

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN HÜSUN VE KUBUH ANLAYIŞI DOĞRULTUSUNDA MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

Serkan ÇETİN¹

Öz

İslâm düşünce geleneğinde hüsün ve kubuh kavramları ile nitelenen iyilik ve kötülük problemi, kelâm ekollerinin üzerinde uzunca durduğu, farklı görüşlerin ileri sürüldüğü ve buna dayalı olarak farklı tartışma alanlarının açıldığı bir meseledir. Aklî ilimlerdeki yetkinliği ve birikimi ile öne çıkan Fahreddin er-Râzî'nin, farklı disiplinlerde telif etmiş olduğu eserleri göz önüne alarak, bu meseledeki düşünce seyrini takip ederek ulaşılmış olduğu sonucu belirleyerek Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiri ve yorumları bilim dünyasına sunmak oldukça önemlidir. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin, ilim tahsili için gitmiş olduğu yerlerden biri olan Harezm'de Mu'tezilî düşünce ile doğrudan etkileşime geçmesi ve bu öğretiye çok yakından vâkıf olması, konunun mahiyetine yönelik ciddi izahların olduğu düşüncesine bizi sevk etmektedir. Bu sebeple gerek konunun, gerekse itiraz ve yorumlarının sunulduğu şahsın önemine binaen bu çalışmada ilk olarak İslâm düşüncesinde iyi ve kötüyü ifade eden hüsün ve kubuh terimlerinin kavramsal tahlili yapılacak, daha sonra Eş'arî, Mu'tezile ve Mâturîdî kelâm okullarının konuya yaklaşımı ile ilgili değerlendirme sunulacaktır. Akabinde ise çalışmanın ana konusunu teşkil eden hüsün ve kubuh meselesinde Fahreddin er-Râzî'nin yaklaşımı ve Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri ele alınacaktır. Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin bu meselede Mu'tezile'ye yönelttiği itirazların anlaşılmasına katkı sağlaması için Mu'tezile'nin bir takım aklî çıkarım ve deliller ile bu konuda ileri sürdüğü argümanlara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, hüsün, kubuh, Mu'tezile, ahlâkî değerler.

Fakhr-Al-Din Al-Râzî's Criticism Of Mu'tezile in Line His Idea of Good And Evil

The problem of goodness and evil characterized by the concepts of al-husn and al-kubh in the Islamic tradition of thought is a matter where different schools of thought have been put forward, different opinions are put forward and different areas of discussion are opened. It is important to follow the line of thought in this issue and to determine the results it has achieved by taking into account the works of Fahr al-Din al-Razi, who is famous for his knowledge and accumulation in the intellectual sciences, and to determine the results he has achieved. It is also important to present their criticism and comments on this issue. As a matter of fact, Fahr al-Din al-Razi went to Mu'tazilian in Harezm, where he had gone to science for his education, and had a close understanding of Mu'tazilian doctrine. Therefore, in this study, firstly, the conceptual analysis of the concepts of al-husn and al-kubh expressing goodness and evil in Islamic thought will be done in this study, then, the evaluation of the approach of the schools of al-Ash'ari, Mu'taliza and el-Maturidi theology will be presented. Then, the approaches of Fahr al-Din al-Razi and his criticisms of Mu'tezile will be discussed in the topic of al-husn and al-kubh which constitute the main subject of the study. However, before Fahr al-Din al-Razi's criticism of Mu'tazila in this matter will be more easily understood, there will be examples and arguments that Mu'tazila put forward in the context of this issue in the context of the pretext before the criticisms of Râzî.

Keywords: Fahraddin al-Râzî, Husun, Qubuh, Mutazila, Moral Values

¹ Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, serkancetin505@gmail.com
Geliş T. / Received Date: 12/09/2018 Kabul T. / Accepted Date: 25/10/2018.

Giriş

Yeryüzünde iyilik ve kötülüğün varlığı ve kaynağı düşünce tarihi kadar kadim bir meseledir. Bu konu etrafındaki tartışmalar İslâm düşünce geleneğinde de kendisine yer bulmuş, kelâm, fıkıh usûlü ve ahlâk felsefesi gibi farklı disiplinlerce konu edilmiştir. Özellikle Kelâm geleneği içerisinde yer alan Eş'arî ve Mu'tezile ekolleri bu konu hakkında karşı tarafın yorum ve açıklamalarını reddederek, teolojik düşünceleri ile uyumlu tezler ortaya koymuşlardır. Mükellefin Allah'ın varlığının bilgisine ulaşması, Allah tarafından mükellefe yüklenen sorumlulukların sınırları ve bu sorumlulukların yerine getirilmesi veya getirilmemesi durumunda Allah'ın mükellefe karşı sorumluluğu ile de doğrudan da alakalı olan bu meseledeki tartışmayı iki noktada toplayabiliriz. Allah'ın iradesinden bağımsız bir şekilde iyilik veya kötülükten bahsedilebilir mi? Bu, meselenin ontolojik yönünü oluşturmaktadır. Ontolojik olarak iyi ve kötünün var olması durumunda, insan aklının İlahî bildirim olmaksızın bu değer kavramlarının bilgisine ulaşıp ulaşamayacağı da tartışmanın epistemolojik yönü teşkil etmektedir. Eş'arî kelâm geleneği iyi ve kötünün nesnel değerinin ilahî bildiri ile sabit olabileceğini ileri sürerken, Mu'tezile bu iddiayı geçersiz sayıp ilahî iraden bağımsız iyi ve kötünün bulunduğunu ve bir kısmının ilahî bildirim olmadan insan aklı tarafından bilenebileceğini iddia etmektedir. Mu'tezile'nin bu yöndeki bir görüşü savunmasının arka planında Allah'ın mutlak adaletine yapılan vurgu ve Allah'tan her türlü kötülüğün tenzih edilmesi düşüncesinin olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arî kelâmcılar ise Allah'ın mutlak kudretine zıtlık teşkil eden her türlü yorum ve düşünceden uzak durmasından, diğer meselelerde de olduğu gibi bu konuda da mutlak hükmün Allah'ın dilemesi ve kudretinden kaynaklanabileceği düşüncesinden hareketle iyi ve kötü değerlerini de belirleyen Allah olacağı yargısına varmıştır. İslâmî ilimler geleneğinin farklı alanlarında birçok telif veren Fahreddin er-Râzî, her ne kadar Eş'arî kelâmcı kimliği ile tanınmış olsa da, onun kelâm meselelerindeki görüşlerinin tam ve doğru olarak tespit edilmesi oldukça zordur. Bunun gerekçesi olarak ise ilmî birikimi, farklı alanlar hakkında geniş malûmatı ve teliflerinin çokluğunu gösterebilir. Şu halde bu çalışma Râzî'nin eserlerini takip etmek sureti ile onun bu meseleye dair yaklaşımını ve aklî ve naklî yönden hüsun - kubuh konusunda sürekli olarak Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin tespitini hedeflemektedir.

Hüsun Ve Kubuhun Dilbilimsel Anlamı

Hüsun kelimesi Arapçada "hasüne" fiilinden türemiştir. Hüsun "güzel olmak anlamında mastar, "bir şeyin güzel olması, güzellik, cemal, kendisine arzu

duyulan her şey" anlamıyla isim olarak kullanılmaktadır. Hüsün kelimesinin içermiş olduğu olumlu anlamların zıddını ifade eden kelime ise kubuktur.²

Hüsün kavramını; "nefsinde, bedeninde ve ahvalinde insana mutluluk veren her türlü nimet" olarak tanımlayan, bunun karşısında 'seyyie' kelimesinin bulunduğu söyleyen ve bunların müşterek lafızlar olduğunu belirten Râğib el- İsfehânî (ö. 502/1108), hüsünün üç açıdan olabileceğine işaret etmektedir. Bunlar akıl açısından hüsün, arzular cihetinden hüsün ve duygular cihetinden hüsündür. Genellikle hüsün, örfte 'güzel adam' sözünde olduğu gibi gözle görülen güzellik için kullanılırken, Kur'an-ı Kerim'de gönül gözüyle (basiret) görülen güzellik için kullanılmaktadır.³ Mesela hüsün, "onlar her sözü dinlerler ve en güzeline (ahsene) uyarlar"⁴ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Kubuh ise hüsünün zıddıdır. "Çirkin olmak, mutedil bir zevkin kendisinden nefret ettiği şey, gözün görmek istemediği nesne, insan ruhunun kabul etmediği hal ve davranışlar" anlamlarına gelir. Buna göre yukarıda yapılan tariflerdeki geniş anlam yapısını göz önünde bulundurulduğunda, hüsün ve kubuh amellerimizle ilgili olduğu gibi, inanma ve akıl yürütme türünde zihni ve kalbi fiillerimizle de ilgilidir.⁵

Hüsün ve kubuhun mahiyeti tartışmalara konu olmuş, Kur'an-ı Kerim'de ve kelâm literatüründe ilahî ve insanî fiilin ahlakılığı bağlamında güzellik ve çirkinlik, başka bir ifade ile dünya ve ahirette açısından fayda ve zararın kastedildiği bir içerikle ele alınmıştır.⁶ Buna göre hüsün ve kubuh kavramlarını niteleyen özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a. İnsan tabiatına uygun şeyler hasen, insan tabiatının nefret ettiği durumlar kabîhtir. Örneğin tatlı, insanın tabiatı gereği hoş karşıladığı bir şey olarak hasen iken acı, insanın kaçındığı ve hoşlanmadığı bir şey olması sebebi ile kabîhtir.

b. Öznenin amacına uygun her şey hasen, amacına ters düşen ise kabîhtir. Göreceli anlam yapısıyla bir kimseye göre hasen olan bir şeyin başkasına göre kabîh olması mümkündür.

c. Kemal ve yetkinlik olan her şey hasen, bunun aksine noksanlık ifade eden her şey kabîhtir. Örneğin ilim ve adalet gibi nitelikler öznenin

² İbn Manzûr, Ebü'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l Arab* (Dâru'l Maârif: Kahire, 1981) 1: 638-640; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* "Hüsün ve Kubuh" md., (İSAM Yayınları: İstanbul, 2017) 136; el Mu'cemü'l Vasît, "Hüsün" md., (Mektebetü'l İslâmiyye: İstanbul) 1:174.

³ Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürezzâk Murtaza, *Tâcu'l Arûs min cevâhri'l kâmus* (Tabatü'l Kuveyt: 1987) 34: 418.

⁴ Zümer, 39/18.

⁵ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredatü elfâzü'l Kur'an* thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dâru'l kâlem: Dimeşk, 2009), 236.

⁶ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*,136.

yetkinliğini ve kemalini göstermesinden dolayı hasen, cehalet ve zulüm gibi hususlar noksanlık anlamı içerdiği için kabîhtir.

ç. Övgü ve mükâfatın hak edilmesini sağlayan her şey hasen, yergi ve cezayı gerektiren şey de kabîhtir. İslâm düşüncesinde tartışma konusu edilen hüsün ve kubuh kavramları bu anlamdadır.⁷

Yukarıda belirtildiği üzere, insan fiillerinin ahlakiliği bağlamında kelâm ve fıkıh usûlü gibi İslâmî disiplinler arasında tartışma konusu haline gelen, bir fiilin dünyada övgüyü, ahirette sevabı veya dünyada yergiyi, ahirette ikâbı gerektirmesi anlamındaki hüsün ve kubuh kavramlarıdır. Bundan sonraki başlıklar altında ilk olarak kısaca klasik İslâm düşüncesinde hüsün ve kubuh meselesi ile ilgili bir değerlendirme sunulacak ve daha sonra kelâm ekollerinin meseleye yaklaşım ve yorumları incelenecektir.

İslâm Düşüncesinde Hüsün-Kubuh Meselesi

İyilik ve kötülüğün, ahlâkî değerlerin ve hukukun kaynağının ne olduğu, insan aklının ilahî mesajdan bağımsız olarak iyi ve kötüyü bilip bilemeyeceği sorunu üzerindeki tartışmalar düşünce tarihinin çok eski dönemlerine kadar götürülmektedir.⁸ Gerek Allah'a, gerekse insana ait fiillerinin estetik değerini ifade eden güzellik ve çirkinlik yönlerinden ziyade, ahlâkî değerini betimleyen bu kavramlar hakkında kelâm, fıkıh usûlü ve ahlâk felsefesi temel olarak fiile ait zâtî bir değer olup olmadığı konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Fıkıh Usûlünde şer'î hükümler konusu içerisinde tartışılan bu mesele, din koyucunun hükümlerine ulaşmada ve şer'î bir hüküm koymada aklın sınırının ne olduğunun belirlenmesi bağlamında ele alınmıştır. Usûlcüler, şer'î hükmü genellikle Allah'ın mükelleflerin fiillerine yönelik hitabı⁹ şeklinde tarif ederek hükmün kaynağının, yani hâkimin Allah olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰ Kelâmda ise, bu kavramların Allah'ın eylemleri ile ilişkisi, eylemlerin özsel ahlâkî değerlerinin olup olmadığı, yeryüzünde kötülüğün bulunup

⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Şuayb Arnavût, (Müessesetü'r risâletü'n nâşirun: Beyrût, 2012), 1: 26; Sadruşşer'ia, Cemâlüddin Ubeydullah b. Mes'ud b. Tâcuşşer'ia, *et-Tavdîh li metni'l et-Tenkîh fi Usûli'l Fıkh* (et-Telvîh ile birlikte) thk. Nüceyb el-Mâcidî, Hüseyin Mâcid, (Mektebetü'l Asriyye: Beyrût, 2005), 364; Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", İslâm Araştırmaları Dergisi, 28 (2012): 10; Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, (Ankara Oklu Yayınları: Ankara, 2016), 73-74.

⁸ Bilal Taşkın, *Kelamcılar ile Usûcülere Göre Hüsün Kubuh Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010), 1. İslâm öncesi kültürlerde iyilik-kötülük kuramları için Bkz. Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 19-66.

⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Şuayb Arnavût, (Müessesetü'r risâletü'n nâşirun: Beyrût, 2012), 1: 13.

¹⁰ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987): 59.

bulunmadığı, insan sorumluluğu ile alakası, Allah'a şükretmenin aklî ve dini gerekçesi, Allah'ın insana yüklemiş olduğu sorumlulukları elde etme de aklın ve vahyin konumun ne olduğu gibi hususlar açısından incelenmiş ve tartışılmıştır.¹¹

İslâm düşüncesi içerisinde yer alan kelâmî mezheplerin bu mesele hakkında tam manasıyla fikir birliği içerisinde oldukları söylenemez. Tartışmanın temel ölçütü eşyanın değerinin özsel mi yoksa arazî mi olduğudur. Şayet eşyaya yönelik değerler özsel ise bu durumda Allah'ın iradesi ile bir şeyin iyi veya kötü olması imkânsızdır. Bunun sonucunda ise akıl, özsel olan bu değerleri vahiyden bağımsız olarak idrak edebilir ve bu durumda vahiy, aklın idrak etmiş olduğunu teyit konumundadır. Şayet değerler arazî ise bir şey ancak Allah'ın irade etmesi sonucunda iyi veya kötü olabilir ve bu değerlerin bilgisini elde etmede tek yetkin otorite vahiydir. İslâm düşüncesinde bu iki temel yaklaşımın ilki Mutezilîler tarafından kabul edilirken, Eş'arîler ikinci yaklaşımın takipçisi olmuştur.¹² Mu'tezile ve Eş'arî ekolünün dışında her iki mezhepten de belirli görüş ve yorumları alarak eklektik bir yaklaşımla mutevil bir düşünce geliştiren Mâtürîdî anlayış da bu mesele üzerinde önemle durmuştu.¹³ Şimdi kısaca kelâm ekollerinin bu meseleye dair yaklaşımlarını sunabiliriz.

Mu'tezile Ekolünde Hüsün-Kubuh Meselesi

Mu'tezile'nin kendisini, adalet ashabı (ashabü'l adl) olarak isimlendirmesinden de anlaşılacağı üzere hüsün ve kubuh meselesi, onların beş temel ilkesinden biri olan *adalet* doktrininin ilk ayağını oluşturmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö.415/1025) 'Adl' ilkesini açıklamaya başlarken söylemiş olduğu, "bu bâbın amacı Allah'ın sadece iyiyi (hasen) yaptığının, vacip olanı yapması gerektiğinin ve O'na ancak iyi(hasen) bir yoldan ibadet edileceğinin açıklanması içindir" şeklindeki ifadeleri de bunu göstermektedir¹⁴.

¹¹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, (1998-1999): 59; Zübeyir Bulut, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2, (2015): 636.

¹² Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, (İSAM Yayınları: İstanbul, 2017), 331.

¹³ Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 78.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Ebül Hüseyin Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't tevâhid ve'l adl* thk. Hıdır Muhammed Nebhâ, (Dârü'l Kütübü'l İlmiyye: Beyrût, 2012),6: 25. Kâdî Abdülcebbâr benzer ifadeleri Şerhu Usûli Hamse'de "adalet" esasını açıklamaya başlarken de kullanmaktadır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, trc. İlyas Çelebi, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: İstanbul, 2013), 2: 10; Abdülkerim eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, trc. Mustafa Öz, (Litera Yayıncılık: İstanbul, 3.b. 2014), 58,62.

Mu'tezile içerisinde İskâfî (ö.240/854), İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845), ve Ebü'l Hüzeyl Allaf (ö.235/849) gibi erken dönem kelimcilerine göre bir fiil zâtından dolayı hüsun ve kubuh olurken, Ebü'l Kâsım el-Belhî El-Ka'bü'ye (ö.319/931) göre ise hüsun ve kubuh fiilin sıfatlarına ait bir vasıftır.¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr ise bir fiilin salt olarak ahlâkî değer kazanmayacağını, çünkü bir fiilin bazen hasen olurken, bazen kabîh olabileceğini söylemektedir. Örneğin "eve girme" fiilin salt olarak "hasendir" veya "kabîhtir" şeklinde nitelenmesi mümkün değildir. Şayet "eve girme" fiili izinden sonra gerçekleşirse hasen, ancak izinsiz olursa kabîhtir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, Fârâbî ve İbn Sîna gibi Yeni Eflatucular tarafından savunulan ve bir şey kendiliğinden dolayı iyidir şeklinde tanımlanan ontolojik görüşü reddetmektedir¹⁶.

Kâdî Abdülcebbâr fiillere dair hasen, kabîh ve vacip gibi yargıları bilme yolunun diğer şeylerin bilgisini elde etmede olduğu gibi bir kısmın zorunlu, diğer bir kısmının ise kesbî olarak bilindiğini söylemektedir. Çünkü aklın bir yetkinliği olarak hasen ve kabîhin asıllarının zorunlu olarak bilinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu değer kavramlarının bilinmesi imkânsızlaşır. Aynı şekilde bir kimsenin nazar ve istidlâlde bulunması aklın yetkinliğine, aklın yetkiliği ise kendisinde bazı yargıların bilgisinin zorunlu olarak bulunmasına bağlıdır. Fiillerin değer yargısına ulaşmada bilgiyi zorunlu ve kesbî olarak iki kısma ayıran Kâdî Abdülcebbâr, Mücbire'nin, "şayet hasen ve kabîh olanlar zorunlu olarak bilinseydi, aramızda bir ihtilaf olmazdı" şeklindeki iddialarının da geçersiz olduğunu, çünkü zorunlu bilgi iddiasını bütün hasen veya kabîh fiiller için iddia etmediklerini belirterek reddetmektedir.¹⁷ Mu'tezile aklın değer kavramlarının bilgisine ulaşmada yeterli olması durumunda vahyin gerekliliği yönündeki sorgulamayı ise lütuf anlayışı üzerinden çözmeye çalışmaktadır. Çünkü onlara göre Allah'ın peygamberler vasıtası ile kendi emir ve yasaklarını bildirmesi, imtihanın fayda odaklı gayesini izah etmektir. Peygamberler vasıtası ile gönderilen ilahî emir ve yasaklarla "helak olan açık bir delille helak olmakta, yaşayan da açık bir delille yaşamakta"¹⁸ ve bu

¹⁵ Eş'arî, Ebü'l Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l islâmiyyîn ve ihtilâfü'l musalliyîn*, thk. Naîm Zarzûr, (Mektebetü'l Asriyye: Beyrût, 2015), 267; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 2: 23; İlyas Çelebi, *Klasik Bir Kelâm Problemi*, 68.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 2: 24-26; Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muhammed İskenderoğlu-Atilla Arkan, (Litera Yayıncılık: İstanbul, 2014), 63; Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı, İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz, (Nobel Yayın: İstanbul, 2016), 3-4.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l muhiti bi't teklif*, thk. Yusûf Hüben Yesû'î, (Matba'atül Kâtûlikiyye: Beyrût, 1962), 232-233.

¹⁸ Enfal, 8/42.

şekilde Allah, insanlara iyinin ve kötünün bilgisini vererek onlara lütufta bulunmaktadır.¹⁹

Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın kudreti açısından kabîh olan bir fiile güç yetirebileceğini ve mantıkî açıdan bunun mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte, realitede Allah'ın adâletinin bir gereği olarak Allah'ın kabîh bir fiili işlemeyeceğini söylemektedir. Allah'ın kabîh olan bir fiile kâdir olması noktasında bazı deliller ortaya koyan Kâdî, Allah'ın kitabında kendinden zulmü nefyettiğini²⁰, şayet kâdir olmaması durumunda bu kabîh fiilleri kendisinden nefyederek övgüde bulunmasının bir anlamının olmayacağını söylemektedir.²¹ Bununla birlikte Allah her ne kadar kabîh bir fiili işlemeye kâdir olsa da bu fiili işlememektedir. Çünkü şâhid âlemde bir kimse; a) işlemiş olduğu fiilin kabîh olduğunu bilmediğinden, b) ihtiyaç duyduğundan, c) ihtiyaç duymadığını bilmediğinden dolayı kabîh olan bir fiile yönelmekte ve bu fiili işlemektedir. Nitekim dünyada zalim olup başkasının malını zorla alan kimseler, ya zorla başkasının malını almanın kabîh olduğunu bilmediklerinden ya ihtiyaç duyduklarından ya da ihtiyaç duymadıklarını bilmediklerinden dolayı bu kabîh fiili işlemektedirler. Şâhid âlemde kabîh bir fiilin işlenmesine sebep veren bu üç husus (illet) aynı şekilde kadîm olan Allah içinde geçerlidir. Çünkü delillerin delâlet biçimlerinin, başka bir ifade ile bir illetin hükmü gerektirmede şâhid ve gâibe göre farklılık arz etmesi mümkün değildir. Ancak kendi zâtını bilen Allah'ın, her hangi bir fiilin kabîh olduğunu bilmemesi, kabîh olan bir fiili işlemeye ihtiyaç duyması veya ihtiyaç duymadığını bilmemesi imkânsız olduğu için O'nun kabîh bir fiil işlemesinin mümkün olduğunun iddia edilmesi yanlış olmakla birlikte birçok sorunu da ortaya çıkarmaktadır.²²

Sonuç olarak ilk dönem Mu'tezile kelâmcılar tarafından ileri sürülen fiiller bizzat kendisinden ve sıfatlarından dolayı hasen veya kabîh olur şeklindeki görüşün aksine Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim'in (ö.321/933) belirlediği çerçevede meseleyi ele alarak bir fiilin gerçekleştiği yönlerden soyutlanarak ahlâkî bir değer kazanmayacağını ifade etmektedir. İnsan fıtratının her zaman iyiye meyyal olmasından ve bunun gerekçesi olarak da hüsün değeri taşıyan bazı fiillerin aklen zorunlu olarak bilinmesine işaret eden Mutezilî düşünce, hariç bir sebepten bağımsız bir şekilde nesnel ahlâkî bir teori ortaya koymuştur. Gerek Allah'ın adâleti ile çelişmesinden gerekse insan sorumluluğu

¹⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 58.

²⁰ Nisa 4/40.

²¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61.

²² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 2: 28-30; *el-Muhtasar fi usûli'd din* trc. Hulusi Arslan, (Endülüs Yayınları: İstanbul, 2017), 80.

açısından Allah'ın fiillerinin hepsinin hasen olduğunu belirten Mu'tezile, İslam düşüncesinin gerçek anlamda ilk ahlâkçuları olarak sayılmıştır.²³

Eş'arî Ekolünde Hüsün-Kubuh Meselesi

Eş'arî kelimelere göre fiillerin ahlâkî değeri dini bilgi ile sabit olduğundan ilahi emir ve yasaklar hüsün ve kühun ne olduğunu tayin etmektedir. Buna göre dinden bağımsız şekilde nesnel bir ahlâkî değerler teorisinden bahsedilemez ve akıl ahlâkın temeli değil, sadece Allah'ın emretmiş olduğu iyi ve kötü değerlerini vahiy sayesinde keşfeden bir alet konumundadır. Eş'arî kelimelerin ahlâkın temelini akla değil de dine dayandırmalarının arka planında Allah'ın mutlak kudretine ve iradesine yapılan vurgu yatmaktadır. Öyle ki, mutlak kudret ve iradeye sahip olan Allah'ın, insanlara göre iyi olan bir fiili yasaklanması ve kabîh olarak addetmesi mümkündür. Allah'ın dilemiş olduğu her şeyi yapabileceği, O'nun iradesinin ve kudretinin hiçbir sınır altına alınamayacağı ve yine de yapmış olduğu hiçbir şeyin kabîh olmayacağı düşüncesini Ebü'l Hasan Eş'arî'nin (ö.324/935) aşağıdaki ifadeleri tam olarak yansıtmaktadır:

"Yüce Allah ahirette çocuklara azap eder mi?', diye sorulursa şöyle cevap verilir: 'Allah için bunu yapmak mümkündür, eğer yaparsa da adil davranmış olur. Aynı şekilde Allah'ın sonlu bir günaha karşılık, sonsuz bir azap vermesi; bazı hayvanları diğer bazısına boyun eğdirmesi; kimilerine iyilikte bulunup diğerlerine bulunmaması, kâfir olacaklarını bile-bile onları yaratması; bunların hepsi Allah'ın adaletine uygundur. Yaratıklarına azap etmeye başlaması, bunu devam ettirmesi Allah hakkında 'kabih' değildir. Aynı şekilde müminlere azap edip kâfirleri cennetlere koyması da O'nun için kabih değildir. Ancak, 'Allah, bunları yapmaz' deriz. Çünkü O, kâfirlere azap edeceğini bize haber vermiştir. Allah'ın haber verdiği bir şeyde yalanın olması mümkün değildir.²⁴

Mu'tezilî düşüncenin akıl ile hüsün ve kubuh kavramları arasında kurduğu zorunlu veya nazarî bilgi ilişkisi, Eş'arî kelimeler tarafından eleştirilerek reddedilmiştir. Çünkü her şeyden önce Mu'tezile'nin zorunlu olarak bildiğini iddia ettiği ahlâkî değerler, Eş'arî kelimeler tarafından tartışma konusu haline getirilmiştir. Ancak zorunlu bilginin hususiyeti, her hangi bir

²³ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 61.

²⁴ Eş'arî, Ebü'l Hasan Ali, b. İsmâil *el-Luma'* thk. Abdülazîz İzzeddin es-Sirvân, (Dâru'l Lübnân: Beyrût, 1987), 149. Aynı şekilde bkz. Ahmet Ceylan, *İmâm Eş'arî'de Hüsün-Kubuh Problemi*, Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri, ed. Cemalettin ER-DEMÇİ-Dr. Fadıl AYÇAN, (Beyan Yay. İstanbul: 2014), 1: 109.

ihtilaf ve tartışma olmaksızın bütün insanlar tarafından bedihî (a priori) olarak kabul edilmesi ve bilinmesidir. Örneğin bütünüün parçadan büyük olduğunun veya birin ikinin yarısı olduğunun bilinmesi bu kabildendir ve akıl sınırlarının dışına çıkmak istemeyen herkes tarafından zorunlu olarak bilinmektedir.²⁵

Burada özellikle işaret etmek istediğimiz husus, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) insan ve Allah'ın fiilleri arasında ayrıma giderek Allah'ın fiillerinin hiçbir şekilde ne hasen ne de kabîh olarak nitelenemeyeceğini belirtmesidir. Çünkü bu ayırım daha sonra özellikle Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) tarafından son dönem eserlerinde takip edilerek sürdürülmüştür. Cüveynî (ö. 478/1085), aklın helak edici bütün zararlardan sakınılmasına ve fayda veren her şeyin elde edilmesine hükmettiğini ve bunu hiç kimsenin inkâr edemeyeceğini söylemektedir. Çünkü aklın bir şeyden sakınılmaya hükmetmesinin sebebi en son haddede zarar vermesinden, bir şeyi elde etmeye yönelmesi ise fayda sağlamasından dolayıdır. Buna göre bir fiilin hasen veya kabîh olarak değerlendirilmesi, kendisi için fayda ve zararın geçerli olduğu kimse hakkında mümkündür. Allah'ın hakkında fayda veya zarardan bahsedilemeyeceği için Allah'ın her hangi bir fiili kabîh olarak ifade edilemeyeceği gibi hasen olarak da nitelenemez.²⁶

Gazzâlî (ö.505/1111) Mu'tezile'nin halkın arasında kabul görmüş meşhûrat kabilinden hükümlerle kesinlik ifade eden burhanı bir birine karıştırdığı ileri sürerek ahlâkî değerlerin bilgisinin zorunlu olduğunu iddia eden Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Çünkü halkın bir fiilin hasen, diğerini kabîh olarak değerlendirmesinin arkasında ya daha önceki şeriatlardan alınmış ve öğrenilmiş ya da bir amacın olması ihtimali vardır. Ancak Cüveynî'nin de (ö. 478/1085) belirttiği üzere Allah'ın bir amaç ve gaye gütmesi imkânsız olduğu için kendi hükümleri ve fiilleri hakkında bu anlamda bir hasen veya kabîh değer yargısından bahsedilmesi mümkün değildir.²⁷

Sonuç olarak Eş'arî kelâm düşüncesinde fiillerin ahlâkî değerlerinin gerek ontolojisinin gerekse epistemolojisinin tek dayanağı vahiydir. Çünkü böylesi

²⁵ Cüveynî, İmamü'l Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah *el-İrşâd*, thk. Zekeriyya Umeyrât, (Darû'l Kütübî'l İlmiye: Beyrût, 2016), 109.

²⁶ Cüveynî, hüsün ve kubuh konusunda Bâkılânî'nin yapmış olduğu Mu'tezile'ye yönelik eleştirilere yer verdikten Allah ile kulların fiillerin ayrılmasının kendisine göre daha doğru olduğunu söylemektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l fikh* thk. Abdülazîm Dîb, (y.y., 1979), 91.

²⁷ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed *el-Mustasfâ min İlmi'l usûl*, thkk. Muhammed Süleyman Eşkar, (Müessesetü'r risâle: Beyrût, 2015), 1: 114-149. Gazzâlî hüsün ve kubuh kavramlarının en son haddede değişik itibarlara göre farklılık gösteren göreceli (izâfî-nisbî) değerler olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l 'itikâd* thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, (Dâru'l Minhâc: Beyrût, 2016), 305.

sağlam ahlâkî yargılar sadece ilâhî buyruklardan elde edilebilir. Birey ya da toplumun, dînî buyruklara dayanmadan kendi imkânları, tecrübeleri, birikimleri ve aklî yetkinlikleri ile toplumsal bir düzen kurması mümkün değildir.²⁸

Mâturîdî Ekolünde Hüsün-Kubuh Meselesi

İmam Mâturîdî'ye göre (ö. 333/944) Allah öğrenme yeteneğine sahip olan, yarar ve zararın ne olduğunu bilen ve algılayabildiği delile dayanarak duyular ötesiyle ilgili konularda akıl yürütebilen mükellefler yaratmıştır. Çünkü insan aklında güzel(hüsün) olanı güzel kabul etme ve çirkin(kubuh) olanı çirkin sayma yetkinliği vardır. Ayrıca güzel kabul edilen bir şeyin emredilmesi ve çirkin olanın yasaklanması gereklidir. Bu gereklilik ise Allah'ın bir hikmeti olup, aksi takdirde kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden âlemi yaratmasının anlamı ortadan kalkmış olur. İmam Mâturîdî'nin bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere hüsün ve kubuh aklîdir. Eşyada bizatihi hüsün ve kubuh, fiillerde bizatihi güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır. Akıl fiillerdeki özelliklere ve onlarda gördüğü fayda ve zarara bakarak, fiillerin çoğunda hüsünü ve kubuhu müstakilen idrak edebilir. Allah da bizatihi güzel olanı yasaklamaz ve bizzat çirkin olanı emretmez. Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, emir ve nehyin bir anlam yüklediği değerler, aklımız ile bilgisine ulaşabileceğimiz gerçekliklerdir. Daha sonra Mâturîdî aklın bu yetkinliğinin vahyin işlevselliği ve konumu adına bir problem teşkil etmemesi için şu ifadelerle yer vermektedir: Dünya meşgaleleri ve bu meşgalelerin akılları kuşatması aklın yetkiliğini aksatmaktadır. Bunun yanı sıra kederler, insan doğasına yerleştirilen sıkıntılar, ayrıca hayatın insana getirmiş olduğu muhtelif acılar insan aklını meşgul etmekte ve onu büyük-küçük, gizli-âşikâr her bir alanda gerçeği kavramaktan alıkoymaktadır. Nefsânî arzuların egemenliği, dünyevî emel ve lezzetlerin çokluğu da ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Bu sebeple insanlara yol gösterecek ve buna benzer belirsizliklerin baş gösterdiği durumlarda gerçeğe kılavuzluk edecek bir Allah elçinin bulunması zorunludur.²⁹

Mu'tezile ekolünün hüsün ve kubuh hakkındaki görüşlerinin açıklandığı başlık altında geçtiği üzere, Mu'tezile, gâibin şâhîde kıyas edilmesi (*gıyâsü'l gâib ale's şâhid*) metodunu kullanarak şâhid âlemde kabîh, abes, veya sefeh olan bir fiilin aynı şekilde Allah içinde geçerli olduğunu iddia etmekteydi.

²⁸ Fethi Kerim Kazanç, *İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu" İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı"*, ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz,(Nobel Yay. İstanbul, 2016), 44-45.

²⁹ Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't Tevhîd Tercümesi*, (İSAM yay. 9.b., İstanbul, 2017), 169-171,180-181; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, (TDV, Ankara, 6. b., 2009), 121-125.

Ebü'l Muîn en-Neseî (ö.508/1115) Cüveynî'nin açıklamalarına benzer ifadelerle bu iddianın doğru olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü insan aklı, Allah'ın kabîh veya sefeh olarak görülen bir fiilin hikmetini anlamaktan acizdir. Bununla birlikte şâhid âlemde fâilin fiilinin kabîh sayılmasının nedeni, kendisine çizilen sınırı ve haddi aşmış olmasından dolayıdır. Diğer bir anlamıyla kulların fiillerinin kabîh olmasının nedeni Allah'ın emir ve nehiyleri ile kendilerine çizmiş olduğu haddi aşmalarıdır. Ancak Allah, herhangi bir haddin ve sınırın altında olmadığı ve kendisinden daha üstün emreden ve neyeden konum bulunmadığı için şâhid âlemde kabîh olan bir fiili Allah'ın işlemesi kabîh olarak addedilemez. Üstelik böyle bir durumda Allah bir emri ve yasağı çiğnemiş de değildir. Neseî, şâhid âlemde hasen veya kabîh olarak nitelenen fiillerin fayda ve zarar odaklı bir temeli bulunduğundan dolayı, şâhid âlemde kabîh olarak addedilen fiillerin aynı şekilde Allah'ın içinde geçerli olduğunu reddetmekte; çünkü Allah'ın her türlü fayda ve zarardan münezze olduğunu belirtmektedir.³⁰

Fahreddin Er-Râzî'nin Hüsün Ve Kubuh Tanımı

Fahreddin er-Râzî, kelâma dair yazmış olduğu ilk eserlerden biri olan *el-İşâre fi usûli'l ilmi'l kelâm* adlı eserinde hüsün ve kubuh kavramlarını sırası ile tanımlamakta ve Mu'tezile ile olan tartışma noktasını belirginleştirmektedir. Daha sonra Basra Mu'tezilesi tarafından geliştirilen *vücûh teorsine* bu eserde atıfta bulunmayan Râzî, daha çok ilk dönem Mu'tezile düşüncesinde görülen “fiiller zâtî itibari ile ya da kendilerinde bulunan bir sıfat sebebi ile hasen veya kabîh olur” şeklindeki görüşün eleştirisine yer vermektedir. Râzî, ilk olarak hüsün ve kubuh kavramlarının insan amacına uygun olan ve amacına ters düşen şeyler için kullanılabileceğini; ikinci olarak da yetkinlik ve noksanlık ifade eden nitelikler için kullanıldığını söyler. Bu iki kullanım arasındaki fark ise birincisinin izafî, ikincisinin ise bizzat fiilin kendisinin bu değeri taşımasındadır. Örneğin bir kimsenin amacına uygun olan bir şey, kendisi için hasen olarak ifade edilirken; başka bir kimsenin amacına uygun düşmemesinden dolayı kabîh olarak değerlendirilebilir. Ancak ilmin yetkinlik, cehaletin noksanlık sıfatı olması bizzat bu durumların kendisi sebebiyledir ve insandan insana bir farklılaşma göstermez. Bu iki kullanımın aklî olup, akılla bilinebileceği konusunda bir şey söylemeyen Râzî'nin bir diğer tanımı ise, hasenin fâiline yasaklanmayan şey için kullanılmasıdır. Mu'tezile ile tartışmanın da mahalli olan bir diğer tanım ise hasen kavramının; din koyucu tarafından, bunu yapan kimse için övgü, tazim ve işlediği fiile karşılık sevabı hak etme hükmünün verilmesi şeklindedir. Bunun mukabilinde ise din koyucu tarafından

³⁰ Neseî, Ebü'l Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabıratü'l edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (DİB, Ankara, 2003), 2: 201-202.

fâilin yerildiği, horlandığı ve cezayı hak etme hükmünün verildiği kabîh kavramı bulunmaktadır. Tartışmanın bulunduğu son tanıma göre mubahın hasen olması mümkün değildir.

Hüsun ve kubuh kavramlarına yönelik yukarıda geçen kullanım ve tanımlara yer veren Râzî, son iki tanıma göre hüsun ve kubuhun zatî bir niteliğinin söz konusu olmadığını, sadece din koyucunun hitabının kendilerine ilişkin olmasından dolayı bu nitelikleri kazandığını belirtmektedir. Başka bir ifade ile herhangi bir fiil, din koyucu tarafından izin verildiğinde hasen, yasaklandığında ise kabih olarak isimlendirilir.³¹ Özet olarak Râzî, ilk dönem eserlerinde Mutezilî düşüncenin erken dönem temsilcileri tarafından ileri sürülen, fiil kendisinde bulan bir sıfattan dolayı veya bizzat zâtî itibari ile hasenlik ve kabîhlik³² nitelermelerini kazandığını sırası ile reddetmekte, kendinden önceki Eş'arî düşüncenin yorumu olan "dinin emretmiş olduğu hasen, yasakladığı ise kabîhtir" şeklinde tutumu sürdürmektedir. Nitekim klasik Eş'arî düşüncesi, hüsun ve kubuh meselesinde Mu'tezilî düşünce olan aklî ahlâk iddiasını reddetme ve ahlâkın temeline ilahî buyruk olan vahyi yerleştirme çabası üzerine kuruludur.

Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezile'nin Tanımına Yönelik Eleştirileri

Fahreddin er-Râzî Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö. 436/1044] konuda hakkındaki değerlendirmelerini esas alarak Mu'tezile'nin görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır. Mu'tezile'ye göre fiiller, kendilerine dönen bir yön [*vecih*] sebebi ile hasen ve kabîh olmaktadır. Akıl bu yönlerin bazılarını bağımsız şekilde bilebilirken, bazılarını ise bilemez. Örneğin akıl vahiyden bağımsız bir şekilde doğruluğun, ilmin, adaletin, nimet verene şükretmenin hasen olduğunu; yalanın, zulmün, cehaletin, abes fiil işlemenin ve güç yetirilemeyen sorumluluğun kabîh olduğunu bilebilir. Ancak öğlen namazının farzının dört rekât olması, arefe günü oruç tutmak mubah iken bayram günü oruç tutmanın haram olması gibi şer'î fillilerin hasen oluş yönünü [*vecih*] ise vahiyden bağımsız bir şekilde bilemez.³³ Fahreddin er-Râzî'nin eleştirmiş olduğu Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö.436/1044] hüsun ve kubuh tanımı ise şu şekildedir. Kabîh; "*fiil işlemesi mümkün olan [mütemekkin]ve işlediği fiilin kabîh olduğunu bilen bir kimsenin*

³¹ Fahreddin er-Râzî, *el-İşârat fî usûli ilmi'l kelâm*, thk. Muhammed Alâu Zeynû, Selim Şab'aniyye, (Dâru'l Beyrûtî: Dimeşk, 2016), 152-153.

³² Ebü'l Hasan Eş'arî, İskâf'ye (ö. 240/854) göre fiillerin bizzat kendisinden dolayı hasen ve kabih olduğunu, Ebü'l Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'ye (ö. 319/931) göre ise fiillerin kendinde bulunan bir sıfattan ve bizzat kendilerinden dolayı hasen veya kabih olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l islâmiyyîn ve ihtilâfü'l musalliyîn*, thk. Naîm Zarzûr, (Mektebetü'l Asriyye: Beyrût, 2015), 267.

³³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukû'l*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde, (Dâru'z zehâir: Beyrût, 2015), 3: 235; *el-Mahsûl*, 1: 26.

işlememesi gereken fiillerdir ve mükellef bu tür fiilleri işlemesi durumunda kınamayı hak eder.³⁴ Hüsun ise “fil işlemesi mümkün olan [mütemekkin] ve işlediği fiilin hasen olduğu bilen kimsenin yaptığı fiildir.”³⁵ Bununla birlikte Basrî, kabîhi “fâiline kınamayı gerektiren fiil” şeklinde tanımlamamakta ve sebep olarak da şu hususu işaret etmektedir. Şayet kınamayı hak eden kimsenin sevabı, hak ettiği yergiden fazla olursa bu sevap kınamayı hak etmesine engeldir.³⁶ Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö.436/1044] kabîh kavramı hakkında yapmış olduğu diğer bir tanım ise, “zemmin hak edilmesinde tesiri bulunan bir sıfat üzerine olan fiildir”³⁷ şeklindedir.

Râzî, bu tanımların hüsun ve kubuh kavramlarının mahiyetini tam olarak ortaya koymadığını belirtmekte ve Basrî'nin yapmış olduğu tanımı eleştirmektedir. Bu bağlamda Râzî'nin ilk eleştiri, Basrî'nin tanımında kullanmış olduğu “lâm” açısından. Çünkü “lâm” farklı anlamlar içermektedir. Ancak tanımında kullanılan lafızların tanımlanandan daha açık olması tanımın şartlarından. “Lâm”ın içermiş olduğu anlamlar ise şu şekildedir: a) İzin vermek ve yasaklamak. Örneğin; “Zeyd eşinden faydalanabilir ama Amr ondan faydalanmaz”³⁸ cümlesinde ki “lâm” bu anlamdadır. b) Kudret ve acizlik. “Zeyd Amr'ı yener ama Amr Zeyd'i yenemez”³⁹ cümlesi bu anlamdadır. c) Aitlik. “Bu mahal siyahtır ve hareketlidir”⁴⁰ cümlesi bu anlamdadır. d) Hüsun ve Kubuh. “Falan kimsenin şu fiili yapması hasen, ama bu fiili yapması kabîhtir.”⁴¹ Fahreddin er-Râzî, hüsun ve kubuhun ilk anlamda olduğunun iddia edilmesi durumunda hüsun ve kubuhun akîl değil şer'î olacağını ifade etmektedir. Başka bir ifade ile şer'in izin vermiş olduğu hasen yasaklamış olduğu kabîh olur ki, bu Mu'tezilenin iddialarına ters düşmektedir. İkinci ve üçüncü anlama gelince, hüsun ve kubuhun bu anlamda olması imkânsızdır. Dördüncü anlama göre ise hüsun ve kubuh kendileri ile tanımlanmış olur ki, bu devirdir. Devir ise imkânsızdır.⁴² Fahreddin er-Râzî'nin Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö. 436/1044] tanımına yapmış olduğu ikinci eleştiri, Basrî'nin tanımında kullanmış olduğu “kabîh olduğunu bilmesi” kaydına yöneliktir. Nitekim fâil yapmış olduğu fiilin kabîh olduğunu biliyorsa, kabîh kavramının da ne olduğu

34 “أما القبيح فهو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله ويستحق الذم بفعله” Bkz. Ebü'l Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî el-Mutezili, *el-Mu'temed fi Usûli'l Fıkh*, thk. Şeyh Halîl Mays, (Dârü'l Kutubi'l İlmiyye: Beyrût, 2005), 1: 336.

35 “و أما الحسن فهو وما للقادر عليه والمتمكن من العلم بحاله أن يفعله” Ebü'l Hüseyin Basrî, *Mu'temed*, 1: 337.

36 Ebü'l Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 337.

37 Ebü'l Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 336; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 236; *el-Mahsûl*, 1: 19.

38 “لزيد أنيسمتمتع بزوجه و ليس لعمر أن يستمتع به” Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 237.

39 “لزيد أن يصارع عمرا” Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 237.

40 “لهذا المحل سواد و حركة” Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 237.

41 “لغلان أن يفعل كذا و ليس له أن يفعل ذلك” Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 237.

42 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 19.

biliyordur demektir. Bu durumda ise kabîhi tanımlaya ihtiyaç yoktur.⁴³ Tanımın üçüncü eleştiri noktası, tanımın kabîh olan bütün eylemlerin tamamını içine almaması ve kapsayıcı olmamasıdır. Çünkü vacip fiillerin terk edilmesi de kabîhtir, ama terk salt yokluktur. Salt yokluk ise fiil değildir.[oluş] Bu durumda, “kâdir olan mükellefin kabîh olduğunu bildiği halde işlemiş olduğu fillerdir” tanımı sadece var olan fiilleri kapsamaktadır ve bu sebeple doğru bir tanım değildir.⁴⁴

Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [.436/1044] kabîh kavramına dair yapmış olduğu ilk tanımına yönelttiği eleştirilerinden sonra Fahreddin er-Râzî aynı şekilde ikinci tanıma da eleştiri yöneltmektedir. Çünkü ikinci tanımda kabîh, “zem” ve “istihkak” lafızları ile tanımlanmıştır. Bu durumda ise hüsün ve kubuhun anlamı ilk olarak bu lafızların ne olduğunun anlaşılmasına bağlıdır. “İstihkak” kavramı “hak” kelimesinden türediği için ilk olarak hakkın tanımlanması gerekmektedir. Farklı kullanımlar içeren “hak” lafzının içermiş olduğu anlamlar ise sırası ile şu şekildedir: a] Dilsel: Hak kavramı dilde “sâbit” anlamına gelmektedir. b] Örfî: Var veya yok olduğuna inanılan her şeyin doğru[sıdk] olması. c] Şer'î: Bulduğu kimseye [sahibine] belirli bir şeyi uygun kılan[hasen] her türlü ayrıcalıktır. Fahreddin er-Râzî'ye göre hak kavramının ne dilsel ne de örfî anlamda hüsün ve kubuh tanımında kullanılması mümkün olmadığı için sadece şer'î anlamda kullanılması mümkün olabilir. Ancak bu durumda da hüsün hak ile, hak ise hüsün ile tanımlanmış olur ki, bu bir şeyin kendisi ile tanımlanmasını gerektireceği için devirdir. Devirse geçersizdir.⁴⁵ Fahreddin er-Râzî “zem” kavramı hakkında ise Ebü'l Hüseyin el-Basrî'den [ö.436/1044] şunları aktarmaktadır. “Zem; başkasına karşı aşağılama içeren kasıtlı bir sözdür.” Şayet aşağılama kastı içermezse zem sayılmaz. Fahreddin er-Râzî, tanımda kullanılan “aşağılama” kavramın mecaz olduğunu, mecaz lafızların ise tanımlarda kullanılmasının uygun olmadığını ifade ederek Basrî'nin tanımını eleştirmektedir.⁴⁶ Bununla birlikte Râzî, “zem” ile insan tabiatının hoşlandığı veya hoşlanmadığı bir sözün veya fiilin kastedilmesi durumunda, bunun kabîh oluşunun aklen bilenebileceğini, ancak bu manada Allah hakkında hüsün ve kubuhun imkânsız olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Daha sonra Fahreddin er-Râzî, “zem” ve “medîh” kavramlarının en temelinde elem ve acı ile lezzet ve mutluluğun kastedildiğini ifade etmektedir. Ancak hüsün ve kubuhun bu anlamda tanımlanması durumunda Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde akli hüsün ve kubuh yargısının geçerliliğinden

⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 238.

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: .238.

⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 239-240.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 241; *el-Mahsûl*, 1: 19.

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 20.

bahsedilemez. Nitekim Allah her türlü elem ve acıdan münezzehtir olduğu gibi onun için mutluluk ve lezzetten de bahsedilemez. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu ilzam Mu'tezile'nin bu konudaki iddiasını kökten geçersiz kılmaktadır.⁴⁸

Mu'tezile'de Hüsün Ve Kubuhun Epistemolojik Temeli Olarak Bedihî Bilgi

Fahreddin er-Râzî Mu'tezile'den fiillerin ahlâkî değerlerinin bilgisi konusunda bazılarının zorunlu bilgi, bazılarının ise nazarî bilgi içerdiğini aktarmaktadır. Mu'tezile insana zarar veren yalanın kabîh, Allah'a şükretmenin ve faydalı doğru sözün hasen olduğu bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu, fayda veren yalan sözün hasen, zarar veren doğru sözün ise kabîh olduğunun bilgisinin ise nazarî bilgi olduğunu iddia etmektedir.⁴⁹ Bu hususlara karşı bilginin zorunlu ve nazarî olduğu yönündeki iddialarını Mu'tezile şâhid âlemdeki bazı gözlemlerine dayandırmaktadır. Çünkü akl-ı selim bir kimse, kendisine iyilik yapana teşekkür etmesinin ve onu övmesinin vacip olduğuna kesin bir şekilde hükmetmektedir. Buna benzer fiillerin hasen oluşu insan aklında yerleşik olduğu için bunların şer' ile sabit olduğunun iddia edilmesi de doğru değildir. Zira Allah'a iman etmeyen bir kimseye göre de bu tür durumlar hasendir. Aksi takdirde hasen ve kabîh yargısı şer' ile sabit olması durumunda, dehrî ve brahman olan bir kimsenin bunları bilmesi imkânsız olurdu.⁵⁰ Ancak bu yargıların bütün insanların aklında sabit olmasından dolayı kendilerinin şer' vasıtası ile kazanılmadığını bilinmektedir. Netice olarak akıl sahipleri insana ait fiillere yönelik hasen ve kabîh yargısını dinden bağımsız bir şekilde bilebildikleri için bunların zatı itibarı ile hasen veya kabîh oldukları da ortaya çıkmaktadır.⁵¹ Buna göre yukarıda zikredilen hususlara binaen aklî hüsün ve kubuhun sabit olduğuna dair bilgi bedihî bir bilgidir. Nitekim Allah'ı ve nübüvveti inkâr eden ve çölde yaşayan bir dehrî de, ölmek üzere olan bir kimseyi kurtarabilir, ona acıyabilir ve iyilikte bulunabilir. Bunu yapmasının sebebi ise bir karşılık olmadığı gibi ve övgü de değildir. Zira Allah'a inanmadığı için uhrevî bir karşılık beklentisi ile onun bu iyiliği yapması mümkün değildir. Bilakis o kimseyi kurtarmayı arzulamasının sebebi, aklında iyiliğin hasen olduğu yargısının sabit olmasından başka bir şey değildir. Bu durum ise aklın, iyiliğin hasen, kötülüğün ise kabîh olduğuna hükmetmesinin mümkün olduğunu göstermektedir.⁵² Mu'tezile'nin bu yöndeki istidlâllerinden bir

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 242.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 214.

⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Erbâîn fî usûli'd dîn*, 244.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 212; *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 275.

⁵² Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 213; *el-Işâra fî usûli ilmi'l kelâm*, 154; *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 283.

diğeri ise bir insan üzerinden tecrübe edilecek olan şu olgudur. Örneğin herhangi bir kimseye “doğru söylesen de yalan söylesen de sana bir dinar” vereceğim denilse ve o kimse de her iki durumda da elde edeceği faydanın eşit olduğunu kesin olarak bilse de, yine doğru söylemeyi tercih edecektir. Tercihini bu yönde kullanmasının sebebi ise doğruluğun hasen, yalanın ise kabîh olmasını kesin olarak aklen bilmesinden başka bir şey değildir.⁵³ Aklî hüsun ve kubuhun geçerliliğini savunan Mu'tezile bu konuda delile olarak şu hususa da işaret etmektedir. Fiiller hasen ve kabîh şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Şayet her bir fiilin kendine özel bir niteliği [*husûsiyet*] olmasaydı böyle bir ayırımın yapılması mümkün olmazdı. Aksi takdirde mümkünün iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesinin herhangi bir sebebe dayalı olmaması gerekir. Ancak bu durum, mümkün olan âlemin de varlığının yokluğuna tercih edilmesinin bir sebebe dayalı olmayacağını gerektireceği için Allah'ın varlığının nefyedilmesini gerektirir. Ayrıca hüsun ve kubuh sadece şer' tarafından sabit olursa, Allah'ın yapmış olduğu hiçbir şeyin kabîh olmaması gerekir. Bunun neticesinde ise Allah'ın va'd ve va'îdine karşı güven ortadan kalkar. Zira bu durumda Allah iyilik yapanları cezalandırırken, kötülük yapanlara mükâfatta verebilir, şeytanları ve firavunları cennete koyabilir ve hatta yalancı kimsenin elinde mucizeler ortaya çıkabilir. Bu hususların mümkün olduğu söylenilirse akıl çizgisinin dışına çıkmış olur; mümkün olmadığı söylenilirse aklî hüsun ve kubuhun geçerliliği kabul edilmiş olur.⁵⁴ Ayrıca hüsun ve kubuh kavramlarının anlamı insan zihninde yerleşik olmayıp şer' tarafından bildirilmiş olması durumunda, şer'in bize, anlamını bilmediğimiz şeylerle hitap etmesi gerekirdi. Bu geçersiz olmasından dolayı hüsun ve kubuhun anlamının insan zihninde yerleşik olması gerekir.⁵⁵ Mu'tezile'nin bu meselede nübüvvet ile ilişkilendirmiş olduğu istidlâl ise totolojiye dayalıdır. Çünkü Mu'tezileye göre yukarıda geçtiği üzere bazı fiillerin hasen olduğu konusunda tartışma yoktur. Diğer bazılarının kabîh olması ise ya şer'e bağlıdır ya da değildir. İlk seçenek geçersizdir. Çünkü şer'in sabit olması, mucizenin, peygamberin iddiasının doğru olduğuna delâlet etmesine bağlıdır. Mucizenin nübüvvet iddiasının doğru olduğuna delâlet etmesi ise Allah'ın yalancı kimsenin elinde mucize ortaya çıkarmamasına bağlıdır. Şayet yalancının elinde Allah'ın mucize ortaya çıkarmayacağı da şer' ile bilinirse devir gerçekleşir ki, devir imkânsızdır. Sonuç olarak fiiller için hüsun ve kubuh yargısının geçerli olması şer'e bağlı değil, bilakis şer'den önce sabittir.⁵⁶ Buraya kadar

⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: .283; *el-Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 213; *el-İşâra fî usûli ilmi'l kelâm*, 154.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 29; *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: .214; *İşâra fî usûli ilmi'l kelâm*, 154; *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 283-284.

⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: .275; *el-Mahsûl*, 1: 29; *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: .214.

⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 215.

Fahreddin er-Râzî'den Mu'tezile'nin iddiaları sadedinde yaptığımız aktarımlar ahlâkî değerlerin epistemolojisi yönünde Mu'tezile'nin kendi görüşlerini ispat sadedinde açıklama ve istidlâllerdir. Fahreddin er-Râzî ise sırası ile bu açıklamaların geçersiz olduğu söylemekte ve aksi yönde bir görüşü savunmaktadır.

Mu'tezile'nin Değer-Zorunlu Bilgi Bağıntısına Râzî'nin Eleştirisi

Hüsün ve kubuhun bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin deliline karşı Fahreddin er-Râzî'nin cevabı iki açıdandır. İlk olarak hüsün ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğu kabul edilebilir. Ancak bilgisi zorunlu olan hüsün ve kubuh kavramlarının Allah'ın fiilleri ve hükümleri hakkında geçerli olması imkânsızdır. İkinci olarak ise hüsün ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğunun reddedilmesidir. Sırası ile Râzî'nin bu iki cevabını şu şekilde aktarabiliriz: Şüphesiz her tasdik/yargının öncesinde mevzu ve mahmûlünü oluşturan bir tasavvurun olması zorunludur. Buna göre "iyilik hasendir" sözü, faydanın meydana geliş sebebi olması açısından insan tabiatının onu istemesi anlamında ise bu doğrudur ve bu anlamda iyiliğin hasen olduğu bilgisinin zorunlu olduğunu tartışmaya gerek yoktur.⁵⁷ Aynı şekilde "zulüm kabîhtir" sözü, kederin, acının ve tasanın sebebi olması açısından insan tabiatının ondan nefret etmesi anlamında ise bu da doğrudur ve bu anlamdaki kabîhin bilgisi de zorunlu bilgisidir. Ancak bu anlamda hüsün ve kubuh fayda ve zararı gözetmek anlamını içerdiği için Allah hakkında geçerli olması mümkün değildir. Fahreddin er-Râzî'ye göre hüsün ve kubuh konusunun açıklığa kavuşmasında en önemli husus, hüsün ve kubuhun en temelde mutluluk ve elem içermesi anlamında olduğunun kabul edilmesidir.⁵⁸

Fahreddin er-Râzî, insanın hasen veya kabih olarak nitelendirdiği fiillerin en temelde faydayı elde etme ve zarardan kaçınma gayesi üzerine kurulu olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Râzî, insanın bazı şeyleri istediğini ve onları elde etmeye çalıştığını, bazılarında ise kaçındığını zorunlu olarak bildiğini söylemektedir. Bununla birlikte istenilen veya kaçınılan bu şeylerin bizzat kendilerinden dolayı değil de başka bir sebeple istenmesi veya kaçınılması da mümkün değildir. Aksi takdirde devir veya teselsülün olması gerekir ki, her ikisi de muhaldir. Şu halde bizzat kendilerinden dolayı istediğimiz veya nefret ettiğimiz şeylerin var olduğunun kabul edilmesi gerekir. Ancak dikkatlice düşündüğümüzde, bizzat kendisi açısından isteğimiz şeyi, mutluluk ve lezzet olmasından veya acı ve elemi ortadan kaldırmasından dolayı, bizzat

⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 29.

⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 3: 126.

kendisi açısından nefret ettiğimiz şeyi ise acı ve elem olmasından veya mutluluğu ve lezzeti ortadan kaldırmasından dolayı istemediğimizi ve nefret ettiğimizi görürüz. Bu öncüller ise zorunlu olarak bilinmektedir.⁵⁹ Daha sonra bizzat kendisi açısından istenilen şeye ulaştıranda, zâtı açısından istenilene ulaştırmasından dolayı istenir ve aynı şekilde zâtı açısından nefret edilene sebep olana da, buna sebep olması açısından nefret edilir. Ancak fayda ve zarar Allah hakkında mümkün olmadığı için fiillerinin de hasen ve kabîh yargısı ile nitelenmesi imkânsızdır.⁶⁰

Fahreddin er-Râzî ikinci olarak hüsun ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu iptal etmeye yönelik açıklamalarda bulunmaktadır. Râzî'ye göre hüsun ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir. Şayet iddia edildiği gibi olsaydı, insanların bu kavramların bilgisi hakkında ihtilaf etmemeleri gerekirdi. Çünkü Allah'ın bir bedel ve suç olmaksızın günahsız birine elem vermesi Eş'arî düşünceye göre hasen iken, Mu'tezile'ye göre ise bu kabîhtir.⁶¹ Birin ikinin yarısı olduğu bilgisinin zorunlu olması ile zikredilen hususların hasen veya kabîh olmasının bilgisinin zorunlu olması arasında inkâr edilemeyecek kadar açık bir farkın olduğu ortadır. Zorunlu bilgilerin kendi aralarında farklılaşmasının imkânsızlığından dolayı hüsun ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğu kesinlikle geçersiz bir iddiadır.⁶² Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'yı takip ederek bu kavramların bilgisinin meşhurat kabilinden olduğunu belirtmektedir. Râzî, meşhurat türünden olan bilgilerin evvelî/ bedihi olmadığını söylemekte ve insanın bu yönde bir hüküm vermesinin temelinde alışkanlıklarını ve bunların toplum içerisinde yerleşmiş olmasını göstermektedir.⁶³

Fahreddin er-Râzî hüsun ve kubuha dair bilginin zorunlu bilgi olduğunun geçersiz bir iddia olması noktasında "zulüm" fiilini ele almakta ve Ebü'l Hüseyin el-Basrî'den [ö436/1044] zulüm hakkında şunları aktarmaktadır. "Zulüm kabîhtir" yargısını verdiğimizde zihnimizde zulmün anlamının bulunması gerekir. Çünkü tasavvur olmaksızın yargıda bulunmak imkânsızdır. Bu doğrultuda Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö. ö.436/1044] zulmün bazı durumlarda hasen olabileceği şeklindeki görüşüne yer veren Râzî, bunları sırası ile şu şekilde saymaktadır: a) hak edilmesi. b) yapılan zulme denk faydanın olması. c) daha büyük bir zararın defedilmesi, d) zararın defedileceğinin veya faydanın elde edileceğinin düşünülmesi, e) kişinin kendini savunması için

⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 216-217.

⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 216.

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukû'l*, 3: 285.

⁶² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukû'l*, 3: 2856.

⁶³ Fahreddin er-Râzî, *Lübâbü'l İşârât*, thk. Mahmud Şihâbî. (Tahran Üniversitesi Yayınları: İran, 1973) 196.

yapması, f] zulüm fiilinin âdeten gerçekleşmesi. Râzî, kelimcülerin bir şeyin aslına dair bilginin nazârî olması durumunda fer'in bilgisinin de zorunlu olmasının mümkün olmayacağı noktasında hem fikir olduğunu söylemekte ve aklâkî eylemlerin bilgisinin zorunlu olduğunu iddia eden Mutezilî düşünceye yönelik geniş bir eleştiri yönelmektedir. Buna göre zulmün mahiyetine dair bilginin aslî, hasen veya kabîh olduğuna dair bilginin ise fer'i olduğu noktasında bir şüphe yoktur. Başka bir ifade ile biz ilk olarak zulmün mahiyetini, daha sonra ise kabîh olduğunu bilmekteyiz. Râzî'ye göre Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin zulüm hakkında önceki seleflerinden aktarmış olduğu ise zulmün mahiyetine dair bilginin nazârî bilgi olduğuna işaret etmektedir. Nitekim zulmün mahiyeti hakkında yukarıda aktarılan anlamlara sadece nazar ehli dikkatlice düşünmeleri sonucunda ulaşabilir. Asla dair bilginin nazârî olması durumunda fer'in bilgisinin zorunlu olması mümkün olmadığı için hüsün ve kuhhun zorunlu olarak bilindiğinin iddia edilmesi de geçersizdir.⁶⁴ Fahreddin er-Râzî hüsün ve kuhb konusunda Mu'tezilenin diğer dayanaklarına da açıklama getirerek geçersiz kılmaya çalışmaktadır.

Ölmek üzere olan kör bir kimsenin, Allah'ı ve nübüvveti inkâr eden biri tarafından kurtarılmasının iyilik olması ve doğal olarak aklî hasen yargısının sabit olması iddiasına Râzî, iki açıdan cevap vermektedir. İlk olarak, inançsız bir insana göre ölmek üzere olan kör bir kimsenin kurtarılmasının iyilik olmasının nedeni fayda sağlamasıdır. Sağladığı fayda ise lezzet ve mutluluktur ki, lezzet ve mutluluğun bizzat kendileri açısından insan tarafından istendiği daha önce açıklanmıştı. İkinci olarak bazı durumlarda insan kendisini zorda kalan birinin yerine koyar. Örneğin inançsız olan kimse, aynı durumun kendisinin de başına geleceğini hayal edebilir ve bunun sonucunda ölmek üzere olan körü kurtarmasının hasen olduğuna hükmedebilir.⁶⁵

Mu'tezileye göre doğru veya yalan söylemesi eşit olan ve her iki durumda da elde edeceği fayda aynı olan bir kimsenin yalan söylemeyi terk ederek doğru söylemesinin nedeni yalanın kabîh, doğrunun ise hasen olduğunu aklî bilmesinden başka bir şey değildir.⁶⁶ Fahreddin er-Râzî Mu'tezilenin bu iddiasını kabul etmemekte ve şu şekilde cevap vermektedir. Yalan ve doğru söylemesi eşit olan bir kimsenin yalanı terk ederek doğru söylemesinin nedeni, doğru söylemede evrenin düzeninin olduğunu gözlemlemesinden başka bir şey değildir. Başka bir ifade ile Râzî'nin bu cevabı ahlâkî eylemin zorunlu olarak bilinmesinden dolayı değil, kişinin kendine de fayda sağlayan

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: .219-220; *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 286.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 217-218; *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 285-286.

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: .283; *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 213; *Mahsûl*, 1: 29.

toplumsal düzenin gözetilmesi olduğuna işarettir. Çünkü her insan bu alışkanlık üzerine yetişmektedir.⁶⁷

Her fiilin kendisine ait bir niteliğinin bulunduğu ve bu sayede bazılarının vacip, bazılarının ise haram kılındığı kıyası üzerinden, fiillerin hasen veya kabîh olduğu iddiasına⁶⁸ ise Râzî şu şekilde cevap vermektedir. Mümkünün iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesi kulun cihetinden bir tercih ettiriciye bağlı olamaz. Aksi takdirde teselsül gerçekleşir ki, teselsül imkânsızdır. Çünkü mümkün olan bir fiilin iki tarafından birinin tercih edilmesi, kulun kendi cihetinden bir tercih ettiriciye bağlı olması durumunda, bu tercih ettirici sebebin var olması anında fiilin iki tarafından birinin meydana gelmesi zorunlu olur. Bu durum ise cebirden başka bir şey değildir. Tercih ettirici sebebe bağlı olmaması durumunda ise fiillerin kendilerinde bir niteliğin bulunduğu ve bu sebeple hasen veya kabîh olduğu iddiası geçerliliğini yitirmektedir.⁶⁹ Ayrıca Fahreddin er-Râzî, Allah'ın âlemin yaratılmasını belli bir vakte tahsis ettiği gibi fiillerin bazılarını hüsün bazılarını da kubuh niteliği vermesinin de mümkün olduğuna işaret etmektedir.⁷⁰

Hüsün ve kubuh kavramlarının anlamı insan zihninde yerleşik olmayıp şer' tarafından bildirilmiş olması durumunda şer'in bize anlamını bilmediğimiz şeylerle hitap etmesinin gerekeceği iddiasına Râzî, tasdik ve tasavvur kavramı arasında ayırım yaparak cevap vermektedir. Çünkü insan din gelmeden önce de hasen ve kabîhi tasavvur edebilmektedir. Ancak din gelemeden önce fiiller üzerine hüsün ve kubuh yargısı/tasdiki ile hüküm vermek mümkün değildir.⁷¹

Sonuç olarak ahlâkî eylemlerin bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü zorunlu bilgi bütünün parçadan büyük olması gibi insan tarafından kesin olarak bilenen hususları kapsamaktadır. Ancak iyiliğin hasen olduğu yönünde toplumsal alışkanlıklardan soyutlanmış bir kimsenin var olduğu düşünüldüğünde, bütünün parçadan büyük olması gibi iyiliğin de hasen olmasını zorunlu olarak bileceğini iddia

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 285; *Mahsûl*, 3: 33-34.

⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 29; *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 286.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 31; *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 221.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 221; *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 286.

⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 34; *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 286; *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 222. Fahreddin er-Râzî hüsün ve kubuhun sadece şer' tarafından sabit olması durumunda, Allah'ın kendi dostlarının öldürülmesini ve düşmanlarının övülmesini emretmesi gibi durumlarında geçerli olacağı iddiaları karşısında şunları ifade etmektedir. Allah'ın kendi dostlarının öldürülmesini ve düşmanlarının övülmesini emretmesi mümkündür. Allah'ın bunu yapması durumunda sefihte olması da gerekmez. Fahreddin er-Râzî Mu'tezilenin de bu görüşü kabul ettiğini belirtmekle, Allah'ın bu fiilleri işlemesi durumunda hikmet çizgisinden çıkıp sefih olacağını iddia ettiklerini söylemekte ve bunu küfr-ü sarîh olarak değerlendirmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *İşâra fi usûli'l kelâm*, 161.

etmek mümkün değildir. Çölde ölmek üzere olan bir kimseyi kurtarmak gibi durumların her ne kadar toplumsal telkinlerle açıklanması mümkün değilse de, bunlarda ahlâkî eylemelerin bilgisinin zorunlu olduğuna delâlet etmektedir.

Allah'ın Fiil Ve Hükümlerinde Aklî Hüsün Ve Kubuh Yargısının Geçersizliği Üzere Râzî'nin Delilleri

Fahredden er-Râzî, aklî hüsün ve kubuhun geçersizliği üzerine sırası ile şu delilleri de zikretmektedir. Hüsünün manasından anladığımız "fayda olması veya faydaya götürmesidir." Kabîhin manasından anladığımız ise "zarar olması veya zarara sebebiyet vermesidir." Faydaya yönelmek ve zarardan sakınmak, kendisi hakkında faydanın ve zararın mümkün olduğu kimse için geçerlidir. Ancak faydaya yönelmek ve zarardan sakınmak Allah hakkında geçersiz olduğu için, Allah hakkında hüsün ve kubuhun geçerli olduğu görüşü imkânsızdır.⁷² Fahreddin er-Râzî, ortaya koymuş olduğu bu delil üzerine Mu'tezilenin şu açıklamalarını aktarmaktadır.

Aklî hüsün ve kubuh yargısının geçersiz olması noktasında Râzî tarafından zikredilen bir diğer delil ise Allah'ın insanları kendisini bilmekle ve kendisine şükretmekle sorumlu tutması hususu ile alakalıdır. Aklî hüsün ve kubuh yargısının geçerli olması durumunda Allah'ın kullarını, kendisini bilmekle [marifetullah], ona övgüde bulunmakla ve nimetlerine şükretmekle sorumlu tutması da mümkün olurdu. Ancak bunlar geçersiz olduğu için aklî hüsün ve kubuh yargısı da geçersizdir. Bu şartlı önermenin açıklanması iki yöndendir: Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmak mükellef için meşakkatli bir iştir ve şükreden [kul] ve kendisine şükredilen [Allah] için bir faydası yoktur. Böyle olan her hususun ise aklî hüsün ve kubuh gereğince kabîh olması gerekir. Bunun açıklanması ise birkaç mukaddime üzerine mebnidir: [I] Allah'ın varlığının bilgisinin meşakkatli bir iş olduğunun açıklanması iki yöndendir. [a] Allah'ın varlığının bilgisinin istidlâl/akıl yürütme ile elde edileceğinde ve akıl yürütmenin zor olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı insanların çoğu dalâlete düşmüş ve ayağı kaymıştır. İlahî ilimlere dalan kimse, onda ne zorlukların olduğunu görmektedir. Akıl ile Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmanın zorunlu olması varsayımına göre, bu bilgiye ulaşamayan kimse için sonsuz bir azap vardır. Ancak bu konuda çoğunun hüsrana düştüğünü görülmektedir. Bu da Allah'ın varlığının bilgisinin elde edilmesinin ne kadar zor olduğunu göstermektedir. [b] Kendisine şükredilen için bu şükür ve ibadetin bir faydası yoktur ve bu gayet açıktır. Çünkü Allah fayda, zarar, mutluluk ve kederden uzaktır. Bu açıdan şâhid âlemde ihsanda bulunana şükür ile Allah'a

⁷² Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 180.

yapılan şükürün arasındaki fark da ortaya çıkmaktadır. Çünkü bizden birisi başkasına ihsanda bulunduğu ve kendisine iyilik/ihsan yapılan kimse de ona şükrettiğinde, iyilikte bulunan kimse bundan mutluluk duyar ve büyük bir lezzet alır. Şayet teşekkür etmezse, kalbinde büyük bir keder, hüznün ve sıkıntı olur. Bu durumlar Allah hakkında imkânsız olduğu için aradaki fark da ortaya çıkmaktadır.[c] Şükreden kimse için bu şükürün ve ibadetin bir faydası yoktur. Bunun delili de şudur: Menfaatin; ya lezzet ve mutluluğun elde edilmesi ya zarar ve kederin defedilmesi ya da bunlara vesile olması dışında bir anlamını yoktur. Aynı şekilde Allah'ın teklif vasıtası olmaksızın bunları mükelleflere bildirmesi de mümkündür ve mutluluğun ve lezzetin elde edilmesi veya zarar ve sıkıntının defedilmesi teklif vasıtası ile daha kolaydır denilmesi de mümkün değildir. Çünkü Allah'ın kudretine nispetle bu tür bir farklılığın oluşması imkânsızdır. Bu üç mukaddime neticesinde Allah'ın varlığının bilgisi ve ona ibadet etmek ile sorumlu olmanın hiçbir faydası olmadığı gibi, meşakkatli bir iş de olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tür hususlar ise aklen kabîhtir. Şayet Allah'ın hükümlerinde aklı hüsun ve kubuh yargısı geçerli olsaydı, Allah'ın yaptığı her şeyin kabîh olması gerekirdi. Allah'ın yapmış olduğu şeylerin kabîh olmadığını bildiğimizden, onun fiillerinde aklı hüsun ve kubuh yargısının geçersiz olması gerekmektedir. [II] Şâhid âlemde her kim zayıf olan insanlara ihsanda bulunur, nimet verirse ve bunun karşılığında insanları zor bir işle sorumlu tutmazsa bu ihsan/nimet takdire şayan olur. Ancak bunun karşılığında insanları bir işle sorumlu tutarsa, insanlar onun cimri olduğunu ve ihsan/nimet karşılığında bir iş istediğini söyler. Hatta böyle bir şey isteyenin himmetinin ne kadar düşük olduğu, yaptığı iyiliği haddinden fazla büyüttüğü ve iyilik yaptığı kimseden karşılık istediği söylenir. Kendisine iyilik yapılan kimse, şayet karşılığı yerine getiremezse, ona karşı kalbinde bir nefret oluşur, ondan nefret eder ve intikam almak ister. Kendinde oluşan bu durumlardan dolayı ona azap etmek ve o kimseye zarar vermek için çabalar ki; bunun sebebi kalbinde oluşan kin ve nefretten başka bir şey değildir. Şâhid âlemde bu tarz iyilik yapan bir kimsenin iyiliği az, zararı çoktur ve üstün bir kişiliği yoktur. Ancak iyilikte bulunur, karşılığında şükür-övgü talep etmezse ve nimeti inkâr etmesi sebebi ile ona azap etmezse, değerli ve üstün biri olarak addedilir. Bu, var olması mutlu eden, yokluğu ise üzen şükürün ve övgünün durumudur. Allah ise her türlü mutluluk, keder, fayda ve zarardan uzaktır. Kula bir nimet verip, karşılığında da kul için zarardan başka bir şey olmayan şükürü ve övgüyü talep etmesi Allah'ın yüceliği ile bağdaşmamaktadır. Fahreddin er-Râzî söyledikleri doğrultusunda, aklı hüsun ve kubuhun Allah'ın fiilleri ve hükümlerinde geçerli olması sonucunda insanın sorunlu tutulmasının kabîh olması gereceğini ifade etmektedir. Ancak

insanların sorumlu tutulmasının kabîh olmadığını bilindiği için aklî hüsün ve kubuh yargısının geçersiz olması gerekir.⁷³

Fahreddin er-Râzî burada Mu'tezile tarafından yapılan bir itiraza yer vermekte ve daha sonra bunu geçersiz kılmaktadır. Zira Mu'tezile tarafından şü minvalde bir itirazın gündeme gelmesi mümkündür: Teklif, şükreden ve itaat eden [kul] kimseye yönelik bir menfaatten dolayı hasen olmuştur. Çünkü övgüyü hak etmeyen birinin övülmesi aklen kabîhtir. Allah kulları, ibadetleri yaparak övgüyü hak etmeleri için sorumlu tutmuştur. Böylece Allah'ın onları türlü övgülerle övmesi hasen olur. Bununla birlikte hak etmelerinden sonra Allah'ın kullara menfaatleri vermesi karşılıksız olarak vermesinden daha lezzet vericidir. Ayrıca şöyle söylenilmesi de mümkündür: Hukemâ'ya göre insan için ahiret saadetinin meydana gelmesi ibadetleri yerine getirmesine bağlıdır. Çünkü insan bedeni cismani lezzetleri elde etmeye çalıştıkça, onlara karşı olan isteği ve onları elde etme meyli artar. Ölüm anında, bunları elde etme imkânı ortadan kalkmakla birlikte istek ve meyli baki alır. Onları elde edemeyeceği için ruhânî elemeleri de artar. Ancak bunları elde etmekten vazgeçip Allah'ı, meleklerini ve ahiret yurdunu zikretmeye yönelirse, cismani lezzetlere karşı olan isteği azalır ve ruhsal olanlara karşı isteği de artar. Böylece ölüm esnasında arzu duyulmayandan kurtulup arzulanana, dünyadan kurtulup cennete ulaşmış olur. Bu da ibadet ve itaatle sorumlu tutulmanın/mükellef olmanın sebebidir.⁷⁴

Fahreddin er-Râzî bu itiraz karşısında cevap olarak şunları söylemektedir: Mu'tezilenin dayanmış olduğu birinci iddiaya gelince, bu zayıftır. Çünkü meşakkatli olmasından dolayı bir fiilin övgüyü hak etmeyi gerektirmesi zorunlu değildir. Zira mazlum kimseler, peygamberlerden daha fazla meşakkat çekmiş olsalar dahi, peygamberlerin sevabı ümmetlerinin fertlerinin sevabından daha fazladır. Buna göre ibadet ve itaatle sorumlu olmadaki amaç iddia edildiği gibi övgüyü hak etmek olsaydı; Allah onları basit şeylerle sorumlu tutup, bedenlerini güçlendirebilirdi. Böylece basit olan bir sorumluluğu yerine getirdiklerinde iddia edilen fayda olan "övgüyü hak etme" gerçekleştirmiş olurdu. Övgüyü hak etmedeki amaç, kalpte mutluluğun meydana gelmesidir. Yani kişinin övülmesiyle kalbinde bir mutluluğun oluşmasıdır. Ancak teklif vasıtası olmaksızın Allah'ın her türlü mutluluğu insan kalbinde yaratması mümkün ve hasendir. Ayrıca teklif durumunda iki ihtimal söz konusudur: İtaat etmesi durumunda övgüyü hak eder. İtaat etmemesi durumunda ise şiddetli bir azabın içerisine düşer. Teklif bu iki seçeneğin etrafında dönmektedir. Övgünün hak edilmesi zorunlu bir şey değildir. Çünkü insan için övgünün

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 185-186.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 187.

olmadığı bir fayda var olduğunda da her türlü elemenden uzak olur ve bu faydadan istifade etmiş olur. Övgünün oluşması ilave olarak arzulanan hususlardandır. Aşikârdır ki; büyük bir azabın defedilmesi, ilave bir menfaatin elde edilmesinden daha üstündür. Bu sebeple ne teklif ne de teklif sonunda meydana gelecek olana övgüye ihtiyaç yoktur. Fahreddin er-Râzî söylediklerinin neticesinde Allah'ın fiilleri ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh konusunun geçerli olması durumunda, insanı mükellef kılmanın terk edilmesinin zorunlu olduğuna işaret etmektedir. "Hak edilmiş menfaat daha üstündür" şeklindeki iddiaya ise Râzî birkaç yönden cevap vermektedir: Yaratmanın mutlak tefaddül olarak başlaması gerekir. Başka bir ifade ile mahlûkatın bir karşılık olmaksızın Allah tarafından yaratılmış olması gerekir. Eğer bu yaratma nimeti de, kendisinden önce bir zararın olmasını gerektirirse, başlangıçtan yaratmanın kabîh olması gerekir.⁷⁵

Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklın hasen ve kâbih hükmünü veremeyeceği noktasında Râzî'nin ortaya koymuş olduğu bir diğer delil de kullanın yaratılması ile alakalıdır. Râzî, yaratma ile Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh geçersiz olması arasındaki ilişkiyi şartlı önerme üzerinden kurmaktadır. Buna göre aklî hüsun ve kubuh yargısının geçerli olması durumunda, Allah'ın insanları yaratmasının kabîh olması gerekir. Allah'ın insanları yaratmasının kabîh olmadığını bildiğimizden dolayı aklın Allah'ın hükümlerinde ve fiillerinde hasen ve kabîh hükmünü vermesi imkânsızdır. Bu şartlı önermenin açıklaması ise şu şekildedir. Allah'ın yaratması ya bir maslahat ve menfaatten dolayıdır ya da herhangi bir maslahatı ve faydayı içermemektedir. Ancak Allah'ın bir maslahata binaen insanları yaratması imkânsızdır. Çünkü Allah bir maslahata dayalı olarak insanları yaratmış olsaydı, bu maslahatın ya kendine ya da kula dönmesi gerekirdi. Allah'ın bir şeye ihtiyaç duymasının imkânsız olmasından dolayı, Allah'ın bizzat kendisine yönelik bir maslahattan dolayı insanları yaratmış olması imkânsızdır. Aynı şekilde bu maslahatın insanlara yönelik olması da imkânsızdır. Zira yokluk halinde olan insanın bir şeye ihtiyaç duyması ve bunun neticesinde de Allah'ın insanı yaratması mümkün değildir. Aksi takdirde devir gerçekleşir ve insanın bu maslahata ihtiyaç duyması var olmasına; var olması da bu maslahata ihtiyaç duymasına bağlı olur. Bununla birlikte bir şeyin ihsan/iyilik olabilmesi için, ihsandan/iyilikten önce ona karşılık gelen ihtiyaç duyma ve arzulama güdüsünün olması gerekir. Ancak bu konudaki açıklama, "karşılıksız yapılan övgünün mümkün olup-olmadığı" bölümünde ele alınmıştır. Ayrıca insanın yaratılma sebebi olarak varsayılan bu ihsan ya dünyada ya da ahirette meydana gelebilir. Ancak dünyanın sıkıntı ve musibetlerle dolu olduğu

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 188-188.

dikkate alındığında dünyada insanın yaratılma sebebi olarak varsayılacak herhangi bir iyilikten bahsetmek mümkün değildir. İnsanların çoğunun Allah'ı inkâr etmeleri sebebi ile ebedî azaba gireceklerinden dolayı, insanların yaratılma sebebi olarak varsayılan iyiliğin/ihsanın ahirette de var olacağını söylemek mümkün değildir. Bunların dışında Allah'ın insanı ne kendine yönelik bir iyilik/ ihsandan dolayı ne de insana yönelik bir ihsandan dolayı yaratmadığı; bilakis insanı herhangi bir maslahat ve fayda olmaksızın yarattığı seçeneği kalmaktadır ki; bu insan zihninde kabîhtir. Bu sebeple Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh yargısı geçerli olması durumunda, Allah'ın insanı ve mahlûkatı yaratmasının kabîh olması gerekir. Allah'ın yaratmasının kabîh olmadığını bildiğimizden dolayı Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh yargısı imkânsızdır.⁷⁶

Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh yargısının geçersiz olduğu yönünde Râzî'nin sunmuş olduğu bir diğer argüman, Allah'ın yaratmış olduğu kullarını mükellef tutması ile alakalıdır. Çünkü Allah'ın kula; "şu fiili yapar, bunu terk edersen seni cezalandırırım" demesi kabîh olurdu. İttifakla bu kabîh olmadığı için aklın Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde hüsun ve kubuh yargısını verme yetkinliği yoktur. Bunun açıklaması ise şu şekildedir. Allah'ın kula; "şu fiili yapar, bunu terk edersen seni cezalandırırım" demesi durumunda kul da Allah'a şöyle diyebilir: "Ey Allah'ım sen bana, kendime yönelik bir faydayı mı yoksa senin adına yönelik bir faydayı mı ya da başka birine yönelik faydayı mı elde edemediğim için mi azap ediyorsun? Şayet sana yönelik bir faydayı elde edemediğim için bana azap ediyorsan, sen bazı şeylere ihtiyaç duymuş olursun ki, bu senin için imkânsızdır. Senin buna ihtiyaç duyduğunu kabul etsek bile, benim yapmış olduğum namaz gibi değersiz fiiller sana bir fayda vermez. Eğer bana yönelik bir menfaati elde edemediğimden dolayı bana azap ediyorsan, yaptığın şey çelişkilidir." Çünkü Allah'ın insana bazı şeyleri emretmesinin ve diğerlerini yasaklamasının sebebi, insanın kendine yönelik bir menfaati elde etmesi içindir. İnsanın bu menfaati elde edememesinden dolayı ona sonsuza kadar azap etmek çelişkilidir. Şayet Allah bu kimseye ne kendisine yönelik ne de kula yönelik bir menfaatten dolayı değil de üçüncü bir şahsa yönelik menfaati elde edemediğinden dolayı azap ederse bu tam bir zulümdür. Çünkü zalim kendisine bir menfaatin, başkasına da bir zararın ulaşmasını arzuladığından dolayı zulmeder. Bu durumda ise Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh yargısının geçerliliği kalmamaktadır.⁷⁷

⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 200-201.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 200.

Aynı şekilde Râzî, Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinden akli hüsun ve kubuhun geçerli olması durumunda, Allah'ın günahkârlara ve kâfirlere azap etmesinin de kabîh olacağını ileri sürmektedir. Bu şartlı önermenin açıklanması ise şöyledir: Allah'ın kâfire azap etmesinin şayet bir faydası/menfaati varsa, bu menfaat ya Allah'ın kendisine ya azap edilen kâfire ya da üçüncü bir şahsa yöneliktir. Bu üç seçenekte geçersizdir. Çünkü Allah'ın her türlü menfaat ve zarardan münezze olmasından dolayı, kâfire azap etmesinde kendisine yönelik bir faydanın olması imkânsızdır. Sonsuza kadar sürecek olan bir azabın faydası olmayacağı için aynı şekilde Allah'ın kâfire azap etmesinde kâfir için de bir menfaat söz konusu değildir. Başkasına fayda sağlamak için Allah'ın birine azap etmesi zulüm olduğu için, üçüncü bir şahsa yönelik fayda sebebi ile de Allah'ın kâfire azap etmesi imkânsızdır. Şâhid âlemde bunlar hasen olsa da, Allah açısından bunun kabîh olduğu insan zihninde sabittir. Nitekim kölenin kendi efendisine itaat etmemesi durumunda efendisinin kalbinde kölesine karşı bir kızgınlık oluşur. Efendi de itaat etmemesi sebebi ile kölesini döverse, ona karşı siniri/kızgınlığı geçmiş olacağı için menfaat/fayda sağlar Aynı şekilde kölesinin yapmış olduğu her türlü işten de efendisi yararlanır. Ancak Allah kullarının yapmış olduğu fiillerinin zararlarından ve faydalarından münezzehtir. Kısacası menfaat elde etmeksizin yapılan her türlü azap kabîhtir. Allah için menfaat ve fayda söz konusu olmadığından, fiillerinde ve hükümlerinde akli hüsun ve kubuh yargısının geçersiz olması gerekir.

Son olarak, Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde akli hüsun ve kubuh yargısı geçerli olması durumunda, insanlara doğru yolu gösteren peygamberlerin dünyada bırakılıp iblislerin ve şeytanların ortadan kaldırılması gerekirdi. Oysa vakıada durum bunun tam tersinedir. Bu sebeple Allah'ın fiillerinin kulların maslahatına mutabık olmadığını bilinmektedir. Bu şartlı önermenin açıklanması şu şekildedir: Bir şeyin var olmasını isteyen kimse hiç şüphesiz onu şeyi tamamlayan ve kemâl erdiren hususlarında var olmasını ister. Peygamberlerin ise insanları iyiliği-ibadete teşvik ettiği ve harama düşmeleri konusunda onları uyardığı bilinmektedir. Şayet peygamberler insanlarla birlikte dünyada kalmış olsalardı, insanların Allah'a karşı olan ibadet ve itaatleri daha kemâl seviyede olur ve haramlardan daha çok uzak dururlardı. Ancak durum bunun aksinedir. Nitekim Allah hiçbir peygamberi dünyada bırakmadan ruhunu teslim alırken, kıyamet anına kadar şeytanı dünyada bırakmış ve insanları saptırmak için onu insanlara musallat etmiştir. Bu durum ise Allah'ın kulların maslahatına uygun olanı gözetmediğine işaret etmektedir.⁷⁸

Sonuç

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye* 3: 204-205.

Eşyanın özünde iyiliğin ve kötülüğün bulunup bulunmadığı ve Allah'ın fiilleri ile bu kavramların ilişkisini ifade hüsün ve kubuh meselesinde Fahreddin er-Râzî'nin düşünce seyrini yukarıdaki aktarımlardan hareketle iki farklı yorumda toplayabiliriz. Râzî ilk olarak klasik Eş'arî düşüncesi içerisinde savunulan, "Allah'ın emrettiği iyi, yasakladığı ise kötüdür" şeklindeki görüşü takip etmektedir. Buna göre bir şeyin iyi olması Allah'ın emretmiş olmasından, kabîh olması ise Allah'ın onu yasaklamasından dolayıdır. Allah peygamberleri vasıtası vahiy göndermediği sürece insan aklının bağımsız bir şekilde iyi ve kötünün bilgisine ulaşması, aklen Allah'a şükretmesinin zorunlu olması ve son olarak zâtî olarak iyi ve kötü bulunmadığı için Allah'ın iyi olanı işlemesi kendisi üzerine vacip değildir. Mu'tezile tarafından bunun tam aksindeki tezi istidlâl amacı ileri sürülen örneklerin açıklaması ise genellikle insanların toplum ve kendi faydalarına mebni olarak bazı şeylerin hasen, diğerlerinin ise kabîh olması üzerine alışkanlık kazanması şeklindedir. Daha çok son dönem eserlerinde görülen ikinci yoruma göre Râzî, bazı şeylere aklın hasen ve kabîh yargısını verebileceğini ve akıl ile bilinebileceğini belirtmektedir. Ancak insan aklı tarafından hasen veya kabîh olarak algılanın arka planında fayda ve zarar ilişkisi söz konusudur. Başka bir sebeple insan kendi faydasına gördüğü şeyi hasen olarak nitelendirirken, zarar gördüğü şeyi kabîh olarak değerlendirir. Ancak bu anlamda Allah'ın fiillerinin hasen veya kabîh olarak ifade edilmesi mümkün değildir. Çünkü bu anlamlarda hüsün ve kübh kavramları, ancak kendisi hakkın fayda ve zararın mümkün olduğu kimse için geçerlidir. Allah'ın her türlü fayda ve zarardan münezzehe olduğu dikkate alındığında O'nun fiillerinde hükümlerinde hasen veya kabîh yargısından bahsedilemez. Aksi takdirde Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde faydayı gözetip, zarardan kaçındığı sonucu çıkar ki, bu her şeyden müstağni ve kâdir-i mutlak Allah anlayışı ile çelişmektedir. Râzî'nin bu ikinci yaklaşımın kendisinden önce Eş'arî kelamcılardan Cüveynî'nin de ortaya koyduğu görülmektedir. Sonuç olarak Râzî, gayeci bir ahlâk tezi ortaya koyarak Allah hakkında hüsün ve kubuh kavramlarının geçersiz olması noktasında en temelde fayda ve zarar ilkelerini referans almaktadır. Çünkü dış dünyada "iyi-kötü" kavramları ile yargıda bulunulduğunda eylemin fayda ve zarar içerdiğini kastetmekteyiz. Ancak aşkın olan Allah'ın fayda ve zarardan münezzehe olduğu kesin olarak bilindiği için bu değer kavramlarının Allah'ın fiillerine ve hükümlerine yüklenilmesi mümkün değildir. Çünkü Râzî'ye göre bu değer kavramlarının Allah'ın fiillerine yüklenilmesi durumunda Allah'ın işlemiş olduğu birçok eylemin saçma olması sonucuna götürecektir.

Kaynakça

- Bâkullânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdû'l evâil ve telhisü'l delâil*, thk. Mektebû'l İlmî li't tahkîk. 2. Baskı. Beyrût: Müessesetü'l Müessesetü'l Kütübî'l Sekâfiyye, 1437/2012.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012) 59-75.
- Bulut, Zübeyir. "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015) 634-654.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-İrşâd*, thk. Zekerriyya Umeyrât. 2. Baskı. Beyrût: Darû'l Kütübî'l İlmiye, 1437/2016.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fi Usûli'l fikh*, 1. Baskı. 2. Cilt thk. Abdülazîm Dîb, Devletü'l Katar, 1399/1979.
- Ceylan, Ahmet. *İmâm Eş'ârî'de Hüsün-Kubuh Problemi*, Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik Sempozyumu Bildirileri, ed. Cemalettin ERDEMCİ- Fadıl AYĞAN, İstanbul Beyan Yayınları: 2014.
- Cengiz, Yunus. *Kâdî Abdülcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı, İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş, Mervenur Yılmaz, İstanbul: Nobel Yayın, 2016.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*, Beyrût: Müessesetü'l Arabiyyetü li'dirâsâti ve'n neşr, 1990.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, (1998-1999) 55-90.
- Duman, Ali. "Şerafeddin Yalıtıkaya ve Mu'tezile ve Husn kubuh Meselesi Makalesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/2 (2002) 53-65.
- Eş'ârî, Ebü'l Hasan Ali, b. İsmâil. *el-Luma'* thk. Abdülazîz İzzeddin es-Sirvân. 1. Baskı Beyrût: Dâru'l Lübnân, 1408/1987.
- Eş'ârî, Ebü'l Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l islâmiyyîn ve ihtilâfû'l musalliyîn*, thk. Naîm Zarzûr. 1. Baskı. Beyrût: Mektebetü'l Asriyye, 1436/2015.
- Ebü'l Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Mu'temed fi Usûli'l Fıkh*, thk. Şeyh Halîl Mays. 3. Baskı. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1426/2005.
- Fahri, Macid. *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed *el-İktisâd fi'l 'itikâd*" thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. 1. Baskı. Beyrût: Dâru'l Minhâc, 1437/2016.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l usûl*, thk. Muhammed Süleyman Eşkar. 1. Baskı. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r risâle, 1436/2015.
- Hourani, George. *Mutezilî Kelâmî Ahlakta İlahî Adâlet ve Beşerî Akıl*, çev. Fethi keirm Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağlı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- İbn Manzûr, Ebü'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l Arab* Kahire: Dâru'l Maârif, 6 Cilt. 1429/1981.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredatü elfâzû'l Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 4. Baskı. Di-meşk: Dâru'l kâlem, 1430/2009.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü Şeyh Ebi'l Hasan Eş'ârî*, thk. Ahmed Abdür-rahim Seyyâh. 1. Baskı. Kahire: Mektebetü's Sekâfatü'n Diniyye, 1425/2005.

- Kılıç, Recep. *Ahlâkım Dini Temeli*, Ankara: TDV, 2009.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş" *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012) 1-43.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbaâr, Ebü'l Hüseyin Abdülcebbaâr b. Ahmed b. Abdülcebbaâr el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't tevhîdi ve'l adl* thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 1. Baskı. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1440/2012.
- Kâdî Abdülcebbaâr, Ebü'l Hasen Ahmed b. Abdülcebbaâr el-Esedî Abâdî el-Hemedânî. *Şerhu Usûli'l Hamse* trc. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbaâr, Ebü'l Hüseyin Abdülcebbaâr b. Ahmed b. Abdülcebbaâr el-Hemedânî. *el-Muhtasar fi usûli'd din* trc. Hulusi Arslan, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbaâr, Ebü'l Hüseyin Abdülcebbaâr b. Ahmed b. Abdülcebbaâr el-Hemedânî *el-Mecmû'fi'l muhiti bi't teklif*, thk. Yusûf Hûben Yesû'î, Beyrût: Matba'atül Kâtûlikiyye, 1962.
- Kazanç, Fethi Kerim. *İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz, İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Mâturîdî, Muhammed b. Mahmûd. *Kitabü't tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu. 2. Baskı. Muhammed Aruçi, Beyrût: Dâru's Sadr, 1431/2010.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*. Endülüs Yayınları: İstanbul, 2018.
- Nesefî, Ebü'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 1. Baskı. 2 Cilt. Ankara: DİB, 1124/2003.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşârat fi usûli ilmi'l kelâm*, thk. Muhammed Alâu Zeynû. 1. Baskı. Selim Şab'aniyye. 1. Baskı. Dimeşk: Dâru'l Beyrûtî, 1437/2016.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l Ukû'l*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde. 1. Baskı. 4 Cilt. Beyrût Dâru'z zehâir, 1436/2015.
- Râzî, Fahreddin. *Mahsûl*, thk. Şuayb Arnavût. 1. Baskı. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r risâletü'n nâşirun, 1433/2012.
- Râzî, Fahreddin. *Metâlibü'l Aliyye*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. 1. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l ilmiyye, 1460/1999.
- Râzî, Fahreddin. *Erba'in fi usûli'd din*, thk. Mahmûd Abdülaziz Mahmûd. 1. Baskı. Daru'l Kütübî'l ilmiyye, 1430/2009.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimu usûli'd din*, thk. Semîh Duğaym. 1. Baskı Lübnân: Dâru'l Fikri'l Lübnânî, 1413/1992.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal*, thk. Hüseyin Atay. 1. Baskı. İran: İntişâratü Şerif Rıza, 1460/1999.
- Râzî, Fahreddin. *Lübâbü'l İşârat*, thk. Mahmud Şihabî. 1. Baskı. İran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1393/1973
- Sadrüşşerîa, Cemâluddin Ubeydullah b. Mes'ud b. Tâcuşşerîa. *et-Tavdîh li metni'l et-Tenkîh fi Usûli'l Fıkh* (et-Telvîh ile birlikte) thk. Nüceyb el-Mâcidî. 1. Baskı. Hüseyin Mâcid, Beyrût: Mektebetü'l Asriyye, 1426/2005.

- Shihadeh, Ayman. *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, ter. Selime Çınar- Kübra Şenel, İstanbul: Nobel Yayın, 2016.
- Şehristânî, Abdülkerim.-*Milel ve Nihal* trc. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Topaloğlu, Bekir. *Kitâbü't Tevhîd Tercümesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*" İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Taşkın, Bilal. *Kelamcılar ile Usûcülere Göre Hüsun Kubuh Meselesi*" Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürezzâk Murtaza, *Tâcu'l Arûs min cevâhri'l kâmus*,2. Baskı. 40 Cilt Kuveyt: Tab'atü'l Kuveyt, 1408/1987.