



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 21.08.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 02.10.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

Seyyid Şerif Cürçânî'nin Fiillerin İyiliği ve Kötülüğü Konusunda Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler¹

Sezen ATLI* Mustafa BOZKURT**

Anahtar Kelimeler:

Kelam,
Hüsün,
Kubuh,
Cürçânî,
İnsan fiilleri.

ÖZ

İyilik ve kötülük problemi farklı bilim alanlarında ve kelam ilminde ontolojik, teolojik ve epistemolojik açıdan tartışılan bir konudur. Bu alanda yapılan tartışmaların boyutu geçmişten günümüze farklılık gösterse de temelde Tanrı-insan ve âlem ilişkisi ekseninde tartışılmaya devam etmiştir. İyilik ve kötülük problemi kelam ilminde insanın eylemleri kapsamında tartışılmıştır. İnsana ait eylemlerin kim tarafından var edildiğine ilişkin determinist ve indeterminist anlayışlar fiillere ait olan değerler hakkındaki görüşlere kaynaklık etmektedir. Konunun problematiğine dair tartışmalar genellikle iyilik ve kötülüğün kaynağına, mahiyetine ve ne ile bilindiğine ilişkin yapılmıştır. Bu çalışmada Eş'arî gelenekten gelen ve felsefi kelam ekolünün önemli temsilcilerinden olan Seyyid Şerif Cürçânî'nin iyilik ve kötülük meselesinde Mu'tezile mezhebine yönelttiği eleştirileri ortaya koyarak Cürçânî'nin konuya ilişkin görüşlerinin tespiti hedeflenmiştir. Bu bağlamda çalışmamızda iyilik/husun ve kötülük/kubuh kavramlarının anlam içerikleri üzerinde durulmuştur. Farklı kelam ekollerinin konu hakkındaki görüşleri tartışılmıştır. Cürçânî'nin iyilik ve kötülük problemine dair temel yaklaşımları Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler kapsamında ele alınarak değerlendirilmiştir. Bu konuda bir çözüm önerisi belirlenmeye çalışılmıştır.

Sayyid Sharif Jujani's Criticism of The Mu'tazila on The Goodness and Badness of The Acts

Keywords:

Kelam,
Husn,
Qubh,
Jurjani,
Human Acts.

ABSTRACT

The problem of good and evil is a subject that is discussed in different fields of science and in the science of kalam from an ontological theological and epistemological point of view. Although the extent of the discussions in this field has differed from the past to present, it has continued to be discussed on the axis of the relationship between God, man and the world. The problem of good and evil has been discussed in theology within the scope of human actions. Deterministic and indeterministic understandings of who created human actions were sourced by the view about the values belonging to the actions. Good discussions about the problematics of the subject have generally been made about the source of good and evil, its nature, and what it is known for. In this study, it is aimed to determine the views of Jurjani on the subject by revealing the criticisms of Sayyid Sharif Jurjani, who comes from the Ash'ari tradition and is one of the important representatives of the philosophical school of theology, to the Mu'tazila sect on the issue of good and evil. In this context, in our study, the meaning contents of the concepts of good/husn and evil/qubh are emphasized. The views of different schools of theology on the subject were discussed. Jurjani's basic approaches to the problem of good and evil have been evaluated within the scope of his criticisms of Mu'tazila. A solution proposal has been tried to be determined in this regard.

¹ Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Doç. Dr. Mustafa Bozkurt danışmanlığında yürütülen Seyyid Şerif el-Cürçânî'de İnsan Fiilleri (2024) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* Öğretmen MEB, Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Anabilim Dalı (Kelam) ergunsezen16@gmail.com, orcid.org/0009-0002-7374-7239

** Doç. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-1615-4907

GİRİŞ

İyilik-kötülük meselesi, ontolojik, teolojik, epistemolojik ve ahlaki boyutlar barındıran kadim bir düşünce problemidir. İyilik ve kötülük problemi kelimeler, felsefe, ahlâk, usûl-i fıkıh gibi disiplinlerin temel tartışmaları olarak hep süre gelmiştir. İyilik ve kötülük arasındaki düalitenin inanç temelli olarak ortaya çıkışı, bilindiği kadarıyla en eski izlerini Mısır mitolojisinde bulur. Ancak, bu düşüncenin en sade ve belirgin teolojik biçimi, ilk kez eski İran kültür havzasında şekillenmiş olup, sonraki devirlerde Müslüman kelimacıların derin tartışmalara giriştiği bir husustur. (Aslan, 2012, 290)

Eski İran dinlerinde teolojik açıdan tartışılan iyilik ve kötülük problemi Antik Yunan'da ontolojik açıdan tartışılmıştır. Düalist tanrı anlayışına sahip olan eski İran dinlerinden Zervaniler iyilik ve kötülüklerin Tanrı Zervan tarafından meydana getirildiğini savunarak fiilleri ve fiillere ait değerlerin kaynağını tanrı olarak kabul etmişlerdir. (Tahrani, 1983, 7/18; Meçin, 2023, 487-512) Gnostik düalizm inancına sahip olan Maniheiztler ise insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne ve potansiyeline sahip olduğunu savunarak iyilik ve kötülüğün kaynağını insana dayandırmışlardır. (Şehristânî, 2011, 213-230) Antik Yunan filozofları arasında iyiliğin zatı itibarıyla iyi olduğunu ve iyiliğin rasyonel olduğunu ileri sürenler olduğu gibi (Platon, 2001, 24-31) evrende sırf kötülük olduğunu söyleyen, kötülüğün kaynağı olarak maddeyi görenler de olmuştur. (Weber, 1998, 88-91, 115) Aydınlanma felsefesinde iyilik ve kötülüğe dair tartışmalar daha da derinleşen bir boyut kazanmıştır. Tanrı'dan kötülüğü uzaklaştıran, ona kötülük isnad etmekten kaçınan anlayışa sahip olan Descartes Tanrı'nın en iyi olanı dilediğini (Descartes, 2013, 31-39), Leibniz ise iyi olan şeylerin Tanrı nezdinde iyi olduğu için emredildiğini savunmuş ve evrende kötülük olarak nitelendirilen olayların kötülük olarak görülmesini onlar hakkındaki ezeli gerçekliğin bilinmemesine dayandırmıştır. (Leibniz, 2011, 35-45) Kötümser bakış açısına sahip olan Voltaire, Nietzsche, Schopenhauer gibi filozoflar kötülüğün gerçek varlığı üzerine vurgu yaparken (Schopenhauer, 2003, 37,107; Voltaire, 2005, 11-30; Nietzsche, 2016, 32; Weber, 1998, 376-386) David Hume de âlemde kötülüğün varlığını kabul edip yalnız bu kötülüklerin Tanrı'nın nitelikleriyle ilişkili olmadığını savunmuştur. (Hume, 2004, 164-165)

İyilik ve kötülük, insanın varoluşsal sorunlarının merkezinde yer alır. Bu kavramların kaynağı ve bilinebilirliği üzerindeki tartışmalar, insanın dünyayı anlama ve ona anlam verme çabasının bir parçasıdır. İyilik ve kötülük problemi, insanlık tarihinin her döneminde güncelliğini korumuş ve muhtemelen insan var oldukça tartışılmaya devam edecektir. Bu nedenle, iyilik ve kötülüğün kaynağı ve bilinebilirliği üzerine yapılan her tartışma, insan olmanın ne anlama geldiğini daha iyi kavramamıza katkıda bulunacaktır.

İyilik ve kötülük probleminin tarihsel süreç içerisinde sürekli gündemde olması ve birçok ilmî disiplin tarafından tartışılması konuyu daha da önemli kılmaktadır. İslam düşüncesine bakıldığında, Kelam ilminin yanında İslam felsefesi, ahlak ve usûl-i fıkıh gibi alanlarda da iyilik ve kötülük problemi işlenmiş olup bu konuya dair pek çok eser kaleme alınmıştır. (Bkz. Çelebi, 1998, 56-57) Biz bu çalışmada konuyu genelde, kelam ilmi açısından, özelde ise Eş'arî geleneğinin ve felsefî kelam geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan Seyyid Şerif Cürcânî özelinde ve onun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler bağlamında ele alıp değerlendireceğiz. Kelam tarihinde felsefî kelam denilen "memzuc dönem" konuların felsefi ve kelâmî perspektiften ele alındığı, felsefenin kelamda kelamın da felsefede

değerlendirildiği bir dönemdir. Böyle bir dönemde iyilik ve kötülük problemi gibi kadim tartışmalara konu olmuş bir problemin bu dönemin bakış açısı ile nasıl değerlendirildiği şüphesiz önemli bir husustur. Kalam ilminde konu, iyiliğin ve kötülüğün kaynağı, ortaya çıkışı, Tanrı ile ilişkisi, insanın bunlar üzerindeki etkisi, aklın ve ilahi kanunların bu değerleri belirlemedeki yeri açısından ele alınmıştır. Biz de bu problemler temelinde Seyyid Şerif Cürçânî'nin görüşlerini ve Mu'tezile anlayışına yaptığı eleştirileri ortaya koymayı amaçlamaktayız. Bu çalışmada felsefi ve kalamî kaynakların yanında Cürçânî'nin kendi eserleri ve Mu'tezilî âlimlerin ilgili eserleri temel alınmıştır. Çalışmamızda eleştirel, tasvîri ve betimleyici bir yöntemle konuya dair karşılaştırma, sentez ve çıkarımlar yapılmıştır.

1. İyilik/Hüsün ve Kötülük/Kubuh Kavramlarının Tanımı

Hüsün (hüsn) kelimesi isim olarak "istenilen, sevilen şey ve güzellik" anlamında kullanılırken masdar olarak ise "güzel olmak" anlamını taşır. (İbn Manzûr, 2009, 138-142, 653-654) Hüsün kelimesini "istenilen ve beğenilen her şey, mutluluk veren" olarak tanımlayan Rağıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise hüsün kelimesinin üç bölüme ayrıldığını bu bağlamda bir şeye akıl, hevâ ve duyu bakımından güzellik değerinin yüklenebilir olduğunu ifade etmiştir. Halk dilinde hüsün kelimesinin göze hitap eden güzellik açısından, Kur'an ayetlerinde ise genellikle kalp gözünün güzel gördükleri bakımından kullanıldığını ayrıca günlük dilde estetik anlamda, Kur'an dilinde ise ahlâk terimi olarak kullanıldığını belirtmiştir. Kabih kelimesi ise hasenin zıddı olup "bir kimsenin yüz çevirdiği maddi şeyler, göze hoş gelmeyen, insana rahatsızlık veren eylemler ve davranışlar" anlamına gelir. Kabih kelimesiyle benzer anlam taşıyan seyyie kelimesi ise hasenin zıddı olup bu kelime insanların birbirleriyle olan ilişkilerine dair ahlâki değerleri belirtmek için kullanılır. (İsfahânî, 2012, 398, 779, 1169; Gümüšoğlu, 2019, 398 vd)

Hüsün ve kubuh kavramları estetik değerler açısından güzel ve çirkin ifadeleri ile kullanılırken, dini ilimler açısından daha çok iyilik ve kötülük manalarıyla fiillerdeki ahlâki değerleri ifade etmek için kullanılır. (Topaloğlu - Çelebi, 2015, 136) Seyyid Şerif Cürçânî'ye (ö. 816/1413) göre hüsün ve kubuh üç anlam taşımakta olup bu anlamlardan birincisi güzelliğin yetkinlik, çirkinliğin ise eksiklik sıfatı olmasıdır. Örneğin; bilgi ve cehalet. Bilgi, bulunduğu kişiyi yetkin kılan üstün bir hâl olup bu bakımdan güzeldir. Cehalet ise tam tersine bulunduğu cahil kimse için bir eksiklik olup düşük bir vaziyettir. Bu bakımdan çirkindir. Cürçânî açısından hüsün ve kubuhun ikinci anlamı ise, güzelliğin maksada uygun çirkinliğin ise maksada aykırı olmasıdır. Herhangi bir amaca uygun veya aykırı olmayan fiiller güzel ve çirkin olarak nitelendirilemezler. Maslahat ve mefsedet açısından ise güzellik maslahatı, çirkinlik ise mefsedeti içeren olarak bu bakımdan itibari bir anlam taşımaktadır. Cürçânî'ye göre hüsün ve kubuhun üçüncü anlamı insan fiilleri ile alakalı olanıdır. Kalam ilminde tartışılan kısım da genelde bu bağlamdadır. Bir fiile övgünün peşinen, sevabın sonra taalluk etmesiyle fiilin güzel olması, yine fiile yerginin peşinen cezanın sonra taalluk etmesiyle fiilin çirkin olması hüsün ve kubuhun üçüncü anlamıdır. Bu durum yalnızca insan fiilleri için geçerli olup ilahi fiiller açısından yalnızca övgü ve yergi kabul edilebilir. Cürçânî tüm fiillerin eşit durumda olduğunu ve şâri'nin (hüküm koyanın/Allah'ın) emretmesi ve yasaklaması sonucu fiillerin övgü ve yergi, sevap ve ceza niteliklerine sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir fiilin zâtında bu nitelikler bulunmadığı için fiillerin hükmü bu anlamda şer'idir, akli değildir.(Cürçânî, 1997, 93, 177, 86-87; Cürçânî, 2015, 3/312)

Kelam ilminde hüsün ve kubuh konusundaki tartışmalar genellikle bu kavramların üçüncü anlamı çerçevesinde yani övgü ve yergiye, sevap ve cezaya konu olan eylemler bakımından yapılmıştır. Bu konuda kelamcılar arasında görüş farklılıkları bulunmakta olup fiillerdeki ahlaki değerlerin kaynağı, mahiyeti ve bilinebilirliği yönünden çeşitli görüşler beyan edilmiştir.

2. İyilik ve Kötülüğün Kaynağı ve Bilinmesi Problemi

İyilik ve kötülüğün kaynağı ve bilinmesi problemi, insanlık için sadece teorik bir mesele değil, aynı zamanda pratik bir sorundur. İnsanlar günlük hayatta sürekli olarak iyi ve kötü arasındaki seçimlerle karşı karşıya kalır ve bu seçimler onların yaşamını, kültürel çevresini ve dünyasını şekillendirir. Bu nedenle, iyilik ve kötülüğün nereden kaynaklandığı, nasıl bilinebileceği ve bu bilgilerin nasıl uygulanacağı konusu, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde hayati bir önem taşımaktadır.

Kelam ilminde iyilik ve kötülüğe dair tartışmalar insan fiilleriyle ilişkili olarak yapılmaktadır. İyilik ve kötülük problemi, temelde kaynağının ne olduğu ve nasıl bilindiği üzerinden tartışılmıştır. Kelam mezhepleri arasında yapılan insanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışmaları iyilik ve kötülüğün kaynağı ve nasıl bilinebildiği ile doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda kelam mezhepleri arasında ciddi söylem farklılıkları oluşmuştur.

2.1. Kaynağı Açısından İyilik ve Kötülük

İyilik ve kötülüğün kaynağı problemi, farklı kültürlerde ve düşünce sistemlerinde çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Teolojik yaklaşımlar genellikle iyilik ve kötülüğün kaynağını ilahi bir iradeye bağlar. Bu yaklaşıma göre, iyilik Tanrı'nın iradesine uygun olan, kötülük ise bu iradeye aykırı olan her şeydir. İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi monoteist dinlerde, iyilik Tanrı'dan gelirken, kötülük insanın özgür iradesiyle yaptığı yanlış seçimlerin sonucudur. Ancak, kötülüğün mutlak kaynağı konusunda bu dinlerde de farklı yorumlar bulunmaktadır. Felsefi yaklaşımlar ise iyilik ve kötülüğü daha çok ahlaki ve ontolojik boyutlarda ele alır. Modern felsefede ise, iyilik ve kötülüğün kaynağı daha çok insanın akıl ve duygu mekanizmaları, toplumsal yapılar ve psikolojik süreçlerle açıklanır.

İslam Kelamına baktığımız zaman, fiillere ilişkin ahlâki değerlerin nasıl ortaya çıktığı/meydana geldiği konusunda Mu`tezile hüsün ve kubuh olarak nitelendirilen fiillerin kaynağının bizzat insanın kendisi olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre insan Allah tarafından kendisine fiilin öncesinde verilen istitâat ile fiillerini yapma gücüne sahiptir ve insan iyi ve kötü olan tüm fiillerin fâili konumunda olduğundan fiillerinin kaynağı da insandır. İlahi fiillerin hepsinin güzel ve iyi mahiyette olduğunu Allah'ın çirkin olan fiilleri işlemekten münezzeh olduğunu vurgulayarak ilahi fiillerden kabihî uzaklaştırmaya dayanarak insana ait fiillerin kaynağının Allah olamayacağını kabul etmişlerdir. (Kâdi Abdülcebâr, 2013, 2/8-28; Arslan, 2021, 112-122) Eş`arîler ise tüm fiillerin kaynağı olarak Allah'ı kabul etmektedirler. Zira Allah, insan fiilleri de dâhil olmak üzere her şeyin yaratıcısıdır. İnsanın kendi fiillerini meydana getirmesinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. İnsanın fiilleri üzerindeki etkisi yalnızca kesb ileidir. Bu nedenle ahlâki değerlerin kaynağı da Allah'tır. (Eş`arî, 2017, 86-95; Teftâzânî, 2018, 205-208)

Teklifin kaynağının ne olduğu yönündeki tartışmalar kapsamında Eş'ariler teklifin kaynağı olarak ilahi kanunları (şeriatı) hâkim olarak görmüşlerdir. Mu'tezile ekolü ise teklifin kaynağı olarak akli hakim olarak görürken dini konular hakkında verilen hükümlerde genellikle akli hâkim olarak kabul etmezler. (Ebü'l-Hüseyn el-Basri, 1964, 2/886-887; Câhiz, 1969, 6/292) Ancak fiillerin iyi ve kötü, güzel ve çirkin olduklarına dair hükmün akıl tarafından verildiğini kabul ederler. Mu'tezili düşüncede akıl fiillerin maslahat ve mefsedet yönünü bilir. Allah'ın fiiller hakkında hüküm vermesi fiillerin taşıdığı bu niteliklere dayanmaktadır. Böylece aklın önceden bildiği ve ilahi kanunların da bildirdiği birbiriyle uyum halindedir ve akıl Allah'ın fiillerdeki değerine ilişkin hükmü de bilmiş olur. (Kâdî Abdülcebâr, 6/1, 103-110; Aslan, 2012, 58 vd) Bazı Mu'tezile âlimleri aklın fiillerin değeri konusunda tek başına hâkim olamayacağını yalnız fiillere ait yön ve itibarlar hakkında hüküm verebileceğini kabul etmiştir. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/22) Matûridiler de fiillerdeki maslahat ve mefsedet yönlerinin ilahi emir ve yasakların öncesinde bulunduğunu bu emir ve yasakların maslahat ve mefsedete uygun olarak hükmün gerçekleştiğini kabul etmektedirler. (Mâtürîdî, 2020, 430-436; Sâbûnî, 2011, 123-155; Neseî, 2017, 70; Çelebi, 1998, 83)

Hüsün ve kubuhun kaynağına yönelik kelim ekollerinin savunmaları onların insan fiillerine dair görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir. Mu'tezile'nin fiillerin kaynağı olarak insanı kabul etmesi fiillerdeki değerleri de aynı şekilde insana dayandırması ve insan aklının değerlere ilişkin hükümleri bilmede yetkin konumda olduğunu kabul etmesi akıl ve irade sahibi olan insanın sorumluluğu açısından gerekli görülmüştür. Eş'arilerin insan eylemlerini ilahi irade ve kudrete dayandırmaları fiillerin Allah tarafından yaratıldığı anlayışına bağlı olarak fiillerdeki değerlerin de varlığını Allah'ın yaratmasına dayandırmasına ve değerlerin ancak ilahi kanunların bildirmesi sonucu bilinebileceği ve değerlere ilişkin hükmün de din tarafından verilebileceği düşüncesine götürmüştür.

2.2. Bilinmesi Açısından İyilik ve Kötülük

Fiillerdeki iyi ve kötü değerlerin ne ile bilindiği konusunda yine kelim ekolleri farklı düşünmüştür. İyilik ve kötülüğün ancak ilahi kanunlar ile bilinebileceğini savunan kelim ekollerinden Eş'arilere göre fiillere değerini veren dindir. (Râzî, 2019, 166; Beyzâvî, 2014, 212; Topaloğlu - Çelebi, 2015, 137) Dinin fiilleri emretmesi ve yasaklaması ile fiiller iyi ve kötü olarak vasıflanırlar. Fiiller ilahi irade tarafından emredildiği için iyi yasaklandığı için kötüdür. Bir insanın dini açıdan mükellef olması da ancak ilâhî emirle yani ilahi kanunların bildirmesiyle olur. İnsanın akıyla şeriaten önce fiillerin iyi ve kötü olduğunu bilip ona göre davranması onu dini açıdan mükellef kılmaz. Bu anlayışı savunan hem Eş'arilere hem de fıkıh ekollerinin geneline göre hüsün ve kubuh itibari olup kişilere, zamana ve amaçlara göre değişkenlik gösterebilir. Zira bir fiil bir kimsenin amacına uygun ise onun için iyi, başkasının amacına aykırı ise onun için kötü olabilir. (Teftâzânî, 2019, 592; Beyzâvî, 2014, 212) Yine bu anlayışa göre fiillerin değerlerin zatına ait nitelikler olması halinde bunların farklı şekillerde algılanmaması gerekir. Örneğin; yalan söylemek çirkin bir fiil iken bir kimseyi ölümden kurtarmak gibi durumlarda yalan söylemek iyi bir fiil olabilir. İleri sürülen bir diğer gerekçe de insan iradesinin mahlûk olmasına bağlı olarak bu iradesinden meydana gelen fiillerin ihtiyari değil genellikle ıztirari olmasıdır. İhtiyari olmayan fiillerde hüsün ve kubuh niteliklerinin olması anlamsızdır. (Âmidî, 2008, 79; Gazzâlî, 1324, 1/57-58)

Fiillerdeki değerlerin itibarlılığını benimseyen bu anlayışın değerlerin değişebilirliğini kabul etmeleri değerlerin subjektif olduğunu gösterir. İnsanın mahlûk olarak kabul edilen iradesinden neşet eden eylemlerin zaruri olması, değerler üzerinde insanın etkisinin olmadığını gösterir. Bu durum da zaten değerlerin itibarlılığını savunan anlayışın aynı zamanda insanın fiillerinde cebr altında olduğunu ve tüm fiillerin Allah tarafından var edildiğini destekler niteliktedir. Bütün ahlaki değerlerin ilahi kanunlar ile bildirilmesi ve belirlenmesi, her şeyin mutlak irade ve kudrete dayandırılması insan aklını öteleyen, akli değersizleştirilen ve insanın ontolojisine de aykırı bir tutum olabilir. Değerlerin akıl ile değil din tarafından bilinebileceğinin savunulması değerlerin yalnızca ilahi kanunların bildirdikleriyle sınırlandırmak anlamına da gelebilir. Değerlerin itibarlılığını savunanların gerekçeleri değerlerin fiillerin zatına ait özellikler olmadığına ilişkin tutarlı bir iddia olabilir ama akli tamamen devre dışı bırakarak bütün fiillerdeki değerlerin şeriate/dine bağlı kılması açısından problem sayılabilir. Zira bu durumda fiiller sadece Allah'ın belirledikleri ve bildirdikleriyle sınırlı kalır ki bu da dinin değerini belirlemediği eylemlerin dışta kalmasına yol açabilir. Bu nedenle de insanın yalnızca dinin bildirdiği fiillerden sorumlu olması ve vahyin bildirdiklerinin dışında kalan fiiller için sevap veya cezanın olmaması gerekir.

Hüsün ve kubuhun kaynağının akıl olduğunu kabul eden kelim ekollerinden Mu'tezile ve Matürîdîlere göre ise değerler ilahi kanunlar ile değil insanın akli ile bilinebilir ve değerler fiillerin zati özellikleridir. (Kādî Abdülcebâr, 2013, 2/22; Mâtürîdî, 2020, 60-64; Şehristânî, 2011, 86) Mu'tezile kelamcıları akıl sahibi bir varlık olan insanın iyi ve kötü olanı ayırt edebilme potansiyeline sahip olmasına bağlı olarak insanın sorumluluğunu geçerli kılan bilgilerin de akli olduğunu savunmuşlardır. Bazı Mu'tezile âlimleri değerlerin fiillerin zatına ait nitelikler olduğunu bazıları ise sıfatına ait haller olduğunu kabul etmişlerdir. (Eş'arî, 2019, 492) Sonraki Mu'tezile kelamcıları ise konuyla ilgili daha dengeli bir tutum sergilemişlerdir. Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) bütün fiillerin akli açıdan bilinemeyebileceğini, aklın bazı fiillerin değeri hakkında hüküm vermek için yeterli olamayacağını bu nedenle vahye ihtiyaç duyulduğu durumların olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre akli ve şer'i olarak bilinen konular farklıdır. Örneğin Allah'ın varlığı ve birliği, doğruluk ve yalan, adalet ve zulüm, iyilik ve kötülük, gibi konular akıl tarafından bilinebilir. İbâdetlerin nasıl olacağı, bireysel ve toplumsal alana dair hukuki normlar gibi konular ise ancak vahiy ile bilinebilir. (Kādî Abdülcebâr, 2013, 2/424) İnsanın mükellef olması için de peygamberin tebliğ şartı olmayıp insanın akletmesi sonucu bildikleri sorumlu olması için yeterlidir. (Kādî Abdülcebâr, 2013, 1/64)

Mâtürîdîler değerlerin fiillerin zatına ait nitelikler olduğunu ve değerlerin kısmen akli kısmen de şer'i olarak bilinebileceğini kabul etmektedirler. Onlara göre fiillere ait değerler akli olarak bilinse de her yönüyle akıl tarafından kavranamazlar. İnsan aklının vahye ihtiyaç duyduğu alanlar olup aklın ulaşamadığı bilgiler vahiy tarafından bildirilir. (Mâtürîdî, 2020, 60-64, 434-435; Altıntaş, 2013, 455) Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre ise insan akli iyi ve kötü olana ilişki bilgiye sahip olsa da insan iyiliğin emredilip kötülüğün men edildiğini ancak ilahi kanunun bildirmesiyle bilebilir. (Nesefî, 1993, 1/457-458) Matürîdîlerin değerlere yönelik bu söylemleri insan fiillerindeki uzlaştırmacı tavrın bu konuya yansımadır denilebilir. Değerler konusunda hem insan aklına hem de vahye pay vermeleri

değerlerin belirlenmesinde ikisinin de etkili olduğunu göstermektedir. İnsanın aklını ötelemeyen, aklının sınırlı olduğunu farkındalığıyla aklın vahye ihtiyaç duyduğunu vurgulamışlardır. Bu anlayışları değerlerin objektif yapıda olduğunu göstermektedir.

Değerlerin kaynağının akli olduğunu savunan Mu'tezile ve Mâtürîdî ekolü çeşitli gerekçeler ile neden akli açıdan bilinebilirliğini savunmaya çalışmışlardır. Onlara göre değerlerin ilahi kanunlar ile biliniyor olması halinde dinin gelmediği dönemlerde iyi ve kötü olarak nitelendirilen fiiller arasında değerler bakımından herhangi bir fark olmamış olurdu. Doğruluk ve yalan ontolojik açıdan birbirine zıt olan fiil iken değer açısından eşit durumda olduklarında birinin haram diğerinin farz olması manasız olurdu. (Çelebi, 20 Ağustos 2024) Yine değerlerin kaynağının vahiy olduğu söylendiğinde insanları bazı eylemleri yapıp bazılarını yapmamakla yükümlü tutarak bu fiillerden ötürü onların ahirette ceza ve mükâfat vermek manasız olurdu. Bunun nedeni vahyin emredip yasakladığı fiillerin zaten hüsn ve kubuh yönüyle alakalı olmasındandır. Bunları inkâr etmek dinin zaruri olan ilkelerini inkâr etmek olur. Bir diğer gerekçe de değerlerin akli değil şer'i olması halinde yeryüzünde ilahi kanunları kabul eden ve etmeyen herkesin adaletin, doğruluğun iyi olduğu zulmün ve yalanın kötü olduğu konusunda ortak fikre sahip olmamaları gerekirdi. Oysa tüm insanlar bu konuda hemfikirdir.(Çelebi, 1998, 67-71)

Değerlerin akli olduğunu benimseyen bu anlayışın ileri sürdüğü gerekçeler insan aklının vahiy gelmeden de fiillere ilişkin değerler hakkında bilgiye sahip olduğunu beyanır. Vahyin bizzat kendisi aklın iyi ve kötü güzel ve çirkin olarak gördüklerinin emredilip yasaklanmasında esas olduğuna dair bilgileri vermektedir. (en-Nahl 16/90; el-Bakara 2/172; el-Maide 5/4, 87; el-A'raf 7/157) Dolayısıyla ne akli ötekileştirip yalnızca vahyi esas almak ne de vahyi ötekileştirip yalnızca akli esas almak dengeli bir tutum olmamaktadır.

3. Cürçânî'nin Mu'tezile Eleştirisi

Cürçânî fiillerdeki değerlerin kaynağı olarak ilahi kanunları (şeriatı) kabul etmektedir.(Cürçânî, 2015, 3/246) Ona göre ilahi kanunlar tarafından yasaklanan şeyler kötü /çirkin olurken yasaklanmayan şeyler ise iyi/güzel'dir. Değerler hakkında hüküm veren şeriat olup akıl şeriatın bildirmesinden önce fiilin iyi ya da kötü olduğunu bilmez. Şeriat fiilin değerini hem tespit eder, hem açıklar. Fiillerin değeri ilahi kanunlar tarafından verilen hükme göre belirlenir. Hüküm koyucu dilerse iyi olanı kötü, kötü olanı ise iyi kılabilir.(Cürçânî, 2015, 3/314) Hüsn ve kubuha ilişkin Cürçânî'nin bu ifadeleri her şeyden önce Allah'ın iradesini ve kudretini sınırlandırmamaya dayalı olup Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ve yarattıkları hakkında dilediği gibi hüküm verebileceğinin kabulüdür. İnsan aklının fiillerdeki değerlere yönelik hüküm verme, açıklama, tespit etme durumlarında bir rolünün olmadığını tüm bu durumların şeriat tarafından gerçekleştirildiğini kabul ettiğini göstermektedir. Cürçânî'nin bu görüşü asıl itibarıyla Eş'arî geleneğin temel bakış açısını yansıtmaktadır.

Cürçânî hakkında iyi/güzel ve kötü/çirkin olarak hüküm verilen değerlerin akli olmadığını savunarak bunun sebebinin insanın eylemlerinde özgür değil mecbur oluşuna bağlamıştır. Cürçânî, insan fiilleri konusunda birbirine zıt görüşte olan Eş'arîlerin ve Mu'tezile'nin cebr konusunda görüş birliği içerisinde olduklarını belirtir. Onun açısından bu

görüş birliği Eş'arîlerin insanın fiillerinde özgür olmadığına dayalı olarak iyiliğin ve kötülüğün de şer'i olduğunu yani akli olmadığını savunması iken, Mu'tezile'nin ise ihtiyari olmayan fiillerde iyi ve kötü olarak nitelendirilen sıfatların bulunmadığını kabul etmesidir. (Cürcânî, 2015, 3/316)

3.1. Değerlerin Akli Açıdan Bilinmesine ve Hakikiliğine İlişkin Eleştirileri

Cürcânî değerlerin fiillerin zatına, zatta bulunan sığata ve fiillerdeki itibari yönlerede ait olduğunu ileri süren çeşitli Mu'tezilî görüşlerin hepsini reddederek değerlerin ilahi kanunlar tarafından belirlendiğini ve itibari olduğunu kabul etmektedir. Değerlerin zati olması halinde zattan hiçbir şekilde ayrılmaması gerektiğini belirterek bazı durumlarda iyi olan fiilin kötü, kötü olan fiilin ise iyi olabileceğini söylemiştir. Örneğin; bir kimseyi ölümden kurtarmak ya da bir peygamberi zalimin zulmünden korumak amacıyla söylenen yalanlar güzel ve zorunlu olur ki yapılmadığında zemmi gerektirebilirler. Cürcânî'ye göre bu duruma bir kimsenin kalkıp ta şu ifadeleri söylemesi geçerli olamaz. Bu örneklerde zorunlu ve güzel olarak görülen bir kimseyi ölümden kurtarmak ve peygamberi zalimin zulmünden korumak olup burada kurtarma ve koruma yalan söylemeden de gerçekleşebilir. Bir kimsenin söylemi haber verme maksadı taşımayacak tarzda başka anlamları kastederek tarz ya da tevriye² tarzında söylemesi de imkân dâhilinde olabilir ve bu durumda kişi yalan söylememiş olur. Bu nedenle de yalan çirkin olur yani güzel olmaz. Cürcânî bu itiraza karşı bazı durumlarda tarz ya da haber verme anlamlarının kastedilmediğinin de imkân dâhilinde olduğunu bu tür durumlarda sözü söyleyenin hangi amaca binaen haber verdiğine dair kesin bir sonuca ulaşamayacağını dolayısıyla bu tarzda söylenen sözlerde yalan olmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre her sözü doğru kılacak fazlalık ve noksanlık olabilir ki burada doğru çirkin yalan ise güzel olur. Bu da doğruluğun zâti olarak güzel olmadığını gösterir.(Cürcânî, 2015, 3/324)

Cürcânî, Mu'tezile'nin konuya dair delillerini zikrederek bu delilleri çürütmeye yönelik savunmalarda bulunmuştur. Hakiki ve ilzami olarak nitelendirdiği deliller şöyledir:

1. Mu'tezile'nin hakiki delillerinden ilki, yeryüzündeki tüm insanlığın ilahi kanunları kabul edenlerin ve etmeyenlerin tümü zulmün ve adam öldürmenin çirkin olduğunu adaletin güzel ve doğru olduğu konusunda hemfikir olduklarını ileri sürmesidir. (Kâdî Abdülcebâr, 1965, 14/154)

Buna cevaben Cürcânî ise, ileri sürülen bu durumların zaten hüsün ve kubuhun maksada uygunluk ve aykırılık açısından akli anlamına binaen olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla akli olduğu anlamında kimsenin itirazı olmadığını bu konuda tartışmanın olmadığını ileri sürmüştür. Hüsün ve kubuhun tartışılan anlamda (yani övgü ve yergiye konu olan) ise kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. (Cürcânî, 2015, 3/330)

2. Mu'tezile'nin hakiki delillerinden ikincisi ise doğruluğun ve yalanın bir maksadı gerçekleştirme gayesinde olan biri için eşit durumda olması halinde bu kimsenin yalanı değil doğruluğu tercih edeceğini zira doruluğun insan aklında yer edindiğini, aynı şekilde bir kimsenin ölmek üzere olan biriyle karşılaştığında hiçbir çıkar ve teşekkür beklemeden o kimseyi ölümden kurtarmak için çabalamayacağını tercih ettiğini ileri sürmesidir. (Cüveynî, 2010, 217; Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/14)

² Ta'riz, bir kimsenin dokunaklı, kinayeli söz söylemesi iken Tevriye ise bir kimsenin söylediğinin tersini kastetmesidir. (Bkz. Cürcânî, 1997, 68; Vankulu, 2014, 2/2475; Asım Efendi, 2013, 6/6031, 3/3022)

Cürçânî bu itiraza karşı doğruluk ve yalanın insanın nefsinde karar kılınan durumlar olduğunu, doğruluğun maslahata uygun yalanın ise maslahata aykırı olduğunu söylemiştir. Mu'tezile'nin öne sürdüğü delilin varsayımına dayalı olduğunu bu nedenle zikredilen varsayım durumlarının gerçekleşmesi gerektiği anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir. Gerçekleşmesi halinde de doğruluğun yalana tercih edilmesinin nedeni olarak doğruluğun maslahata uygun olduğu için tercih edildiğini yoksa doğruluğun fiilin zatından dolayı güzel olduğu için tercih edilmediğini vurgulamıştır. Fiillerdeki güzellik ve çirkinlik durumlarının onların zatına ait özellikler olmadığını bir kez daha dile getirmiştir. Cürçânî ölmek üzere olan birini ölümden kurtarma örneğine karşılık ise bu durumun insanın insana karşı duyduğu merhamet ve şefkatten kaynaklandığını ve kurtarmak isteyen kimsenin o an kendini o kimsenin yerine koymasına yani o anki empati duygusuna bağlı olarak bunu yapmak istediğini söyler.(Cürçânî, 2015, 3/330)

Cürçânî, Mu'tezile'nin iki hakiki delilinden sonra ilzami olarak gördüğü iki delilini de zikreder ve buna karşı kendi delillerini sunar.

1. Mu'tezile'ye göre eğer Eş'arîlerin dediği gibi iyilik ve kötülük ilahi kanunlar tarafından belirlendiyse ve ilahi fiiller için çirkin/kötü denilemeyecekse o halde Allah'ın yalan söylemesi de güzel/iyi olur ki bu durumda ise resullerin ve dinlerin insanlara gönderilmesi de geçerli olmaz. Zira Allah gönderdiği resulleri mucize ile desteklemek istediğinde yalancı konumda olabilir. Böyle bir durumda ise gerçek ve yalancı resulleri ayırt etmek mümkün olmaz. İlahi kanunlar tarafından verilen hükümler bu durumda sabit olmaz ve resul göndermek de faydasız olur. Aynı şekilde kendini peygamber olarak gösteren yalancı peygamberlerin elinde Allah'ın mucize meydana getirmesi de iyi ve güzel olur. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 2/32-44)

Cürçânî'nin bu itiraza cevabı yalanın akli açıdan yani maksada aykırılık açısından çirkin olmasının Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığına gerekçe olarak getirilemeyeceğidir. Yine yalancı peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde mucizenin meydana gelmesinin adetsel olduğunu yoksa yalanın imkânsız olmasından kaynaklanmadığını yalan söylemesinin imkân dâhilinde olduğunu elinde gerçekleşen mucizenin ise kesin olarak doğru olduğunu söylemiştir.(Cürçânî, 2015, 3/332)

2. Mu'tezile'ye göre iyilik/güzellik ve kötülük/çirkinlik Eş'arîlerin dediği gibi ilahi kanunların bildirmesiyle biliniyorsa o halde dini konularda verilen hükümlerin maslahat ve mefsedet ile nedenlendirilmesi de mümkün olmaz. Oysa bu konuda görüş birliği vardır. Maslahat ve mefsedetler ile ta'lilin imkânsız olmasıyla birlikte hem içtihad kapısı kapanır hem de pek çok konu hükümsüz kalabilir. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 1/232-242)

Cürçânî'nin bu delile karşı cevabı, maslahat ve mefsedetlerin, maksada uygunluk ve aykırılık açısından iyilik ve kötülüğün akli manasına binaen olmasıdır. Tartışmanın hedefinin aklın maslahata ya da mefsedete ulaşmak olmadığını hatırlatmış ve ilahi hükümlerin insanın hem faydasını gözetmek hem de zararlarını gidermesi açısından Allah'ın kullarına lütfu olduğunu söylemiştir.(Cürçânî, 2015, 3/334)

Cürçânî, Mu'tezile'nin öne sürdüğü gerekçelere karşı genellikle hüsün ve kubuha dair tartışmaların övgü ve yergiye konu olan anlamda olduğunu ama Mu'tezile'nin delillerindeki söylemlerin hüsün ve kubuhun amaca uygunluk ve aykırılık anlamı açısından olduğunu bu yönüyle hüsün ve kubuhun zaten akli olduğunu vurgulayarak aslında tartışmanın kapsamı dışında olduğu görünümü vermektedir. Oysa Mu'tezile tarafından sunulan gerekçeler ve

Cürcânî tarafından bunlara verilen cevaplar tartışmaların hüsün ve kubuhun farklı anlamlarına ilişkin olsa da ve Cürcânî her defasında tartışmayı övgü ve yergiye konu olan anlamına indirgemeye çalışsa da bunların birbirinden tamamen ayrı olmayacağı görülmektedir. Son peygamberden sonra yeni bir vahiy gelmemiş ve şeriat son ilahi mesajla bildirilmiştir. Peygamberden sonra Müslümanlar yaşadıkları toplumun ihtiyaçlarını gözetmiş yaşanan farklı olay ve durumlar karşısında çeşitli hükümler vermişlerdir. Vahyin ilkelerini esas alarak yeni yöntemlerle problemlere çözüm üretme yoluna girmişlerdir. Tüm değerlerin din tarafından belirlendiğinin kabul edilmesi halinde ortaya çıkan yeni durumlar karşısında şeriatın herhangi bir bildirimini olmayacaktır. Dolayısıyla değerlerin şeriat tarafından bilinmesi hakkında hüküm verilecek her fiilin aynı zamanda şeriat tarafından emredilip yasaklanması anlamına gelir. Bu açıdan Mu'tezile'nin gerekçesi daha tutarlı olup Cürcânî'nin cevapları yeterli ve pek tatmin edici durmamaktadır.

Cürcânî fiillerin değeri hakkında verilen hükmün şeriat ile olduğunu Mu'tezile'ye yönelttiği cevaplar ile sabit kılındığını söylemiştir. Ona göre ilahi kanunlardan önce fiillere ait olan vacip, haram, mekruh, mendup ve mübah hükümleri ve bunlara ait olan yasaklama, mübahlık ve duraksama hükümleri de bulunmamaktadır. Bu söylemleri hüsün ve kubuhun akliliğini ve şeriaten önce akli açıdan bilinebilir olduğunu savunan Mu'tezili anlayışa yöneliktir.(Cürcânî, 2015, 3/334) Mu'tezile zaruri olmayan eylemler arasında akli olarak idrak edilen fiilleri hüsün ve kubuh açısından vacip, haram, mekruh, mendup ve mübah olarak beş gruba ayırmıştır. Maslahat ve mefsedet yönüyle bir fiilin yapılması mefsedeti içeriyorsa haram, terk etmesi mefsedeti ihata eden fiiller vacip, yapılması maslahat içeriyorsa mendup, terk etmesi maslahatı kapsıyorsa mekruh, yapılması ya da terk etmesi bu ikisini de kapsamıyorsa mübah olur.(Kādî Abdülcebbar, 2013, 2/48-50)

Mu'tezile'ye göre fiillerin güzel ve çirkin olduğu akılla bilinmeyen fiiller hakkında hüküm verilecek yönleri bilinmediği için şeriaten önce bu fiillere dair ayrıntılı olarak hüküm verilmez. Ancak icmali olarak yasaklama, duraksama ya da mübahlık hükümleri verilebilir. Yasaklama hükmüne örnek olarak bir başkasının mülkünü sahibinden izinsiz tasarruf etmektir. Bu yasaklama hâli duyulur dünyadaki hâlidir. Oysa Cürcânî'ye göre gayb ve duyulur dünya birbirinden farklıdır ve verilen örnekteki durum hakkındaki yasaklama hükmü ilahi kanunlardan alınmıştır. Mu'tezile'ye göre mübahlığın iki delili olup ilki mülk sahibine zarar vermeyen bir kullanım olmasından ötürü mübah olmasıdır. Bir başkasının aynasına bakmak ya da bir kimsenin duvarında gölgeye durmak. Cürcânî mübahlığa ve ona verilen örnek üzerinden cevabı aslın, şeriat tarafından hükmünün sabit olmasıdır. Aklın asıl olan hakkında hüküm vermesi amaca ve doğaya uyumluluk anlamında olabilir yoksa tartışılan anlamda (hüsün ve kubuhun övgü ve yergiye konu olan anlamında) asıl hakkında aklın hüküm vermesi kabul edilemezdir.(Cürcânî, 2015, 3/334-336)

Mu'tezile tarafından mübahlığa getirilen delillerin ikincisi ise Allah'ın insanın faydasını gözetmesidir. Allah'ın kullarının faydalanması için yararlanabileceği her şeyi onun için yaratmasıdır. Bu durum yararlanmanın mübah olmasını gerekli kılar ki olmaması halinde tüm bunları yaratması abes olurdu. Akli açıdan haram olduğu anlaşılmazdır. Buna örnek ise çok susayan bir kimsenin susuzluğunu gidermek için denizden, nehirden su içmesidir. Su için kimsenin aklına Allah'ın onu o sudan men edeceği ya da su içerse onu helak edeceği gelmez. Dolayısıyla akıl bu durumda hüküm vermez. Cürcânî'nin mübahlığın

ikinci deliline yönelik getirilen bu örneklere cevabı ise Allah'ın bizim bilmediğimiz farklı amaçlar için yaratmış olabileceğini ya da susayan kimsenin arzularını ve şehvetini dizginlemesi veya sabretmesi için yaratmış olabileceğini ileri sürmüştür. Bu durumlar karşısında o kimseyi mükâfatlandırıcaksa o kul için büyük bir menfaat olmuş olur.

Mu'tezilenin diğer hüküm çeşidi olarak kabul ettiği ise duraksama hükmüdür. Hükmün olmaması şeklinde açıklanan duraksama nihai olarak yasaklanmayan olduğu için mübahlığa varır. Bilginin olmaması şeklinde açıklanan duraksamada ise bir mahzur ya da mübahlık vardır fakat bizlerin ona dair bilgisi bulunmamaktadır. Cürçânî ikinci anlamın daha uygun olduğunu söyleyerek bilginin yokluğunun delillerin çatışmasından ötürü değil delillerin olmamasından kaynaklandığını belirtir. (Cürçânî, 2015, 3/336)

Cürçânî eylemler hakkında verilen hükümlerin ilahi kanunların bildiriminden önce bilinmediğine dair söylemlerinde, haram vacip gibi hüküm ifadelerinin ancak vahyin onları emredip yasaklaması sonucu bu ifadeleri bileceğimiz açısından haklıdır. İnsan vahiy tarafından emredilen ve yasaklanan fiillerin akli olarak iyi ve kötü olduklarını zaten bilir ama yasaklananın haram olduğunu vahyin bildiriyle öğrenir. İnsan o fiilin kötü olduğunu vahiy yasaklamadan söyler ama vahiy yasakladıktan sonra haram ifadesini de kullanır. Burada vurgulamak istediğimiz ifadelerin hükümlere ait ifadelerin vahiy ile bilinebileceğidir. Fakat Cürçânî şeriat öncesinde iyilik ve kötülüğün amaca aykırılık ve uygunluk anlamında akıl ile bilinebileceğini kabul eder. Övgüye ve yergiye konu olan fiillerin akıl ile bilenemeyeceğini ve onlar hakkında akıl ile hüküm verilemeyeceğinin de altını çizer. Akıl ve vahiy birbiriyle uyum halinde olup vahyin muhatabı zaten akıl olup aklın uygun gördüklerini şeriat över aklın aykırı gördüklerini şeriat yerer. Bu durum aklen ve şer'an fiillerin birbirinden keskin bir şekilde ayıramayacağını gösterir.

3.2. Vücüb Alellah Görüşüne İlişkin Eleştiriler

Kelamcıların hüsün kubuh problemi kapsamında tartıştıkları bir diğer mevzu Allah'a kötülüğün nispet edilip edilmeyeceğidir. Allah'ın çirkin/kötü olan fiili işlemeyeceği konusunda genellikle kelamcılar aynı görüştedir. Eş'ariler iyi ve kötü tüm fiillerin Allah tarafından meydana getirildiğini ama ilahi fiillerin çirkin olmadığını ve hiçbir şeyin Allah için vacip olmadığını savunmuşlardır. (Cürçânî, 2015, 3/337) Mu'tezile ise kullar için en iyi olanı yapmanın Allah'a vacip olduğunu ve Allah'ın kabih/çirkin olan fiili yapmadığını/yaratmadığını savunmuştur. (Kādî Abdülcebbar, 6/1, 177)

Cürçânî bu konuda Eş'ariler ile aynı görüşte olup ona göre Allah dilediğini yapandır, dilediği gibi hüküm verendir, hiçbir şey ona vacip değildir. Allah'tan zorunlu olarak hiçbir şey çıkmaz ve Allah'ın eylemleri çirkin/kötü olmaz. Mu'tezile akli açıdan hüküm verilen bazı fiillerin Allah'a vacip bazılarının Allah için çirkin olduğunu ileri sürmüştür. Allah'a vacip olarak gördüğü şeylerden biri lütuf olup onlara göre lütuf insanı isyandan beri eyleyen itaate de yakın kılan fiillerdir. Allah'ın insanlara peygamberler göndermesi onun kullarına bir lütfudur ve kullar kendilerine gönderilen resuller sayesinde itaate yakın isyana uzak kalırlar. (Kādî Abdülcebbar, 2013, 2/354)

Cürçânî, Mu'tezile'nin öne sürdüğü bu delilin pek çok açıdan çürütülebileceğini iddia eder. Ona göre peygamberlerin gönderilmesinin lütuf olması her dönemde her bölgeye peygamberlerin gönderilmeleriyle ve tebliğleriyle o bölgedeki hâkimlerin ya da müçtehid

konumunda olanların peygamberlerin getirdikleriyle muttaki bir kul durumuna gelmesiyle olurdu ama Mu'tezile bu durumun vacipliğini düşünmez ve lütfun Allah için vacip olduğunu söyler. Oysa peygamberlerin tebliğ faaliyetlerine rağmen kendisine tebliğin ulaştığı insanların böyle olmadığı yani muttaki kul olmadığı bilinir ki bu durumda da lütfun Allah için vacipliği söz konusu olmaz. (Cürcânî, 2015, 3/338) Cürcânî bu ifadeleriyle Mu'tezile'nin Allah için vacip gördüğü lütfun kapsamını genişleterek aslında Mu'tezile'nin sadece peygamber göndermeye dayalı delilinin eksikliğini de ortaya çıkarmıştır. Kullarına resuller göndermek Rabbin kullarına ihsanı, lütfu olabilir. Yalnız bu durumun Sübhan olan Allah için vacipliği söz konusu olamaz. Vacipliğin olması ulûhiyet ile örtüşmemektedir.

Mu'tezile'nin Allah'a vacip olarak gördüğü diğer bir durum ise kullara itaatlerinin karşılığında sevap vermesidir. Kullarına itaatleri karşılığında sevap vermemek çirkin olan bir eylem olup, Allah çirkin fiili işlemekten münezzehtir olduğu için kullarına sevap vermemesi düşünülemez. Dolayısıyla sevabın verilmesi Allah için vaciptir. (Kâdî Abdülcebbar, 6/1, 53) Kullara itaatlerinin karşılığında sevap verilmediği takdirde itaatın bir amacı da olmamış olur. Gayesiz olan ise abes olup her şeyi hikmetle yapan Allah için abeslik çirkin olur. İlahi fiiller Allah'ın kendisine değil kullara yönelik gayeler içerir. İnsanlara yönelik gayeler ya dünya hayatı ya da ahiret hayatı içindir. Dünya hayatı baki olmadığından insan açısından nasipsiz meşakkatli bir hâl olur. Ahiret hayatı açısından ise insana zarar ya da fayda vermek içindir ki zarar olmayacağına yanlışlığı icmaendir. O takdirde fayda için olur ki bu faydanın da insana ulaştırılması maksadın/amacın boşa çıkmaması için vacip olur. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 2/356; Eş'arî, 2019, 360-362)

Cürcânî'ye göre Allah kullarına pek çok nimetler vermiştir. Allah'ın kuldân istediği taat ona öncesinde verilen bunca nimetlere karşılık olarak hem az hem de değersizdir. Allah'ın kullarını itaatle mükellef kılmasının bir amaca maksada dayanması gerekmez. (Cürcânî, 2015, 3/338) Cürcânî'nin bu söylemleri Allah'ın iradesini sınırlandırmamaya dayalı olup ilahi iradenin dilediğini yapan konumunda olarak kullara itaatleri karşılığında dilerse sevabı vereceğini dilemezse de vermeyeceğini gösterir. Zira sevabın Allah için vacip olmadığını ve ilahi fiillerin bir amaca yönelik olarak gerçekleşmeyeceğini savunur. Cürcânî'nin düşünce sistemi açısından görüşlerine ilişkin delillendirmeler bakımından tutarlı olabilir. Allah'a hiçbir şeyin vacip olduğunu kabul etmeden de ilahi fiillerin insanlara dönük pek çok hikmet ve menfaatler içerdiğini söylemek ilahi iradeye ya da ulûhiyete gölge düşürecek bir söylem olmasa gerektir.

Mu'tezile'nin Allah için vacip gördüğü bir diğer durum ise kulların isyanlarını cezalandırmasıdır. Allah'ın isyan edenleri isyanlarından dolayı cezalandırmaması halinde hem itaat edenle aynı konumda olur hem bu durum itaat edenlerin sayısını azaltabilir hem de işlenen suçun karşılığında ceza olmadığı takdirde isyan etmeye teşvik sayılabilir. Aynı şekilde cezanın olmaması isyan edenlere izin vermek sayılır. Bu sebeple isyanın cezalandırılmaması kabihtir/çirkindir. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 2/532-540) Cürcânî de isyan eden kişinin cezalandırılması gerektiğini düşünür ama ona göre Allah dilediği gibi hüküm verir ve bu sınırlandırılmaz. Dolayısıyla Allah dilerse isyan eden kişiye ceza vermeyebilir. Allah'ın kula ceza vermemesi isyan eden kişiye yönelik lütuf olur. Ona göre ceza vermemesi hem itaat edenin hem de isyan edenin eşitliğini göstermez çünkü zaten itaat eden itaatinden ötürü ödüllendirilir. Yine ceza vermemesi toplumda insanları isyana teşvik eden bir durum

da değildir. Nitekim kulun cezalandırılacağı düşüncesi cezalandırılmayacağına nazaran daha ağır basmaktadır. Cezalandırmama durumu daha baskın olduğunda isyana teşvik ve izin verme durumları olabilir. (Cürçânî, 2015, 3/340)

Mu'tezile Allah'ın kulları için dünyada en iyi olanı yaratmasının ona vacip olduğunu söylemiştir. (Cüveynî, 2010, 235; Arslan, 2021, 149) Cürçânî ise aslahın Allah için vacipliğini kabul etmez ve şu örneği verir: Dünyada ve ahirette cezasını çeken hem fakir hem de kâfir olan kişi için en iyi olan durum bu kişinin yaratılmamış olması iken bu kişi yaratılmıştır. O halde bu kimse için henüz en iyi olan durum yaratılmamış, meydana getirilmemiştir. Bu duruma ayrıca Cübbâi ve Eş'arî arasında geçen üç kardeş meselesini hatırlatarak cevap verir. (Cürçânî, 2015, 3/340)

Mu'tezile'nin Allah için vacip gördüğü diğer bir husus ise kulların çektiği acılara karşılık Allah'ın kullarına bedel vermesidir. Kula verilen acılar, elemeler ona karşılıksız verilmişse karşılığında bedel vermek Allah'a vacip olurken kulun günah ve hatalarından ötürü elemeleri ve acıları ona vermişse o halde kula bunlar karşılığında bedel vermek Allah için vacip olmaz. Kulun çektiği elemeler ve acılar başkasından kaynaklanıyorsa böyle bir durumda Allah ya acıya sebep olan kişinin iyiliklerini ondan alıp elemeler gören kişiye vermeli ya bu kişinin başkasına acı vermesine mani olmalı ya da acı çeken kişiye çektiği acılara denk gelecek şekilde bedelini vermelidir. (Kādî Abdülcebbar, 2013, 2/325-330) Cürçânî Mu'tezile'nin bu konularda kendi arasında birçok ihtilaf yaşadığını dile getirerek onlardaki bu muhalefet hallerinin iddialarının geçersizliğine şahit olarak yeterli olduğunu söylemiştir. (Cürçânî, 2015, 3/342-346)

Mu'tezile'nin Allah'a vacip olarak gördüğü şeylerin temelinde aslında ilahi adalete uygun olma anlayışı bulunmaktadır. Mu'tezile'nin adalet merkezli düşünce sistemi açısından bakıldığında konuyla ilgili dile getirdiği gerekçeler konusunda haklılığı olmakla beraber Allah için vacip olduğunu iddia etmesi onların tepki almalarına ve gerekçelerinin de haksız görülmesine neden olmuştur. Ulûhiyet makamının sahibine vaciplik/zorunluluk yakışmaz ve Allah bundan münezzehtir. Genel olarak kelam ekollerinin ilahi sıfatların bazılarını önceleyip diğer bazılarını ötelemesi de pek tutarlı olmamaktadır. İlahi adalet, kudret, irade ve diğer sıfatlar da göz önünde bulundurularak ilahi fiillere yönelik söylemlerin gerçekleştirilmesi daha isabetli görüşleri ortaya çıkarır. Allah'ın her şeye gücü yettiği, fiillerinin hikmetli, verdiği tüm hükümlerin adil olduğu, iradesine sınır konulamayacağı bilinmelidir. İlahi iradenin sınırsızlığı ilahi adalete aykırı ya da ilkeleri olmayan keyfine göre irade eden şeklinde değildir. Cürçânî, Mu'tezile'nin Allah için vacip gördüklerini kabul etmemekte haklı olsa da delilleri nakzetmek için ileri sürdüğü cevaplarında pek de dengeli bir tutumunun olmadığı söylenebilir.

SONUÇ

Kelam ilmi açısından hüsün ve kubuh tartışmalarının boyutu mütekaddimün dönemde ele alındığı gibi sonraki dönemlerde de aynı çerçevede ele alınmıştır. Kelam mezheplerinin konuya yaklaşımları sonraki takipçilerini de etkilemiş olup Cürçânî de Eş'arî kelamcısı olarak iyilik ve kötülük meselesinde mezhebinin görüşlerini takip etmiştir. Hüsün ve kubuh kavramlarına ilişkin tanımları onun görüşlerini temellendirmede öncülük etmiş ve bu kavramların taşıdığı anlamları göz önünde bulundurularak eleştiri, delil ve itirazlarını

titizlikle yapmıştır. Fiillerin taşıdığı değerlerin şer'i olarak bilinebileceğini, onlar hakkındaki hükmün şeriat tarafından verileceğini savunmuştur. Değerlerin akli açıdan bilineceğini ve fiillerin zatına ait nitelikler olduğunu kabul eden Mu'tezili anlayışları reddederek değerlerin itibarlılığını kabul etmiştir. Cürcânî'nin bu görüşleri benimsemesi onun tarafından Eş'arilik düşüncesinin ötesinde yeni ve farklı bir yorum ve anlayışın yapılmadığını göstermektedir. Dolayısıyla güncel ve dinamik bir yapıya sahip olan iyilik ve kötülük meselesine yönelik problemleri çözüme kavuşturacak bir anlayışın Cürcânî'nin düşüncesinde yer almadığı söylenebilir. Nitekim O, tüm fiillerin ve değerlerin kaynağı olarak Allah'ı ve onun vahyini esas alan ve insanı ve aklını insanın gerçekleştirdiği fiillerde etkisiz kılan anlayışı savunur. Bu anlayış, insanı yaptığı iyilik ve kötülüklerden sorumlu olmaktan azad etmesine götürür ki bu durum toplumsal açıdan kötülüklerin önlenmesine yönelik değil tam tersine kötülüklerin çoğalmasına ve bunların ilahi irade ve kudrete dayandırılarak sorumluluktan kaçınılmasına yol açabilir. Akıl vahiy ilişkisi açısından bakıldığında vahyin kendisi aklın iyi ve kötü gördüğünü aynı şekilde vahyin de emredip yasakladığına yönelik ayetler barındırmaktadır. Cürcânî'nin hüsun ve kubuhun maksada uygunluk ve aykırılık açısından akli olarak bilinebileceğini ama övgüye ve yergiye konu olan anlamda ancak şeriatle bilinebileceği şeklindeki keskin ayırımı akıl vahiy ilişkisi bakımından problemlidir. İtidal üzere olan düşüncenin hem akli hem de vahyin değerler üzerinde etkili olduğunu ikisi arasında keskin bir ayırım yapmanın mümkün olmadığını çünkü vahyin akla hitap ettiğini sınırlı olan aklın da vahye ihtiyaç duyduğu alanların olduğunu kabul etmektir. Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin mahiyeti Cürcânî'nin savunduğu düşünce sistemi bağlamında tutarlı olsa da fiillerdeki değerlerin ontolojisi ve epistemolojisi açısından pek tutarlı görülmemektedir. Birçok hususta eleştiri yaptığı Mu'tezile'nin söylemleri, özellikle günümüz problemleri temel alındığında savunulması ve temellendirilmesi daha tutarlı ve ikna edici tarzdadır diyebiliriz.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan. (2013). *Hüsün ve Kubuh*. Ş. A. Düzgün (Ed.), *Kelam* (3. Basım). Ankara: Grafiker Yayınları.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-. (2008). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâr'u İbn Hazm.

Arslan, Hulusi. (2021). *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*. İstanbul: Endülüs Yayınları.

Aslan, İbrahim. (2012). Kadı Abdulcebbar'ın İyilik - Kötülük Düalitesine Yönelttiği Eleştiriler. H. Arslan & M. Bozkurt (Eds.), *Gnostik Akımlar ve Okültizm* (s. 45-65). Malatya: İnönü Üniversitesi.

Basrî, Ebü'l-Hüeyin el-. (1964). *el-Mu'temed*. Dimaşk.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. (2014). *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr* (İ. Çelebi, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. (1969). *Kitâbü'l-Hayevân*. Beyrut.

Cürcânî, Ebül-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-. (1997). *Kitâbu't-Ta'rîfât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)* (Çev. A. Erkan). İstanbul: Bahar Yayınları.

- Cürçânî, Ebül-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-. (2015). *Şerhu'l-Mevâkif* (Ö. Türker, Çev.) (3 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Cüveynî, İmâmül-Haremeyn el-. (2010). *Kitâbü'l-İrşâd* (Çev. A. B. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, & F. Sancar). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelebi, İlyas. (1998/1999). Klasik bir kelâm problemi: Hüsün-Kubuh. *MÜİFD*, 16-17, 55-90.
- Çelebi, İlyas. (2024). *Hüsün-Kubuh*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>
- Descartes, Rene. (2013). *Metot Üzerine Konuşma* (Çev. A. Altınörs) (2. Basım). İstanbul: Paradigma Kitap.
- Eşarî, Ebül-Hasen el-. (2017). *el-Lümâ' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida* (Çev. K. A. Mavil & H. Yağlı Mavil) (2. Basım). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Eşarî, Ebül-Hasen el-. (2019). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn* (Çev. Ö. Aydın). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-. (1324). *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl* (2 Cilt). Mısır: Dâru's-Sadr.
- Gölcük, Şerafeddin. (1997). *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gümüsoğlu, Hasan. (2019). *İslam Akâidi ve Kelâm*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Hume, David. (2004). *Din Üstüne* (Çev. M. Tunçay) (4. Basım). İstanbul: İmge Kitabevi.
- İbn Manzûr, Ebül-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Enâsrî. (2009). *Lisânu'l-Arab* (10 Cilt) (2. Basım). Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye.
- İsfahânî, Ebül-Kâsım Hüeyyn b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-. (2012). *Mürefedât: Kur'an Kavramları Sözlüğü* (Çev. Y. Türker) (3. Basım). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebül-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. (1965). *el-Muğnî, XIV (el-Aslah, İstihkâku'z-Zemm, et-Tevbe)* (Thk. M. es-Sikâ). Kahire: el-Müessesetül-Mısriyyetül-Âmme.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebül-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Çev. İ. Çelebi) (2 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebül-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. (n.d.). *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhît ve'l-Adl*. (Thk. M. M. Kasım). Kahire.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). *Monadoloji: Metafizik Üzerine Düşünme* (Çev. A. Altınörs). İstanbul: Doğubatu Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. (2020). *Kitâbu't-Tevhît* (Çev. B. Topaloğlu) (15. Basım). Ankara: İSAM Yayınları.
- Meçin, Mehmet Mekin. (2023). Zaman Felsefesi: Zürranizm. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 487-512.
- Meçin, Mehmet Mekin. (2023). Zaman Felsefesi: Zürranizm. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 487-512.
- Mütercîm Âsım Efendi. (2013). *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît* (6 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

- Nesefî, Ebül-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. (1993). *Tabsıratül-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Çev. H. Atay) (2 Cilt). Ankara: DİB Yayınları.
- Nesefî, Ebül-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. (2017). *Tevhidin Esasları (Kitâbu't-Temhîd)* (Çev. H. Alper) (4. Basım). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2001). *Timaios* (Çev. E. Günay & L. Ay). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-. (2019). *Me'âlimû Usûli'd-Dîn* (Çev. M. Altaytaş). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sâbûnî, Nûreddin es-. (2015). *Mâtürediyye Akâidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)* (Çev. B. Topaloğlu) (2. Basım). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Schopenhauer, Arthur. (2014). *Hayatın Anlamı* (Çev. A. Aydoğan) (6. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Şehristânî, Ebül-Feth Muhammed b. Abdülkârim b. Ahmed e-. (2011). *Milel ve Nihal* (Çev. M. Öz) (3. Basım). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Tahranî Aga Büzürg-i. (1983). *ez-Zeria ila tasnifi'Ş-Şia* (25 Cilt) (2. Basım). Beyrut: Dârül-Edva.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. (2018). *Şerhu'l Akâid* (Çev. T. H. Alp) (5. Basım). İstanbul: M.Ü.İFAV Yayınları.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. (2019). *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm* (Çev. İ. Eyibil). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Topaloğlu, B., & Çelebi, İ. (2015). *Kelam Terimleri Sözlüğü* (4. Basım). Ankara: İSAM Yayınları.
- Vankulu, Mehmed Efendi. (2014). *Vankulu Lügati* (2 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Voltaire. (2005). *Candide* (Çev. M. Can). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Weber, Alfred. (1998). *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp) (5. Basım). İstanbul: Sosyal Yayınlar.