret edilen şey"<sup>7</sup> anlamına gelmektedir. Bu iki kavram, kelâm ilminde üç farklı manada kullanılmıştır:

1. Hüsün ve kubuh bir şeyin kemali ve eksikliği anlamında kullanılmıştır. Örneğin ilim iyidir, cehalet kötüdür cümlelerinde ilim bir kemal sıfatı olduğu için iyi vasfını almışken, cehalet bir eksiklik sıfatı olduğu için kötü vasfını almıştır.

2. Hüsün ve kubuh herhangi bir eylemin insan tabiatına uygun veya aykırı olması anlamında kullanılmıştır. Örneğin adaletli davranmak ve zor durumda olan birine yardım etmek insan tabiatına uygun olduğu için iyi, zulüm ve boğulmak üzere olan birisine seyirci kalmak insan tabiatına aykırı olduğu için kötüdür. Bu ikinci mana; "herhangi bir eylemde maslahat varsa iyi vasfını alır, zarar (mefsedet) varsa kötü sıfatını alır" şeklinde de ifade edilmiştir.<sup>8</sup>

3. Hüsün ve kubuh herhangi bir eylemin, dünyada övgü veya yergiyi, ahirette ise mükâfat veya cezayı gerektirmesi anlamında kullanılmıştır. İlk iki manadaki iyilik ve kötülüğün aklî olduğu konusunda kelâmcılar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İhtilaf; üçüncü manadakinin aklî olup olmadığı ile ilgilidir.<sup>9</sup>

Mu'tezile, üçüncü manadaki iyilik ve kötülüğü aklî kabul etmekle birlikte vahiyden bağımsız olarak fiillerde iyileştirici veya kötüleştirici bir yönünün bulunduğunu, iyileştirici yönünün fâilinin övgü ve ödülü hak etmesini sağlarken, kötüleştirici yönünün ise fâilinin yergi ve cezayı hak etmesini gerektireceğini ifade eder. Onlara göre aklın fiillerdeki bu iyileştirici veya kötüleştirici yönü anlama noktasında üç farklı düzeyi vardır:

1. Aklın, düşünme ve araştırmaya gerek duymaksızın zarûrî olarak iyileştirici ya da kötüleştirici yönünü anladığı fiiller. Örneğin akıl, yarar sağlayan doğrunun güzel, zarar veren yalanın kötü olduğunu herhangi bir düşünme ve araştırmaya ihtiyaç duymadan anlayabilir. Onlara göre her akıl sahibi hiç duraksamadan bu ikisine hükmedebilir.

*li'l-Kabîh*; Abdullah Muhammed Cârunebî, *el-Hüsün ve'l-Kubh beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1981); İbrahim Pehlivan, *İlk Matürîdîlere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985); Abdulgaffar Aslan, *Kelâm İlminde Hüsün ve Kubuh Meselesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Muzaffer Parlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu, 2016).

6 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Darul Mearif, ts.), 2/877; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubh", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/59.

7 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 5/5083; Çelebi, "Hüsün ve Kubh", 19/59.

8 İcî, *el-Mevâkıf*, 324.

9 Gazâlî, *el-İktisâd*, 304; İcî, *el-Mevâkıf*, 323-324; Muhammed b. Hasan Hitû, *el-Vecîz fî Usûli'l-Teşrî'il-İslâmî* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2009), 81.

2. Aklın, ancak düşünme ve araştırma sonucunda iyileştirici ya da kötüleştirici yönünü anladığı fiiller. Söz gelimi akıl, zarar veren doğruluğun güzel, yarar sağlayan yalanın ise kötü olduğunu ancak araştırma sonucunda anlayabilir.

3. Aklın zarûrî olarak veya araştırma yoluyla iyilik ya da kötülük cihetini anlayamadığı, iyilik ya da kötülük yönünün Şâri'in emretmesine ya da yasaklamasına bağlı olan fiiller. Örneğin akıl, Ramazan'ın son gününde oruç tutmanın iyi, ondan sonraki günde tutmanın kötü olduğunu anlayamaz, bunların iyi ya da kötü olduğunu ancak Şâri'in emretmesi veya yasaklaması sonucunda anlayabilir.<sup>10</sup>

Mu'tezile, bir ve ikinci kısma giren fiillerin iyilik ya da kötülük yönlerini anlamamanın Şâri'in emrine bağlı olmadığı kanaatindedir. Onlara göre, akıl, bu tür fiillerin iyilik ya da kötülük yönlerini anlama imkânına sahiptir. Şâri'in bunlardaki iyilik veya kötülüğü emrederek ya da yasaklayarak açığa çıkarması, aklın verdiği hükmüpekiştirmekten ibarettir.<sup>11</sup>

Fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zâtîliği hususunda Mu'tezile arasında görüş ayrılığı bulunmamasına karşın, iyilik ve kötülüğün fiillerin zatında mı bulunduğu yoksa zait bir sıfat olarak mı var olduğu konusunda üç farklı yaklaşım bulunmaktadır:

İlk dönem Mu'tezilî kelâmcılardan bazıları, iyilik ve kötülüğün fiilin zatında bulunduğunu iddia ederken, Ebû Ali el-Cübbâi gibi bazıları da iyilik ve kötülüğü gerektirecek bir niteliğin (vücut) bulunmasıyla ancak bunların var olabileceğini iddia etmektedirler. Mu'tezilî bilginlerden bir kısmı da iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırıp, kötülük için fiilde onu gerektirecek bir niteliğin varlığını zorunlu görürken, iyilik için böyle bir niteliğin varlığını zorunlu görmemektedir.<sup>12</sup>

Eş'arîler, üçüncü manadaki (dünyada övgü veya yergiyi, ahirette ise mükâfat veya cezayı gerektirmesi) iyilik ve kötülüğün şer'î olduğu kanaatine sahiptirler. Onlara göre, akıl, hangi fiilin dünyada övgüyü veya yergiyi ahirette mükâfâtı ya da müzacâtı gerektireceğini anlama imkanına sahip değildir.<sup>13</sup> Fiiller, Şâri'in emretmesi veya yasaklaması neticesinde iyi ya da kötü özelliğini kazanırlar. Onlara göre, şeriatın iyi dediği şey iyi, kötü dediği şey ise kötüdür.<sup>14</sup>

Esasında Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğün mahiyeti ile ilgili bu ifadeleri, iyiliğin ve kötülüğün olgu ve hüküm düzeyinde tersine çevrilip çevrilmediğini belirlemek değil, Allah'ın iradesinin sınırlandırılmayacağı konusundaki temel ilkeleri gereği bunun imkansız olmadığı altını çizmektedir.

Eş'arîler, iyilik ve kötülük kavramlarını kişi, zaman ve duruma göre değişebilen (izafî/itibarî/gayr-i hakiki) üç farklı manada kullanmışlardır.

1. Kişinin amaç ve gayesine uygun olan fiiller iyi, aykırı olan fiiller kötü, ne uygun ne de aykırı olanlar ise abes olarak nitelendirilmiştir.<sup>15</sup> Bu nedenle aynı fiil, birisinin amacına uygun olduğu için iyi, başka birisinin amacına aykırı olduğu için kötü olarak nitelendirilebilmektedir. Söz gelimi, A. şahsın ölümü, sevenleri için kötü, sevmeyenleri için iyi olabilmektedir.

10 Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, 6/64-66; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 211-212; Âmidî, *İhkâm*, 1/227; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/117; Âmidî, *Gâyetu'l-Merâm*, 223-224; Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari Muntehe'l-Vusûl ve'l-Emel fi İlme'l-Usûl ve'l-Cedel*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessân el-Cezâirî (Beyrût: Dâru ibn Hazm, 2016), 1/218; Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezhî Hammâd (Riyâd: Mektebu'l-Abîkân, 1993), 1/300-301.

11 İcî, *el-Mevâkıf*, 323; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/201-204. Medhâlî, *el-Hikmetu ve'l-Ta'lîl*, 86.

12 Âmidî, *İhkâm*, 1/227; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/117-118; İcî, *el-Mevâkıf*, 324; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 8/204.

13 Bu görüş, Eş'arîler ile birlikte Şâfiî, Mâliki ve Hanbeli usûlcülerin çoğu ile bazı Hanefî usûlcüler tarafından savunulmuştur. Bkz: İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999 1998), 65-66.

14 Cüveynî, *el-İrşâd*, 210-211; İcî, *el-Mevâkıf*, 323; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/204; Ramazan el Bûtî, *Kubra'l-Yekîniyyâtî'l-Kevniyye-Vucûdu'l-Halik ve Vâzifetu'l-Mahlûk* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2016), 154; Medhâlî, *el-Hikmetu ve'l-Ta'lîl*, 82-83; Hîtû, *el-Vecîz*, 81.

15 Bu anlamıyla iyilik ve kötülük, bazen maslahat/yarar ve mefsedet/zarar kavramlarıyla ifade edilmektedir. Buna göre iyi, herhangi bir maslahatı içeren, kötü ise mefsedeti içerebilir. Maslahat ve mefsedetten yoksun olan ise ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilir. Bkz: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/203.

2. Fâilin bilgisi ve gücü dahilinde olan fiiller iyi, gücü dahilinde olmayanlar ise kötüdür.

3. Şâri'in, fâiline övgüyü emrettiği fiiller iyi, yerilmesini emrettiği fiiller ise kötü olarak nitelendirilmiştir.<sup>16</sup> Kelâm ekolleri arasındaki iyilik ve kötülüğün mahiyetine yönelik tartışmanın bu üçüncü anlam ile ilgili olduğu yukarıda ifade edilmişti.

Fiillerdeki iyilik ve kötülüğün mahiyetleri itibariyle şer'î mi yoksa aklî mi olduğu şeklinde bir tartışmaya konu olması, tarafların kendi iddialarını aklî deliller ile ispatlamaya engel değildir. Zira hem iyilik ve kötülüğün aklîliğini iddia eden Mu'tezile, hem de şer'îliğini savunan Eş'arîler iddialarını kanıtlamak için şer'î delillerden çok aklî delillere başvurmuşlardır. Meselenin temellendirilme boyutu aklî olması sebebiyle aynı kelâmî ekole mensub kelâmcıların aynı meseleyi kanıtlamak için birbirlerinden farklı kanıtlara başvurdukları, hatta birbirlerinin delillerini tenkid ettikleri görülmektedir. Söz gelimi, hem Fahreddîn er-Râzî hem de Seyfeddin el-Âmidî iyilik ve kötülüğün şer'î olduğunu kabul etmekle birlikte bunu temellendirmek için birbirlerinden farklı kanıtlara başvurmuşlardır. Hatta -aşağıda geleceği üzere- Âmidî'nin, Râzî'nin kanıtlarını çürütmek için ciddi emek sarf ettiği müşahede edilmektedir.

## 2. MU'TEZİLENİN HÜSÜN VE KUBHU TEMELLENDİRME DELİLLERİNE ÂMİDÎ'NİN YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Âmidî, Mu'tezile'nin iki ayrı delil türü ile iddialarını kanıtlamaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Bu delil türlerinden biri istidlâlî diğeri ise ilzâmî'dir. "Herhangi bir iddiayı ispat etme gayesiyle delil ortaya koymak"<sup>17</sup> anlamına gelen istidlâlî delil, "eserden hareketle müessiri ortaya koyma" şeklinde olabileceği gibi, "müessirden hareketle eseri ortaya koyma" biçiminde de olabilir. Mantık ilminde birincisine istidlâl-i innî ikincisine ise istidlâl-i limmî denilir.<sup>18</sup> Mu'tezile'nin kullandığı ikinci delil ise ilzâmîdir. Bu delil, mantık ilminde "ispat edilmesi istenilen şeyin karşıt halinin (nakizinin) yanlışlığını göstermekle, ispat edilmesi istenilen şeyin doğruluğuna hükmetmek"<sup>19</sup> anlamına gelen "hulfi kıyas" adıyla anılmaktadır. Mu'tezile, hem doğrudan delil getirerek hem de karşıt görüşü savunanların yanlışlığını ortaya koymak suretiyle iyilik ve kötülüğün zâtîliğini kanıtlamaya çalışmıştır. Her iki delil türünü göz önüne alan Âmidî, iki istidlâlî ve on da ilzâmî olmak üzere toplam on iki delili değerlendirmeye tabi tutmuştur.

1. İstidlâlî delil:

Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün aklîliği için ileri sürdüğü birinci istidlâlî delil, bazı şeylerin iyiliği ya da kötülüğünün her hangi bir dine inanmayanlar da dâhil tüm insanlar tarafından kabul edilmesi şeklindedir. Buna göre, hiçbir fayda içermeyen yalanın, cahilliğin, küfür ve zulmün kötülüğü, doğruluğun, ilmin, imanın ve adaletin iyiliği konusunda akıl sahibi tüm insanlar hemfikirdir. Bu gibi şeylerin iyiliği ya da kötülüğü durumdan duruma göre değişiklik göstermeksizin ve herhangi bir örfe ve dine de ihtiyaç duymadan zarûrî olarak bilenen şeylerdir. Mu'tezile'ye göre, herhangi bir örften haberdar olmayan ve hiçbir dine inanmayan gruplar da yukarıda zikredilen şeylerin iyi veya kötü olduğuna inanmaktadırlar. Bu durum, iyilik ve kötülüğünün zâtî olduğunu ve akıl tarafından zorunlu olarak bilinebileceğini göstermektedir.<sup>20</sup>

Mu'tezile tarafından iyilik ve kötülüğün zâtîliğini temellendirmek için ileri sürülen bu delil, iki iddia üzerine bina edilmektedir: İlki mezkûr şeylerin iyiliği veya kötülüğü konusunda tüm insanlar tarafından görüş birliği edildiği; diğeri ise bu konudaki bilginin zarûrî bilgi olduğudur. Âmidî, bu iki iddiayı eleştiriye tabi tutmuştur.

16 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/121-122; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/224-225; Seyfeddin Ali b. Ali Âmidî, *Muntehe's-Sûl fi İlmi'l-Usûl*, thk. Yahya Salih Muhammed et-Tâî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2018), 1/195-196.

17 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Mu'cemu't-Tarîfât* (Kahire: Daru'l-Fadile, ts.), 18.

18 Cürçânî, *Ta'rîfât*, 18.

19 Ferid Ceber v.dğr, *Mevsûatu Mustalahâti İlmi'l-Mantık inde'l-Arab* (Lübnan/Beyrut: Mektebetu Lübân Nâşirûn, 1996), 320-321; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2011), 158.

20 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 311; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/234; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234.

Âmidî, yukarıda zikredilen hususlarda görüş birliği iddiasını kabul etmemektedir. Ona göre, herhangi bir dine inanmayan bir kısım insanların akıllı oldukları halde adı geçen hususları kabul etmemeleri, görüş birliği iddiasını geçersiz kılmaktadır. Şayet Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi imanın iyi küfrün kötü olması, akıl ile bilinen hususlar olsaydı, herkes tarafından kabul edilmesi gerekirdi. Bir kısım insanlar tarafından mezkûr şeylerin iyi ve kötü olarak kabul edilmemesi, bu konuda herhangi bir görüş birliğinin olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>21</sup>

Âmidî, söz konusu konularda görüş birliği iddiasının yanlışlığını kanıtlamak için, Mu'tezile ile Eş'ârîler arasında tartışma konusu olan Allah'ın herhangi bir günahına karşılık olmaksızın ve ahirette de herhangi bir bedel/ivaz<sup>22</sup> vermeden hayvanlara acı çektirmesinin caiz olup olmadığı konusunu gündeme getirmektedir.

Mu'tezile, Allah'ın dünyada hayvanlara acı çektirmesi karşılığında ahirette onlara bedel/ivaz vereceğini, aksi bir durumun kötü olduğunu, böyle bir şeyin Allah için düşünülemeyeceğini ileri sürmüştür. Eş'ârîler, Allah'ın her şeye kadir, kâinattaki her şeyin Mâlik olduğu; Mâlik de mülkünde dilediği şekilde tasarruf yetkisine sahip olduğu düşüncesinden hareketle, Allah'ın ahirette herhangi bir bedel/ivaz vermeden dünyada hayvanlara acı çektirmesinin caiz olduğu kanaatine varmışlardır.<sup>23</sup> Mu'tezile ile Eş'ârîler arasındaki bu anlayış farklılığı, bilgi felsefesi konusundaki anlayışlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Zira Mu'tezilî epistemolojinin temelinde Allah'ın adaleti yer alırken, Eş'ârî epistemolojinin temelinde Allah'ın kudreti yer almaktadır. Buna göre Mu'tezile'de adalet, Allah'ın fiillerine değer yükleyen yönlendirici (dât) unsur iken; Eş'ârîler için Allah'ın irade ve kudretini yönlendirecek bir illet/gaye/vech söz konusu değildir.

Âmidî, bu konuyu, Mu'tezile'nin ittifak iddiasını çürütmek için gündeme getirmiştir. Ona göre Allah'ın ahirette herhangi bir bedele karşılık olmaksızın hayvanlara acı çektirmesinin iyi mi kötü mü olduğu konusu ile iman, ilim, doğruluk ve adaletin iyiliğinin ve küfür, cehalet, yalan ve zulmün kötülüğünün akıl ile bilinip bilinmemesi konusu aynı mahiyete sahiptir. Allah'ın, yaptıkları hata ya da elde edecekleri bir bedele karşılık olmaksızın hayvanlara acı çektirmesi konusunda Mu'tezile ile Eş'ârî'lerin birbirine zıt iki farklı görüşe sahip olmaları, bu konuda ittifakın olmadığını göstermektedir.<sup>24</sup> Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak; şayet eylemlerde iyilik ve kötülük değerleri, tüm insanlar tarafından kabul edilip hakkında ittifak oluşan bir konu olsaydı, Mu'tezile'nin kötü dediğine Eş'ârîler iyi demezlerdi. Bu iki ekolden birinin kötü dediğine diğerinin iyi demesi, bu konuda görüş birliğinin olmadığını en önemli kanıtıdır.

Mu'tezile'nin fiillerdeki iyilik ve kötülüğün akıl tarafından zorunlu olarak idrak edileceği (zarurât-i akli) iddiasına Âmidî, biri zarurî ilmin tanımı diğeri de zarurî ilmin bilgi değeri olmak üzere iki noktadan hareketle itiraz etmiştir. Birincisi; zarurî bilgi, iki zıt şeyin bir arada bulunamaması, bir sayısının iki sayısından küçük olması, bir cismin iki ayrı mekânda aynı anda bulunamaması, insanın sevinmesi ve üzülmesi gibi araştırmaya ihtiyaç duymaksızın insanın zorunlu olarak bildiği şeylerdir. Âmidî, Mu'tezile tarafından yukarıda dile getirilen yalan, cehalet, küfür ve zulmün kötü, doğruluk, ilim, iman ve adaletin iyi olması gibi durumların böyle olmadığını ve zarurî ilim tanımına uymadığını dolayısıyla zarurî bilgi olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>25</sup>

Âmidî, zarurî ilmin bilgi değerini; "âdeten imkânsız ve yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyen insanların hakkında görüş ayrılığına düşmedikleri bilgi"<sup>26</sup> şeklinde tanımlamıştır. Buna göre, yalan, cehalet, küfür ve zulmün kötü; doğruluk, ilim, iman ve adaletin iyi olması hakkındaki bilginin zarurî bilgi olabilmesi için bu konuda herhangi muhalefetin söz konusu olmaması gerekmektedir. Herhangi bir dine inanmayanların bu gibi şeylerin iyi ve kötü olduğunu kabul etmedikleri yukarıda dile getirilmişti. Buna binaen Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün zâtîliğini temellendirmek için mezkûr şeyler hakkındaki bilginin zarurî bilgi olduğunu ile sürmeleri gerçeği yansıtmamaktadır.<sup>27</sup>

21 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/135; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/235-236.

22 Mu'tezile, akıl ve irade sahibi mükellef varlıkların hak ettiği ödülü sevap olarak nitelerken, akılsız varlıklar için bedel/ivaz olarak isimlendirmiştir. Bkz: Kâdî Abdülcabbâr, *Kitabu'l-Mecmû' fi'l-Muhîr bi't-Teklîf*, thk. Jan Peters (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986), 3/303; Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 207-222.

23 Bu konuda Mu'tezile ile Eş'ârî'ler arasındaki tartışma ve delilleri için bkz: Gazâlî, *el-İktisâd*, 327-329.

24 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/135; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/236.

25 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/136.

26 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/136.

27 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/136.

## 2. İstidlâlî delil:

Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün zâtî olduğuna dair ileri sürdüğü ikinci istidlâlî delilini iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısım, eşit düzeyde bulunan yalan ve doğru seçeneği ile karşı karşıya kalan kişinin tercihini doğrudan yana kullanması şeklindedir. Mu'tezile'ye göre, herhangi bir isteğini gerçekleştirmeyi arzu eden kişinin bu isteğine ulaşma noktasında yalan ve doğruluk eşit düzeyde bulunursa, bu kişi, herhangi bir dini inanca sahip olmazsa dahi doğruyu yalana tercih edecektir. Onlara göre bu durum, ilgili fiillerdeki iyiliğin zâtî olduğunu göstermektedir.<sup>28</sup>

Âmidî, bu delili iki açıdan ele almaktadır: İlki, doğrunun yalana tercih edilmesinin zorunlu olarak bilinip bilinmeyeceği; ikincisi ise, yalan ile doğrunun her yönüyle eşit olup olmadığıdır. Ona göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, doğrunun yalana tercih edilmesi zarurî olarak bilinecekse, bunun delil ile ortaya konulmasının bir manası bulunmamaktadır. Doğrunun yalana tercihi zorunlu olarak bilinmiyorsa bu durumda da Mu'tezile'nin baştan beri ortaya koymaya çalıştığı zarûrîlik ilkesi geçersiz hale gelmiş olacaktır.<sup>29</sup>

Âmidî'ye göre, doğruluk zarûrî olarak yanlışığa tercih edilse bile bu ikisi arasında eşitliğin bulunup bulunmadığının tespit edilmesi gerekmektedir. Ona göre hem şer'î ve aklî örfte hem de amaca uygunluk ya da aykırılık bakımından yalan veya doğruya yönelmenin eşit seviyede olduğu iddia edilirse, bu durumda doğrunun yalana tercihi söz konusu olamayacaktır. Zira herhangi bir tercih ettirici (muraccih) olmadan tercihte bulunmak (tercih bilâ muraccih) caiz değildir. Doğru veya yalana yönelmenin eşit durumda olmadığı iddia edilmesi halinde Mu'tezile'nin bu delili kendiliğinden çökmüş olacaktır.<sup>30</sup>

Mu'tezile'nin ikinci istidlâlî delilinin ikinci kısmı, insanların hayati tehlikesi olan kişileri gördüğünde onlara yardım etmeye yeltenmesidir. Onlara göre, herhangi bir kişi, ölümle yüz yüze gelen birisini görüp kurtarmaya gücü yeterse dünyevî ya da uhrevî herhangi bir karşılık beklemezsizin onu kurtarmaya yönelecektir. Bu durum ilgili eylemin bizzat kendisinin iyi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>31</sup>

Âmidî, Mu'tezile'nin ölümle yüz yüze gelen kişiyi kurtarmaya yönelen birisinin bu eylemi herhangi bir karşılık beklemeden yapmasından hareketle iyilik ve kötülüğün zâtî olduğunu ortaya koymaya çalışmasını doğru bulmamakta ve böyle bir kişinin bu eylemi çok farklı nedenlerle yapmasının imkân dâhilinde olduğunu ileri sürmektedir. Âmidî'ye göre bu kişi, takdir görmek, dünyada övgü ahirette sevap elde etmek için tehlike altındaki canı kurtarmaya teşebbüs etmiş olabileceği gibi, insanoğlunun tabiatında var olan yardımlaşma duygusu (rikkat-i cinsiyeye) sebebiyle de yönelmiş olabilir. Üstelik bunun empati ile izah edilmesi de imkândahilindedir.<sup>32</sup>

Âmidî, ölümle yüz yüze gelen kişiyi herhangi bir sevap ve teşekkür beklentisi olmadan, herhangi bir insanî yakınlık his etmeden ve empati de kurmadan bir kimsenin kurtarmaya meyledebileceğini kabul etmektedir. Ancak o, bunu Mu'tezile gibi iyilik ve kötülüğünün zâtîliği ile açıklamamaktadır. Ona göre, bunun başka sebepleri bulunabilmektedir. Örneğin bu kişi, ölüm ile yüz yüze gelen kişiyi gördüğünde düşünceleri tam tersine dönmüş olabilir. Yani bu kişi, bazı zamanlarda övgünün kurtarma eylemi ile beraber gerçekleştiğini bilmektedir. Bu sebeple bu insana yardım ederse bu eylemin sonunda kendisinin övgüye nail olacağını düşünerek kurtarmaya meyletmış olması düşünülebilir. Âmidî'ye göre, düşüncesi bu şekilde değişmeyen birisinin zor durumda olan birisini kurtarmaya teşebbüs etmesi düşünülemez. Zira yaptığı eylemlere mukabil dünyada veya ahirette herhangi bir karşılık alacağına inanmayan bir insan, kimseyi kurtarmaya teşebbüs etmeyecektir. Ona göre, böyle bir kişinin zor durumda kalan birisine yardımda bulunmaması, ne dine ne de akla aykırı bir tutumdur.<sup>33</sup>

28 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 302-303; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 326-327.

29 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/137.

30 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/138.

31 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134.

32 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/138. Mu'tezile'ye göre bir fiile artı değerler bitişebilir. Özünde iyi bir eylem dini bir motivasyonla sevap değeri kazanır. İyilik özünde iyi bir eylemdir. Mu'tezile bunun hem zatı gereği hem de insanın doğası icabı idrak edilebilir olduğu kanaatindedir. Bkz: Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 566.

33 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/138. Aslında Mu'tezile'ye göre "iyilik" denen olgu özünde iyidir. Buna ilave edilebilecek nitelikler takdir, teşekkür, ödül vs. ya da negatif nedenler de olabilir, "iyilik" değerinin iyiliğine zarar vermez. Kişi haddizatında iyi



Âmidî'ye göre Mu'tezile'nin fiillerde bulunan iyilik ve kötülüğün zâtî olduğuna dair delilleri, insanların fiilleri için delil olarak kabul edilse dahi bunların Allah'ın fiilleri için delil olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Hâlbuki fiillerde bulunan iyilik ya da kötülüğün zâtî olup olmadığı konusunda Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki tartışma, hem Allah'ın fiilleri hem de insanların fiilleri ile ilgilidir. Mu'tezile Allah'ın fiillerini insanların fiillerine kıyaslamakta herhangi bir beis görmemektedir (kıyasu'l-gâib alâ's-şâhid). Ancak Âmidî, bu yöntemi mümkün görmemektedir.<sup>34</sup>

Âmidî, ilâhî fiillerin beşeri fiillere kıyas yapılmasının yanlışlığını, kötü eylemde bulunan köleye karşı efendinin tutumu ile aynı şeyleri yapan insanlara karşı Allah'ın tavrını örnek olarak zikretmiştir. Buna göre, efendinin, kötülük yapan kölesini engelleme gücüne sahip olduğu halde mâni olmaması, kötü olarak değerlendirilirken, Allah'ın, insanların yaptığı kötülüğe mâni olmaması kötü olarak değerlendirilmemektedir. Şayet gâibin şâhîde kıyası sahih olsaydı, Allah'ın insanların kötülük işlemelerine engel olmamasının, efendinin kötülük yapan kölesine mâni olmaması gibi kötü olması gerekirdi.<sup>35</sup>

Âmidî, Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün zâtîliğini temellendirmek için zikrettikleri istidlâlî delillerini tenkid ettikten sonra ilzâmî delillerini ele alıp cevaplamaya çalışmıştır. Verdiği cevaplar incelendiğinde onun Eş'arî mezhebinin iyilik ve kötülük konusundaki görüşlerinden hareket ettiği anlaşılacaktır. Eş'arî mezhebine göre, iyilik ve kötülüğün kullanıldığı manalarından birisi de kişinin amacına uygun olup olmamasıdır. Buna göre, kişinin amacına uygun olan fiiller iyi, aykırı olan fiiller ise kötüdür. Âmidî, Mu'tezile'nin Eş'arîlere yönelttiği tüm eleştirilere bu ilkeden hareketle cevaplamaya çalışmıştır. Bu sebeple Mu'tezile'nin ilzâmî delilleri ve Âmidî'nin bu delillere verdiği cevaplar tek tek zikredilmemekle birlikte, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için birkaç örnek aktarılacaktır.

Mu'tezileye göre, Eş'arîlerin iddia ettiği gibi herhangi bir eylemin iyi ya da kötü olması Şârî'in emrine bağlıysa, o zaman vahiy gelmeden önce insanın kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilmemesi gerekirdi. Böyle bir sonuç imkânsız olduğuna göre iyilik ve kötülüğün aklî olduğu kendiliğinden anlaşılacak olacaktır.<sup>36</sup>

Bu ilzâmî delile cevap olarak Âmidî, vahiy gelmeden önce aklın iyiyi ve kötüyü anlayabileceğini, ancak bu durumun iyilik ve kötülüğün bizzat fiilin kendisinden kaynaklandığı anlamına gelmeyeceğini, kişinin amacına uygun ya da aykırı olmasından veya örfe uygun olmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Yani vahiy gelmeden önce herhangi bir fiilin iyiliği ya da kötülüğü bizzat fiilin kendisine değil, ilgili fiilin kişinin amacına uygun olup olmamasına bağlıdır. Fiil kişinin amacına uygun ise iyi, aykırı ise kötü olarak kabul edilecektir.<sup>37</sup>

Mu'tezile'nin; “vahiy gelmeden önce iyilik ve kötülük bilinmemiş olsaydı, geldikten sonra da bunlar bilinmeyecekti”<sup>38</sup> şeklindeki ikinci ilzâmî deliline Âmidî, vahiy gelmeden önce iyilik ve kötülüğün bilineceğine karşı çıkmadıklarını, bilakis amaca uygun olup olmaması açısından iyilik ve kötülüğü kabul ettiklerini, zaten tartışmanın da bu konuya dair olmadığını, asıl tartışmanın fiillerdeki iyilik ve kötülüğün bizzat fiilin kendisinden mi olduğu yoksa Şârî'in emretmesi veya yasaklaması sonucunda mı fiilin iyi ya da kötü sıfatını alacağı konusunda olduğu şeklinde cevap vermiştir.<sup>39</sup>

Mu'tezile, Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğün şer'iliğine; “fiillerin iyi olması Şârî'in emrine ya da izin vermesine bağlı olmuş olsaydı Allah'ın fiilleri iyi olarak nitelendirilemezdi. Çünkü Allah'ın fiilleri ne emre-

bir eylem yaptığı için övülecek, uhrevî karşılığı ne ise onu elde edecektir. Dünyevî veya uhrevî beklentisi olmayan bir kimsenin yardım etmemesi, iyilik değerinin yokluğu anlamına gelmez. Tıpkı, beyaz yalanın, (bütünüyle) “yalan”ı iyi yapmadığı gibi.

34 Âmidî, kıyasu'l-gâib alâ's-şâhid metodunu kabul edenlerin ileri sürdükleri delilleri tek tek ele alarak değerlendirmiş ve böyle bir metodun olanaksız olduğu kanaatine varmıştır. Bkz: Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/212-214.

35 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/139. Mu'tezile açısından düşünüldüğünde insan fiillerinde özgürdür. Zaten fiillerin ahlakî değere konu olabilmesi için insanın özgürce yerine getirebilmesi gerekir. Allah'ın müdahale ettiği veya yarattığı bir alanda iyi veya kötü değerden bahsedilemez. Her şey ilahî müdahale ile ilişkilendirildiğinde zaten iyi/hasen olmak zorundadır. Bu sebeple insan özgür olmalı, kendi fiilleri, ilahî fiil gibi algılanmamalıdır.

36 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234.

37 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/140; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/237-238.

38 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134.

39 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/140.

dilmiş ne de izin verilmiş fiillerdir.” şeklinde itiraz ederek kendi delillerini ispatlama cihetine gitmiştir.<sup>40</sup> Âmidî, Mu'tezile'nin bu ilzâmî deliline şöyle cevap vermiştir: “Biz emredilen ya da izin verileden başka iyilik yoktur şeklinde bir iddiada bulunmuyoruz ki! Aksine amaca uygun olması açısından fiillerin iyi olduğunu kabul ediyoruz.”<sup>41</sup>

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Âmidî, Mu'tezile'nin delillerini, Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğe yükledikleri manalarından biri olan; “amaca uygun olan fiiller iyi, aykırı olan fiiller kötüdür” şeklindeki ilkesinden hareketle cevaplamaya çalışmıştır.<sup>42</sup>

### 3. FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN HÜSÜN VE KUBHU TEMELLENDİRME DELİLLERİNE ÂMİDÎ'NİN YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Âmidî, Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğün şer'îliğini kanıtlamak için bazı argümanlar ileri sürdüklerini ancak bunların zayıf olduğunu söylemiştir. O, bu konuda yedi ayrı delili ele almış ve gerekçeleri ile birlikte hepsinin zayıf olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Âmidî'nin kimlere ait olduğunu söylemeden yalnızca “as-habımız”<sup>43</sup> (arkadaşlarımız) ifadesini kullanarak naklettiği argümanların hepsi Fahreddîn er-Râzî'ye aittir. Râzî, kelâm ilmi ile ilgili kaleme aldığı *Nihâyetu'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl* isimli eserinde “Allah'ın fiilleri” başlığı altında iyilik ve kötülük konusunu genişçe ele alarak incelemiştir. Eş'arîlere göre fiillerdeki iyilik ve kötülüğün şer'î olduğunu, Mu'tezile'ye göre ise akli olduğunu belirten Râzî, Mu'tezile'nin delillerini ele alarak eleştirilere tabi tutmuştur. Râzî, iyilik ve kötülüğün şer'îliğini kanıtlamak için dokuz delil zikretmiştir.<sup>44</sup> Bu dokuz delilden yedisi Âmidî tarafından tenkid edilen delillerdir.

Râzî'ye ait olup Âmidî tarafından tenkid edilen delillerin hepsi ilzâmî olmasıyla birlikte, bir kısmı linguistik bazıları da ontolojik analizlere dayanmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere Râzî, iyilik ile kötülüğün akli kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak sorunları dile getirmekte ve bundan hareketle bunların şer'îliğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu delillerden dördü dilsel, üçü ise ontolojik tahlillere dayanmaktadır.

#### 3.1. ÂMİDÎ'NİN LİNGÜİSTİK TEMELLİ DELİLLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

1. delil: Herhangi bir kimse “bir saat sonraya kalırsam yalan söyleyeceğim” derse, o saat geldiğinde yalan söylerse söylediği söz doğru olur. Şayet doğru söylerse söylediği söz yalan olur. Bu durumda o saatte iyiliğin doğrudan ya da yalanda olma seçeneklerinden birisi ortaya çıkar. İyiliğin doğrudan olduğu söylenirse bir saat önce söylenen söz yalan olmuş olur. Yalan da kötü olduğuna göre kötülüğü gerektiren şey de kötü olur. Dolayısıyla iyi, kötü olmuş olur. İyiliğin yalanda olduğu söylenmesi durumunda yalanın zâtı nedeniyle kötü olmadığı ortaya çıkmış olacaktır.<sup>45</sup>

Âmidî, Râzî'nin bu delilini zayıf bulmaktadır.<sup>46</sup> Zira ona göre, bir saat sonra yalan söyleyeceğini dile getiren kişi, ilgili saat geldiğinde doğru söylemesi, her ne kadar söylediği şeyi yerine getirmemesi açısından yalancı duruma düşüyorsa da iyidir. Bir önceki sözün yalana dönüşmesinden hareket eden Râzî'nin, yalana dönüşen şeyin kötülüğü gerektireceği, kötülüğü gerektiren şeyin de kötü olduğunu ifade ederek Mu'tezile'ye itiraz etmesine Âmidî karşı çıkmaktadır. Ona göre, kötülüğü gerektiren şeyin zâtında kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Buna göre Râzî tarafından yöneltilen bu itirazlar, ilk dönem Mu'tezilî kelâmcıları için

40 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134.

41 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/140.

42 Mu'tezile'nin ilzâmî delilleri ve Âmidî'in bu delillere verdiği cevapların ayrıntısı için bkz: Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134-144; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234-240.

43 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/ 126; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/227.

44 Delillerin tamamı için bkz: Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/235-289.

45 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3: 259-260; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/126; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/227. Konu Hakkında ek bir kaynak ve literal bir teorem olarak bkz: Meryem Çatal, *Yalancı Paradoksu ve Hüsün-Kubuh Meselesine Delil Oluşu: Devvânî'nin “Cezrî'l-Esam” adlı Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018).

46 Yukarıdaki deliller Râzî'ye ait olduğu için onun adını zikrettik. Bu sebeple bundan sonraki delillerde de onun adını zikre-deceğiz. Yoksa Âmidî onun adını zikretmemiştir.

geçerli olsa dahi, vecihler ve itibarları kabul eden Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kadî Abdulcebbar (ö. 415/1025) başta olmak üzere Basra Mu'tezilesine mensup kelâmcılar için geçerli değildir. Zira onlara göre insanların fiillerinin zâtî olmadığı, izafî/itibarî vasıfları taşıdığı, bu vasıflara göre iyi ya da kötü olarak değerlendirildiği bilinmektedir.<sup>47</sup> Onlara göre herhangi mutlak bir fiil, barındırdığı özelliklere bakılmadan ne iyi ne de kötü olduğuna hükmedilebilir.<sup>48</sup>

2. delil: Şayet yalan haberin kötülüğü zâtî olarak kabul edilirse kendisi evde olmadığı halde “A şahıs evdedir” şeklinde bir söz kötü olur. Bu sözün kötülüğü; sadece zâtı, A şahısın evde olmaması, A şahısın evde olmamasıyla birlikte zâtı nedeniyle ya da başka bir durum sebebiyle olabilir. Râzî'ye göre bu dört ihtimal de yanlıştır. Birincisi yanlıştır. Zira A şahıs evde olursa bu söz kötü değil, iyi olur. İkincisinin yanlışı, yokluğun, sübûtî sıfatlarda tesiri olmaması sebebiyledir. Üçüncüsü yanlıştır. Çünkü yokluk, sübûtî illetinin bir cüzü olamaz. Bu sözün kötülüğü harici bir sebepten kaynaklandığı kabul edilmesi durumunda, bu sebebin ilgili söze lazım olup olmaması şeklinde iki sonuç ortaya çıkar. Lazım kabul edilmesi durumunda bu lüzûmiyetin ilgili harflerin zâtı, A şahsının evde olmaması, A şahsının evde olmaması ile birlikte cümledeki harflerin zâtı veya başka bir sebepten dolayı gerekli olması şeklinde dört ihtimal ortaya çıkar. Birinci durumda harflerin kötü, ikinci ve üçüncü durumlarda, yokluğun varlığa illet olması, dördüncü durumda ise, teselsül lazım gelir. Harici sebebin ilgili söze lazım kabul edilmemesi durumunda ise, A şahıs evde olmadığı halde “A şahıs evdedir” sözünün varlığı mümkün olur. Bu durumda yalan kötü olmamış olur.<sup>49</sup>

Âmidî, Râzî'nin bu delilini de doğru bulmamaktadır. Ona göre yukarıdaki örnek üzerinden iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığını ortaya koymak mümkün değildir. Zira A şahsının evde bulunmama şartına bağlı olarak yukarıdaki sözün zâtı nedeniyle kötü olduğuna hükmedilebilir. Yokluk, varlığa illet ya da illetin bir cüzü olamazsa dahi şart olmasında herhangi bir engel söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle illet ademî olmayabilir ancak şartın ademî olmasında herhangi bir engel söz konusu değildir. Âmidî'ye göre, Râzî'nin ilgili örnek üzerinden kötülüğün zâtî olmadığını kanıtlamak için ileri sürdüğü dört ihtimalin dışında böyle bir ihtimalin bulunması, bu delili zayıf kılmaktadır.<sup>50</sup>

3. delil: Şayet yalan haber aklen kötü olsaydı, onun kötülüğünü gerektiren şey, haberi oluşturan harflerinin toplamının sıfatı veya her birinin tek tek sıfatı olması icap ederdi. Harflerin aynı anda hep birlikte varlık kazanması mümkün olmadığına göre, birinci ihtimal devre dışı kalmaktadır. Varlığı bulunmayan şey, sübûtî bir durumu gerektiren bir sıfatla nitelenemez. Zira sübûtî durumu gerektiren şeyin, kendisi sübûtî olması gerekmektedir. Bu sebeple, sübûtî olan kötülüğün daha varlık sahasına çıkmamış olan bir sözü nitelemesi düşünülemez. İkincisi de yanlıştır, çünkü yalan haberdeki kötülüğün gereği de yalandır. Yalan ise her bir harfle kaim olamaz. Aksi halde her bir harfin haber olması gerekirdi. Her harfin haber olarak nitelendirilmesi imkânsız olduğuna göre yalan haberin aklen kötü olması mümkün değildir.<sup>51</sup>

Âmidî, bu delili de zayıf görmektedir. Ona göre yukarıdaki delil fiillerdeki iyilik ve kötülüğün onların barındırdığı sıfatlara bağlayan Mu'tezilî kelâmcıları için geçerli olsa dahi ilk dönemdekiler için geçerli değildir. Zira ilk dönem bazı Mu'tezilî kelâmcılara göre fiillerin iyiliği ya da kötülüğü, onlarda bulunan gerçek sıfatların değil, zatındandır. Âmidî'ye göre bu durum kabul edilse dahi, yalan haberdeki kelimelerin her bir harfinin var olduğu şart koşularak onlar hakkında kötü hükmü verilmesine herhangi bir engel bulunmamaktadır. Nitekim birinci harf, bir sonraki harfin kendisine eklenmesi, sondaki harf bir önceki harfe eklenmesi, ortadaki harf ise hem öncesi hem de sonrasında harf bulunması şartıyla varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla onun kötülüğü yalan bir haberin parçası olması nedeniyledir.<sup>52</sup>

4. delil: Yalanın kötülüğü hakiki bir vasıf olsaydı, konulduğu mana veya kullanıldığı mananın değişmesiyle değişmezdi. Ancak bazı durumlarda değişebilmektedir. Bu sebeple kötülük hakkı bir sıfat olamaz.

47 Vucûh nazariyesi olarak adlandırılan Mu'tezile'nin bu görüşünün bir değerlendirmesi için bkz: İbrahim Özdemir, “Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl”, *BÜİFD* 1/13 (2019), 16-18.

48 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/126; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/ 230-231.

49 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/258-259; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/127; Âmidî, *İhkâm*, 1/ 227.

50 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/127-128; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231.

51 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/253-258; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/128; Âmidî, *İhkâm*, 1/229.

52 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/128.

Söz gelimi A şahsı kalkmadığı halde “A şahsı kalktı” diyen birisinin cümlesini ele alalım. Bu cümle bir haber cümlesidir ve yalan olduğu için de kötüdür. Ancak bu cümleyi kuran kişi bununla haber değil inşa kast ederse bu durumda bu cümle yalan olmaktan çıkar.<sup>53</sup> Yalan olmaktan çıktığı için de kötü olmaktan da çıkmış olur. Râzî'ye göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi şayet kötülük zâtî olsaydı bu ihbariye cümlesinden inşaîyenin kast edilmesi, onu yalan olmaktan çıkarmamalıydı. Böyle bir değişiklik meydana geldiğine göre, iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığı anlaşılmış oldu.<sup>54</sup>

Âmidî'ye göre, Râzî'nin bu delili de zayıftır. Zira haber cümlesinin haber olarak kullanılması ve cümleyi kuran kişiyi bilmekle birlikte gerçeğe aykırı olma şartıyla yalan haberin kötülüğünü kabul etmeye herhangi bir engel bulunmamaktadır. Bu şartlardan bir tanesinin ortadan kalkmasıyla haber de yalan olmaktan çıkar. Bu durumda da haber, kötü olmaktan çıkmış olacaktır. Zira kötülük yalanın vasfıdır, varlık ve yoklukta ona tabidir.<sup>55</sup>

### 3.2. ÂMİDÎ'NİN ONTOLOJİK TEMELLİ DELİLLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

1. delil: Yalanın kötülüğü zâtî olsaydı kötülük bazı durumlarda vacip ve güzel olmazdı. Ancak peygamberleri ya da suçsuz olan birisini öldürmeye teşebbüs eden zalimin elinden kurtarmak için yalan söylemenin güzel hatta vacip olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır.<sup>56</sup>

Âmidî bu delili de zayıf görmektedir. Ona göre, suçsuz insanları kurtarmak için yalan söylemek ne güzel ne de vaciptir. Vacip olan masum birisini kurtarmaktır. Bunu yalana başvurmadan da gerçekleştirmek mümkündür. Örneğin kişi haberi kastetmeden haber cümlesini kurma cihetine gidebilir. Yalana başvurmadan bu durumdaki insanları kurtarmak mümkün olmadığı kabul edilse dahi bu yola başvurmanın vacip ya da iyi olduğu iddia edilemez. İyi olan, bu durumdakileri kurtarmaktır. Âmidî, bunu lazım ve melzum ilişkisi üzerinden değerlendirmiştir. Buna göre, zor durumda olan birisini kurtarmak lazım, yalana başvurmak ise melzumdur. Lazımın iyi ve vacip olması, melzûmun iyi ve vacip olmasını gerekli kılmamaktadır. Zira lazım ile melzûm aynı şey değildir. Bazen lazım iyi olduğu halde melzûm kötü olabilmektedir. Melzûm kötü olduğu halde yapılmasının amacı Âmidî tarafından “bir engelden dolayı, kötü olduğu halde şer'an haram olmaması, dolayısıyla yapan kişinin günahkâr olmaması” şeklinde açıklanmıştır.<sup>57</sup>

2. Delil: Şayet fiilin iyiliği veya kötülüğü kendisine dönen bir durum ile ta'lîl edilirse malûl illetin önüne geçmiş olur. Örneğin, zulmün kötülüğü zâtî kabul edilirse başka bir ifadeyle zulüm, zulüm olduğu için kötü ise malûl illetin önüne geçmiş olur. Zira malûl olan “zulmün kötülüğü” illet olan “zulüm”den önce gelmektedir. Yani zulmün kötülüğü, zulümden önce gerçekleşmiş olur. Bu da imkânsızdır. Zulmün kötülüğü sübûtî bir vasıf olduğu halde yokluk (adem) ile ta'lîl edilmiş olur. Yani yokluk varlığa illet olmuş olur. Zira zulüm kavramının manası; hak edilmeyen zarar demektir. “Hak edilmeme” hali ise ademî bir sıfattır. Dolayısıyla ademî bir sıfat olan “hak edilmeme” hali, vücudî bir sıfat olan zulmün kötülüğüne illet olamaz.<sup>58</sup>

Âmidî, bu delili de doğru bulmamaktadır. O, Râzî'nin; kötülüğün zâtî olarak kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak problemlerden biri olan zulmün kötülüğünün zulmün önüne geçeceği şeklindeki görüşü kabul etmemektedir. Ona göre kötülük zulmün sıfatıdır. Sıfat da mevsufun önüne geçemez. Öne geçen şey ise, ileride meydana gelecek olan zulmün kötü olduğunu ortaya koyan şer'î ya da örfî hükümdür.<sup>59</sup>

Kötülüğün zâtî olarak kabul edilmesi durumunda varlığın yokluk ile ta'lîl edilmesi anlamına geleceği şeklindeki Râzî'nin deliline ise Âmidî, kötülüğün yokluk ile ta'lîl edilebileceğini dile getirerek eleştirmiştir. Ona göre, kötülüğün zıddı yokluk olarak kabul edilmesi durumunda kötülüğün de ademî olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Zira kötülük, vacip olan iyiliği terk etme halidir ve bunun da ademî bir sıfat olduğu

53 Yani “A şahsı kalktı” cümlesini kuran kişi; A şahsına kalkma ya da kalkmama talimatını vermeyi kast etmişse cümle inşaîye olmuş olur.

54 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/258-261; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/129; Âmidî, *İhkâm*, 1/229.

55 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/129; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231.

56 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/262-269; Râzî, *Mahsûl*, 1/136; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/129; Âmidî, *İhkâm*, 1/229.

57 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/130.

58 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/249-250; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/132-133. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/130-132; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/229-230.

59 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/131-132; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231-232.

ortadadır. Hak etmeme halinin zulüm kavramına dâhil olduğu şeklindeki görüşü de kabul etmeyen Âmidî, hak etmeme hali, zulüm kavramının lazimî manası olduğunu, ancak lâzimî mananın mefhumdan daha genel olduğunu dile getirerek cevap vermiştir. Âmidî'ye göre, hak etmeme hali zulmün mefhumuna dâhil olduğu kabul edilse bile içindeki vucûdî durumundan dolayı zulüm, zulmün kötülüğüne illet olabilir. Böyle bir durumda adem, kötülüğün şartı olarak kabul edilir.<sup>60</sup>

3. delil: Şayet iyilik ve kötülük zâtî kabul edilirse insanların kendi eylemlerinde muhtar/serbet olması gerekirdi. İnsanlar, kendi eylemlerinde serbest olmadıklarına göre iyilik ve kötülük de zâtî olamaz. İnsanların serbest olmadıkları eylemlerin iyi ya da kötü olarak nitelendirilemeyeceği hususunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında görüş birliği bulunmaktadır. Ancak insan, herhangi bir eylemi yapmaya karşı harekete geçirmeye birlikte o eylemi yapmaya gücü de varsa o fiil ya vaciptir ya da vacip değildir. Şayet vacip ise kişi herhangi bir seçme hakkı olmaksızın o fiili yapmak zorundadır. Vacip olmaması durumunda, şayet o eylemin yapılması terk edilmesine bir tercih ettiriciye dayanıyorsa, tercih ettirici ile birlikte o fiilin durumu birinci kısımındaki fiilin durumu gibi olur. Bu durumda teselsül söz konusu olur. Şayet herhangi bir tercih ettiriciye dayanmıyorsa, bu durumda fiil ihtiyari değil, zorunlu olmuş olur.<sup>61</sup>

Âmidî'ye göre iki açıdan bu delile itiraz edilebilir:

1. Böyle bir delilden, Allah'ın fiillerinde muhtar olmadığını, bilakis kendi fiillerinde zorunlu olduğu şeklinde bir sonuç lazım gelir. Zira böyle bir durumda insanların fiilleri için yukarıda yapılan taksimatın aynısı Allah'ın fiilleri için de gerçekleşir. Âmidî, böyle bir şeyin Allah için söz konusu olamayacağını vurgulayarak bu delilin güçlü olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>62</sup>

2. İyilik ve kötülüğün aklî olmadığına dair ileri sürülen bu delilden, bunların şer'î de olmadığı sonucu çıkar. Örneğin, titrek (murteiş), uyuyan ve baygın olan kişiler gibi kendi eylemleri üzerinde herhangi bir etkisi bulunmayanlardan meydana gelen fiiller nasıl değerlendirilir? Bu kişilerin eylemlerinin iyiliği ya da kötülüğü şer'î midir yoksa aklî mi? Şayet kişinin serbest olmadığı eylemlerinden hareketle iyi ve kötülüğün aklî olmadığı aksine şer'î olduğu sonucuna varılacaksa, adı geçen kişilerin eylemleri şer'an iyi ya da kötü olarak nitelendirilmelidir. Hâlbuki bu gibi eylemler, şer'an da iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez. Âmidî, şer'an iyi ya da kötü olarak nitelendirilemeyen bu durumdaki eylemler için nasıl bir cevap verilecekse aynı cevabın bunları aklî olarak niteleyen Mu'tezile için de geçerli olduğunu belirterek Râzî'nin bu deliline karşı çıkmıştır.<sup>63</sup>

Âmidî, iyilik ve kötülüğün mahiyeti ve bilinmesi konusunda kendisi ile aynı görüşü paylaştığı Râzî'nin delillerini tenkide tabi tuttukten sonra, cevher-araz teorisinden hareketle görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.<sup>64</sup> Ona göre Mu'tezile'nin iddiası kabul edilmesi halinde, iyilik ile kötülüğün fiilin kendisi veya ona ilave edilmiş bir vasıf seçeneklerinden birisinin kabulü ortaya çıkacaktır. Birincisinin kabulünden, fiilin bilinmesi onunla ilgili iyilik ve kötülük değerinin bilinmesi lazım geleceği için kabulü mümkün değildir. İkincisinin kabulü halinde araz, araz ile varlık kazanmış olur. Fiilin tahakkuku fâile, fiile ilave edilmiş bir nitelik olan iyilik ile kötülüğün tahakkuku ise fiile bağlı olduğu için, araz olan iyilik ve kötülük kendisi gibi araz olan fiil ile kaim olacaktır. Âmidî'ye göre bunun kabulü mümkün değildir.<sup>65</sup>

60 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/131-132; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231-232.

61 Râzî, *Mahsûl*, 1/124-128; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/132; Âmidî, *İhkâm*, 1/230.

62 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/133; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/232.

63 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/132; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/232.

64 Cevher; "kendi başına bulunan; bizzat bir mekânda yer kaplayan, öz varlık" araz ise "varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan; cisim ve cevher ile varlık kazanan" anlamına gelmektedir. Bkz: Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 129; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 71; Semîh Duğîm, *Mevsûatu Mustalehâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî* (Lübnan: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1998), 1/433

65 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/124; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/232; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 1/198-199. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 1/232-233; Kazim Yusufoglu, *Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 53-55.

## SONUÇ

Akıl ile vahiy arasında kurulan ilişkinin sonucu olarak ele alınan hüsün ve kubhun mahiyeti ve bilinmesi meselesi, İslam tarihinde ilk olarak hicri ikinci asırda tartışılmaya başlanmıştır. Kelâmcılar tarafından ele alınıp değerlendirilen hüsün ve kubuh, zaman içinde başka konularla da ilişkisi kurulmuş ve kelâm mezhepleri arasında temel ayırım noktalarından birisi haline gelmiştir. Eş'arîler, herhangi bir fiilin iyilik ya da kötülüğü ancak vahiy tarafından hakkında hüküm verildikten sonra anlaşılabilceğini savunurken, Mu'tezile fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zatî olduğunu, vahiy gelmeden önce de aklın bunu anlayabileceğini savunmuştur. Kelâmcılar bir taraftan iyilik ve kötülüğün hangi manada aklî ve hangi manada şer'î olduğunu açıklamaya çalışırken, diğer taraftan savundukları görüşü temellendirmek, karşıt görüşleri etkisiz hale getirmek için ciddi uğraş vermişlerdir.

Âmidî'nin hüsün ve kubhun mahiyeti hakkındaki yaklaşımı Eş'arîlerden farksızdır. Onu Eş'arîlerden ayıran temel nokta, konunun delillendirme boyutudur. O, Eş'arîlerden farklı olarak hüsün ve kubhun şer'îliğini cevher ve araz teorisinden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Âmidî, hüsün ve kubhun mahiyeti hakkında kendileriyle farklı anlayışa sahip olduğu Mu'tezile'nin argümanlarını tenkid ettiği gibi aynı kanaati paylaştığı Râzî'nin kanıtlarını da eleştiriye tabi tutmuştur. Bu tutumuyla Âmidî, kendisinden önceki ilmi müktesebastı tenkid süzgeçinden geçiren bir muhakik olduğunu ortaya koymuştur. O, gerek Mu'tezileye gerekse Râzî'ye yöneltiltiği eleştirilerde bağlı olduğu Eş'arî mezhebinin temel ilkelerine bağlı kalmıştır.

## KAYNAKÇA

- Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkârü'l-Eşkâr fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Seyfuddîn. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrâni vd. 5 Cilt. Riyâd: Daru'l-Fadile, 2016.
- Âmidî, Seyfuddîn. *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Hasan mahmûd Abdullatif. Kahire, 1971.
- Âmidî, Seyfuddîn. *Muntehe's-Sûl fî İlmi'l-Usûl*. thk. Yahya Salih Muhammed et-Tâi. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2018.
- Aslan, Abdulgaffar. *Kelâm İlminde Hüsün ve Kubuh Meselesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Bûti, Ramazan. *Kubra'l-Yekîniyyâti'l-Kevniyye-Vucûdu'l-Halik ve Vâzifetu'l-Mahlûk*. (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2016), 154.
- Cârunebî, Abdullah Muhammed. *el-Hüsün ve'l-Kubh beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1981.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemu't-Tarîfât*. Kahire: Daru'l-Fadile, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edille Fî Usûli'l-İtikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefvîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Çatal, Meryem. *Yalancı Paradoksu ve Hüsün-Kubuh Meselesine Delil Oluşu: Devvânî'nin "CeZRü'l-Esam" adlı Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018).
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999-1998), 55-121.
- Debûsi, Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvimü'l-Edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ferîd Ceber vd. *Mevsûatu Mustalahâti İlmi'l-Mantuk inde'l-Arab*. Lübnan / Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhâmmad b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* thk: Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010.
- Hîtû, Muhammed b. Hasan. *el-Vecîz fî Usûli'l-Teşrî'il-İslâmî*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2009.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Ebî Ömer Osman. *Muhasaru'l-Muntehe's-Sûli ve'l-Emel fî İlmevi'l-Usûli ve'l-Cedel*. thk. Nezîr Hamâd. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2006, 2.
- İbn Manzûr. *Lisanü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Darul Mearif, ts.
- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Riyâd: Mektebu'l-Abikân, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Abdusselâm. *el-Hasene ve's-Seyyi'e*, ts.
- İcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-. *el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkereim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

- Kâdî Abdülcabbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammek Kasım, ts.
- Kâdî Abdülcabbâr. *Kitabu'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*. thk. Jan Peters. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meynûn b. Muhammed. *Tebziratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 2011.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lil". *BÜİFD* 1/13 (2019), 11-35.
- Parlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Pehlivan, İbrahim. *İlk Matürîdîlere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*. İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985.
- Pezdevî, Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed el-. *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl)*. thk. Sâid Bektaş. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2016.
- Platon. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*. çev. Hümevra Özturan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Said Abullatif Fûde. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi İlmi-Usûli'l-Fıkıh*. thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Sübkî, Tâceddîn. *Cemu'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fıkıh*. thk. Akile Hüseyin. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2011.
- Şehrîstânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehni Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Teftâzânî, Sa'duddîn b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Tûfî, Necmeddîn Ebû Rabî' Süleyman. *Der'u'l-Kavli'l-Kabîh bi't-Tahsîn ve't-Takbîh*. Riyâd: ed-Dâru'l-Arabiyye, 2005.
- Yusufoğlu, Kazim, *Âmidî'nin Ta'lil Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

## EXTENDED ABSTRACT

The issue of the nature and cognition of good and evil, which the theologians discuss on the axis of whether actions carry the values of good and evil in their essence and whether the intellect has the possibility of understanding these values independently of revelation, is among the fundamental issues of the science of kalām. In theology, the concepts of goodness and evil are used in three different senses: the perfection or imperfection of a thing, the conformity or contradiction of an act to human nature, and the praise or condemnation of an act in this world and its reward or punishment in the hereafter. While there is no disagreement among the theologians about the rationality of the first two meanings, there is disagreement about the rationality of the third meaning.

The Mu'tazilites argue that there is a curative or maligning aspect in actions, and that the curative aspect will make the perpetrator deserve praise and reward, while the maligning aspect will require the perpetrator to deserve reproach and punishment. According to them, there are three different levels of the intellect in terms of understanding this improving or worsening aspect of actions: 1. those acts in which the intellect understands the improving or worsening aspect by necessity; 2. those acts in which the intellect understands the improving or worsening aspect as a result of reflection and research; 3. those acts in which the intellect cannot understand the aspect of goodness or badness by necessity or through research, and the aspect of goodness or badness depends on the Shāri's command or prohibition. According to them, understanding the good or evil aspects of the acts in the first and second sections does not depend on the Shāri's command or prohibition. According to the Mu'tazilites, the intellect has the ability to understand the good or evil aspects of such acts. The Shāri's revealing the goodness or evil in them by commanding or forbidding them is merely reinforcing the judgement of the intellect.

The Ash'arites used the concepts of good and evil in three different meanings that can change according to the person, time and situation: 1. Acts that are in accordance with one's aim and purpose are good, those that are contrary to it are bad, and those that are neither in accordance nor contrary to it are absurd. 2. Actions that are within the knowledge and power of the agent are good, and those that are not within his power are bad. 3. The acts that Shāri commands praise to the perpetrator are good, and the acts that Shāri commands condemnation are bad. According to them, the intellect does not have the ability to understand which acts require praise and blame in this world and reward and punishment in the hereafter. Acts acquire the characteristic of good or evil as a result of the Shāri's command or prohibition. According to the Ash'arites, what the Shari'ah says is good is good and what it says is bad is bad.

The holders of both views put forward some evidence to justify their claims. Since the justification dimension of the issue is rational, some theologians defending the same view, on the one hand, tried to prove their claims with different evidences, and on the other hand, they criticised the evidences of the theologians with whom they shared the same view. The most obvious example of this is the Ash'arite theologian Sayfuddīn al-Âmidī (d. 631/1233). Al-Âmidī criticised the arguments of both the Mu'tazilites, who defended the opposite view, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), with whom he shared the same view.

The Mu'tazilites tried to prove the essentiality of goodness and evil by bringing direct evidence on the one hand and by demonstrating the fallacy of the proponents of the opposing view on the other. Taking both types of evidence into consideration, al-Âmidī evaluated twelve proofs in total, two of which are istidlālī and ten of which are ilzāmī. Claiming that all rational people agree on the evil of lying, ignorance, disbelief, and cruelty, which do not contain any benefit, and the goodness of truth, knowledge, faith, and justice, the Mu'tazilites tried to justify the rationality of good and evil. According to al-Âmidī, if there was consensus on the goodness of faith, as the mutazilites claimed, everyone would believe. Since this is not the case, the rationality of good and evil is out of the question. According to the Mu'tazilites, if the truth and falsehood are on an equal footing in terms of achieving the desire of a person who wants to achieve something, this person will prefer the truth to the falsehood even if he does not have any religious belief. According to them, this situation shows that the goodness in the relevant acts is essential. According to al-Âmidī, it is not possible for truth to be equal to falsehood in every aspect. A preferential agent is necessary to necessitate



the preference of one side over the other. According to them, if a person sees someone facing death and can afford to save him, he will tend to save him without expecting any earthly or otherworldly reward. This situation reveals that the relevant action itself is good. According to al-Âmidî, it is possible for such a person to perform this action for many different reasons. For example, such a person may have attempted to save the life in danger in order to be appreciated, to gain praise in this world and reward in the hereafter, or he may have been motivated by the inherent sense of helping others.

Âmidî discussed and criticised al-Râzî's seven proofs for the justification of good and evil. Al-Râzî expressed the problems that would arise if goodness and evil were accepted as essential and tried to prove their sharī'ah from this point of view. Although all of these proofs criticised by al-Âmidî are ilzāmī, some of them are based on linguistic and some on ontological analyses. After criticising al-Râzî's arguments, al-Âmidî tried to justify the shar'īlity of good and evil based on the theory of substance and accident.