

**Uluslararası
İmam Eş'arî ve Eş'arîlik
Sempozyumu Bildirileri
(21-23 Eylül 2014)**

Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri, Beyan Yayınları'nın 613. kitabı olarak yayına hazırlandı; dizgi ve sayfa düzeni Ahmet Yanar (0212 528 09 81); kapak, Yusuf Kot; baskı ve cilt, Erkam Yay. San. Tic. A.Ş. (Sertifika: 19891 İkitelli OSB Mh. Atatürk Bulvarı Haseyad 1. Kısım No: 60/3 C Başakşehir - İstanbul Tel: 0212 671 07 00 -Pbx-) tarafından gerçekleştirildi ve Ekim 2015'de İstanbul'da yayımlandı. ISBN 978-975-473-647-2

Sertifika No: 14723

BEYAN YAYINLARI

Ankara Cad. 21 • 34112 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0212. 512 76 97 - Tel-Faks: 0212 526 50 10
www.beyanyayinlari.com.tr / beyanyayinlari@gmail.com
www.facebook.com/beyanyayinlari
www.twitter.com/beyanyayinlari

**Uluslararası
İmam Eş'arî ve Eş'arîlik
Sempozyumu Bildirileri**
Siirt Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi
(21-23 Eylül 2014)

Editörler

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ - Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN

1. Cilt

Eş‘arîler’de Kelâmî Ta’lîl

İbrahim ÖZDEMİR*

Giriş

İslâmî ilimler temelde Kur’ân ve Sünnet’ten mülhem olduğu gibi; bu ilimlerin ele aldığı asıl konular da bu iki kaynaktan mülhemdir. Kelam ilminde ele alınan “ilahî fiillerin ta’lîli” konusuna bakıldığında da bu hususu görmek mümkündür. Zira Kur’ân’da yer alan birçok ayet¹ insanı, ilahî fiillerin eseri olan varlık âlemi üzerinde tefekkür etmeye ve buradan birtakım anlam ve hikmetler istinbât etmeye sevk etmektedir. Kelamcılar buradan hareketle varlığa ilişkin ilahî fiilleri gaye bakımından konu edinmişlerdir.² Kelamcılar Yüce Yaratıcı’nın tüm fiillerinin anlam ve değer yüklü olduğu konusunda hemfikirdirler. Nitekim ilim, kudret ve irade gibi ilahî sıfatların işlevi sonucunda meydana gelen ilahî fiillerin anlam ve değerlerden hâli olması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, Yüce Yaratıcı hikmet sahibi olduğundan tüm fiil ve tasarrufları abes ve anlamsızlıktan münezzehtir.

Kelamcılar ilahî fiillerin birtakım anlam ve değerleri içerdiği hakkında ittifak etmişlerse de bu fiillerin, mezkûr anlam ve değerleri ihtiva etme biçimi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kelamcılarının farklı ta’lîl görüşleri/hikmet anlayışları de bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Tebliğimizde sadece Eş‘arîlerin ta’lîl görüşleri üzerinde durulacaktır.

Kelamcılar ilahî fiillerin birtakım anlam ve değerleri ihtiva etme keyfiyeti konusunda ihtilaf ettikleri gibi; bu anlam ve değerlerin epistemolojik kaynağının³ ne ol-

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, [ibrahimpalevi@hotmail.com]

1 Bkz. Al-i İmrân, 3/191; A’raf, 7/54; Mu’minûn, 23/115; Nahl, 16/65; Rûm, 30/50; Fâtur, 35/9; Fusilet, 41/39; Zuhruf, 43/12-13; Neml, 27/88.

2 Buna karşın Kur’ân ve Sünnet’te yer alan tikel-amelî hükümlerle ilgili zikredilen illet ve hikmetler usûlî ta’lîlin temelini teşkil etmektedir. Ta’lîl konusunun Kelâm ve Usûl ilimlerinde müşterek bir konu olarak yer alması da buradan neşet etmektedir. “İyi bilin ki, yaratma ve emir O’nundur” (A’raf, 7/54) mealindeki ayetin de işaret ettiği üzere yaratılışa dair ilahî kanunlar *tekvinî teşri’i* oluştururken; hukukî alana ilişkin ilahî talimatlar da *teklîfî teşri’i* oluşturmaktadır.

3 “Epistemolojik kaynak” ifadesi hüsün-kubuh meselesinin temelde hükümlerin kaynağının belirlenmesine yönelik epistemolojik bir mesele olduğu, hüküm verme yetkisinin münhasıran Yüce

duğu hakkında da ihtilaf etmişlerdir. Kelamcıların farklı hüsün-kubuh görüşleri de bu ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Nitekim Mu'tezile kelamcıları, ilahî fiillerin taşıdığı anlam ve değerleri bildiren kaynağın akıl olduğunu savunurken; çoğu kelamcılar bu kaynağın vahiy olduğunu savunmaktadırlar.

İlahî fiillerin taşıdığı değer ve hükümlerin epistemolojik kaynağının bilinebilmesi, hangi epistemolojik kaynağın ölçüt alınması gerektiğinin bilinmesine bağlıdır. Zira değer belirleyen ölçütün ne olduğu bilinmeden, bu ölçütle belirlenen değer ve hükümlerin bilinmesi düşünülemez. Değer ölçütünün akıl ve vahiyden hangisinin olması gerektiğinin belirlenebilmesi, ilahî fiillerin, beşerî akıl tarafından keşfedilen iyilik ve kötülük değerlerine tabi olup olmadığının bilinmesiyle mümkündür. İlahî fiillerin, mezkûr değer ve hükümlere tabi olup olmadığının bilinmesi ise, bu fiillerin kaynaklandığı ilahî iradenin, anılan akli değerlerle tahdit edilip edilemeyeceğine bağlıdır.⁴

Kelamcılar ilahî iradenin, akli değerlerle tahdidi konusunda iki ana gruba ayrılmışlardır. Mu'tezile ilahî iradenin, beşerî aklın, vahiyden bağımsız olarak keşfettiği akli değerlere uygun bir biçimde tecelli etmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁵ Mu'tezile'nin sıklıkla başvurduğu "gâibi şâhîde kıyas etme yöntemi" de buradan ileri gelmektedir. Eş'arîler başta olmak üzere çoğu kelamcılar ise ilahî iradenin mezkûr değerlerle tahdit edilemeyeceğini söylemektedirler. Bu kelamcılar, ilahî iradenin birçok ayette de ifade edildiği üzere⁶ mutlak olduğunu ve bu nedenle hiçbir haricî kayıtlarla sınırlandırmayacağını savunmaktadırlar. Bu şekilde düşünen kelamcılara göre ilahî irade ancak Yüce Yaratıcı'nın, kendi iradesiyle koyduğu birtakım kurallar çerçevesinde tecelli etmekle tahdit edilebilir. Mezkûr kelamcılar tarafından "*el-vücub mina'llah*", "*el-vücubu'l-ihtiyarî*" gibi adlarla anılan bu tahdit biçiminin en bariz örneği, "(Yüce Yaratıcı kullarıyla) rahmetle muamele etmeyi kendine yazmıştır"⁸ mealindeki ayette görülmektedir.

Yaratıcı'ya ait bulunduğu ve Mutezileye nispet edilen "akıl hâkimdir", "akıl mûcibdir", "akıl haram kılandır", "akıl helal kılandır" vb. söylemlerin gerçeği yansıtmadığı veya hakikî anlamda kullanılmadığını göstermektedir.

4 bkz. Hasan Şâfiî, *Âmidî ve ârâhu'l-kelâmiyye*, s. 433. Kelamcılar bu söylemleriyle ilahî fiillerin salt ilm-i ilahîden sadır olduğunu söyleyen filozoflardan ayrılmaktadırlar.

5 bkz. Hârezmî, *el-Mu'temed fi usûli'd-din*, s. 826; İbn Rüşd, *Menâhicu'l-edille* (Mahmud Kasım'ın Mukaddimesi), s. 90-92.

6 Bakara, 2/253; Yunus, 10/99; Nahl, 16/93; Secde, 32/13; Burûc, 85/16.

7 bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi*, s. 541-542; Bahauddin Zâde, *el-Kavlu'l-fasl şerhu fikhi'l-ekber*, s. 159; Kandil, *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh*, s. 516.

8 En'âm, 6/54.

İlahî iradenin salt akıl tarafından keşfedilen değerlerle tahdit edilmesi gerektiğini söyleyen Mu‘tezile, bu iradeden kaynaklanan ilahî fiillerin de aynı değerlere bağlı olması gerektiğini söylemektedir. Eş‘arî ve Mâturîdî kelamcılar ise ilahî irade de olduğu gibi; bu iradeden kaynaklanan ilahî fiillerin de mezkûr değerlerle tahdit edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedirler.

Kelamcıların ilahî fiillerin, akli değerlere tabi olup olmadığı konusundaki bu ihtilafı, mezkûr fiillerin, varlığa ilişme niteliği hakkındaki ihtilafı beraberinde getirmektedir. Şöyle ki: İnsan fiillerinde olduğu gibi; ilahî fiillerin de iyilik ve kötülük değerlerine tabi olmasını gerekli gören Mu‘tezile, bu fiillerin, kulun maslahatına uygun bir biçimde tecelli etmesini gerekli görmektedir. Buna karşın ilahî fiillerle insan fiilleri arasında mahiyet farkı bulunduğunu söyleyen Eş‘arî ve Mâturîdîler ilahî fiillerin, kulun maslahatına uygun olarak tecelli etmesinin zorunlu olmadığını savunmaktadırlar.⁹

İlahî fiillerin akli değerlere uygun tecelli etmesinin gerekli olup olmadığına dair meydana gelen bu ihtilaf ise, bu fiillerin, kulun maslahatını gaye edinip edinmediği (ta‘lîl) şeklindeki bir ihtilafı netice vermektedir.¹⁰ Bu hususu şöyle ifade etmemiz mümkündür: İlahî fiillerin, kulun maslahatına uygun tecelli etmesinin gerekli görülmesi, bu fiillerin, kulun maslahatını amaç edinmesi gerektiği anlamına gelirken; ilahî fiillerin, kulun maslahatına uygun tecelli etmesinin zorunlu görülmemesi de, bu fiillerin, kulun maslahatını amaç edinmesinin gerekli olmadığı anlamına gelmektedir.

İlahî fiillerin varlığa ilişme keyfiyeti hakkında cereyan eden bu görüş farklılığı, kelamcılar tarafından bu fiiller için yapılan tanımlara yansımış ve bunun sonucunda iki ayrı tanım türü ortaya çıkmıştır. Nitekim Eş‘arî ve Mâturîdî kelamcılarının ilahî fiiller için yaptıkları tanımlara bakıldığında, başta yaratılış fiili olmak üzere bütün ilahî fiillerin temelde imkân dairesinde yer aldığı¹¹ ve hiçbir fiilin Yüce Yaratıcıya vacib olmadığı görülür.¹² Mu‘tezile’nin ilahî fiillere dair zikrettikleri tanımlara bakıldığında ise, bu fiillerin, kulun maslahatına uygun tecelli etmesinin gerekli olduğu görülür.¹³

9 bkz. Eş‘arî, *el-Luma’*, s. 42, 121-123; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 48-49; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 321; Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 410; Hârezmî, *el-Mu‘temed fi usûlî’ d-din*, s. 826; Sabunî, *el-Bidâye mine’l-kifâye fi’l-hidâye*, s. 128.

10 bkz. Kavî, *Hevâmiş ala’l-iktisâd*, s. 20-22.

11 bkz. Mâturîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, s. 50; Bağdâdî, *Usûlu’ d-din*, s. 24; Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 410; Cürçânî, *et-Ta’rifât*, s. 114; Senûsî, *Şerhu’l-kubrâ* (el-Hâmidî’nin Havâşî’si ile birlikte), s. 418-419.

12 Bu husus, mezkûr kelamcılar, “ilahî iradenin tek taraflı işlev gördüğünü ve herhangi bir zaman aralığı olmaksızın fiili terke öncelediğini” söyleyen filozoflardan ayıran temel noktaların başında gelmektedir.

13 Hârezmî, *el-Fâik fi usûlî’ d-din*, s. 251.

Binaenaleyh ilahî fiillerin ta'lîli konusunu ele almadan önce bu fiillerin birtakım aklî değerlere tabi olup olmadığı konu edinen ve bu ta'lîlin temelini teşkil eden hüsün-kubuh meselesine değinmemiz gerekmektedir. Zira ilahî fiillerin aklî değerlere tabi olup olmadığı bilinmeden bu değerlerle ta'lîl edilip edilmediği de bilinmez. Hüsün-kubuh konusu ana hatlarıyla ele alındıktan sonra tebliğimizin ana temasını teşkil eden Eş'arîler'de kalamî ta'lîl konusu ele alınacaktır. Konumuzun yeterli düzeyde anlaşılabilmesi için de zaman zaman Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşlerine atıfta bulunulacaktır.

I. Ta'lîlin Kaynağı: Hüsün-Kubuh

A. Hüsün ve Kubuh Kavramları

Hüsün-kubuh meselesi yukarıda yer verilen bilgilerden de anlaşılacağı gibi; “fiillerin, iyilik ve kötülük değerlerini içerip içermediği, beşerî aklın, vahiyden bağımsız olarak bu değerleri idrak edip etmediği, ilahî fiil ve hükümlerin bu değerlere tabi olup olmadığı ve salt aklın, şer'î teklifi gerektirip gerektirmediği” gibi temel konuları ihtiva etmektedir. Kelamcılar bu temel meselede üç epistemolojik bakış açısından hareketle üç ana görüşü ortaya koymaktadırlar.

1. Eş'arîlere göre beşerî akıl, fiillere dair bazı aklî hükümleri ve dünyevî olguları algılayabilse de şer'î değer ve hükümleri vahiyden bağımsız olarak algılayamaz.

2. Mu'tezile'ye göre -bir kısmı hariç- tüm şer'î değer ve hükümler, fiillerde içkin olan birtakım aklî hükümlere/ölçülere tabidir. Bu nedenle akıl, vahiyden bağımsız olarak bu değerleri idrak edebilir.

3. Maturîdîlere göre ise fiiller birtakım aklî değerleri taşısa da ve insan akli bu değerleri vahiyden bağımsız olarak keşfedebilse de -bazı temel itikadî hükümler hariç- tüm şer'î hükümler/fer'î hükümler vahiyle birlikte söz konusu olabilir.

İlk görüşü savunan Eş'arîler vahyin oluşturduğu bağlam ve anlamlardan hareket ederek fiillerin şer'î değerlerinin ancak vahiyle birlikte söz konusu olabileceğini savunmaktadırlar. İkinci görüşü benimseyen Mu'tezile, salt aklın keşfettiği verilerden yola çıkarak fiillere birtakım değerleri yüklemekte ve bu değerlere uygun düşen şer'î hükümleri vahiyden önce belirlemektedir. Üçüncü görüşü benimseyen Maturîdîler de aklî değerlerin algılanmasında Mu'tezile'yle aynı görüşü paylaşmakla beraber, bu değerlere bina edilen şer'î hükümlerin sübutu konusunda Eş'arîlerin görüşünü paylaşmaktadırlar.

Birinci ve üçüncü görüşü benimseyen kalamcılara göre vahyin temel işlevi, şer’î hükümleri inşa etmekle birlikte onlardan haber vermektir. Aklın işlevi ise Şâri’ tarafından vaz’edilen hükümleri idrak etmektir. İkinci görüşü benimseyenlere göre ise vahyin temel işlevi, Şâri’ tarafından vaz’edilen hükümleri göstermektir/haber vermektir.¹⁴ Birinci ve üçüncü gruplara göre akıl, vahyi teyit etmektedir. İkinci gruba göre ise bazı hükümlerde vahiy akli teyit ederken; bazılarında da akıl vahyi teyit etmektedir. Bu kalamcılara göre akıl ile vahyin temel işlevi var olan hükme delâlet etmektir.¹⁵

Tebliğimizde, burada ana hatlarıyla zikredilen bütün bu görüşler değil, Eş’arîlerin savundukları ilk görüş üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Ancak bu hususa geçmeden önce hüsün ve kubuh kavramlarının kullanıldıkları anlamlara değinmekte fayda mülahaza edilmektedir.

B. Hüsün ve Kubuh Kavramlarının Kullanıldığı Manalar

Hüsün-kubuh konusuna yer veren kalam eserlerine bakıldığında bu iki kavramdan her birinin üç anlamda kullanıldığı görülür.¹⁶

1. “Yetkinlik veya eksiklik ifade eden sıfattır.”¹⁷ “İlim iyidir”, “Cehalet kötüdür”, “Doğruluk güzeldir”, “Yalan kötüdür” şeklindeki önermelerde yer alan hüsün ve kubuh kavramları bu anlamda kullanılmaktadır. Bu anlam bazen “akli yetkinlik” ve “akli noksanlık” şeklinde ifade edilirken; bazen de “yetkinlik sıfatının övülmesi” ve “eksiklik sıfatının yerilmesi” biçiminde ifade edilmektedir.¹⁸

2. “Fiilin insan tabiatına uygun olması veya aykırı bulunmasıdır.”¹⁹ Bazı kalamcılar bu anlamı, “fiilin, kişinin taşıdığı gayeye uygun veya aykırı olmasıdır”²⁰ şeklinde

14 Mutezile kalamcıları -birçok kalamcı ve usûlcünün düşündüğünün aksine- hükümlerin akıl tarafından vaz’edildiğini söylememektedirler. Onlar da diğer kalamcıları gibi; aklın işlevinin salt idrak olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim Kâdı Abdulcebbar eserlerinin birçok yerinde aklın, çoğu kez fiillerin haiz oldukları zâtî veya izafî vasıflarını bedihî veya nazarî olarak algılamak; bazen de fiillerin mezkûr vasıflarını ancak vahiy vasıtasıyla algılayabileceğini söylemektedir. Ona göre aklın fiillerde algıladığı tüm hükümler Şâri’in vaz’ettiği hükümlerdir. Daha geniş bilgi için bkz. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî (et-Ta’dîl ve’l-tecvîr)*, c. 6, s. 64-65; Özdemir, İbrahim, *Usûl-i fıkah’ta ta’lîl tartışmaları (IV-VIII. asırlar)*, s. 94-95.

15 bkz. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî, (et-Ta’dîl ve’l-tecvîr)*, c. 6, s. 64-65.

16 bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 419-420; Hârezmî, *el-Mu’temed fi usûlî’l-dîn*, s. 847-848; İbnu’l-Humâm, *el-Musâyere fi ilmi’l-keîlâm*, s. 90-91. Bazı kalamcıları bu kavramların altı anlamda kullanıldığını söylese de, bu anlamların, metinde yer verilen üç anlama irca edilmesi mümkündür. bkz. Mekkî, *Nihayetu’l-merâm*, s. 182-183.

17 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 419; İcî, *el-Mevâkîf*, s. 323-324.

18 bkz. İbnu’l-Humâm, *el-Musâyere*, s. 90-91.

19 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 419; İcî, *el-Mevâkîf*, s. 323-324; İbnu’l-Humâm, *el-Musâyere*, s. 91.

20 İcî, *el-Mevâkîf*, s. 324; İbnu’l-Humâm, *el-Musâyere*, s. 91.

ifade etmektedirler.²¹ “Adalet güzeldir”, Zulüm kötüdür”, “Öldürmek kötüdür” vb. örneklerde yer alan hüsün-kubuh kavramları bu anlamı ifade eder. Bu anlam bir önceki anlamın aksine, göreceli olup şahıstan şahsa, toplumdaki topluma, zamandan zamana ve örften örfte farklılık göstermektedir. Nitekim bir insanın öldürülmesi, düşmanları tarafından iyi olarak görülebilirken; dostları tarafından kötü olarak görülebilmektedir. Bu anlam, bazen maslahat ve mefsetet kavramlarıyla da dile getirilmektedir.²²

3. “Herhangi bir fiilin, dünyada Yüce Yaratıcı'nın övgü veya yergisine, ahirette de sevab veya ikabına müstahak olmasıdır.”²³ Bu anlamı “Bir fiilin, sevaba vesile olan ibadet olarak telakki edilmesi veya azaba neden olan günah olarak görülmesidir”²⁴ şeklinde de ifade etmek mümkündür. Hüsün-kubuh konusunda kelamcılar arasında uzun tartışmalara konu olan da bu anlamdır.

C. Hüsün-Kubuh Kavramlarının Kullanıldığı Anlamlarda İttifak ve İhtilaf Noktaları

Kelamcılar hüsün ve kubuh kavramlarının yukarıda zikredilen üç anlamda kullanılabileceği konusunda hemfikir olsalar da bu anlamların nitelikleri (şer'î, aklî) hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bu konudaki ihtilafı şöyle özetlememiz mümkündür: Tüm kelimeler mez-kûr kavramların kullanıldığı ilk iki anlamın (yetkinlik ve eksiklik, insan tabiatına uygunluk ve aykırılık) aklî birer anlam olduğu konusunda müttefiktir.²⁵ Nitekim her iki anlam da salt akıl tarafından algılanabilen dünyevî ve örfî anlamlar kapsamında yer almaktadır. Bu nedenledir ki, beşerî akıl, bazı fiilleri, vahiyden bağımsız olarak beşerî ölçüler çerçevesinde yetkin veya eksik olarak görebildiği gibi; bazı

21 Hüsün ve kubuh kavramlarının delâlet ettiği ikinci anlam, bazı eserlerde “insan tabiatına uygun veya aykırı olması” şeklinde yer alırken; bazılarında ise “insanın taşıdığı amaca uygun veya aykırı olması” biçiminde yer almaktadır. Ancak “amaca uygunluk” anlamı daha kapsayıcı olması sebebiyle “tabiata uygunluk” anlamından daha uygundur. Nitekim bir insanın öldürülmesi düşmanın tabiatına uygun olmadığı halde amacına uygundur. Zira tabiat “yaratılışa ait bir şey” olduğundan belli birtakım kurallara bağlıdır. Amaca uygunluk anlamı ise esnek bir yapıya sahip olması nedeniyle değişken bir durumu ifade etmektedir.

22 bkz. İcî, *el-Mevâkıf*, s. 323-324; Devvânî, *Şerhu'l-akâidi'l-adudiyye*, s. 53.

23 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 419; İbnu'l-Humâm, *el-Musâfere*, s. 91.

24 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 419. Hüsün ve kubuh kavramlarının mez-kûr üç kısma ayrılması itibarî bir taksimdir. Zira her üç anlam da bir fiilde bir arada yer alabilmektedir. Nitekim adalet bir yetkinlik sıfatı olmanın yanı sıra, hem insan tabiatına uygundur hem de şer'î emre konu olmaktadır. Aynı şekilde zulüm bir eksiklik sıfatı olmakla birlikte, hem insan tabiatına aykırıdır hem de ilahî nehye konu olmaktadır. Bazı kelimelerinde bir fiilin birden fazla anlam için örnek verilmesi de buradan kaynaklanmaktadır.

25 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 324.

fiilleri de insan tabiatına uygun veya aykırı olarak görebilmektedir. Örneğin, beşerî akıl, “bilgili olmak”, “doğru sözlü olmak” ve “emanete riayet etmek” gibi fiilleri birer yetkinlik sıfatı olması anlamında iyi olarak görebilirken; “bilgisiz olmak”, “yalan konuşmak” ve “emanete hıyanet etmek” gibi fiilleri de birer eksiklik sıfatı olması anlamında kötü olarak görebilmektedir. Aynı şekilde beşerî akıl, “adaletli olmak”, “boğulacak olan birini kurtarmak” ve “tehlikelerden korunmak” gibi fiilleri insan tabiatına uygun olma anlamında iyi olarak nitelendirebilirken; “birine zulmetmek”, “suçsuz birine eziyet etmek” ve “kötü bir manzarayı seyretmek” gibi fiilleri de insan tabiatına aykırı olma anlamında kötü olarak nitelendirilebilmektedir. Daha kısa bir ifadeyle insan aklı bütün bu fiilleri vahiyden bağımsız olarak algılayıp insanî ve örfî anlamda iyi veya kötü olarak değerlendirebilmektedir. Nitekim salt aklın, bilgiyi, bir yetkinlik sıfatı olarak görüp övebilmesi bilgisizliği de bir eksiklik sıfatı olarak görüp yerebilmesi bu hususu somut bir biçimde kanıtlamaktadır.²⁶

Kelamcılar ilk iki anlamın aklî birer anlam olduğu konusunda ittifak ederken, üçüncü anlamın (*bir filin dünyada Yüce Yaratıcı'nın övgü veya yergisine, ahirette de sevab veya ikabına müstahak olması*) niteliği hakkında ihtilaf etmişlerdir: Mu'tezile sözü edilen üçüncü anlamın diğer iki anlam olduğu gibi aklî olduğunu savunurken; başta Eş‘arîler olmak üzere Ehl-i Sünnet kelamcıları anılan anlamın şer‘î olduğunu ve dolayısıyla aklın, vahiyden bağımsız olarak şer‘î değer ve hükümleri idrak edemeyeceğini savunmaktadırlar.²⁷

Eş‘arî kelamcılar hüsün-kubuh kavramlarını diğer kelimelerde olduğu gibi; şer‘î anlamın yanı sıra, aklî anlamlarda da kullanmakta ve bu anlamlara birtakım aklî hükümler bina etmektedirler. Sözgelimi, İmam Eş‘arî (ö. 324/935) kâinata gözlemlenen yetkinlik ve muhkemliği, onu yaratan Zâtın yetkinliğine, sonsuz ilim ve kudretine delil olarak göstermektedir.²⁸ İmam Eş‘arî aklî yetkinliğe bazı aklî hükümleri bina ettiği gibi; aklî eksikliğe de birtakım aklî hükümleri bina etmektedir. Eş‘arî bu bağlamda yalan, acizlik, cehalet vb. eksikliklerin Yüce Yaratıcı hakkında muhal olması hususunu, bunların birer eksiklik niteliği olup ulûhiyetin iktiza ettiği yetkinlikle bağdaşmadığına dayandırmaktadır.²⁹

26 bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 379, 381, 392.

27 bkz. İcî, *el-Mevâkıf*, s. 324.

28 bkz. Eş‘arî, *el-Luma'*, s. 17-18.

29 bkz. Eş‘arî, *el-Luma'*, s. 21, 95, 124.

İmam Eş'arî hüsün-kubuh kavramlarına yüklediği aklî ve şer'î anlamları birbirinden temyiz edip onları ayrı ayrı hükümlere konu ettiği gibi; onu takip eden Eş'arî kelâmcılar da aynı tavrı sürdürmüşlerdir. Bir örnek vermek gerekirse, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) bu meyandaki ifadelerine yer vermek yeterli olacaktır. Cüveynî bu meyan da şöyle demektedir: “*Akl sahipleri -vahiy söz konusu olmasa da- boğulacak veya ölecek olan birini kurtarmanın iyi; zulüm ve saldırganlığın da kötü olduğunu bilirler. Mu'tezilenin karşıt iddiaları, birer yanıltmadan ve gerçeği örtbas etmekten ibarettir. Zira bizler(Eş'arîler) insan tabiatının lezzetlere olan meylini ve elemelere duyduğu nefreti inkâr etmiyoruz. Bizim temel söylemimiz/argümanımız, ilahî hükme göre iyi ve kötü sayılana ilişkindir.*”³⁰ Hüsün ve kubuh kavramlarını şer'î anlamlara indirmek, insan aklını, idrak ve temyiz işlevlerinden mahrum bırakma anlamına geldiği gibi; aklın işlevsel olması gereken bir alanda vahyi tahkim etme anlamına da gelmektedir. Oysa beşerî akıl, insanî ölçüler dairesinde geçerli olan yetkinlik ve eksiklik anlamlarını idrak edebildiği gibi; dünyevî iyilikleri ve zararları da idrak edebilmektedir. Nitekim akla ve âdete göre övgü ve yergiye müstahak olan her şey, beşerî akıl tarafından kavranabilmektedir. Eş'arîlerin kelâm eserlerine bakıldığında da mezkûr kavramların hem şer'î hem de aklî anlamda kullanıldığı ve yukarıda zikredilen üçlü tak-sime geleneksel bir biçimde yer verildiği açıkça görülür.³¹

Hüsün-kubuh kavramlarına dair yapılan bu kısa tahlilden sonra Eş'arî kelâmcıların bu konudaki görüşlerine geçebiliriz.

D. Eş'arîler'de Hüsün-Kubuh

Yukarıda ifade edildiği üzere Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh ifade ettiği üçüncü anlam (*bir fiilin dünyada Yüce Yararıcı'nın övgü veya yergisine, ahirette de sevab veya ikabına müstahak olması*) ilk iki anlamın aksine şer'îdir. Bu nedenle beşerî akıl, bu anlamı vahiyden bağımsız olarak algılayamaz.³² Eş'arîler bu görüşlerini ispat sadedinde birçok argümana yer vermektedirler. Bu argümanları kısaca şöyle ifade edebiliriz:

İlahî fiillerle insan fiilleri mahiyet bakımından birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bu iki fiil kategorisinin farklı hükümlere konu edilmesi gerekmektedir. Şöyle ki: İlahî fi-

30 bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 233.

31 Örnek olarak bkz. Âmidî, *Gayetu'l-merâm*, s. 231-232; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-ke-lâm*, s. 324; Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, c. 4, s. 282.

32 bkz. Bâkullânî, *Temhidu'l-evâil*, s. 384; Cüveynî, *el-İrşâd*, 228; el-Mekkî, *Nihâyetu'l-merâm*, s. 182.

iller Yüce Yaratıcı’nın iradesine bağlıdır. Yüce Yaratıcı irade ettiği fiilleri işlemekte ve işlediği her fiil de bizatihi hikmet ve adalet olup hüsnün vasfını almaktadır.³³ Bu nedenle ilahî fiiller, beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak keşfettiği birtakım değer ve hükümlere tabi tutulamaz. Bilakis tüm şer’î değer ve hükümler ilahî fiillere/vahye tabi tutulmalıdır. Diğer bir anlatımla, bütün şer’î anlam ve nitelikler vahyin oluşturduğu şer’î bağlamlarda varlık bulabilmektedir. İnsan fiillerine gelince bu fiiller, kendinde hiçbir iyilik veya kötülük niteliğini veya herhangi bir şer’î anlamı taşımazlar.³⁴ Bilakis bu fiiller ilahî emir ve nehiylere konu olmakla birlikte ferdî ve toplumsal bağlamlarda birtakım şer’î sıfat ve anlamları kazanmaktadır.³⁵ Nitekim Yüce Yaratıcı’nın emrine konu olan insan fiilleri, ilahî emre konu olduğundan ötürü iyilik vasfını kazanırken; nehyine konu olanlar da ilahî nehye konu olduğundan dolayı kötülük niteliğini kazanmaktadır. Binaenaleyh ilahî emir ve nehiyeler (vahiy) insan fiillerinin, kendinde taşıdığı birtakım iyilik ve kötülük değerlerine tabi değildir. Taftâzânî (ö. 792/1390) bu hususu, “*ilahî emir ve nehiyeler, iyilik ve kötülüğün gereği değil, gerektirenidir*”³⁶ şeklindeki ifadesiyle özetlemektedir.

Hüsn-kubuh konusunda ilahî fiillerin insan fiillerine kıyas edilmesi veya bu iki fiil kategorisinin bir tutulması mümkün değildir. Çünkü bu kıyas, hem Yüce Yaratıcı (gâib) hem de insan (şâhid) açısından doğru değildir. Mezkûr kıyasın insan açısından doğru olmadığı, insan aklının sübjektiflik ve amaç odaklı düşünmek gibi birtakım beşerî zaafarla malul olmasından ileri gelmektedir. Bu tür beşerî durumlarla malul olan bir aklın mutlak doğru hükümlerde bulunması da düşünülemez.

Gâib açısından meseleye bakıldığında ise meselenin daha da muğlak bir hal aldığı görülür. Zira beşerî akla göre iyi veya kötü olan bir fiilin, duyularımızın algılayamadığı Yüce Yaratıcı katında da iyi olup övgü ve sevabı gerektirdiğini veya kötü olup yergi ve azabı hak ettiğini söylemek, beşerî aklın sınırlarını aşan metafizik bir konudur. Başka bir anlatımla, beş duyu organının verileriyle sınırlı olan beşerî aklın, aşkın bir konuda birtakım hükümlerde bulunması, Yüce Allah hakkında salt tahminde bulun-

33 Eş‘arîler her ne kadar ilahî fiilleri hüsn ve kubha konu yapmıyorlarsa da, diğer kelimelerde olduğu gibi; onlar da ilahî fiilleri hüsnle nitelendirmektedirler.

34 Burada sözü edilen iyilik ve kötülük sıfatlarından “bu dünyada övgü ve yergiye öte dünyada da sevap ve ikaba müstahak olma” anlamının kastedildiği unutulmamalıdır. Zira yukarıda beyan edildiği gibi; akıl, fiil ve nesnelere dünyevî anlamda iyi veya kötü olduğunu bilebilmektedir.

35 bkz. Bûtî, *el-İnsan museyyer em muhayyer*, s. 163, 183.

36 Taftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, c. 4, s. 283.

mak veya gaybî bir konuda sınır çizmekten başka bir şey değildir.³⁷ Çünkü bir fiilin, bu dünyada Şârî'in övgü veya yergisine ahirette de sevap veya ikabına müstahak olduğuna hükmetmek, vahyin haber vermesiyle algılanabilen naklî bir konudur.

Eş'arî kelimacılar, "tehlikelerden uzak durulması, dünyevî zararların defedilmesi ve maslahatların elde edilmesi" gibi salt dünyevî olguların beşerî akıl tarafından algılanabileceğini asla yadsımazlar. Hatta Eş'arî kelimacılar, beşerî aklın bu tür konuları algılama yetisinin inkâr edilmesini, aklın tümüyle işlevsiz olduğunu söylemekle eş değer görürler ki, bu da Yüce Yaratıcı'nın, insana aklı bahşetmesinin, hikmete uygun bir fiil olmadığını söylemekle aynı kapıya çıkmaktadır. Eş'arîlerin bu meyanda üzerinde ısrarla durdukları şey şudur: Aklın algı alanı salt dünyevî durumlarla sınırlıdır. Dolayısıyla akıl vahiyden bağımsız olarak herhangi bir teklifi/şer'î hükümde bulunamaz.³⁸ Usûlî kavramlarla ifade etmek gerekirse, beşerî akıl, aklî ve vaz'î hükümleri vahiyden bağımsız olarak algılayabilse de şer'î-teklifi hükümleri algılayamaz.

Beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak algıladığı iyilik ve kötülük değerleri, temelde menfaat ve zarar kavramlarına dayanırken; menfaat ve zarar kavramları da temelde lezzet ve acı hislerine dayanmaktadır.³⁹ Zira menfaat kavramı, "gerçek anlamda insana acı veren şeyleri izale etmek, haz veren şeyleri/lezzetleri de hissetmek"⁴⁰ anlamını ifade ederken; zarar kavramı, "acıları hissetmek ve bu hislerin neden olduğu birtakım keder ve sıkıntılardan ötürü kaygı duymak"⁴¹ anlamını ifade etmektedir. Bu da salt akılla algılanabilen iyilik ve kötülük değerlerinin temelde beşerî bir mahiyet içerdiği anlamına gelmektedir. Binaenaleyh beşerî değerleri ilahî fiillerin ölçütü olarak kabul etmek, bu fiilleri insan fiillerine teşbih etmeyi beraberinde getirmektedir.⁴² Oysa Yüce Yaratıcı'nın Zatı diğer zatlara benzemediği gibi; fiilleri de diğer fiillere benzememektedir.

Eş'arîlere göre beşerî akıl, yarar ve zarar perspektifinden hareketle şâhid için neyin iyi veya kötü olduğunu belirleyebilir. Ancak gâib varlık açısından neyin iyi veya kötü olduğunu belirleme imkânına sahip değildir. Zira beşerî aklın bütün öngörülere beşerî duyununun algı alanından oluşan dünyevî olgularla sınırlıdır. Bu nedenle aklın mezkûr

37 bkz. Senûsî, *Şerhi'l-kubrâ* (Hâmidî'nin Hâşiyesiyle birlikte), s. 429.

38 bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 228.

39 bkz. Râzî, *Me'âlimu usûli'd-din* (Tilmissânî'nin Şerhi ile birlikte), s. 471-472.

40 Cüveynî, *el-Akîdetu'n-nizâmiye* (Hevâmiş ile birlikte), s. 187.

41 Cüveynî, *el-Akîdetu'n-nizâmiye* (Hevâmiş ile birlikte), s. 187.

42 Cüveynî, *el-Akîdetu'n-nizâmiye*, s. 187-188. Bu konuda daha fazla bir bilgi için bkz. Kavî, *Hevâmiş ala'l-Akîdeti'n-nizâmiye*, s. 187-188.

öngörülere duyuların algılayamadığı Yüce Yaratıcı hakkında geçerli değildir. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere beşerî aklın idrak kapasitesi nihâî kertede yarar ve zarar odaklıdır. Yüce Yaratıcı’nın bu tür şeylerden münezzeh olduğu ise açıktır. Binaenaleyh beşerî akıl ilahî fiilleri insan fiillerine kıyas etme hakkına sahip değildir.

İyilik ve kötülük değerlerinin fiil ve nesnelere içkin olmadığını söyleyen Eş‘arîler, tabiatıyla bu değerlerin, ilahî hitapla varlık bulduğunu söylemektedirler. Başka bir anlamıyla, ilahî hitap/vahiy insan fiillerinin tabii olduğu değer ve hükümleri hem vaz’etmekte hem de haber vermektedir.⁴³ Amidî bu hususu, “İyilik ve kötülük, fiillerin kendinde var olan zâtî vasıflarına değil, ilahî hitaba râcidir”⁴⁴ biçiminde ifade ederken; Şehristânî (ö. 548/1153) bu hususu şöyle dile getirmektedir: “Hüsün-kubuh vasıfları, fiillerin ne mâhiyetinde ne tasavvurunda ne de tahakkukunda yer alır.”⁴⁵ Şehristânî’nin bu ifadeleri, herhangi bir şeyin gerçekte ne olduğunu bilebilmemizin, onun mahiyetini bilmekle mümkün olabileceğini göstermektedir. Nitekim Farâbî (ö.339 /950) ve İbn Sinâ (ö.427/1037) gibi İslâm filozofları varlık kavramının eşyanın mahiyetinde yer alan kurucu bir unsur olup olmadığını bu yolla çözmeye çalışmışlardır.⁴⁶

Hüsün ve kubhun üçüncü anlamının vahiyden bağımsız olarak idrak edilemeyeceğini ifade eden bütün bu argümanlar, aklın temel işlevini yadsımak veya ihmal etmek anlamına gelmediği gibi; aklın, bu anlam konusunda herhangi bir işlevinin bulunmadığı anlamına da gelmemektedir. Zira beşerî akıl, üçüncü anlama dair de birtakım çıkarsamalarda bulunabilmektedir. Sözgelimi, insan aklı, hikmet sahibi olan Yüce Yaratıcı’dan sadır olan ilahî emirlerin, taalluk ettiği fiillere iyilik vasfını kazandırdığını, bu tür fiillere imtisal etmenin birtakım dünyevî ve uhrevî hayırlara vesile olacağını idrak edebildiği gibi; ilahî nehiylerin taalluk ettiği fiillere kötülük vasfını kazandırdığını ve bu tür fiillerden sakınmanın insanı, dünya ve ahirette bazı maslahatlara ulaştıracağını da idrak edebilmektedir.⁴⁷ Binaenaleyh şer’î anlamın diğer iki akli anlamdan ayrıldığı temel nokta, beşerî aklın şer’î anlama ilişkin hukukî bir hükümde bulunamamasıdır. Bu da daha önce beyan edildiği üzere üçüncü anlamın gaybî bir konu olmasından kaynaklanmaktadır. İmam Eş‘arî’nin “Allah (c.c.)’ı akıl yoluyla bilmek”

43 bkz. Hamûde, *el-Eş‘arî*, s. 99. İlahî hitap temelde inşaî bir mahiyete sahip olmakla birlikte ihbarî bir yönü de içermektedir. bkz. Özdemir, İbrahim, *İslâm düşüncesinde dil ve varlık: vaz’ ilminin temel meseleleri*, s. 149-152.

44 Âmidî, *Ğayetu’l-merâm*, s. 231.

45 Şehristânî, *Nihâyetu’l-ikdâm*, s. 372.

46 bkz. Farâbî, *Fusûsu’l-hikme* (Resâilü’l-Farâbî içinde), s. 1; İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *Mantık*, s. 33.

47 bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 233; *el-Burhân*, c. 1, s. 91-92.

ile “Allah (c.c.)’ı akıl yoluyla bilmekle mükellef olmayı”⁴⁸ birbirinden tefrik etmesi de bu hususu ifade etmektedir. Nitekim “Allah (c.c.)’ı akıl yoluyla bilmek” aklî bir durum olduğundan ancak akıl yoluyla elde edilebilmektedir. Buna karşın “Allah (c.c.)’ı akıl yoluyla bilmekle hukukî anlamda mükellef olmak” şer’î bir hükümdür. Dolayısıyla bu anlam ancak vahiy yoluyla bilinebilmektedir. Şehristânî İmâm Eş’arî’nin marifetullah konusunda akıl ile naklin fonksiyonları arasında yaptığı bu ayırımı dair şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Eş’arî ve Eş’arîler tarafından hüsün ve kubhun şer’î olduğuna dair zikredilen bütün deliller, aklın hiçbir işlevinin olmadığını veya aklî konuların akıl yoluyla algılanmadığını değil, aklın (şer’î anlamda) mükellef kılma fonksiyonunun olmadığını ifade etmektedir.”⁴⁹

Eş’arîlere göre hüsün-kubuh kavramlarının ifade ettiği üçüncü anlamın temel ölçütünün vahiy olması gerektiği konusundaki temel argüman Yüce Yaratıcı’nın her şeyin mutlak maliki olmasıdır. Eş’arîlerce sıklıkla başvurulmuş bu argümanı şöyle özetleyebiliriz: Yüce Yaratıcı insanın maliki olduğu gibi; onun bütün fiillerinin de malikidir. Fiilleriyle birlikte insanın maliki/sahibi olan Yüce Yaratıcı’nın, emir ve nehiyeleriyle insanı mükellef kılması mutlak anlamda hasendir.⁵⁰ Birinci (küçük) öncülün dayandığı delili şöyle açmamız mümkündür: Yüce Yaratıcı insan bedenini ve bu bedenin ihtiva ettiği bütün maddî ve manevî unsurları yoktan var etmiştir. Bir şeyi yoktan var eden ise o şeyin gerçek malikidir. Nitekim Allah inancına sahip herkesin bu önerme hakkında kuşku duymaması gerekir. Râzî (ö. 606/1209) bütün bu hususları şöyle ifade etmektedir: “Yüce Allah mutlak mülk sahibidir. Mutlak mülk sahibi olan biri herhangi bir tasarrufta bulunursa kendi mülkünde tasarrufta bulunmuş olur. Kendi mülkünde tasarrufta bulunanın da hiçbir fiili kötülükle nitelendirilemez.”⁵¹ Bu temel argümanda yer alan mülkiyet kavramından kasıt, insana izafe edilen mülkiyet değildir. Zira insan herhangi bir şeyin gerçek yaratıcısı olmadığından herhangi bir şeyin gerçek maliki de değildir. Bu nedenledir ki, insan hiçbir şeyde dilediği şekilde tasarrufta bulunma hakkına sahip değildir. Kaldı ki, insan, mülkiyeti sonradan edindiği gibi; her zaman onu kaybetmeye de mahkûmdur. Binaenaleyh bu argümanda yer alan mülkiyetten maksat, “Yüce Yaratıcı’nın Zatı gereği hakikî ve daimî bir biçimde her şeye sahip olduğu”dur.

48 bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.371. İmâm Eş’arî birçok yerde Yüce Yaratıcı’nın varlığını, birliğini ve diğer birçok sıfatını aklî delillerle isbat etmektedir. bkz. Eş’arî, *el-Luma*, s.17-32.

49 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371.

50 bkz. Râzî, *el-Mesâilu'l-hamsûn*, s. 61; Kandil, *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh*, s.435.

51 Râzî, *el-Mesâilu'l-hamsûn*, s. 61.

Nitekim bütün varlıkları kapsayan, onlarda dilediği gibi tasarruf imkânı/hakkı veren ve insanların mülkiyet edinmelerine de kaynaklık teşkil eden de bu anlamdaki mülkiyettir. Kur’ân-ı Kerim’de yer alan (مالك الملك) ism-i celîli bu anlamdaki mülkiyeti ifade ettiği gibi;⁵² ilahî fiillerle ilgili yukarıda dile getirilen tüm nitelik ve özellikler de temelde bu anlamdaki mülkiyete dayanmaktadır. Bu hususu şöyle bir örnekle somutlaştırmak mümkündür: İlahî fiillerin zulümle nitelendirilmesinin imkânsız olması, Yüce Yaratıcı’nın her şeyin maliki olmasından kaynaklanmaktadır. Zira zulüm kavramında yer alan kurucu unsur, “başkasına ait olan bir hakkın alınması” veya “başkasının mülkünde sahibinin izni olmadan tasarrufta bulunulması”⁵³ unsurudur. Yüce Yaratıcı bütün varlıkların ve bu varlıkların sahip oldukları her şeyin gerçek maliki olduğuna göre başkasına ait olan bir şeyde tasarrufta bulunma hususu O’nun hakkında söz konusu değildir. Âlemde meydana gelen ve ilk bakışta kötülük olarak görülebilen tüm ilahî tasarrufların gerçek anlamda kötülük olmadığını sırrı da burada gizlidir.⁵⁴ Çünkü bir şeyin şer/kötülük olarak vasıflandırılması biri, “ilahî emre muhalif olması” diğeri de “birtakım zararları içermesi” olmak üzere iki açıdan söz konusudur. Her iki durum da Yüce Yaratıcı hakkında muhaldir. Bu argümanın sözü edilen üçüncü anlamın şer’î olduğunu gösteren aklî delillerin başında gelmesi de buradan ileri gelmektedir.

Mülkiyet argümanının anılan özelliğini dikkate aldığımızda Eş‘arî kelimcilerin bu argüman üzerinde daha fazla durmaları gerekirdi. Ancak Eş‘arîlerin kelim eserlerine bakıldığında onların bu temel argüman üzerinde yeteri kadar durmadıkları görülür. Kanaatimizce bunun üç önemli nedeni söz konusudur. Bunlardan biri, Eş‘arîlerin, ta’lîl konusunda kendi delillerine yer vermek yerine, hasımlarının delillerini reddetmekle daha fazla meşgul olmalarıdır.⁵⁵ İkincisi Eş‘arîlere muhalefet edenlerin bu argümana karşı yoğun birtakım hamlelere girişmeleri ve şiddetli birtakım eleştirilerde bulunmalarıdır.⁵⁶ Üçüncüsü de bu argümanın selim akla, insanî fıtrata ve sahih nakle dayanmış olmasından ötürü bedihî olarak kabul edilmesidir. Nitekim Yüce Yaratıcı’nın her şeyin mutlak maliki olduğunu ve her şeyde dilediği gibi tasarrufta bulunduğunu ifade eden birçok ayet de söz konusudur. Bu da temelde aklî bir argüman olan mali-

52 bkz. Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, c.1, s.154.

53 Kandil, *el-Esâs*, s.438.

54 bkz. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 449-450; Râzî, *el-Mesâilu’l-hamsûn*, s. 63.

55 Bu hususu görmek için Cüveynî’nin *el-İrşâd* adlı eserine (s. 227-234) bakmak yeterlidir.

56 bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî (et-Ta’dîl ve’t-tecvîr)*, c. 6, s. 115-121.

kiyet delilinin nasslardan oluşan birçok kat'î-naklî delil tarafından da açık bir biçimde teyit edilip naklî bir mahiyet kazandığı anlamına gelmektedir.

Üçüncü anlamın şer'î olduğuna dair dile getirilen bütün bu argümanlara bakıldığında, Eş'arî kelamcılarının tartışma konusunu oluşturan bu anlam hususunda, akli önceleyen veya bunu ihsas eden tüm argüman ve söylemlerden titizlikle kaçındıkları görülmür. Zira Eş'arîlerin bu anlama dair temel savunusu, aklın vahiyden bağımsız olarak herhangi bir fiilin, dünyada övgü veya yergiyi ahirette de sevab veya ikabı gerektireceği hükmünde bulunmasının mümkün olmadığı şeklindedir.

Eş'arîler hüsün-kubuh kavramlarını biri şer'î diğerleri aklî olmak üzere üç anlamda kullanıp bu anlamları birbirinden temyiz etmelerine rağmen, hasımları tarafından, akli devre dışı bıraktıkları gerekçesiyle birtakım eleştirilere tabi tutulmuşlardır. Nitekim İbn Teymiyye, öğrencisi İbn Kayyim (ö. 751/1350), İbn Rüşd ve Mukbilî (ö. 1040/1108) gibi bilginler, Eş'arîlerin, "Şer'in getirdiği hükümlerle çelişen birtakım kötü fiil ve hükümlerin de ilahî kudret açısından mümkün olabileceğini tecviz ettiklerini"⁵⁷ ileri sürerek onları şiddetle eleştirmişlerdir. Ancak Eş'arîler tarafından dile getirilen "tecviz" söylemi, üçüncü anlamın gaybî bir konu olmasından kaynaklanan ve şer'in vürudundan öncesine ait olan aklî bir tecvizden başka bir şey değildir. İlahî irade tecelli edip birtakım şer'î hükümleri vahiy yoluyla bildirdikten sonra, dile getirilen aklî tecvizin bir varsayımdan ibaret olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Aklî tecvize dair söylemlerine bakıldığında Eş'arîlerin akli ne denli işlevsel kaldıkları ve ona ne kadar geniş bir alan tanıdıkları görülür. Zira henüz vahiyle buluşmayan ve Yaratıcısı hakkında sahih bir bilgi sahibi olmayan bir aklın bu tür aklî ihtimallere yer vermesi tabiidir. Kaldı ki, vahiy gelmeden önce, herhangi bir azap veya sevabın/şer'î teklifin söz konusu olmadığı bizzat vahiyle sabit olan bir gerçektir.⁵⁸ Dolayısıyla insan aklının vahiy gelmeden önce birtakım varsayımlarda bulunması yadırganacak bir durum olmasa gerekir.

Yukarıda adı geçen muarız bilginlerin şer'in hüsnüne dair yer verdikleri delillere gelince, bütün bu delillerin Eş'arîler nezdinde de makbul deliller olduğunu söylemek mümkündür. Şu var ki, Eş'arîlere göre bu deliller hüsün-kubuh kavramlarının ifade ettiği üçüncü anlama ait değildir. Daha kısa bir deyişle Eş'arîlerle bu bilginler arasında

57 bkz. İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetava şeyhi'l-İslâm*, c. 8, s. 433; İbn Kayyim, *Medâricu's-salikhîn*, c. 3, s. 490; İbn Rüşd, *Menâhîcu'l-edille*, s. 194-195; Mukbilî, *el-'Alemlü's-ş-şâmih*, s. 179.

58 İsrâ, 17/15.

var olan tartışma aynı konuya dair değildir. Zira Eş‘arîlerin aklî tecviz söylemi vahiy öncesi duruma yöneliktir. Mezkûr bilginlerin söylemleri ise vahiy sonrası duruma yöneliktir ki, ilahî fiil ve hükümlerin içerdiği bütün iyilik vecihleri, ancak şer’in vürudundan sonra net olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle mezkûr vecihler, ilahî fiillere/hükümlere takaddüm eden ve Yüce Yaratıcı’yı etkileyen gâî illetler değil, bu fiil ve hükümlere tabi olan birtakım sonuç hükümlerdir. Geleneksel bir ifadeyle, ilahî fiillerin içerdiği bütün iyilikler/maslahatlar, bu fiil ve hükümlerin vuku bulmasından sonra anlaşılan birtakım münasebetlerden ibarettir.⁵⁹

Yukarıda zikredilen bilginlerin düştükleri temel hata, vahiyden sonra söz konusu olabilen birtakım hususlarla Eş‘arîleri eleştirmeleridir. Bunun en büyük göstergesi ise, anılan bilginlerin ilahî fiiller için dile getirdikleri hususların, ilahî vahye muhatap olmayan ve henüz toplumsal bir hayatı yaşama tecrübesi bulunmayan ilk insan tarafından bilinmesinin mümkün olmadığıdır. Nitekim bu durumdaki bir insanı konu edinen İbn Tufeyl’in, Kıssası’nda tahayyül ettiği ve Hayy b. Yakzân adını verdiği sanal şahsın, ilahî fiil ve hükümlere ilişkin bilebildikleri hususlar ne kadar vahye tekabül edecektir.⁶⁰ Bu bilgilerin vahye tekabül ettiği farz edilse bile, beşerî aklın bu tekabülü fark etme imkânı veya gücü söz konusu mudur? Kaldı ki, beşerî aklın, vahiyden bağımsız olarak keşfettiği bilgiler, vahiyle gelen bilgilerle tam örtüşecekse vahyin gönderilmesi ne anlam ifade edecektir? Mezkûr bilginlerden Mukbilî’nin dile getirdiği, “İlahî hüküm ve hikmetlerde insan aklının ortaya koyduğu verilerle çelişen veya insan aklı tarafından hoş karşılanmayan birtakım hüküm ve hikmetlerin bulunması zorunludur. Zira bütün ilahî hüküm ve hikmetler salt aklın ortaya koyduğu hüküm ve hikmetlerle bütünüyle benzerlik arz edecekse, bu durum yaratılanla Yüce Yaratıcı’sının sahip oldukları bilgilerin eşit düzeyde olduğu anlamına gelecektir. Bu da mümkün değildir”⁶¹ şeklindeki ifadeler, sözcülüğünü yaptığı bilginlerin görüşlerini değil, eleştirdiği Eş‘arîlerin görüşünü desteklemektedir.

Eş‘arîlerin hüsn-kubuh görüşü burada sona ermektedir. Şimdi onların kelâmî ta’lîl görüşünü irdelemeye çalışalım.

59 Bilginler bu hususu şöyle ifade etmektedirler: “Vuku bulan fiil ve hükümlere ilişkin sonradan uygun görülüp zikredilen birtakım münasib gerekçelerdir.” (مناسبات ذكرها بعد الوقوع)

60 bkz. Fazlıoğlu, İhsan, Felsefe-Tarih İlişkisi: <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/>

61 Mukbilî, *İsârü'l-hak*, s. 89.

II. Eş'arîler'de İlahî Fiillerin Ta'lîli

İlahî fiillerin ta'lîli konusu yukarıda ifade edildiği üzere hüsün-kubuh meselesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla her iki konu arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Şu var ki, bu ilişki biçimi kelamcılar tarafından farklı şekillerde ifade edilmektedir. Bu da onların konuya dair farklı bakış açılarından neşet etmektedir. Bu hususu şöyle ifade etmektedir: Bazı kelamcılar her iki konu arasında doğru orantılı bir ilişkinin varlığından söz ederken; diğer bazıları zıt orantılı bir ilişkinin mevcudiyetinden bahsetmektedirler. İlahî fiillerin, vahiyden bağımsız olarak algılanan birtakım aklî değerlere uygun olması gerektiğini ileri süren ilk görüş sahipleri, bu fiillerin, kulun maslahatını amaç edinmesini (ta'lîl) gerekli görmektedirler. İlahî fiillerin mezkûr değerlere tabi olmasını vacib görmeyen ikinci görüş sahipleri ise, bu fiillerin, kulun maslahatını amaç edinmesini (ta'lîl) vacib görmezler. Ümmetin büyük çoğunluğunu oluşturan bu görüş sahipleri de kendi aralarında Eş'arî ve Mâturîdîler olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadırlar. Mâturîdîler ilahî fiillerin kula dönük maslahatları tafaddulî-luzumî anlamda amaç edindiğini söylerken; Eş'arîler gölgenin ağaca tabi olmasında olduğu gibi; değer ve maslahatların da ilahî fiillere tabi olduğunu söylemektedirler. Eş'arîler ilahî iradenin, insan aklı tarafından keşfedilen iyilik ve kötülük değerleriyle tahdidini caiz görmedikleri gibi; bu iradeden kaynaklanan ilahî fiillerin mezkûr değerlere tabi olması anlamındaki ta'lîli de tabiatıyla caiz görmezler.⁶² Zira bu ta'lîl şekli ilahî iradenin etkilenmesi anlamına gelmektedir ki, ilahî irade tabiatu gereği herhangi bir etkilenmeyi veya sınırlandırılmayı kabul etmemektedir.

Eş'arî kelamcılarının ilahî fiillerin ta'lîline ilişkin dile getirdikleri bu görüşün doğru anlaşılabilmesi için, bu görüş bağlamında yer verdikleri "hikmet", "garaz" ve "abes" kavramlarına yükledikleri anlamların doğru bilinmesi gerekir. Zira Eş'arîlerin bu kavramlara yükledikleri anlamlar, onların ta'lîl görüşleriyle doğrudan irtibatlıdır. Eş'arîlerin ta'lîl anlayışını diğer kelamcılarının özellikle Mu'tezile'nin ta'lîl anlayışından ayıran da onların bu kavramlara yükledikleri anlamlardır. Eş'arîlerin ta'lîl görüşünün birçokları tarafından doğru anlaşılmamasının temel nedeni de dile getirilen bu hususların göz ardı edilmesidir. Bu nedenle tebliğimizde Eş'arîlerin ta'lîl görüşleri ele alınırken zaman zaman Mu'tezile'nin ta'lîl görüşüne atıfta bulunulmakta ve her iki ta'lîl anlayışı arasında birtakım mukayeselere gidilmektedir. Bu kısa girizgâhtan sonra Eş'arîlerin ta'lîl görüşlerine yakından bakmaya çalışalım.

62 bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 397.

Bir fiilin bitiminde meydana gelen her eser veya elde edilen her netice, o fiilde tesir eden amacı oluşturmaz. Diğer bir anlatımla, bir fiille birlikte hâsıl olan her şey, o fiili işleyen failin garazı olmaz. Bilakis farklı itibarlara göre farklı isimler/nitelikler alır. Şöyle ki: Herhangi bir fiille birlikte var olan eser, o fiilin neticesi olması itibariyle “*fâide*” adını alırken; fiilin nihayetinde meydana gelmesi itibariyle de “*gaye*” (sonuç) adını almaktadır.⁶³ Bu husus fâide ve gaye kavramlarının za‘î açıdan bir, itibarî açıdan ayrı şeyler olduğunu göstermektedir. Fâide ve gaye isimleriyle anılan söz konusu etki/eser, faili fiile sevk edici bir nitelik taşıyorsa faile nispetle “*garaz*” ismini alırken; fiile nispetle “*gâî illet*” ismini almaktadır. Mezkûr eser, sevk edici bir nitelikte değilse sadece “*fâide*” veya sonuç anlamındaki “*gaye*” adını alır. Bu da garaz ve gâî illet kavramlarının za‘î bakımdan bir, itibarî açıdan farklı şeyler olduğunu gösterdiği gibi; gaye(sonuç) kavramının gâî illet kavramından daha genel olduğunu da göstermektedir.⁶⁴ Bu perspektiften ilahî fiillerin sonucunda meydana gelen kulun maslahatlarına bakıldığında şunu söylememiz mümkündür: İlahî fiillerle varlık bulan bu maslahatlar Yüce Yaratıcı’yı etkileyen ve “*garaz*” veya “*gâî illet*” adıyla anılan müessir illetler değil, bu fiillere bağlı olarak meydana gelen ve fâide adıyla anılan tabi/talî neticelerdir. Daha kısa bir anlatımla, kulun maslahatları ilahî fiillerin gâî illetleri değil, bu fiillerin bitiminde meydana gelen fayda ve sonuçlardır. Bu da Eş‘arîlerin edilgenlik anlamını içeren garazlarla(gâî illetler) yapılan ta’lîli kabul etmedikleri anlamına gelmektedir. Ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Gâî illeti bulunmayan bir fiil Yüce Yaratıcı hakkında muhal olan abes fiil sayılmaz mı? Eş‘arîlerin bu soruya verdikleri cevabı şöyle ifade etmemiz mümkündür:

Bir fiilin abes niteliğini almaması için garaz ve edilgenlik anlamını içeren gâî illetlerle ta’lîl edilmesi veya faili etkileyen maslahatları amaç edinmesi gerekmez. Zira abes kavramı Mu‘tezile’nin düşündüğünün aksine, “*garaz ve amaçtan yoksun olan fiili*”⁶⁵ değil, “*fayda ve maslahattan hâli bulunan fiili*”⁶⁶ ifade etmektedir. Bu nedenledir ki, Eş‘arîlerin abes fiile getirdikleri tanım, Mu‘tezile’nin tanımından daha geneldir. Çünkü “amacın” yokluğundan “faydanın” yokluğu lazım gelmez. Nitekim ilahî fiiller, faili garaz ve gâî illetleri içermediği halde, sayısız hikmetleri, fayda ve maslahatları

63 Burada yer alan gaye kavramı günümüzde amaç anlamında kullanılan gaye kavramıyla karıştırılmamalıdır.

64 Bkz. Cürçânî, *Hâşiye alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ*, c. 1, s. 17.

65 Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c. 4, 296; Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-Adudiyye*, s. 76.

66 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (et-Ta'dîl ve't-tecvîr)*, c. 6, s. 34.

içermektedir. Adudiddin İcî (ö. 756/1355) bütün bu hususları şöyle özetlemektedir: “Yüce Yaratıcı rahmeti gereği bütün yaratıklarında, emir ve nehiyelerinde hikmeti gözetmiş ve tüm fiil ve sözlerinde sonsuz fayda ve maslahatları vaz'etmiştir.”⁶⁷ İcî'nin bu veciz ifadeleri, maslahatların ilahî fiillere tabi olduğunu ve bunun da salt ilahî rahmetten kaynaklandığını açıkça ortaya koymaktadır.

Eş'arîlerin garazlarla/gâî illetlerle yapılan ta'lîli kabul etmemeleri, İcî'nin ifadelerinden de açıkça anlaşıldığı gibi; ilahî fiillerin herhangi bir maslahatı içermediği anlamına gelmez. Aksine edilgenlik anlamını içeren eden garaz ve gâî illet kavramlarının Yüce Yaratıcı'ya nisbet edilmesinin caiz olmadığını ifade eder. İbn Sinâ'nın, “*Garaz kavramı failde tesir etme anlamını içerir*”⁶⁸ şeklindeki ifadesi Eş'arîlerin garaza ilişkin görüşlerini desteklemektedir. İbn Sinâ'nın mezkûr ifadesi aynı zamanda Eş'arîler tarafından kabul edilmeyen ta'lîlin, tesir anlamını içeren felsefî anlamdaki illetlerle yapılan ta'lîl olduğunu da göstermektedir. Garazın, fiilin değil de failin bir illeti olduğu da bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Eş'arîlere göre ilahî irade, ilahî fiillerin meydana gelmesi için yeterli bir sebeptir. Bu fiillerle birlikte meydana gelen kulun maslahatları ise irade edilmekle birlikte birer neticeden ibarettir. Dolayısıyla mezkûr maslahatlar ilahî iradede tesir eden değil, tesire maruz kalandır. Eş'arîlerin kula ait maslahatlara “mesâlih-i mürettebe” adını vermeleri de buradan kaynaklanmaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla Mu'tezile tarafından kabul edilen ve dâî ismi verilen saik gücün, ilahî iradeyi harekete geçirmesine ihtiyaç yoktur.⁷⁰ Başka bir anlatımla, ilahî fiillerin meydana gelmesinde ilahî iradenin yanı sıra, bu iradeyi etkileyen maslahatların varlığına ihtiyaç duyulmamaktadır. Kaldı ki, ilahî fiillerin vukuunda ilahî iradenin yeterli görülmeyip kula ait maslahatların varlığına gereksinim duyulması, Yüce Yaratıcı'nın mümkün varlıklardan(maslahatlar) etkilenmesi veya onlarla yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Oysa Cenab-ı Hakk bütün etkilenmelerden, yetkinleşmelerden ve edilgenliklerden münezzehtir.

İlahî fiillerle birlikte varlık bulan fayda ve maslahatların Yüce Yaratıcı tarafından biliniyor olması, bu fayda ve maslahatları, ait oldukları fiilin amacı (garazı) haline

67 İcî, *el-'Akâidi'l-Adudiyye* (Celâl Şerhi ve Siyâlkufî Hâşiyesi ile birlikte), s. 76-77.

68 İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, s.16. Başta Eş'arîler olmak üzere çoğu kelamcının ilahî fiillerin ta'lîli konusunda garaz, illet, gaye vb. kavramlar yerine hikmet kavramını sıklıkla kullanmaları buradan ileri gelmektedir. Örneğin İbn Furek'in *Mücerredü makalâti'l-eş'arî* eseriyile Maturidî'nin *Kitabu't-tevhîd* adlı eserine bakıldığında bu hususu açıkça görmek mümkündür.

69 Bkz. Yazır, *Metâlib ve mezâhib*, s. 355 (dipnot).

70 Abdurrahman Kemal, *İlmu usûli'd-din*, s. 480.

getirmez. Eş‘arî kelimacılar bu hususu izah etmek için genelde şöyle bir örnek vermektedirler: Bir fideyi meyve verme amacıyla diken kişinin amacı (garazı) meyvenin kendisidir. Bu fidenin gölge ve dallarından yararlanma vb. fayda ve maslahatlar ise, her ne kadar fideyi diken kişi tarafından biliniyor olsa da bu bilgi, mezkûr faydaları garaz haline getirmez.⁷¹

Gelenbevî (ö. 1205/1790) verilen bu örneğe ilişkin, “gölge ve dallardan yararlanma aslî bir garaz değilse de talî/ikincil bir garazdır” şeklindeki mukadder bir itirazı itibara alarak şu alternatif örnekleri vermektedir: “*Namaz kılmak için camiye giden birinin camide minberi göreceğine dair bilgisi ve hacc farizasını eda etmek için Mekke’ye giden birinin yolda zorluklarla karşılaşacağına ilişkin bilgisi inkâr edilmez. Ancak fiile terettüb eden her esere dair var olan bilgi, o eseri garaz kılmadığı gibi; ilk örnekte namaz için camiye gitmek fiili minber görmeyi, ikinci örnekte de Kâbe’yi ziyaret etmek için Mekke’ye gitmek fiili de yolda zorluklarla karşılaşmayı garaz (amaç) kılmamaktadır.*”⁷²

İlahî fiiller ile bu fiillerin sonucunda meydana gelen fayda ve maslahatlara yukarıda verilen örnekler perspektifinden bakıldığında şunu söylememiz mümkündür: İlahî fiillerin, edilgenlik anlamını içeren gâî illetlerle ta’lîl edilmemesi, bu fiillerin abes ve anlamsız olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ilahî fiiller, kullara dönük sayısız fayda ve maslahatları içermektedir. Diğer bir deyişle ilahî fiillerin içermiş olduğu fayda ve maslahatlar, Yüce Yaratıcı’yı etkileyen veya fiile sevk eden bir etkiye sahip değildir. Zira Yüce Yaratıcı, hiçbir şeyden etkilemeyen salt iradesiyle fiilde bulunmaktadır. Aynı durum usul-i fıkıh’ta konu edinen şer’î hükümler için de geçerlidir.

İlahî fiiller, kula ait birtakım fayda ve maslahatları içermemiş olsa bile, bu fiilleri abes olarak nitelemek mümkün değildir. Zira faydadan halî olmanın abes olmayı gerektirmesi, tabiatı gereği faydayı kabul eden varlıklar için söz konusudur. Oysa Yüce Yaratıcı Zatı gereği her türlü faydadan münezzehtir. Âmidî (ö.631/1233) bu akfî hususu izah sadedinde şu somut bilgilere yer vermektedir. “*Hakkında fayda ve amaç söz konusu olmayan bir varlığın fiillerini abesle/ anlamsızlıkla nitelemek esen rüzgârı, akan suyu ve yanan ateşi abes birer iş yapmakla nitelemekle eş değerdir. Bu da, vaz’da yeri*

71 Devvânî, Şerhu’l-’Akâidi’l-adudiyye (Gelenbevî, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleriyle birlikte), c. 2, s. 207.

72 Gelenbevî, Hâşîye ala’l-celâl (Şerhu’l-akaidi’l-adudiyye, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleri ile birlikte), s. 207.

olmayan bir şeyi vaz'etmek anlamına gelmektedir ki, bu, akla sınır çizmekten başka bir şey ifade etmez."⁷³

İlahî fiiller kullara dönük birtakım fayda ve maslahatları içermemiş olsa bile, onları abes olmakla nitelenmek mümkün olmadığı gibi; zulüm ve kötülükle de nitelenmek mümkün değildir. Zira herhangi bir fiilin zulüm ve kötülükle nitelenebilmesi için, o fiilin zulüm ve kötülüğe kabil olmasına veya o fiili işleyen varlığın zulüm ve kötülükle nitelenebilme imkânının bulunması bağlıdır. Yüce Yaratıcı'nın bu tür durumlardan münezzehe olduğu ise açıktır. Amidî bu soyut anlamı izah sadedinde cemat ve bitki örneklerini vermektedir.⁷⁴ Nitekim zulüm ve kötülük kavramları, mükellef olmayan bu tür varlıklar için söz konusu değildir.⁷⁵ Zira herhangi bir varlığın zulüm ve kötülükle nitelenebilmesi için, o varlığın zulüm ve kötülükte bulunması veya hak sahibinin haberi ve rızası olmadan başkasının mülkünde tasarruf edip haddini aşması gerekir.

Eş'arîlere göre başta zulüm ve abes olmak üzere tüm kötülükler, emir ve nehiylere muhatap olan yaratılmış varlıklar için söz konusudur. Çünkü emir ve nehiylere muhatap olmak, yapılan fiillerin belli birtakım sınırlara tabi olmasını gerektirmektedir. Bu da sadece yaratılan varlıklar için geçerlidir. Yüce Yaratıcı ise, emir ve nehiylere muhatap olan değil, emir ve nehiylerde bulunandır. Dolayısıyla O'nun fiilleri için herhangi bir sınırın veya hududun söz konusu olmadığı bedihîdir. Bu hususu zulüm kavramı üzerinden şöyle somutlaştırabiliriz: Zulüm kavramı iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan biri "*Başkasına ait olan bir mülkte izinsiz olarak tasarrufta bulunmaktır.*" İkincisi ise "*Herhangi bir şeyi kendisine uygun olmayan bir yere koymaktır.*"⁷⁶ Zulmün ikinci anlamı birinci anlamına nispetle daha kapsamlıdır. Çünkü "bir şeye uygun olmayan yer" ifadesinden anlaşılan anlam, başkasının mülkü için söz konusu olduğu gibi; kişinin kendi mülkü için de söz konusudur. Zulüm kavramı bu iki anlamıyla da Yüce Yaratıcı hakkında imkânsızdır. Zira her şey O'nun mülkü olduğundan yaptığı bütün tasarruflar kendi mülkünde gerçekleştiği gibi; bütün tasarrufları hikmeti gereği vuku bulduğundan yerindelik niteliğini taşımaktadır. İmam Eş'arî başta olmak üzere Eş'arî kelamcılarının bu bağlamda sıklıkla başvurdukları, "*Yüce Yaratıcı her şeyin mutlak malikidir ve tüm fiiller için değer belirleyen nizamın vâzî'idir*"⁷⁷ şeklindeki argüman bütün bu hususları veciz bir biçimde ifade etmektedir.

73 Âmidî, *Çayetu'l-merâm*, s. 230.

74 bkz. Âmidî, *Çayetu'l-merâm*, s. 239.

75 Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c. 2, s. 166.

76 Devvânî, *Şerhu'l-akâidi'l-adudiyye*, c. 2, s. 203.

77 Eş'arî, *el-Luma'*, s. 123.

Yukarıda yer verilen bilgilerden de anlaşıldığına göre Eş‘arîler Mu‘tezile’de olduğu gibi; Yüce Yaratıcı’nın hikmet sahibi olduğunu ve yaptığı bütün fiillerde hikmet bulunduğunu kabul etmektedirler. Ancak onlar ilahî fiillerde var olduğunu kabul ettikleri hikmet kavramına, Mu‘tezile’nin yüklediği anlamdan farklı bir anlam yüklemektedirler. Şöyle ki: Mu‘tezile’ye göre Yüce Yaratıcı’nın hikmeti “O’ndan sadır olan bütün fiillerin birtakım amaçlar/garazlar içermesi, O’nun, kabih olanı işlememesi, vâcib olanı ihlal etmemesi ve bütün fiillerinin iyi olmasıdır.”⁷⁸ Eş‘arîlere göre ise ilahî hikmet, “yarattığı bütün şeyleri, ilmîne ve iradesine uygun uygun yaratması, yaptığı her şeyi de irade edip muhkem bir biçimde yapmasıdır.”⁷⁹ Başka bir anlatımla, Mu‘tezile’ye göre ilahî hikmet, “ilahî fiillerin birtakım gayeleri taşıması ve bu gayelerin insan aklının öngördüğü birtakım bedihî hükümlere uygun olmasını”⁸⁰ ifade ederken; Eş‘arîlere göre bu hikmet, “ilahî fiillerin birtakım gayeleri taşıması değil, bu fiillerin muhkem olması, ilahî ilim ve iradeye uygun olarak vuku bulmasını”⁸¹ ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere her iki kelimelik ekolü de ilahî fiillerin kula dönük birtakım maslahatlar içerdiğini kabul etmektedir. Ancak Eş‘arîler Mu‘tezile’nin düşündüğü gibi; bu maslahatları ilahî fiillerin temel varlık amacı olarak değil, bu fiillerle birlikte var olan lazımlî/ta’lî maslahatlar olarak görmektedirler. Onlara göre bu husus, ilahî fiillerin insanî açıdan hikmetli fiiller kategorisine dâhil olması için yeterlidir. Eş‘arîlerin ilahî hikmet anlayışına daha yakından bakmamız gerekirse şunları söyleyebiliriz: Yüce Yaratıcı mutlak yetkinlik sahibi olduğundan sıfatları Zat’ından ayrı düşünülmediği gibi; kula dönük fayda ve maslahatlar da ilahî fiillerden ayrı düşünülemez. Nitekim Yüce Yaratıcı’nın mutlak yetkinliği, fiil ve hükümlerinin yetkinliğini iktiza ederken; ilahî fiil ve hükümlerin yetkinliği ise, kullara dönük birtakım fayda ve maslahatların varlığını iktiza etmektedir.⁸² Eş‘arîlerin ilahî fiil ve hükümlerin sonucunda varlık bulan fayda ve maslahatları gölgeye benzetmeleri de buradan iler gelmektedir. Şehristânî, Eş‘arîlerin ta’lîl görüşüne dair yukarıda ifade edilen bütün bu hususları şöyle özetlemektedir: “Biz ilahî fiillerin birtakım hayır ve menfaatler içerdiğini, iyiliğe dönük olduğunu ve Cenab-ı Hakk’ın, varlığı, kötülük ve bozgunculuk için yaratmadığını inkâr

78 Hârezmî, *el-Mu‘temed fi usûli’ d-din*, s. 826.

79 bkz. Şehristânî, *Nihâyetu’l-ikdâm*, s. 400-402.

80 Basra ekolüne mensup Mutezilî kelimacılar ilahî fiillerin gâî illetini yaratılanların yararlanması şeklinde belirtirken; Bağdad ekolüne mensup Mutezilî kelimacılar ise bu illeti yaratıklar için yararlanma imkânının sağlanması biçiminde belirtmektedirler.

81 bkz. Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, c. 2, s. 157.

82 Bu konuda daha geniş bilgi ve farklı bir perspektif için bkz. Abduh, *Risâletü’l-tevhîd*, s. 54-59.

etmiyoruz. Bizim bu konuda söylemek istediğimiz şey şudur: Cenab-ı Hakk'ı fiile sevk eden ve vuku'u beklenen veya umulan bir iyiliğin/hayrın bulunmadığıdır. Daha doğrusu O'nu fiile zorlayan hiçbir şeyin olmadığıdır. Nitekim “bir şeyin varlığından lazım gelen yetkinlik” ile “bir şeyin varlığını iktiza eden yetkinlik” arasında bedihî bir fark olduğu gibi; “fillerin konumundan/vaz'ından lazım gelen iyilik ve hayır” ile “fillerin vaz'ına hameden iyilik ve hayır” arasında da büyük bir fark vardır. Zira birincisi bir varlığın lazımlı sıfatı konumundaki bir fazileti ifade ederken; ikincisi ise fiile sürükleyen illet konumundaki bir fazileti ifade etmektedir.”⁸³

Eş'arîlerin ilahî fiillerin hikmetli olduğunu savunmaları ile ilahî fiillerde gâî illetin/garazın varlığını inkâr etmeleri arasında herhangi bir çelişki de söz konusu değildir. Zira çelişki “hikmet” kavramıyla “gâî illet” kavramının aynı anlamda kullanılması durumunda söz konusu olabilir. Oysa yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi; Eş'arî kelimacılar bu iki kavramı aynı anlamda kullanmamaktadırlar. Bu hususu, fiile terettüp eden esere yükledikleri farklı anlamlardan ve bu esere verdikleri değişik isimlerden de anlamak mümkündür.⁸⁴ Binaenaleyh Eş'arîlerin ilahî fiillerden nefyettikleri gâî illetler, faili fiili işlemeye sevk eden ve bu işlemeyi ontolojik veya aklî açıdan zorunlu kalan gâî illetlerdir. Bu anlamdaki gâî illetler, “failin, fiilden önce eksik olduğu ve fiili işledikten sonra yetkinlik kazandığı” şeklindeki bir özelliği ihtiva etmektedir ki, bunun Yüce Allah hakkında söz konusu olmadığı açıktır. Zira Yüce Yaratıcı'nın bütün fiilleri, kuşatıcı ilmine ve kapsamlı iradesine uygun bir biçimde vuku bulmaktadır. Cenâb-ı Hakk Zat ve sıfatları bakımından hiçbir şeye muhtaç olmadığından fiillerinden kaynaklanan yeni bir yetkinleşme de söz konusu değildir. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda Eş'arîlerin karşı çıktıkları ta'lîlin, “edilgenlik”, “eksiklik” ve “ihtiyaç” gibi anlamları içeren felsefî ta'lîl ile aklî gereklilik anlamını içeren itizalî ta'lîl olduğunu söylememiz mümkündür. Eş'arîler tarafından ilahî fiillerin temelde mümkün olduğuna sıklıkla vurgu yapılması bu hususu ifade etmektedir.

Eş'arî kelimacılar yukarıda anılan anlamları içeren ta'lîlin caiz olmadığını gösteren birçok aklî delille istidlal etmektedirler.⁸⁵ Bu delilleri şu iki ana maddede toplamak mümkündür:

83 Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm*, s. 400.

84 bkz. Özdemir, *Usûl-i fıkıh'ta ta'lîl tartışmaları* s. 75.

85 Bu delillerin detayları için bkz. İcî, *el-Mevâkıf*, s.331-332; Taftazânî, *Şerhu'l-makâsıd*, c. 4. s.301-306; Özdemir, *Usûl-i fıkıh'ta ta'lîl tartışmaları (IV-VIII. asırlar)*, s.136-141.

1. İlahî fiillerin “edilgenlik”, “eksiklik” ve “ihtiyaç” gibi anlamları içeren illetlerle ta’lîl edilmesi, Yüce Yaratıcı’nın bu illetlere muhtaç olduğu ve onlarla yetkinleştiği anlamına gelmektedir. Bunun mümkün olmadığı ise bedihîdir. Zira O, Zatı gereği yetkindir. Kanaatimizce bu delil filozofların îcab anlayışına uygun olsa da, kelimcilerin yaratılış anlayışına uygun değildir. Bu hususu kısaca şöyle izah edebiliriz: Bütün yetkinleşmeleri aynı kategoride görüp bir tek hükme tabi kılmak doğru değildir. Çünkü Yüce Allah hakkında caiz olan yetkinlikler (kemal) söz konusu olduğu gibi; caiz olmayan yetkinlikler de söz konusudur. Şöyle ki: İlahî sıfatlar ilahî zattan ayrı düşünülmediği gibi; kullara dönük maslahatlar da ilahî fiillerden ayrı düşünülemez. Bu da, ilahî zatın bütün yönleriyle mutlak yetkin olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim ilahî zatın yetkin olması, ilahî fiil ve hükümlerin yetkinliğini iktiza ederken; ilahî fiil ve hükümlerin yetkinliği ise kullara dönük birtakım fayda ve maslahatları içermesini beraberinde getirmektedir.⁸⁶ Binaenaleyh ilahî fiillerde söz konusu olan yetkinleşme herhangi bir mahzur söz konusu değildir. Çünkü bu yetkinleşme, ilahî fiillerin bir muktezası olduğundan onların eksik olduğu anlamını ifade etmemektedir. Yaratıkların varlığına ve onlara verilen nimetlere delalet eden tüm emrî ve tekvinî sıfatları bu bağlamda anlamak gerekir. Mahzurlu olan yetkinleşme ise, ilahî Zat’ta ontolojik anlamda bir sıfatı meydana getiren yani zata dönük olan yetkinleşme türüdür. Müslüman filozofların nefyettikleri de bu anlamdaki yetkinleşmedir.⁸⁷ Dolayısıyla Zata dönük bir yetkinleşmeyi alıp da ilahî fiillere irca etmek doğru değildir. Kelamcıların, varlıkların varlığını gerektiren tekvinî sıfatları konu edinirken herhangi bir yetkinleşme probleminde söz etmemiş olmaları da bu hususu göstermektedir. Öyle görülüyor ki, Kelam ve Usul’de yer verilen bu felsefî argüman, felsefî bağlamından koparılarak yanlış bir bağlamda istidlal konusu edilmektedir. Nitekim kelimcilerle usûlcüler, filozofların bu argümandan kastettikleri anlamı kast etmemektedirler. Binaenaleyh istikmâl delili adıyla da anılan bu argümanın kelâmî ta’lîl için bir argüman olarak sunulması yerinde bir istidlal olarak gözükmemektedir.

2. İlahî fiillerin “edilgenlik”, “eksiklik” ve “ihtiyaç” gibi anlamları içeren illetlerle ta’lîl edilmesi, ilahî iradenin, haricî birtakım unsurlardan etkilenmesi anlamına gelmektedir. Bunun da imkânsız olduğu bedihîdir. Kaldı ki, ilahî fiillerin vuku bulması için ilahî iradenin yanı sıra, başka tercih nedenlerine ihtiyaç da yoktur. Çünkü ilahî irade,

86 bkz. Çelebî, *Hâşiye alâ şerhi’l-mevâkıf*, c.3,s.163.

87 bkz. Özdemir, *Usûl-i fıkıh’ta ta’lîl tartışmaları (IV-VIII. asırlar)*, s.44.

mümkün varlıkların varlık ve yokluk taraflarından birini tahsis edip onları ilahî kudrete konu yapmak için kâfidir. Bununla birlikte irade sıfatı fiilin vukuunu zorunlu kılmamaktadır. Bilakis fiili, tahsis etmek suretiyle var edilmek için mümkün bir konuma getirmektedir. Eş'arîler iradenin bu özelliğini “musahhîh” vasfıyla ifade etmektedirler.⁸⁸ Bazı bilginlerin, “hiç bir şey, varlığını tercih eden mureccih bir güç olmadan kendiliğinden oluşmaz. Ancak tercih nedeni olmadan da bir şeyin tercih edilmesi mümkündür. Bu nedenledir ki, ilahî fiiller faili etkileyen anlamındaki amaçlarla ta'lîl edilmez. Zira ilahî irade/ihtiyar yeterli bir tercih nedenidir”⁸⁹ mealindeki sözleri bu hususları veciz bir biçimde ifade etmektedir.

Mu'tezile tarafından fiilin asıl tercih nedeni olarak görülen dâî nedenlere gelince bu nedenler, ezeli olan ilahî irade için değil, hâdis olan insanî fiil ve iradeler için geçerlidir.⁹⁰ Zira tercih nedenine ihtiyaç duymak hâdis varlıkların bir özelliğidir. İlahî iradenin mümkün varlığa niçin taalluk ettiğine yöneltilen bir sorunun anlamsız olması da bu bağlamda anlaşılmaktadır. Şöyle ki: İlahî iradenin neden varlığa taalluk ettiğine yöneltilen bir soru, iradenin neden irade olduğunu ifade eden bir soruyla aynı kapıya çıkmaktadır. Başka bir anlatımla, iradenin taalluk niteliğine tevcih edilen bir soru, ilmin keşfedici niteliğine tevcih edilen bir soruyla eş değerdir. İlimin keşfedici niteliğine yöneltilen soru, “ilim, mahiyeti gereği keşfedicidir” şeklindeki bir cevapla karşılık bulacağı gibi; iradenin taalluk niteliğine yöneltilen bir soru da “irade, mahiyeti gereği bir şeye taalluk eder” biçimindeki bir cevapla karşılık bulacaktır. Verilen bu cevaba bakıldığında tıpkı ilimde olduğu gibi; iradenin de son kertede varlığa olan taallukunun nedensiz olması gerektiği görülecektir. Binaenaleyh Eş'arîler, ilahî iradenin âlemin varlığına, nizamına ve bu nizamın sağladığı bütün maslahatlara taalluk ettiğini asla yadsımazlar. Daha kısa bir ifadeyle, Eş'arîler bütün evrenin Yüce Yaratıcı'nın muradı olduğunu inkâr etmezler. Bilakis onlar âlemi, âlemde var olan düzeni ve bu düzenin vesile olduğu sonsuz maslahatların varlığını, ilahî bilginin ve muhkem fiil-

88 bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, c. 4, s. 285.

89 Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, s. 80.

90 Abdurrahman, *İlmu usûli'd-dîn*, s. 480. Bazı bilginlere göre irade hâdis fiiller için dahi yeterli bir tercih nedenidir. Sözelimi, düşmanından kaçmaya çalışan birinin, önüne çıkan iki yoldan birini salt iradesiyle tercih etmesi mümkündür. bkz. Râzî, *Şerhu's-şemsîyye*(Mecmu'atu havâşin ve ta'likât içinde), c.1,s. 37-38; Siyalkûtî, *Hâşiye ala'l-lârî* (el-Macmuatu'n-nûriye içinde), s. 13. Bilginlerin “Herhangi bir tercih nedeni olmaksızın tercihte bulunmak mümkün değildir” şeklindeki sözleri ise irade dışındaki nedenleri ilgilendirmektedir. Nitekim irade olmaksızın herhangi bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir.

lerinin varlığına delil olarak göstermektedirler. Şu var ki, Eş‘arîler bütün bu hususların Yüce Yaratıcı’yı etkileyip fiile sevk ettiğini kabul etmezler. Bu husus irade vasfının tabiatıyla da bağdaşmamaktadır.⁹¹

Konuya daha yakından bakmamız gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Eş‘arîlere göre Yüce Yaratıcı’nın Zatı “niçin” sorusuna konu olamayacağı gibi; sıfat ve fiilleri de “niçin” sorusuna konu olmaz. Kur’ân-ı Kerim’de yer alan ve fiillerinden ötürü Yüce Yaratıcı’ya herhangi bir sorunun sorulamayacağını ifade eden “O, yaptığından sorulmaz, ama onlar, sorulurlar”⁹² ayeti de bu hususu ifade etmektedir. Allah Teâlâ’nın mülkü ve memuru olan insanın, mutlak anlamda maliki ve amiri olan Yüce Allah’a amaç odaklı soru sorması anlamlı da değildir. Bunun en büyük nedeni de, beşerî aklın ilahî fiillerin taşıdığı tüm anlam ve maksatları kuşatacak bir kapasiteye sahip olmadığıdır. Kaldı ki, Mu’tezile tarafından ilahî fiiller için birer amaç olarak sunulan hususlar, son kertede ilahî iradeye dayanmaktadır. Şöyle ki: İlahî fiillere yöneltilen “niçin” soruları ilk etapta birtakım amaçların zikredilmesiyle cevaplandırılabilir, bu cevaplar nihayetinde ilahî iradeye dayanmakla neticelenmek durumundadır. Örneğin, “Yüce Yaratıcı kâinatı niçin yarattı? sorusuna verilen cevap silsilesi, ne kadar uzarsa uzasın bu soru, “ilahî irade böyle tecelli etmiştir” şeklindeki bir cevapla karşılık bulmadan gerçek cevabını almış olamaz. Zira “ilahî irade böyle tecelli etmiştir” cevabı dışında kalan diğer tüm cevaplar yeterli birer neden teşkil etmemektedir. Çünkü bütün tekvinî olgularla teşrihî hükümlerin nihaî/gerçek illeti ilahî iradedir. Bu da, ta’lîlde farklı seviyelerin söz konusu olduğunu ve ta’lîli kabul edenlerle etmeyenlerin farklı ta’lîl seviyelerini kast ettiğini göstermektedir. Buna göre ilahî fiilleri kula dönük birtakım dinî ve/veya dünyevî maslahatlarla ta’lîl edenler zahir illetlerle yapılan ilk ta’lîl seviyesini kast ederken; bunu kabul etmeyenler de ilahî iradeye dayalı olan son seviyeyi kast etmektedirler.

Eş‘arîler ilahî fiillerin gâî illetlerle ta’lîl edildiğine delil olarak gösterilen bazı ayetlerin bu anlamdaki ta’lîli ifade etmediğini savunmaktadırlar. Eş‘arîler görünürde bu anlamdaki ta’lîle delalet eden mezkûr ayetleri diğer nasslar ışığında iki şekilde tevile tabi tutmuşlardır:

91 Eş‘arîler bu argümanla itizâlî anlamdaki hikmet nazariyesinin dayanmış olduğu dâî nazariyesini temelden reddetmiş olmaktadır.

92 Enbiyâ, 21/23.

1. Nasslarda yer alan ve görünürde mahzurlu ta'lîli ifade eden lâm edatı, ta'lîl anlamını değil, akıbet anlamını ifade etmektedir. Nitekim

“فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا”

(Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı)⁹³ ayetinde yer alan lâmin ta'lîli ifade etmediği açıktır. Çünkü Firav'un ehli Hz Musa (a.s.)'yı, düşman olsun ve üzüntü versin diye evlerine almadılar. Ancak onlar böyle bir akıbetle karşılaşmışlardır. Aynı durum,

“ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس”

(Andolsun, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık ki kalpleri var, fakat onlarla anlamazlar; gözleri var, fakat onlarla görmezler; kulakları var, fakat onlarla işitmezler...)⁹⁴ ayetinde de söz konusudur. Zira buradaki lâm edatının da ta'lîl anlamına hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü Yüce Allah'ın insanları cehennem için yaratmadığı bedihîdir. Eş'arî kelamcılara göre zahîrî yönleriyle mahzurlu ta'lîli ifade eden tüm ayetleri bu minvalde anlamak mümkündür hatta gereklidir.

2. Nasslarda yer alan ta'lîl lâmı, mecazî anlamdaki ta'lîli ifade etmektedir. Buna göre ilgili nasslarda ilahî fiiller için birer amaç şeklinde zikredilen fayda ve maslahatlar birer gâî illet değil, birer neticedir. Şu var ki, bu neticeler, istiare ve/veya mecaz yoluyla garaz/gâî illetler formunda ifade edilmiştir. Bu tür bir mecaza gidilmesinin en büyük hikmeti ise, ilahî hitabın içermiş olduğu hakikatleri insanların anlayabileceği bir üslupla sunulmasıdır. Bu da ta'lîl formunu içeren ifade tarzlarına yer vermeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü insanoglu, yapmak istediği şeylerin akıbetini tefekkür ettikten sonra onları işlemektedir. Bu tür bir durumun, ilmi her şeyi kuşatan Yüce Yaratıcı hakkında muhal olduğu ise bedihîdir. Bediüzzaman (ö.1960)'ın, Kuran'da yer alan mecaz ve müteşabih ayetlerle ilgili dile getirdiği, “Bu üsluplara yer verilmesinin hikmeti, ilahî hitabın beşer aklının algı seviyesine göre nazil olmasıdır”⁹⁵ şeklindeki sözleri, bu hususu veciz bir biçimde ifade etmektedir.

Şimdi de Eş'arîlerin hasımları tarafından sıklıkla dile getirilen, “Kur'ân'a dikkatlice bakıldığında ilahî zatı ve fiillerini niteleyen hikmet kavramı ve türevlerinin birçok yerde vurgulu bir biçimde yer alması, bununla yetinilmeyip ilahî fiillerden her türlü abes ve anlamsızlığın nefyedilmesi, bu iki hususun Yüce Yaratıcı için amaç ve kastın

93 Kasas, 28/8.

94 A'râf 7/179.

95 Nursî, İşârâtu'l-i'câz, s. 26.

varlığı anlamına gelmesi, bunun yanı sıra ilahî emir ve nehiylerden sonra ta’lîli ifade eden birçok edatın zikredilmesi, kevnî ve şer‘î birçok hükmün münasib birtakım vasıflarla ta’lîl edilmesi, birbirinden farklı olan iki şeyin eşit ve birbirine benzeyen iki şeyin de ayrı tutulmasının yerilmesi, ilahî rahmet ve ihsanının her şeyi kuşattığına sıklıkla vurgu yapılması” gibi hususlar ile “ilahî fiiller garaz ve amaçlarla muallel değildir” anlamındaki Eş‘arî söylem nasıl bağdaştırılabilir? şeklindeki bir soru dizisini zikredip Eş‘arîlerin buna verdikleri cevaba yer vermek istiyoruz. Eş‘arîlerin ta’lîl anlayışına dair yukarıda yer verilen bilgilere bakıldığında bu soru dizisinde zikredilen birçok sorunun cevabının yer aldığı rahatlıkla görülür. Ancak bu anlayışın bütüncül bir biçimde anlaşılmasını sağlayacak bir konumda bulunan bu soru dizisinin küllî bir biçimde yeniden cevaplandırılmasında fayda mülâhaza edilmektedir. Bu soruyu kabaca şöyle cevaplamamız mümkündür:

Mu‘tezile’ye göre bir fiilin Yüce Allah tarafından tercih edilip edilmemesinin nedeni, o fiilin içermiş olduğu yarar ve zarara dair ilahî bilginin varlığıdır. Mu‘tezile’nin dâî nazariyesi adıyla anılan bu nazariyeye göre Yüce Yaratıcı’dan sadır olan fiillerin içermiş oldukları yarar veya zararlar, o fiilleri işlemek veya terk etmek için mûcib bir neden teşkil etmektedir.⁹⁶ Oysa varlık âleminde var olan ve var olacak olan her şeyde var olan maslahatlara taalluk eden ilahî bilginin ve bu bilginin sahip olduğu yetkinlik ve kapsamlılığın, beşer bilgisiyle kıyas edilemeyecek bir niteliğe sahip olduğu inkâr edilemez. Dolayısıyla beşerî aklın ilahî fiillerin içerdiği bütün maslahatları, bu maslahatların bina edildiği bütün nedenleri ihata etmesi ve ilahî fiillerin varlığını bu maslahat ve nedenlere hasretmesi mümkün değildir.

Yüce Allahın, kullarına sayısız maslahatlar bağışladığı, hatta varlık âleminde mevcut olan bütün maslahatların birer ilahî bağıştan ibaret olduğu bilinen bir gerçektir. Bütün canlı ve cansız varlıkları bilen, onları iradesiyle yaratan, maslahatlarına sevk eden ve onlara bu maslahatlardan yararlanma imkânlarını bahşeden de Yüce Allah’tır. Bütün bu hususları kabul eden Eş‘arîlerin bu meyanda söyledikleri yegâne şey şudur: Yüce Yaratıcı’nın kullarına olan bütün bu ihsanları ihsan kavramının etimolojisinden de anlaşıldığı gibi; bir istihkak veya gereklilik sonucu değildir. Bunun en büyük kanıtı da, Cenâb-ı Hakk’ın kulları için yaptığı ihsanın, övgü ve şükürü gerektirmesi, bu ihsanı yapmadığı takdirde ise bunun, Onun hakkında herhangi bir zemmi

veya eksikliği gerektirmemesidir. Nitekim cimrilik vasfı, ancak hak sahibi olan birinden hakkını menetmekle söz konusu olabilmektedir ki, hiçbir varlığın Yüce Yaratıcı üzerinde zorunlu olan herhangi bir hakkı söz konusu değildir.⁹⁷ Eş'arîlerin, ilahî fiilleri Mu'tezile'nin söylediği anlamda ta'lil etmemelerinin temel nedeni de burada gizlidir. Bu husus, yukarıdaki soru dizisinde zikredilen birçok sorunun hatta bütün soruların icmalî bir cevabını teşkil etmektedir. Zira Eş'arîler mezkûr soru dizisinde yer alan her bir unsurun muhtevasını prensipte kabul etmektedirler. Onların kabul etmedikleri tek şey, soru dizisinde yer alan hususların Yüce Allah'a vâcib olduğudur. Eş'arîler bunu söylemekle, Yüce Yaratıcı hakkında ihsanı/cömertliği vâcib gören filozoflar ile Bağdat ekolüne mensup olan Mu'tezile'nin anlayışlarından uzaklaşırken; ilk başta ihsanda bulunmanın vâcib olmadığını ve ihsanı terk etmenin herhangi bir eksikliği gerektirmediğini söyleyen Basra ekolüne mensup olan Mu'tezile'ye de yaklaşmaktadırlar.⁹⁸ Ancak Eş'arî kelimcilerle Basra ekolüne mensup kelimciler şu noktalarda birbirinden ayrışmaktadırlar:

Basra Mu'tezile'sine göre insanın yaptığı iyiliklerde insanî unsur ön plandadır. Onlara göre insan, ihtiyarî fiillerinin muhdisidir.⁹⁹ Eş'arîlere göre ise insanın yaptığı bütün iyiliklerdeki en büyük pay Yüce Yaratıcı'ya aittir. Bu iyiliklerde insanın katkısı çok cüzîdir. Diğer bir ifadeyle insanoğlu bütün iradî fiillerinde olduğu gibi; yaptığı bütün ihsanlarda da ikincil bir rol oynamaktadır. Zira kulun fiillerini yaratan Yüce Yaratıcı'dır. Kullara düşen ise onları kesb etmektir.

Basra Mu'tezile'si âlemin varlık hikmetini birtakım menfaatlere indirgemektedir. Onlara göre kâinatın yaratılmasının nihaî amacı, yararlanma imkânına sahip olan varlıklara bu imkânı sunmak veya varlıklar için yararlanmayı bizzat sağlamaktır.¹⁰⁰ Bu kelimciler bilgi ve ibadet gibi manevî hususları da bu menfaatler içinde mülâhaza etmektedirler. Eş'arîlere göre ise varlık âlemi için söz konusu olan ilahî hikmeti, beşerî menfaat perspektifiyle değerlendirmek, ilahî hikmetin sonsuz dairesini daraltmak ve ilahî yetkinliğin sonsuz kadrini eksiltmek anlamına gelmektedir.

Mu'tezile ilahî hikmeti, hariçte bazen gerçekleşen bazen de gerçekleşmeyen birtakım menfaatlere indirgemektedir. Oysa Yüce Mevlâ sözü edilen cüzî menfaatleri, bu

97 bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 85.

98 bkz. Kandil, *el-Esâs*, s. 508.

99 bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Abdülkerim Osman'ın tahkiki), s.323-332,384.

100 bkz. Hârezmî, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, s. 251-252; Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, s. 33; Kandil, *el-Esâs*, s. 509.

muazzam ve muhkem kâinatın bütününi yaratmadan da gerçekleştirebilirdi. Dolayısıyla dar ve cüzî bir menfaat perspektifinden âlemin yaratılış amacına bakmak, ilahî hikmet açısından uygun değildir. Şehristânî’nin de ifade ettiği gibi; küçücük bir evi yapmaya çalışan akıllı bir ustanın, evi için uygun görmediği birtakım fayda ve maslahatların, sonsuz hikmet sahibi Yüce Yaratıcı tarafından yaratılan muhkem ve muazzam bir kâinat için uygun görülmesi nasıl düşünülebilir.¹⁰¹ Yüce Yaratıcı’nın celal ve kemal sıfatlarını ve bu sıfatların eseri olan kâinatın sahip olduğu sonsuz azameti göz önünde bulunduran Eş‘arîler, Mu‘tezile’nin aksine, ilahî hikmetin, beşerî hikmete kıyas edilemeyeceğini ve dinî hikmetin de beşerî hikmet dairesine indirgenemeyeceğini savunmaktadırlar.¹⁰²

Eş‘arîlerin dile getirdikleri bütün bu argümanlar, aklın işlevini ve bu işlevin sonunda ulaşılan sonuçları inkâr etmek anlamına gelmemektedir. Bilakis onlara göre aklın, kâinatı istikrâf bir metotla incelemesi ve ilahî hikmetin varlığına dair elde ettiği veri ve kanıtları ilahî hikmetin, ilmin ve kudretin varlığına delil olarak göstermesi gerekmektedir.¹⁰³ Eş‘arîlerin Yüce Allah’ın varlığına dair elde edilen bilginin aklî olduğunu söylemeleri¹⁰⁴ bu hususu kanıtlamak için yeterli bir argüman oluşturmaktadır.

Eş‘arîler yukarıda zikredilen soru zincirinde yer verilen hususları asla inkâr etmezler. Onların ilahî fiillerin ta’lîli konusunda kabul etmedikleri şey, kevnî ve emrî teşrîlerden akıl yoluyla elde edilen anlam ve neticelerin, ilahî hikmet için birer ölçüt olarak görülmesidir. Diğer bir ifadeyle, Eş‘arîlerin ta’lîl noktasında kabul etmedikleri temel husus, insan aklının, kozmik düzenle dinin amacını, insanî bir perspektiften ele alıp yarar ve zarar olarak kabul edilen şeylere indirgenmesidir. Onlara göre bu bakış açısı, sağlam bir aklî esasa dayanmamakta, ilahî hikmetle insanî hikmet arasında var olan baş döndürücü farkı dikkate almamakta ve Yüce Yaratıcı’nın, âlemi var kılmada ve dini inzal etmede başka ulvî hikmetlerinin de var olabileceğini hesaba katmamaktadır.

Eş‘arîlere göre sağlam bir akıl Yüce Yaratıcı için ilim, irade, kudret ve sıdk gibi birtakım sıfatların varlığını, vahiy gelmeden önce de idrak edebilmektedir. Bunun en büyük kanıtı Eş‘arîlerin, kâinatın sahip olduğu nizam ve yetkinliği Allah (c.c.)’ın

101 bkz. Şehristânî, *Nihâyetu’l-ikdâm*, s. 404.

102 bkz. Şehristânî, *Nihâyetu’l-ikdâm*, s. 402-404; Kandil, *el-Esâs*, s. 509.

103 bkz. Râzî, *el-Metâlibu’l-âliye*, c. 1, s. 49-50.

104 bkz. Şehristânî, *Nihâyetu’l-ikdâm*, s. 371.

varlığına ve sıfatlarının yetkinliğine kanıt olarak göstermeleridir.¹⁰⁵ Şu var ki, onlar Mu'tezile'nin yaptığı gibi, ilahî hikmet çerçevesini indirgemeci bir yöntemle sınırlandırma yoluna gitmezler.

Eş'arîlere göre insan, ilahî fiillerin içerdiği hikmet ve maslahatları algılamak için aklını kullanabilir ve kullanmak durumundadır da. Ancak insanın, bütün hikmet ve maslahatları, algıladığı hikmet ve maslahatlardan ibaret görmesi doğru değildir.¹⁰⁶ Zira insan aklı tarafından algılanamayan birçok ilahî hikmet ve maslahat söz konusudur.¹⁰⁷ Nitekim “*Size ancak az bir bilgi verilmiştir*”¹⁰⁸ mealindeki ayetin de ifade ettiği gibi; insana verilen bilgi, ancak görünen âlemin küçücük bir kısmını keşfedebilmektedir. İmam Mâturîdî (ö.333/944) bu meyanda şöyle demektedir: “*İnsanın, ilahî fiillerin taşıdığı hikmetleri akıl yoluyla kat'î bir biçimde belirlemesi yanlıştır. Bunun en büyük göstergesi de, insanın birçok şeyi bilmemesi, birçok şeyde aciz kalıp yardıma ihtiyaç duyması ve birçok konuda doğru davranmadığının farkına varmasıdır. Kendi hakkında böyle bir durumda bulunan birinin, ilahî fiiller konusuna dalıp birtakım hükümlerde bulunması anlamsızdır/abestir.*”¹⁰⁹

Eş'arîlere göre ilahî iradeyi ve bu iradenin eseri olan ilahî fiilleri, herhangi bir kayıtlı sınırlandırmak, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ve mutlak meşîeti ifade eden sayısız ayetlerle bağdaşmaz. Zira meşîet ayetleri Yüce Yaratıcı'nın, dilemesi halinde yapmış olduğu fiillerden farklı birtakım fiillerde bulunabileceğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Bu da, ontolojik anlamda mümkün kategorisi içinde yer alan fiillerin iki tarafının da ilahî kudret açısından vuku bulmasının mümkün olduğunu göstermektedir. Diğer bir anlatımla, bütün mümkün varlıkların hem varlık hem de yokluk tarafının ilahî meşîete konu olması mümkündür. Eş'arîler bu anlayışlarıyla filozofların îcâb anlayışı ile Mu'tezile'nin vücub anlayışını reddetmiş olmaktadır. Çünkü onlara göre her iki anlayış da mutlak olan ilahî kudreti/meşîeti sınırlandırmaktadır. Eş'arîler tarafından dile getirilen, hasımları tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalan ve yukarıda beyan edilen “aklî tecviz” argümanı da bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Eş'arîlerin gâî illetlerle yapılan ta'lîli caiz görmemeleri, gâî illet kavramının tanımından da anlaşılacağı gibi; zihnî bir boyutu içermesi ve bu boyutun Yüce Yaratıcı

105 bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 17, 18, 24, 25, 27, 28.

106 bkz. Gazâlî, *el-Madnûn Bihi alâ ğayri ehlihi*, s. 17-18.

107 bkz. Kavsî, *Hevâmîş ala'l-akideti'n-nizâmiye*, s. 185.

108 İsrâ, 17/85.

109 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 220.

hakkında muhal olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Yüce Allah insanda olduğu gibi; önce fiilleri zihninde(!) tasarlayıp sonra işlemiyor. Bu durum, fiillerinin akibetlerini düşünme ihtiyacında olan biz insanlar için geçerlidir. Yüce Yaratıcı’nın ise tememmül ve tefekkür etmeye ihtiyacı yoktur.¹¹⁰ “İlahî fiiller hikmete tabi değil, hikmet ilahî fiillere tabidir”, “İlahî fiiller hikmetten ayrılmaz değil, hikmet ilahî fiillerden ayrılmaz”¹¹¹ şeklindeki Eş‘arî söylemler bu hususu ifade etmektedir.

Mu‘tezile’nin düşündüğü gibi; ilahî fiillerin hikmetlere tabi kılınması, bu hikmetlerin hikmet sahibi olan Allah Teâlâ tarafından yaratılması gerçeğiyle de bağdaşmaktadır. Çünkü Yüce Yaratıcı fiilleri yaratır. Yarattığı her fiilde hikmet de birlikte yaratılmış olur. Hatta en büyük hikmet, fiilin Yüce Yaratıcı tarafından yaratılmış olmasıdır. Şu var ki, ilahî fiillerle hikmet arasında var olan bu irtibat şekli biz insanlara nispetle ters bir biçimde görünür. Kur‘ân’da yer alan bütün ta’lîllerde, fiillerin hikmetlere bina edilmiş gibi görülmesi de buradan neşet etmektedir. Bu da, beşerî aklımızın algı seviyesinden kaynaklanan beşerî bir durum olması gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Eş‘arîlere göre ilahî fiillerin kulun maslahatına uygun olarak vuku bulmasının vâcib görülmesi, ulûhiyetin şanına uygun olmadığı gibi; tenzih makamına da aykırıdır. Bu nedenle Eş‘arîler Mu‘tezile’nin bu anlayışına karşı ilahî yetkinliğe riayet eden ve şer‘î tekliflerin içerdiği yüce hikmetleri de gerçekleştiren makul bir anlayışı benimsemişlerdir. O da şudur: Beşer aklı, hiçbir şeyi Yüce Yaratıcı’ya teklif anlamında vâcib kılamaz. Bu aklın bir şeyi vâcib kılabilmesi için beşerin Allah (c.c.) üzerinde sabit bir hakkının olması gerekir ki, bunun imkânsız olduğu açıktır.

Yukarıda yer verilen soru dizisinde zikredilen “birbirinden farklı olan şeylerin eşit, aynı olan şeylerin de ayrı tutulması” şeklindeki eleştiri, iddia edildiği gibi, Eş‘arîler için geçerli değildir. Zira Eş‘arîlere göre müminle kâfir, itaat edenle isyan eden reelde eşit olmadıkları gibi; Yüce Yaratıcı katında da eşit değildirler. Bu durumu ifade eden o kadar açık ayetler vardır ki, Eş‘arîlerin bütün bu ayetleri göz ardı etmeleri düşünülemez. Binaenaleyh İbn Teymiye ile İbn Kayyim’in sıklıkla tekrarladıkları, “Eş‘arîlerin anlayışı, birbirinden farklı olan iki şeyin eşit ve birbirine benzeyen iki şeyin de ayrı tutulmasını gerektirmektedir”, “Eş‘arîler Mümin ve Kâfirleri, itaat edenle etmeyenleri eşit tutmaktadırlar”¹¹² şeklindeki söylemler gerçeği yansıtmamaktadır. Kaldı ki, akıllı

110 bkz. Mustafa Sabrî, *Mevkîfu’l-akl*, c. 3, s. 16.

111 Mustafa Sabrî, *Mevkîfu’l-akl*, c. 3, s. 5.

112 bkz. İbn Teymiye, *Mecmû‘u fetâvâ şeyhi’l-İslâm*, c. 8, s. 433; İbn Kayyim, *Şifâu’l-‘alîl*, s. 334-335.

bir insanın bile, birbirinden farklı olan iki şeyi eşit görmesi ve birbirine benzeyen iki şeyi farklı görmesi veya Müminlerle Kâfirleri eşit düzeyde tutması mümkün değildir. Eş'arîlerin bu meyanda söyledikleri yegâne şey şudur: Henüz vahiy söz konusu olmadan imanla küfre dair şer'î bir hükümde bulunmak insanın gücü dâhilinde değildir. Bu söylem görüldüğü üzere Eş'arîlerin, imanla küfrü eşit gördükleri anlamına gelmemektedir. Kaldı ki, Eş'arîler vahiy söz konusu olmadan da imanı bir yetkinlik niteliği küfrü de bir eksiklik niteliği olarak görmektedirler. Şu var ki, onlar bu anlamdaki yetkinlik ve eksiklik niteliklerine şer'î hükümleri bina etmezler. Bunun temel nedeni ise, vahiy söz konusu olmadan imanla küfrü birbirinden temyiz edip şer'î hüküm ve yükümlülüklere tabi kılmanın şer'î hatta aklî açıdan mümkün olmadığıdır. Çünkü vahiy söz konusu olmadan vahyin oluşturduğu kavram ve anlamların söz konusu olması düşünülemez. Öyle görünüyor ki, imanla küfrü eşit tutma konusunda Eş'arîleri eleştirenler, onların bu söylemlerini göz önünde bulundurmamaktadırlar.

Yukarıdaki soru dizisinde yer alan “ilahî rahmet ve ihsanının her şeyi kuşattığına sıklıkla vurgu yapılması” hususu ise, ilahî fiillerin ta'lîl edilmesinin vâcib olduğunu değil, bu fiillerin temelde caiz olduğunu ve ancak ilahî rahmetin birer tezahürü olarak varlık bulduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu husus, Mu'tezile'nin değil, Eş'arîlerin ta'lîl görüşünü desteklemektedir. Nitekim Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi; ilahî fiillerin, kulun maslahatına uygun olarak vuku bulması vâcib olmuş olsaydı, “*Rabbimiz merhamet etmeyi kendisine yazdı*”¹¹³ ayetinde beyan edildiği üzere Yüce Allah'ın bu fiilleri kendisine ikinci kez vâcib kılması anlamsız olacaktı. Binaenaleyh ilahî fiiller bu ayetin de açık bir biçimde delâlet ettiği gibi; ne ontolojik ne de aklî anlamda vacibdir. Belki Yüce Yaratıcı'nın kendisine vâcib kılmasıyla vâcib olmaktadır ki, Ehl-i Sünnet kelimcileri bu vucub tarzını genelde, “*el-vücub mina'llah*”, “*el-vücubu'l-ihtiyarî*” gibi adlarla anmaktadırlar.¹¹⁴ Dile getirilen bu husus da Mu'tezile ile filozofların ta'lîl anlayışlarını değil, Eş'arîlerle Maturîdîlerin ta'lîl anlayışlarını desteklemektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de kulun fiilleriyle meydana gelen neticelerin ümit anlamını ifade eden *لعلكم* edatıyla sıklıkla takyit edilmesi, ilahî iradenin herhangi bir kayıtlı sınırlandırmayacağını gösterdiği gibi; bu iradeden kaynaklanan ilahî fiillerin vâcib olmadığını da göstermektedir. Bu durum, “*واتقوا الله لعلكم ترحمون*” (*Allah'a karşı gel-*

113 En'âm, 6/54.

114 bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-akâidi*, s. 541-542; Bahauddin Zâde, *el-Kavlu'l-fasl şerhu fihki'l-ekber*, s. 159; Kandil, *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh*, s. 516.

mekten sakının ki O’nun merhametine nail olasınız)¹¹⁵ ayetinde daha da belirgindir. Çünkü bu ayette, kulun, ilahî emir ve nehiylere imtisal etmesinin netice verebilmesi bizzat ilahî rahmetin kendisine bağlanmıştır.

Eş‘arîlerin ta’lîl anlayışını yeterli düzeyde algılamak için bu anlayışı Mu‘tezile’nin ta’lîl anlayışıyla mukayese etmek gerekmektedir. Zira her iki ekolün ta’lîl anlayışları/ilahî fiillere bakış tarzları arasında bir karşıtlık söz konusudur. Birbirine karşıt olan bu iki anlayışı kısaca şöyle ifade edebiliriz:

Eş‘arîler meydana gelen herhangi bir ilahî fiil hakkında şöyle düşünürler: Bu fiil Yüce Yaratıcı tarafından yaratılan bir fiildir. Cenâb-ı Hakk tarafından yaratılan her fiilde mutlaka bir hikmet/maslahat olduğu gibi; bu fiilde de mutlaka bir hikmet vardır. Ancak bütün ilahî fiillerde olduğu gibi; bu fiil de Yüce Yaratıcı’ya vâcib değildir. Nitekim Yüce Yaratıcı bu fiilde bulunmayabilirdi ve bu fiilin aksini de yapabiliirdi. Bu fiilin aksini yapsaydı o fiilde de mutlaka bir hikmet söz konusu olurdu. Bütün ilahî fiillerin taşıdığı hikmetleri bilmek gerekli olmadığı gibi; mümkün de değildir. Zira beşerî akıl aşkın bir varlık olan Yüce Yaratıcı’nın bütün fiillerinde içkin olan bütün hikmet ve maslahatları algılamaktan acizdir.

İlahî fiillerin ta’lîli konusunda Eş‘arîler tarafından benimsenen bu anlayışı, “Eserin varlığıyla müessirin varlığına istidlâl etmek” veya “lazımın varlığıyla melzumün varlığına delil getirmek” kabilinden saymak mümkündür. Eş‘arîler bu anlayışı, “*İlahî fiiller hikmete tabi değil; hikmet ilahî fiillere tabidir*”¹¹⁶, “*Ef‘âl-i ilahîyye ayn-ı hikmettir. Lakin hikmetle ta’lîl edilmez*”¹¹⁷, “*İlahî fiiller gayelerle(garaz) ta’lîl edilmez, gayeleri beraberinde getirir*”¹¹⁸ şeklindeki özlü ifadelerle dile getirmektedirler.

Buna karşın Mu‘tezile ilahî fiillere karşı şöyle bir bakış tarzına sahiptir: Biz insanlarda olduğu gibi; Yüce Yaratıcı da bütün fiillerini birtakım amaçları gerçekleştirmek için yapmaktadır. Bu nedenle Allah Teâlâ’nın her fiili, kullara dönük bir amaç içermek durumundadır. Yüce Yaratıcı amaçtan yoksun olan fiillerde bulunamaz. Aksi takdirde abesle iştigal etmiş olur. Bu ise hem akli bakımdan hem de hikmet açısından mümkün değildir. Yüce Yaratıcı’yı bir fiile sevk eden şey, o fiilde içkin bulunan kulun yarar ve zararlarıdır. Bunların büyük bir kısmı(şer‘iyyât hariç) salt beşerî akıl

115 Hucurât,49/10.

116 bkz. Mustafa Sabri, *Mevkifu’l-akl*, c. 3, s. 14; Abdurrahman Kemal, *İlmu usûli’d-din*, s. 490-492.

117 Hafız Ferid, *Sırat-ı mustakim*, Sayı 45, s. 291.

118 Mustafa Sabri, *Mevkifu’l-akl*, c. 3, s. 17.

tarafından/vahiyden bağımsız olarak algılanabilmektedir. Kullara dönük maslahatları içeren bütün fiillerde olduğu gibi; bu fiil de Yüce Yaratıcı'ya vâcibdir. Öyle ki, Yüce Yaratıcı bu fiilde bulunmamış olsaydı, vâcibini ihlal etmiş ve kabih bir fiilde bulunmuş olurdu. Mu'tezile'nin bu bakış tarzını, "Müessirin varlığıyla eserin varlığına istidlâl etmek" veya "melzumün varlığıyla lazımın varlığına delil getirmek" kabilinden saymak mümkündür.

Yukarıda kabaca beyan edilen iki bakış tarzı birlikte mülâhaza edildiğinde, Eş'arîlerin ilahî fiillerin ta'lîli konusunda, ulûhiyet makamına uygun olmayan bir noksanlığı, ihtiyacı veya teşbihi ihsas eden her türlü ifade, kavram ve söylemlerden titizlikle kaçındıkları görülür. İmâm Eş'arî'nin, ilahî fiillerin garazlarla ta'lîl edilmemesi hususunda "menfaat", "ihtiyaç" ve "eksiklik" gibi kavramlara vurgu yapması da buradan kaynaklanmaktadır.¹¹⁹Buna karşın Mu'tezilî kelimciler ilahî fiillerin ta'lîli konusunda, insan fiillerinde geçerli olabilen aklî kıyas ve çıkarımlarda bulunmakta ve bu fiilleri birtakım beşerî değerlere tabi tutmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle, ilahî fiilleri değerlendirirken gâibi şâhide kıyaslamaktadırlar.

Taftazânî'nin, "*Mu'tezile'nin ilahî fiilleri değerlendirme konusunda dayandığı en nihaî delil, gâibi şâhide kıyas etmeleridir. Bunun nedeni de onların ilahî fiillere ve rabbanî lütuflara ilişkin sahip oldukları bilgilerin az; hiçbir şeye muhtaç olmayan Yüce Yaratıcı'nın sıfat ve fiillerine dair kusur ve yanlışlarının da çok olmasıdır.*"¹²⁰ "*Mu'tezile'nin Yüce Yaratıcı'ya dair bilgileri sığ olduğu gibi; gâibi şâhide kıyas etme hususu da onların tabiatında yer edinmiştir. Bu nedendir ki, aşırı derecede bu kıyas türüne başvurmaktadırlar*"¹²¹ şeklindeki sözleri, Mu'tezile'nin "ilahî fiiller konusunda birtakım aklî çıkarsamalarda bulunmalarının, bu fiilleri bazı beşerî değerlere tabi tutmalarının ve ilahî fiillere insan merkezli bir bakış açısıyla bakmalarının" arka planına ışık tutmaktadır.

Eş'arî ve Mutezilî kelimcilerin ilahî fiillerle ilgili benimsedikleri mezkûr bakış açıları birlikte mülâhaza edildiğinde, Mu'tezile'nin, bakış açısında ortaya koyduğu ta'lîl anlayışının/ hikmet nazariyesinin eksik olduğunu ve yapılması gereken şeyin, ilahî fiil ve tasarrufları beşerî ölçülere tabi tutmak yerine, onları daha yüce ve kuşatıcı bir ölçüye göre değerlendirmek gerektiğini söylememiz mümkündür. Zira beşerî akıl

119 bkz. İbn Fûrek, *Makalâtu'l-Eş'arî* (Mucerred), s. 142-143.

120 Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, c. 4, s. 330.

121 Taftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, s. 439.

ilahî fiiller için herhangi bir sınır çizmeye yetkili olmadığı gibi; muktedir de değildir.¹²² Bu nedenle beşerî akıl terazisiyle ilahî fiil ve hükümleri değerlendirmek eksik bir teraziyle iş görmek anlamına gelmektedir.¹²³ Buna karşın Eş‘arîlerin ta’lîl anlayışının nasslarda beyan edilen ve mezkûr soru dizisinde dile getirilen esaslara daha uygun olduğu görülür. Şöyle ki: Mu‘tezile’nin ta’lîl anlayışı yukarıda beyan edildiği üzere, beşerî aklın keşfedebildiği yarar ve zarar ölçülerini tahkîm etmektedir. Diğer bir deyişle, Mu‘tezile’nin hikmet anlayışı, beşer aklının sınırlarını aşan aşkın ilahî hikmeti, beşerî aklın ölçülerine inhisar ettirmektedir. Eş‘arî hikmet anlayışı ise, hem insan aklının işlevini hem ilahî yetkinliği hem de ilahî ihsanı hakikî anlamda ve bütüncül bir biçimde dikkate almaktadır. Eş‘arî anlayış beşerî aklın keşfedebildiği maslahatlar dışında, akıl tarafından idrak edilemeyen sayısız ilahî hikmet ve maslahatların var olabileceğini de teslim etmektedir.

“İlahî ilmin insan aklı tarafından kuşatılamayacağını¹²⁴, Yüce Allah’ın bildiği şeyleri insanın bilemeyeceğini¹²⁵, Yüce Yaratıcı’nın fiillerinden ötürü hiçbir soruya muhatap olamayacağını¹²⁶ ve vahiy söz konusu olmadan herhangi bir ceza veya mükâfatın söz konusu olamayacağını¹²⁷ ifade eden ayetler Eş‘arî hikmet anlayışının daha doğru ve ulûhiyet makamına daha uygun olduğunu nazara vermektedir.

Sonuç

Tebliğimizde vardığımız sonuçları şöyle ifade edebiliriz: Kelamcılar ilahî fiillerin salt akıl tarafından keşfedilen iyilik ve kötülük değerlerine tabi olup olmadığı (hüsün-kubuh) konusunda ihtilaf edip iki ana gruba ayrılmışlardır. Onların bu ihtilafı, ilahî fiillerin kaynaklandığı ilahî iradenin, mezkur değerlerle tahdit edilip edilemeyeceği konusundaki ihtilafa dayanmaktadır. Başta Eş‘arîler olmak üzere çoğu kelamcılar ilahî iradenin beşerî aklın, vahiyden bağımsız olarak keşfettiği değerlerle tahdit edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Mu‘tezile ve onlara tabi olan bazı kelamcılar ise insan iradesinde olduğu gibi; ilahî iradenin de bu değerlere bağlı olduğunu ileri sürmektedirler.

Hüsün-kubuh meselesi, insan fiillerinin ahirette mükâfat veya cezaya müstahak olup olmadığının salt akıl tarafından bilinip bilinmeyeceğini konu edinmektedir. Eş‘arîlere

122 bkz. Gorânî, *İmdâdu zevi’l-isti’dâd li sulûki mesleki’s-sedâd*, varak, 46.

123 bkz. Senûsî, *Şerhu’l-kubrâ* (Hamidî’nin Hâşiyesi ile birlikte), s. 433.

124 Bakara, 2/255.

125 Bakara, 2/216.

126 Enbiyâ, 21/23.

127 İsrâ, 17/15.

göre insan fiillerinin şer'î anlamları kazanabilmesinin, aklî ölçülerle değil, ilahî emir ve nehiylere konu olmasıyla mümkündür. Eş'arîler bu meselede gâibi şâhide kıyas etmenin doğru olmadığını savunmaktadırlar.

Eş'arîler dünyevî maslahatların elde edilmesi ve zararların giderilmesi gibi beşerî olguların insan aklı tarafından algılanabileceğini yadsımazlar. Eş'arîlerin bu konuda söyledikleri şey, aklın algı alanının dünyevî durumlarla sınırlı olduğu ve vahiyden bağımsız olarak hiçbir teklifi hükümde bulunamayacağıdır. Eş'arîlere göre beşerî akıl, vahiyden bağımsız olarak aklî ve vaz'î hükümleri algılayabilse de teklifi hükümleri algılayamaz. Eş'arîler buradan hareketle Allah'ı akıl yoluyla bilmekle Allah'ı akıl yoluyla bilmekle mükellef olmayı birbirinden tefrik etmektedirler. Eş'arîlere göre şer'î hükümleri bilmenin yolu vahiydir/ilahî hitaptır. Bunun en temel delili de, Yüce Yaratıcı'nın her şeyin maliki olması, emir ve nehiylerde bulunma yetkisinin ona ait bulunmasıdır.

Hüsün-kubuh meselesi, varlığa ilişkin ilahî fiilleri gaye bakımından konu edinen kelâmî ta'lîle kaynaklık etmektedir. Eş'arî kelimcılara göre başta yaratılış fiili olmak üzere bütün ilahî fiiller, temelde imkân dairesinde yer almaktadır. İlahî fiillerin imkân dairesinde yer alması, hiçbir fiilin Yüce Yaratıcı'ya vâcib olmadığı anlamına gelmektedir. Hiçbir şeyin Yüce Yaratıcı'ya vâcib olmaması ise, insan aklının, ilahî fiilleri beşerî fiillerde yaptığı gibi; yarar ve zarar perspektifinden hareketle iyilik ve kötülük nitelikleriyle niteleme imkânına sahip olmadığını göstermektedir.

İlahî iradenin birer eseri olan ilahî fiiller, beşerî fiillerde olduğu şekliyle, birtakım gâî illetlerle/garazlarla ta'lîl edilmez. Mu'tezile ilahî fiillerin vuku bulması için ilahî iradeyle birlikte başka nedenlerin (devâî/sevârif) varlığını zorunlu görürken; Eş'arîler bu fiillerin vuku bulması için ilahî iradeyi yeterli görmektedirler. Eş'arîler Mu'tezile'nin aksine, ilahî hikmetin insanî hikmete kıyas edilemeyeceğini ve dinî hikmetin de beşerî hikmet dairesine indirgenemeyeceğini söylemektedirler. İlahî fiillerin ta'lîli noktasında Eş'arîlerin temel tavrı, ulûhiyet makamına uygun düşmeyen ve eksiklikleri ifade eden her türlü kavram, ifade, hüküm ve tavırlardan titizlikle kaçınmaktır. Eş'arîlerin ilahî fiilleri gâî illetlerle (garazlarla) ta'lîli caiz görmemeleri, bu kavramın içerdiği edilgenlik anlamının Yüce Yaratıcı hakkında caiz olmadığından ileri gelmektedir. Eş'arîlerin garaz, ihtiyaç ve tesir gibi anlamları içeren illetleri ilahî fiillerden nefyetsmeleri, bu fiillerin abes veya tesadüfî oldukları anlamına gelmemektedir. Zira ilahî irade, bütün emrî ve kevnî fiil ve oluşumları hikmetli ve düzenli bir biçimde yönlendirmektedir.

Kelamcıların ta’lîl konusunda birbirinden farklı görüşleri ileri sürmeleri temelde hikmet ve abes kavramlarına yükledikleri anlamların farklılığından kaynaklanmaktadır.

Ta’lîli reddeden tüm Eş‘arî söylemler bağlamlarından da anlaşıldığı gibi; edilgenlik ve eksiklik anlamını içeren garazlarla yapılan ta’lîlin yanı sıra gereklilik içeren ta’lîl türlerine yöneliktir. Eş‘arîlerin kabul etmedikleri ta’lîl, Filozoflarla Mu‘tezile’nin kabul ettikleri ta’lîl biçimleridir. Hasımları tarafından Eş‘arîlere yöneltilen eleştiriler, onların ta’lîl konusunda kullandıkları kavram ve terimlerin, ait oldukları bağlamlardan koparılmasından veya bütüncül bir biçimde ele alınmamasından kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Risâletü’l-tevhîd*, thk. Reşid Rıza, Şirketu’l-Emel, Kahire, t.y.
- Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’l-din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 3. Baskı, Mektebetu Dari’l-Kutub, Kahire 2007.
- , *Ğayetu’l-merâm*, thk. Ahmed Sayih-Tevfik Ali, 1. Baskı, Mektebetu’s-Sakafeti’d-Diniye, Kahire 2009.
- Bağdadî, Ebu’l-Mansûr Abdulkâhir b. Tahir, *Usûlu’d-din*, 1. Baskı, Daru Sadır, Beyrut, t.y.
- Bâkullânî, Ebûbekir, Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fimâ yecibu i’tikâduhu velâ yecûzu’l-cehlu bih*, thk. M.Zahid Kevserî, el-Mektebetu’l-Ezheriyye, y.y. 1993.
- , *Temhidu’l-evâil ve telhisu’d-delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Hayder, 1. Baskı, Muessesetu’l-Kutubi’s-Sakafiyye, Beyrut 1987.
- Beydâvî, Nasıruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl*, Dersâadet, İstanbul t.y.
- Bûtî, Muhammed Said, *el-İnsan museyyer em muhayyer*, 2. Baskı, Daru’l-Fıkr, Beyrut 2003.
- Celâl Devvânî, *Şerhu’l-’akâidi’l-adudiyye* (Siyâlkutî Hâşiyesi ile birlikte), y.y. 1270.
- , *Şerhu’l-’akâidi’l-adudiyye* (Gelenbevî, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleriyle birlikte), Matbaa-i Âmire, İstanbul 1317.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiyе alâ şerhi muhtasari’l-müntehâ*, 1. Baskı, Bulak, Mısır 1316.
- Cüveynî, İmamı’l-Haremeyn, Abdulmelik b. Abdillâh, *Kitâbü’l-irşad [ilâ kavâti’l-edilleti fî usûli’l-i’tikad]* thk. Esad Temim, Müessesetu’l-Kütübi’s-Sekafiye, Beyrut 1985.

- , *el-'Akâdetu'n-nizâmiye*, (Hevâmiş ile birlikte), Mektebetu'l-İman, 2. Baskı, Mısır 2006.
- , *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdulazim ed-Dîb, Daru'l-Vefâ, Mısır, 4. Baskı, 1998.
- Çelebî, Hasen, *Hâşiye alâ şerhi'l-mevâkif* (Şerhu'l-mevâkif, Siyâlkûtî, Şirvânî ile birlikte), Daru't-Tibâatu'l-Âmire, İstanbul 1311.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, thk. Hamude Ğarabe, 1. Baskı, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 2010.
- Devvânî, Celâleddin Muhammed b. Es'ad, *Şerhu'l-akâidi'l-adudiyye* (Gelenbevî, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleriyle birlikte), Matbaa-i Âmire, İstanbul 1317.
- Farâbî, Ebu Nasr, *Fusûsu'l-hikme* (Resâilu'l-Fârâbî içinde), 1. Baskı, Haydarâbâd 1349.
- Fazlıoğlu, İhsan, *felsefe-tarih ilişkisi*: <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/>
- Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed *el-İktisad fî'l-itikâd*, thk. Mustafa 'İmran, 1. baskı, Daru'l-Basâir, 2009.
- Gelenbevî, İsmail, *Hâşiye ala'l-Celâl* (Şerhu'l-Akaidi'l-adudiyye, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleri ile birlikte), Matbaa-i Âmire.
- Hafız Ferid, *Sırat-ı mustakim*, Sayı 45.
- Hamude, Ğarabe, *el-Eş'arî*, Mecmai'l-Buhûsi'l-İslâmiye, Kahire 1973.
- Hasan Şafîî, *Âmidî ve ârâuhu'l-keâmîyye*, 1.Baskı, Daru's-Selam, Kahire 1998.
- Harezmî, *el-Fâik fî Usûli'd-Din*, thk. Faysal Bedir Avn, Matbaatu Dari'l-Kutub, Kahire 2010.
- , *el-Mu'temed fî usûli'd-din*, thk. Madelung Wilferd (ö. 1930), Muessese-i Mutalaat-i İslâmî, Tahran 1390.
- İbn Furek, Muhammed b. Hasen, *Makalâtu Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (*Mucerred*), thk. Ahmed Abdurrahim Sayıh, 1. Baskı, Mektebetu's-Sakafet'd-Diniyye, 2005.
- İbn Humâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvahid, *el-Musâyere fî ilmi'l-keâm*, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Daru Bibliyon, Lübnan 2005.
- İbn Kayyim, Şemsuddin Muhammed b. Ebîbekr, *Şifâu'l-'alîl fî mesâili'l-kadâi ve'l-kader ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl*, 3. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- İbn Sinâ, Ebû Ali Huseyn b. Abdillâh, *en-Necât fî'l-mantki ve'l-ilâhiyât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Cîl, Beyrut 1992.

- , *eş-Şifâ, Mantık*, thk. Heyet, el-Matbaatu'l-Emîriye, y.y., 1952.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalim, *Mecmu'u fetava şeyhi'l-İslâm*, Cem' ve Tertib, Abdurrahman Necdî, y.y., t.y.
- Adudiddin İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, t.y.
- Kâdı Abdulcebâr, Ahmed b. Halil el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (et-Ta'dîl ve't-tecvîr)*, thk. Mahmud Kasım, t.y., y.y.
- , *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996.
- Kaffâl, Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. İsmail eş-Şâî, *Mehâsinu's-şerî'a*, thk. Muhammed Semek, 1. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2007.
- Kandil, Muhammed, *el-Esâs fî't-tahsîn ve't-takbîh (Basılmamış Doktora Tezi)*, Mektebetu Külliyyeti Usûli'd-Din, No:2765, 2766, Kahire 1978.
- Kavsî, Muhammed, *Hevâmîş ala'l-akîdeti'n-nizâmiye*, 2. Baskı, Mektebetu'l-İman, Mısır 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- Mekkî, Diyâuddin, *Nihayetu'l-merâm fî dirayeti ilmi'l-keîâm*, Muessese-i Mutalaât-i İslâmî, Tahran 1391.
- Mukbilî, Salih b. Mehdi, *el-'Alemu's-Şâmîh fî îsâri'l-hakk ala'l-abâ' ve'l-meşâyih*, 1. Baskı, Mısır 1328.
- , *İsâru'l-hak ala'l-halk*, Matbaatu'l-Adâb, Mısır 1318.
- Özdemir, İbrahim, *İslâm düşüncesinde dil ve varlık: Vaz' ilminin temel meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- , *Usûl-i fıkıh'ta ta'lîl tartışmaları (IV-VIII. asırlar)*, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013.
- Râzî Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el-Mesâilu'l-hamsûn fî usûli'l-keîâm*, thk. Ahmed Hicazî Sekâ, Daru'l-Cîl, Beyrut, t.y.
- , *el-Metâlibu'l-'âliye*, thk. Ahmed Sakâ, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, y.y., t.y.
- , *Me'âlimu usûli'd-din* (Tilmisânî'nin Şerhi ile birlikte), thk. Nizar Hammâdî, 1. baskı, Daru'l-Feth, Amman 2010.
- Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-akli ve'l-ilmi ve'l-alemi min Rabbi'l-âlemîn ve 'ibâdihî'l-murselîn*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, y.y., 1950.

Senûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf, *Şerhu'l-kubrâ* (Hâmîdî'nin Havâşî'si ile birlikte), Matbaatu'l-Halebî, Mısır 1936.

Hasan Şâfî, *Âmidî ve ârâuhu'l-keîmiyye*, 1. Baskı, Daru's-Selam, Kahire 1998.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tacuddin Abdulkерim, *Nihayetu'l-ikdâm fî ilmi'l-keîm*, tsh. Alfurd, Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniye, Kahire, t.y.

Taftazânî, Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. Baskı, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1998.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Metâlib ve mezâhib*, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Minhâc fî usûli'd-din*, thk. Sabine Schimidtke, 1. Baskı, ed-Daru'l-Arabiye li'l-'Ulûm, Beyrut 2007.