

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
GEVHER NESİBE TIP TARİHİ ENSTİTÜSÜ
YAYIN NO : 6

EBÛ MANSUR SEMERKANDÎ

MÂTURÎDÎ

(862-944)

14 MART 1986 — KAYSERİ

Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen
«Ebû Mansur Semerkandî - Mâturîdî Kongresi»
Tebliğleri

14 MART 1986
KAYSERİ

Y A Y I N L A Y A N
Prof. Dr. Ahmet Hulûsi KÖKER

(Tebliğlerin dil ve bilimsel sorumlulukları konuşmacılara aittir.)

Her hakkı saklıdır

ISBN. 6160 - 633

Dizgi - Baskı
Erciyes Üniversitesi Matbaası
K A Y S E R İ

HÜSN VE KUBH KONUSUNDA AKLIN ROLÜ VE İMAM MÂTURİDİ

Doç. Dr. Ali BARDAKOĞLU*

Hüsn ve kubh ıstılahlarıyla anılan güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük meselesi Kelâm ilminin olduğu kadar İslam Hukuk Usûlünün de önemli bir konusunu teşkil eder. İslam hukukunun ve metodolojisinin en önemli knoularından birisi «şer'i hüküm» ve bu hükmün kaynağı olan «hâkim» meselesidir. Usulcüler şer'i hükmü genellikle «iktizâ, tahyir veya vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin Allahın hitâbıdır» şeklinde tarif etmekle (1) hükmün kaynağının, yani hâkimin Allah olduğunu da belirtmiş oluyorlar. Nitekim «Hüküm ancak Allaha aittir.» (2) ve «Dikkat edin hüküm onundur.» (3) âyetleri de ilk planda bunu ifade etmektedir. Ancak, aklın şer'i hükmünde bir rolü var mıdır? Gerek Şâri'nin hükümlerini idrak ve keşifte ve gerekse şer'i hüküm koymada aklın fonksiyonu ve yetki alanı nedir? İşte bu soruların başlattığı tartışma, İslam Hukuk Usûlünde «hüsn ve kubh meselesi»ni doğurmuştur. Diğer ifadeyle, bu konudaki farklı görüşler, fiillerdeki hüsn ve kubhu idrak ve ispatta aklın rolü konusunda İslam alımları arasındaki görüş ayrılıklarına dayanmaktadır.

Çoğunluk usulcüler hüsn ve kubhu şu üç anlamda kullanırlar :

1— İnsanın tab'ına ve yapısına uygun olan şey güzel ve iyi, aykırı olan şey ise çirkin ve kötüdür.

2— Hüsn, bir şeyin olgunluk ifade eden vasfıdır. İlim, cömertlik, cesaret gibi. Kubh ise, bunun zıddı olarak bir şeyin noksanlık ifade eden vasfıdır. Bilgisizlik, cimrilik, korkaklık gibi.

3— Hüsn, yapılması övgüyü (medh) ve daha sonra da sevabı

(*) Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

gerektiren şeydir. Kubh ise, yapılması kınamayı (zemm) ve daha sonra da cezayı gerektiren şeydir (4).

Mutezile ekolü de hüsn ve kubhu benzer şekilde tarif etmektedir: Yapılması aklen övülen şey iyi, kınanan şey ise kötüdür. Gucü yeten ve bilenin yapması gereken şey iyi, yapmaması gereken şey de kötüdür (5). Diğer bir tarifte, yapılması terkedilmesine tercih edilen şey iyi, bunun zıddı ise kötüdür (6).

Hatta İmâmiye ekolünün tariflerini de katarsak hüsn ve kubhun yedi-sekiz açıdan ele alındığını ve tanımlandığını görürüz, Maksada uygunluk-aykırılık, tab'a uygunluk-aykırılık, zorluk-kolaylık, olgunluk-eksiklik övgü-kınama, mükafaat-ceza. vb. hep hüsn ve kubhun tanımında sözkonusu olan kriterlerdir. Ancak hemen ifade edelim ki, hüsn ve kubhun böyle farklı açılardan farklı şekillerde tarif edilmesi, bunlarla estetik anlamda güzel ve çirkin, ahlâkî anlamda iyi ve kötü, mantıkî anlamda doğru ve yanlış, dîni anlamda hayır ve şer kavramlarından ne zaman hangisinin kastedildiğine pek dikkat edilmemiş ve bir alan ayırımına gidilmemiş olması sebebiyledir.

Gördüğümüz kadarıyla, Mutezile hüsn ve kubhun tanımında genelde övgü ve kınama kriterini kullanmakta, «işleyene sevap ve günahın terettüp etmesi» ölçüsünü kullanmaktan sarfınazar etmektedir. Bunun birinci sebebi, Mutezile'nin, fiili - ister Allaha izafe edilsin isterse insana-sırf fiil olması yönünden ele almış olmasıdır. Fiilin Allaha nisbet edilmesi halinde sevap ve günahın Allaha izâfesinde bir anlam bulunmaz. Fakat övgü ve kınama açısından durum böyle değildir. Her ne kadar Allahın fiillerinin hepsi güzelse de, fiilin sırf fiil olması itibariyle güzellik (hüsn) ve çirkinlikle (kubh) vasıflandırılması mümkündür (7). Mesela zulüm, Allahtan sadır olmasa bile bizâtihi çirkindir. Allahın fiillerinin hüsn ve kubh ile vasıflanması, bu iki vasfın sadece kulların fiillerine ait olduğunu göstermez. Vasıflanmanın mümkün olup olmaması, böyle bir vasıflamanın vâkî veya doğru olup olmadığı noktasından daha genel bir bakış açısidir. Diğer bir ifade ile, burada üzerinde durulan husus vasıflamanın imkânıdır, yoksa vasıflamanın vukûu değil (8). Diğer sebep ise, Ahiret hayatının akıl tarafından müstakillen idrak edilemeyen, ancak haber ile bilinebilecek (sem'i) bir durum olmasıdır. Ahiret hayatındaki sevap ve cezanın, hüsn ve kubhun tanımına dahil edilerek dolayısıyla aklın hakimiyet alanına alınması doğru olmaz (9).

Hüsn ve kubhun tanımında sevap ve günah kriterini kullanmaktan kaçınan Mûtezile'nin her iki gerekçesi de birtakım tenkitlere muhatap olabilir. Vukûu ihtimalini kabul etmediğimiz vasıflamanın mümkünlüğünü tartışmanın bir anlamı yoktur. Hüsn ile «kemâl» kastediliyorsa o zaman Allahın fiillerine hüsnün nisbet edilmesi mümkün olabilir. Bunun dışında, Allahın fiillerine ne sevabın ve ne de övgünün terettüp etmesi düşünülemez. Bu nevi ittisafın imkanını düşünmek, Allahın zatiyla ilgili bilgilerimizle çelişki teşkil eder (10). Ayrıca övgü mükafattan, kınama ise cezadan daha umûmî bir tabir olup tabiatıyla övgü ve kınama, uhrevî sevap ve günahı içine alır. Mutezilenin ileri sürdüğü ikinci gerekçeye gelince, bu da kendi savunduğu «güzellik ve çirkinliğin aklılığı», yani iyi işler yapanın mükafat, kötü işler yapanın da ceza görmesi demek olan adaletin aklen güzel ve vacip oluşu prensibi ile çelişmektedir.

Aklın hüsn ve kubhu, yani iyilik ve kötülüğü, güzellik ve çirkinliği keşf, tayin ve tespitteki rolüne gelince; hüsn ve kubhun başlangıçta zikredilen ilk iki manasında, daha açık bir ifadeyle insan tab'ı ile kemâl ve noksan sıfatlarının ölçü aldığı hüsn ve kubhun aklılığında İslam âlimleri arasında ihtilaf yoktur (11). Asıl ihtilaf noktası, yapılması övgü ve sevabı gerektiren, terkedilmesi kınama ve cezayı gerektiren neviden hüsn ve kubhun akılla mi yoksa din ile mi bilineceği, akli mi yoksa şer'i mi olduğu hususudur. Bu konudaki görüşleri Mutezile, Eş'ariyye ve Mâturidîyye ekolleri olmak üzere üç gurupta toplamak mümkündür. Genelde İmâmiyye usulcülere birinci, Şafililer başta olmak üzere çoğunluk usulcüler ikinci, Hanefî usulcüler ise üçüncü ekole mensupturlar.

a— Mutezile Ekolü

Mutezile ekolüne mensup İslam alimleri hüsn ve kubhu akli bir hadise olarak değerlendirmişler, isimlendirmişler, izah ve hatta Ehli Sünnet kaynakların aktarmasında birtakım farklılıklar bulunsa bile netice olarak, birkısım fiillerde zâtî hüsn ve kubh bulunduğunu, bizâtihi güzel ve bizâtihi çirkin olan şeylerin dinden bağımsız olarak akılla idrak edileceğini ileri sürmüşlerdir.

İlk kuşak Mutezîlî alimlerden İbrahim en-Nazzâm (v. 231/845), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v. 235/849) ve Muhammed el-İskâfi'ye (v. 240/854) göre; hüsn ve kubh, fiillere ait birer zâtî durumdur. Dinin bildirmesi olmadan da akılla idrak edilebilir. Bu konu-

da Nazzam şöyle der : «Allahın emretmesi caiz olan her masiyet nehiy sebebiyle çirkindir. Allahın mübah kılması caiz olmayan her masiyet ise bizâtihi çirkindir. Allahı tanımak ve onun hakkında aykırı bir itikada sahip olmak böyledir. Aynı şekilde Allahın emretmesi caiz olan her şey bu emir sebebiyle güzeldir. Fakat Allahın ancak emretmesi caiz olan şey ise bizâtihi güzeldir (12). Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'biye (v. 319/931) göre, hüsn ve kubh, fiillerin zâtı ve hakikî sıfatları ile alâkalıdır (13).

Kâdi Abdulcebbar'a (v. 415/1025) ve Cübbâi ekolüne göre, adalet ve zulüm, ilim ve cehalet gibi fiillerin hüsn ve kubhu zıtlarıyla değil kendiliklerinden sabittir (14). Fakat bir kısım fiillerde ise hüsn ve kubh, fiillerdeki yön ve itibarlar sebebiyledir. Çünkü bir fiil belli bir şekil ve durumda güzel olurken başka bir durumda çirkin olabilmektedir. Meselâ «secde» fiili Allaha yapıldığında güzel, şeytana olduğunda çirkin olur (15). Ebu'l-Hüseyn el-Basri'ye (v. 436/1044) göre de, çirkin (kabîh) tek başına çirkinliği gerektiren hakikî bir vasfı tazammun ettiği için çirkindir. Bir şeyde çirkinliğin olmayışı ise, o şeyin güzel olması için yeterlidir (16). Şia'dan İmamiyye (Caferiyye) ekolüne mensup usulcülerin bu konudaki görüşleri, Mutezile büyüklerinin yukarıda aktarılan görüşlerinden pek farklı değildir (17).

Özetle ifade etmek gerekirse, Mutezileye göre hüsn kubh, fiillerin zâtıyla, sıfatlarıyla, yön ve itibarlarıyla alâkalı bir durumdur (18).

Hüsn ve kubh konusunda aklın hakimiyetine gelince; Mutezileye göre hüsn ve kubh akli iki durumdur. Yani Şari'nin emri dışında aklın kendisinde sabit olan birer durumdur. Akıl onları dinden bağımsız olarak idrak eder (19). Akıl, taşıdığı fayda ve zarara bakarak fiilin hüsn ve kubhuna hükmeder (20). Hüsn ve kubh şer'in, yani Şari'nin emir ve nehyinin muktezasıdır. Güzel, güzel olduğu için emredilmiş, çirkin çirkin olduğu için yasaklanmıştır (21). Dinin emir ve nehiyleri, hüsn ve kubhu keşfeder (açar) ve tekid eder. Yoksa ispat ve inşâ etmez. Meselâ, namazın vücûbu ve zinamın haram oluşu, Şari'nin emir ve nehyi sebebiyle değil kendiliklerinden sabit iki şeydir (22).

Bununla birlikte kaynaklar, Mutezileye göre aklın hüsn ve kubh konusunda hâkim sayılıp sayılmadığı hususunda farklı ifadelere sahiptir. Keşfu'l-Esrâr müellifi Abdulazîz el-Buhârî (v. 730/

1330) Mutezilenin bu konudaki görüşünü şöyle aktarır : «Mutezileye göre akıl, şer'i illetlerin üstünde olarak, güzel gördüğünü kesinlikle vâcip kılıcı, çirkin gördüğünü de aynı şekilde haram kılıcı bir illettir. Çünkü şer'i illetler kendi başlarına vâcip kılıcı olmayıp gerçekte birer emârelerdir ve onlarda nesh ve tebdil ahkâmı cereyan eder. Akıl ise herhangi bir tebdil sözkonusu olmaksızın bu şeyleri tek başına vâcip kılıcı ve haram kılıcıdır. Vâcip kılış ve haram kılış yönünden akıl şer'i illetlerin üzerindedir. Yâni din bu eşyanın vâcip veya haram olduğunu açıklamasa bile akıl bunlara hükmeder. Bunun sübutu Şari'nin bildirmesine bağlı değildir.» (23).

Sadrüşşeria'nın (v. 747/1346) ifadesi ise şöyledir : «Mutezileye göre akıl, hüsn ve kubh konusunda mutlak hâkimdir. Bu Allaha karşı da, insanlara karşı da böyledir. Kulları için aslah (en iyi) olanı yaratmak aklen Allah'ın vâcip, bunu terk haramdır. Vâcip veya haram oluşa hükmetmek, zorunlu olarak hüsn ve kubha hükmetmek demektir. Kullara gelince, akıl Allahın hükmü olmadan da insanların fiillerini vâcip, haram veya mübah kılabilir.» (24).

Mutezilenin hüsn ve kubh konusunda akli hâkim kabul ettiği görüşüne sonraki devir Ehli Sünnet kaynaklarında yer yer raslamaktayız. (25). Fakat, gördüğümüz kadarıyla, gerek Mutezilenin önde gelen âlimleri ve gerekse çoğunluk Ehli Sünnet âlimi bu tür ifade tarzını pek benimsemiş gözükmemektedir.

Kâdi Abdulcebbar bu konuyla ilgili olarak ; «Onların «Allah Taala onu vâcip kıldı» sözünden maksat, «Allah bize vâcibin vâcib olduğunu bildirdi» veya «delâleti ile bizim vâcibi tanımamıza imkan verdi» demektir.» (26).

«Allahın bildirmesi (sem') ne bir şeyin çirkinliğini ve ne de güzelliğinin gerektirir. Sadece, akıl gibi, delâlet yoluyla o fiilin durumunu ortaya kor. Çünkü birşeye delâlet, o şeyin bulunduğu duruma delâlettir. Yoksa o şey, delâlet sebebiyle öyle olmaz. Aynı şekilde birşeyi bilme de o şeyin kendisine taalluk eder. Yoksa o şey, bilme sonucu öyle olmuş değildir. Doğru haber de böyledir, Akıl veya din (sem') birşeyi güzel görür, çirkin görür, demek doğru değildir. Ancak, bu ifade ile akıl ve dinin o şeyin güzelliğine ve çirkinliğine delâlet ettiği kastediliyorsa o zaman doğru olur.» (27). demektedir.

Ebu'l-Hüseyn el-Basri de, «bilme»yi hüsn ve kubhun tanımında önemli bir öge olarak almakta (28), aklın fiilleri ve buna bağlı olarak fiillerin hüsn ve kubhunu bileceğinden (29), Şari'nin bunu insana göstereceğinden ve bildireceğinden bahsetmekte (30), gördüğümüz kadarıyla, aklî «hâkim olma» vasfını izafe etmemektedir.

Ehli Sünnet âlimleri de bu konuda Mutezilenin görüşünü aktarıırken, genelde Mutezileye göre aklın hâkim değil müdrik olduğunu (31), keşfedici olduğunu (32) belirterek bu konuda yumuşak bir ifade kullanmaktadır. Mesela, bu konu ile ilgili olarak Abdurrahman el-Bennâni'nin (v. 1197/1783) ifadesi şöyledir :

«Allahtan başka hâkim yoktur ve bu husus iki tarafarasında ittifak konusudur. Çünkü Mutezile aklı hâkim kabul etmez, aksine hâkimin ancak Allah olduğu hususunda bizimle görüş birliği içindedir. Bizimle onlar arısındaki tartışma, aklın dîne (şer') ihtiyaç duymaksızın hükmü idrak edebilip edemeyeceği konusudur. Onlara göre edebilir.» (33).

Mutezili ekole bağlı çağdaş Şia usulcileri de «Mutezileye göre aklın hâkim olduğu» isnadını doğru bulmamakta, hatta «aklı hükm» tabirinin bile Mutezileye nisbet edilemeyeceğini belirtmekte ve Mutezileye göre aklın idrak edici olduğunu ve akılla idrak edilen müdrekattan bahsedilebileceğini ileri sürmektedir (34).

Bu itibarla denilebilir ki, Mutezile aklı, hüsn ve kubhu ispat ve inşâ edici değil aksine, birkısım eşyada bizâtihî bulunan hüsn ve kubhu keşfedici, ortaya çıkarıcı ve idrak edici kabul etmekte ve hükmü hakikî anlamda değil mecaz olarak akla nisbet etmektedir. Din, aklın idrak ettiği bu hükmü tekîd eder (35). Diğer bir ifadeyle, Mutezileye göre fiillerin zâtî sıfatları ve sâbit değerleri vardır. Hüküm de fiildeki bu hüsn ve kubh sıfatının yansımasıdır. Böyle olunca, tabir yerinde ise, fiil ile hüküm arasında bir illetma'lûl münasebeti kurulmakta ve fiil hükmün kaynağı olmaktadır.

Mutezileye göre, aklın hüsn ve kubhu idrakine gelince bu üç tarzda olur :

a) Akıl bazı fiillerin hüsn ve kubhunu zarûrî olarak idrak eder. Nimete karşılık şükrânın, boğulanı kurtarmanın ve faydalı doğrunun iyiliğini, nankârlüğün ve zararlı yalanın kötülüğünü

idrak etmesinde olduğu gibi.

b) Akıl bazan da, bir fiilin hüsn ve kubhunu ancak düşünerek idrak edebilir. Zararlı doğrunun çirkinliğini ve faydalı yalanın güzelliğini idrak böyledir.

c) Akıl bazı şeyleri de sadece ilâhî vahy yoluyla bilebilir. Meselâ, ibadetlerle ilgili ahkâm böyledir (37).

Aklın tek başına idrak edebileceği şeylerin güzellik ve çirkinliği hakkında akılda bir delil vardır ve dînin sıhhatinin bilinmesi de aklın bu şekilde müstakillen idrak etmesine bağlıdır (38).

Kâdî Abdulcebbar fiillere ait hükümleri «aklı» ve «şer'i» şeklinde ikiye ayırmakta, fiillerin akılla bilinen hükümlerine aklın ya zarurî olarak ya da kazanma yoluyla ulaştığını, bunları dîne izafe etmeye mahal olmadığını, dînin bu nevi hükümleri tekid için geldiğini ifade etmektedir. Din olmadığı zaman bilinmeyecek hükümler ise «sem'î hükümler»dir (39).

Ebu'l-Huseyn el-Basri'ye göre de; bir olayın hükmünü bilmek için önce akla başvurulması ve onun akıldaki hükmünün değişebilirliğinin tespit edilmesi, sonra da akılda ulaşılan bu hükmün dîni delillerde nasıl karşılandığının, değişip değişmediğinin bilinmesi gerekir. Şayet dinde, bu hükmün değiştiğini gösteren bir delil yoksa aklın bu hükmüyle hükmedilir. Çünkü bilinmelidir ki, hükümde esas alınan yarar, aklın gerektirdiğinden farklı olacak olsaydı, Allahın bize bunu bildirmemesi caiz olmazdı. Fakat dinde hüküm farklı ise, o zaman dînin hükmüyle hüküm verilir. Çünkü akıl hükme, dîni delilin aksini söylememesi şartıyla delâlet eder (40).

b— Eş'ariyye Ekolü

Hüsn ve kubh konusunda ikinci görüş Eş'ariyye ekolüne aittir. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (v. 324/936) ve usulcülerin çoğunluğuna göre, fiillerde Allahın emretmesini veya yasaklanmasını icab ettiren zâtî bir hüsn ve kubh bulunmadığı gibi, fiillerin hüsn ve kubhu gerektiren bir vasıfları da yoktur. Diğer bir ifadeyle eşya da bizzat güzellik ve çirkinlik olmaz. Hüsn, Şâri'nin vücûb, nedb ve ibâha şeklinde tezahür eden izniyle, kubh ise hurmet ve kerâhet şeklinde gözüken yasaklamasıyla olur. İzin verilen şey güzel, yasaklanan şey ise çirkindir. Mükelleflerin fiillerini hüsn ve kubh ile vasıflamanın menşei akıl değil dindir. Namaz, oruç gibi ibadetler sadece Şâri'nin emri olması cihetiyle güzel; zina, hırsızlık,

haksızlıkla cana ve mala tecavüz gibi fiiller de sadece Şâri'nin nehyi olduğu için çirkindirler. Şâri'nin bu tür emir ve nehyi olmasa, bunlar da güzel çirkin olmazlar. Diğer bir ifadeyle dîni bildirmesinden önce fiilin güzellik ve çirkinliği yoktur (41).

Eş'ariyye fiilde zâti hüsn ve kubh bulunmadığını ileri sürerken şu gerekçelere dayanır : Fiillerin hüsn ve kubhunu akılla bilmek mümkün değildir. Çünkü akıllar fiillerin vasıflamasında çoğu defa ihtilaf içindedir. Birinin güzel gördüğünü bir başkası çirkin bulabilir. Bir şahıs bile bir fiil hakkında değişik zamanlarda farklı görüşlere sahip olur. Akıl karar verirken dış tesirlere açıktır. Fiilin maksadına uygunluğunu, gâlip durumunu veya vasfını ölçü alır. Halbuki bu ölçüler her zaman gerçeği yansıtmaz ve nâdir durumlarda da olsa varılan hükmün aksine bir hüküm vermek gerekebilir. Akıl birşeyin hüsn ve kubhuna hüküm verirken o şeyin içinde bulunduğu durumu genelleştirir ve devamlı zanneder. Bu sebeplerle, aklın iyi gördüğünün Allah katında da iyi olduğunu, kötü gördüğünün Allah katında da kötü olduğunu söylemek, sevap ve günahın da bu ölçüler dahilinde terettüp edeceğini iddia etmek, zordur (42).

Fiiller hakkında Allahın hükmünün müstakillen akılla bilinmesine imkan yoktur. Meselâ adam öldürmenin bizâtihi çirkinliği olamaz, maksat ve şartlara göre hükmü değişir. Yalan da böyledir. Meselâ, bir peygamberin yerini zâlimden gizlemek için söylenen yalan çirkin olabilir mi? (43).

Bazı fiillerde hüsn ve kubhun akılla zarûrî olarak idrak edilebileceğini söylemek de doğru olmaz. Birçok İslam âlimi bu görüşü kabul etmemektedir. Halbuki zarûrî olan şeyde tartışma olması gerekir. Kaldıkî, insanların birşeyin hüsn ve kubhunda ittifakı o şeyin zarûrî olmasını gerektirmez (44). Hem kulların fiilleri ihtiyârî değil ızdırârî olduğu için aklın o fiillerin sonuçta sevabı mı yoksa cezayı mı gerektireceğine hüküm vermesi mümkün olmaz (45).

Hüsn ve kubh, Şâri'nin emir nehyinin mücebi (gereği) dir. Çünkü Şâri' bildirdiğinin aksini söyleyecek olsaydı o şeyin hükmü de değişirdi. Çirkin olan güzel, güzel olan çirkin olurdu. Nitekim nesh âyetleriyle evvelce haram olan birşey helal veya vâcib, vâcib olan birşey de helâl olabilmektedir (46).

Allahın fiillerine hüsn ve kubh nisbet edilemez. Hüsnü «yasaklanmayan her iş» şeklinde veya «kemâl» sıfatıyla tanımlarsak Allahın fiillerinin hepsinin güzel olduğu söylenebilir. Fakat hüsn ve kubh, övgü ve kınama ölçüsüyle belirlendiğinde bunların Allahın fiillerine nisbet edilemeyeceği açıktır. Hatta hüsn, «emredilen şey» diye tarif edildiğinde bile Allahın fiilleri için sözkonusu edilemez (47).

Gerek Mutezilenin ve gerekse Eş'ariyyenin savunduğu birbirine zıt bu iki görüşün, bilhassa Kelâm ilminin alanına giren bir takım sonuçları vardır. Fakat biz konu Kelâm ilmini ilgilendirdiği için bu yöndeki tartışmaların ayrıntısına girmeyeceğiz.

Özetle ifade etmek gerekirse; eşyada zâtî bir hüsn ve kubh bulunduğunu ileri süren Mutezile ekolü mensupları, hüsn ve kubhun tespit ve tayininde akla büyük rol vermekle kalmayıp aklın buna göre vereceği karara uymayı da gerekli görmekte, bu ölçüyü sevap ve günahın tahakkuku için yeterli kabul etmektedir. Diğer bir ifade ile, peygamberin daveti kendilerine ulaşmamış insanların, aklın iyi gördüğünü yapmalarının vâcib, kötü gördüğünü yapmalarının ise haram olduğunu, bu yolla ulaşılan bilginin uhrevî mesuliyet için yeterli olacağını ileri sürerek uç bir görüş ortaya koymuştur.

Biraz da Mutezilenin görüşüne reaksiyon olarak gelişen Eş'ariyye ise, kendilerine dinin daveti ulaşmayan kimselerin herhangi bir işi yapmak veya yapmamakla yükümlü olamayacağını, aklın böyle bir sorumluluk için yeterli olmayıp uhrevî sorumluluk için, mutlaka bir peygamberin davetinin ulaşmış olmasının gerektiğini ileri sürer. Böylece kendilerine peygamberlerin tebliği ulaşmamış kimseleri akıllarının gereği ile sorumlu olmaktan kurtarıırken, bu arada, eşyadaki hüsn ve kubhun idrakinde aklın rol ve hakimiyetini iyice azalttığı için, yine aşırıktan uzak olmayan ikinci bir uç görüş ileri sürmüştür.

İşte bu noktada! mutedil, orta ve makul bir yol izleyen Mâturîdiyye üçüncü bir görüşle karşımıza çıkmaktadır.

c— Mâturîdiyye Ekolü

İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî (v. 333/944) ve onun görüşlerini benimseyip geliştiren İslam âlimlerinin oluşturduğu üçüncü Kelâm ekolü (tarihi sıra itibarıyla), Mâturîdiyyedir. Ancak İmam

Mâturîdî'nin görüşleri, Hanefî hukuk ekolünün kurucusu Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) görüşlerinden pek ayrı düşünülmemelidir. Ayrıca, Mâturîdîye ekolünün de de genelde Hanefî hukukçular tarafından geliştirildiği ve devam ettirildiği göz önünde bulundurulursa, Mâturîdîye kelâm ekolünün Hanefî hukuk ekolü ile sıkı bir münasebet içinde olduğunu, böylece akla verdikleri önem ve yer itibarıyla metod birliğine sahip bu iki kelâm ve fıkıh mezhebinin birbirini tamamladıkları rahatlıkla söylenebilir.

İmam Mâturîdî'ye göre hüsn ve kubh iki noktadan kaynaklanır ; İnsan aklı ve insan tab'ı. Aklın güzel ve çirkin gördüğü şeyler ile tab'ın güzel ve çirkin gördüğü şeyler aynı da olabilir, çelişebilir de (48). Bir kısım şeylerin güzelliği, bir kısım eşyanın da çirkinliği akılda bedihî olarak sabittir. Akıl bunları zarûrî olarak idrak eder, emreder ve yasaklar. Meselâ; nimete şükretmenin, doğruluğun ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün ve yalanın çirkinliği böyledir (49). Aklın güzel gördüğü durumdan duruma değişmez (50).

İnsan tab'ına gelince, akıldan biraz farklıdır. Aklın güzel gördüğünü tab' çirkin görülebilir. Allahın iradesi ve yaratması sonucu akıl ile tab' arasında böyle bir değerlendirme tezaadı vardır. Bundan da gâye, insanın, aklını kullanarak imtihanı başarmasıdır. Akla göre güzel ve çirkin olan, durumdan duruma değişmediği halde tab'a göre belirlenen güzel ve çirkin, alışkanlık, terk.. vs. gibi haricî sebeplerle değişebilir (51).

İmam Mâturîdî hüsn ve kubhu, yukardaki ayırıma paralel olarak, mahiyeti itibarıyla ikiye ayırır: kendiliğinden güzel ve çirkin, fiilin sonuçları ve duruma göre güzel ve çirkin (52).

Bu ayırımlar, gerek Mutezîlenin hüsn ve kubhu fiilin zâtı yanı sıra sıfat, vecih ve itibarları ile de değerlendiren görüşün karşılaması ve gerekse sonraki devir Hanefî usulcülerin hüsn ve kubh konusunu sistemleştirmelerine kaynaklık etmesi itibarıyla önemlidir.

İmam Mâturîdî, Eş'ariyye ekolünün aksine olarak akla dinden ayrı, müstakil bir önem vermiş, onu, eşyadaki hüsn ve kubhu idrak edici bir değer olarak tanıtmıştır. Nitekim İmam Mâturîdî, önemli bir eseri olan Tevilâtu Ehli's-Sünne'de A'râf Suresinin 28. âyetinde geçen «fenalık» kelimesini «kötülükte haddi aşan

şey» olarak, 33. âyette geçen «fenalıklar» kelimesini de «dinde ve akılda çirkinliği zâhir olan şey» olarak açıklamış, «münker»i, «akıl ve dinin iyi karşılamadığı şey» olarak tanımlamıştır (53).

İmam Mâturîdî, En'âm Suresinin 56. âyetindeki «De ki, sizin heveslerinize uymayacağım.» âyetini yorumlarken, Hz. Peygamberin heva ve hevese uymadığını, sadece delile vahye (sem') ve aklın güzel gördüğüne uyduğunu» belirtmektedir (54). Aynı şekilde, İ. Mâturîdî «rü'yetullah» meselesiyle ilgili A'râf Suresinin 143. âyetini yorumlarken ve rü'yetullahın imkanına delil getirirken, «Allahı görmeyi aklın ve tab'ın güzel gördüğünü» kaydetmeyi de ihmal etmemektedir (55).

Aynı zamanda bir Hanefî hukukçusu olan İ. Mâturîdî'nin bu yaklaşım tarzı, İslam hukukunun yazılı kaynaklarını yorumlamada akla büyük yer veren Hanefî hukukçuların metodu ile önemli bir benzerlik arzettiğinden, bilhassa Hanefî usulcüler İslâm Hukuk Usûlünde «hâkim» ve «şer'î hüküm» konusunu incelerken İmam Mâturîdî'den büyük ölçüde yararlanmışlardır (56). Böylece, usulcülerin de katkısıyla konu giderek sistemleştirilmiş ve neticede Mutezile ve Eş'ariyye ekollerinin aşırılıklarından uzak, daha çok Mûtezile görüşüne yakın mutedil ve savunulabilir üçüncü bir görüş ortaya çıkmıştır.

İmam Mâturîdî'ye ve onun adıyla anılan Mâturîdiyye ekolüne göre, hüsn ve kubh aklîdir. Eşyada bizâtihi hüsn ve kubh, fiillerde bizâtihi güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır. Akıl fiillerdeki özelliklere ve onlarda gördüğü fayda ve zarara bakarak, fiillerin çoğunda hüsn ve kubhu müstakilen idrak edebilir. Allah da bizzat güzel olanı yasaklamaz ve bizzat çirkin olanı emretmez. Bu noktaya kadar Mâturîdiyye ekolü, Mutezile ile görüş birliği içindedir. Bazı kaynakların, fiile ait hüsn ve kubhun sübûtu konusunda Hanefîlerin aynen Mutezilîler gibi düşündüğünü ifade etmesinin (57) anlamı budur. Fakat bu noktadan sonra Mâturîdiyye, Mutezileden ayrılır. Mâturîdiyyeye göre, aklın güzel gördüğünü emretmek de, aklın çirkin gördüğünü yasaklamak da Allaha vâcib değildir, fakat münâsibtir. Diğer bir anlatımla, Allahın mükelleflerin fiili hakkındaki hükmünün, akıllarımızın bu fiilde idrak ettiği güzellik ve çirkinliğe göre olması şart değildir. Fiilin hüsn ve kubhla vasıflandırılması, Allahın da buna uymasını gerektirmez (58). Böyle olunca, sırf aklın ulaşacağı hüsn ve kubh ile teklif olmaz, sevap veya günah terettüp etmez. Mükelleflerin

sevap ve günahla muhatap tutulması, ancak Şâri'nin bildirmesinden, yani peygamberlerin tebliğinden sonra mümkün olur (59).

Ancak, Mâturîdiyye bu hükmünde Allaha imanı hariç tutmaktadır. İman, yani Yüce Allahın varlığını ve birliğini tanıma, aklın bedîhî olarak kavrayacağı bir durumdur. Bunun için de, peygamberlerin tebliği ulaşmasa da kişi Allaha imandan sorumludur. Hatta İman Mâturîdî, bulûğ çağına ermemiş akıl sahibi mümeyiz küçüğün dahi, dinin hükümleri açısından olmasa bile Allahı tanıma ve bilme açısından sorumlu olacağını söylemiştir. Bu aynı zamanda Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un (v. 182/798) görüşüdür. (60). Bu konuda mevcut âyet ve hadisler de yukardaki fikri destekler bir yoruma tâbi tutulmaktadır (61). Şu var ki, peygamberin daveti ulaşmayan kimselerin akılla Allahı tanımaktan sorumlu olacakları hususu, bütün Hanefilerce benimsenmiş olmayıp Buhâralı Hanefiler, zâti hüsn ve kubhu kabul etmekle birlikte Eş-a'riyye ekolü gibi düşünmekte, bu kimselerin mesul olmayacaklarını ileri sürmektedir (62).

Mâturîdiyye ekolüne mensup Hanef' usulcülerin hüsn ve kubh konusunda tasnifleri şöylece özetnebilir: Hüsn ve kubh kendi aralarında ikiye ayrılır :

a) Kendindeki bir mana sebebiyle güzel ve çirkin; (zâti hüsn ve kubh); İman ve adaletin güzelliği, zulüm, zina ve katlin çirkinliği gibi. Hangi dîne mensup olursa olsun, hatta hiçbir dini bulunmasın, bütün akıl sahipleri adaletin güzel, zulmün çirkin olduğunda müttefiktir. Akıl bunların zatını idrak etmesiydi böyle bir sonuç alınmazdı.

b) Hâricî bir mana sebebiyle güzel ve çirkin Akıl bazen bir şeyin güzel veya çirkin olduğunu hâricî durumdan, o şeyin vasfından ve içinde bulunduğu şartlarından çıkarır ve öyle idrak eder. Cihâdın güzelliği, miktarı veya özelliği bilinmeyen malın satışının çirkinliği böyledir. Her iki gurup hüsn ve kubhun kendi içinde alt ayrımları vardır (63). Bu tür ayrımların İslam hukuku açısından önemi ise, hüsn ve kubhun fiilin hukûki sonuçlarına tesirinin her gurutta farklı farklı olmasıdır.

Bu arada şunu da ilave edelim ki, Hanefilerin şer'î deliller arasında «istihsan»a çokça başvurmuş olmaları, hüküm çıkarmada aklı ve aklın güzel gördüğünü bir değer olarak kabul etmelerinden kaynaklanır.

Gerçekten de, Mâturidiyye ekolünün yukarda özetlemeye çalıştığımız bu görüşü tercihe şayan bir görüştür. Kur'anda Allahın iyi ve güzel olanı emrettiğini, kötü ve çirkin olanı da yasakladığını gösteren, emir ve yasaktan önce güzellik ve çirkinliğin bulunduğu işaret eden pek çok âyet vardır. Şâri'nin adaleti, iyiliği, başkalarına yardım etmeyi emredip taşkın kötülükleri ve hayasızlığı yasaklaması, temiz şeyleri helal kılıp murdar olanları haram kılması, bütün bu güzel yahut çirkin vasıfların dînin hükmü açıklanmadan önce de bu fiillerde mevcut olduğunu göstermektedir. Akıl zarûrî olarak bazı şeylerin güzel ve iyi, bazı şeylerin de çirkin ve kötü olduğunu idrak edebilir. Zaten akılda böyle müsait bir zemin olmasa, peygamberlerin tebliğinin benimsenmesi ve bu zeminde filizlenmesi mümkün olmazdı.

Hüsn ve kubh etrafında odaklanan bu tartışmanın, İslam Hukuk Usûlü ile ilgili bir başka tartışmayı da beraberinde getirdiğini biliyoruz. O da, aklın şer'i hükmün kaynağı olup olamayacağı meselesidir. Hakkında şer'i (dini) hüküm bulunmayan konuda akıl hüküm kaynağı olabilir mi? Bu soruya verilen cevaplar farklı farklıdır. Mutezîleye göre, bir meselede akıl hüsnü idrak etmişse o vâcib, kubhu idrak etmişse o haramdır. Çünkü Allahın hükmünün de esası fiillerdeki güzellik ve çirkinliktir. Herhangi bir meselenin hükmü Şâr'i tarafından açıklanmışsa, bizim fiildeki güzellik ve çirkinliği araştırarak akıl yoluyla bir hükme ulaşmamız gerekir. Bu itibarla, akıl müstakil bir hüküm kaynağıdır.

Mâturidiyye ekolü de dâhil, Ehli Sünnet âlimleri, hükmün yalnız Allaha ait olduğunu bildiren âyetler (64) karşısında akla «hâkim» vasfını vermekten kaçınmışlar, akli sadece idrak ve keşf edici olarak vasıflamayı tercih etmişlerdir (65). Ehli Sünnetin ortak görüşüne göre, Şâri Allah'tır, hüküm de Allaha aittir. Akıl hükümlerin müstakil kaynağı olamaz, belki vasıtası olur. Hakkında Şâri'nin hükmü bulunmayan konularda kıyas, istihsan, maslahat gibi delillerle verilen hükümler de esasında naslara, yani Şâri'nin bildirdiği hükümlere râcîdir. Bu anlayış tarzını, «Hükümler ancak nassdan alınır veya nassa hamledilir. Müslümanın karşılaştığı her olay hakkında ya nassın bağlayıcı bir hükmü ya da delâleti bulunur» görüşünü savunan İmam Şâfiî'de (v. 204/819) de, (66) veya hükümlerin nassa hamlini oldukça geniş tutan ve birçok akli delili de bu çerçevede mütâlaa eden çoğunluk usulcülerde de görüyoruz. Konu bu açıdan ele alındığında bütün kaynakları Kur'ana ircâ eden usulcülere hak vermek mümkündür.

Burada şöyle bir soru akla gelmekte: Hükümün ancak Allaha ait olduğunu bildiren bu âyetler, aklın müstakil bir hüküm kaynağı olmasına daha doğrusu böyle bir vasıflamaya engel midir? İmam Mâturidî'nin bu âyetlerde sözkonusu edilen «hükümün ancak Allaha ait olması»nı, «ulûhiyyet, rubûbiyyet ve ibâdetle hükümün sadece Allaha ait olması» şeklinde veya «yaratma hususunda hükümün Allaha ait olması» şeklinde yorumladığını da (67) bu arada belirtmek isteriz.

Kanaatimizce, aklın hâkim veya hüküm kaynağı olup olamayacağı yönünde gelişen tartışma, genelde bir terminoloji tartışması çerçevesinde kalmış, çok ciddi sonuçlarının bulunmasına rağmen, ilk devir İslam hukukçularının hüküm çıkarmada gösterdikleri müsamaha sebebiyle olacak, sonuçta ciddi farklılıklar doğurmamıştır. Taraflar, farklı metod ve usuller içinde de olsa aynı veya benzer sonuçlara ulaşabilmişlerdir. Bu itibarla, bütün kaynakların Kur'ana ircâ edilebileceği hükümünün doğruluğu yanısıra İslamın akli müstakil bir değer kabul ettiği, birçok konuyu akla insanların yarar ve ihtiyaçlarının hakemliğine terkettiği hükmü de doğrudur. Birçok âyette akli muhakeme teşvik edilmekte, vahiy olmadan da akli istidlâlin mümkün ve doğru olabileceğine örnekler verilmektedir (68). O halde başarının ve sıkıntının kaynağı, akıl ile nakil arasında kurulacak dengede gösterilen titizlik ve katılıktır.

D İ P N O T L A R :

1. el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer (v. 685/1286), Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl, (Esnevî ve Bedahşi şerh ile birlikte), Nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, 1/41; İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah (1119/1707), Müsellemu's-Sübût, (Mustasfâ ile birlikte), Bulak 1324, 1/54; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (v. 1250/1832) İrşâdu'l-Fuhûl, Nşr. Dâr'u'l-Ma'rife, Beyrut tz., s. 5. Ayrıca bkz. el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddin Ali b. Ebî Ali (v. 631/1234, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, Kâhire 1967, I/90-91.
2. K. Kerim, el-En'am, 6/57, Yûsuf, 12/40, 67.
3. K. Kerim, el-En'am, 6/63.
4. Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd (v. 747/1346), et-Tavdih, Beyrut tz., I/172; el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed (v. 816/1413), Şerhu'l-Mevâkif, İstanbul, 1311, III/146.
5. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali (v. 436/1044), el-Mu'temed, Thk. M. Hamîdullah, Dimaşk 1965, 1/364-365; et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer (v. 792/1390), et-Telvih, Beyrut tz., I/173; Şirbînî, Abdurrahmân b. Muhammed (v. 1326/1908), Takrîrât Alâ Cemi'l-Cevâmi', (Bennânî haşiyesi ile birlikte), Mısır tz., I/54-55.
6. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, II/868.
7. et-Taftâzânî, I/173; eş-Şirbînî, I/55.
8. Ahmed, Muhammed Şerif, Fikretu'l-Kânûni't-Tabi'i İndel-Müslimin, Bağdad, 1970, s. 26.
9. Ahmed, s. 27.
10. et-Taftâzânî, I/173.
11. Sadruşşerî'a, I/173; el-Cürcânî, III/146-147.
12. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâ'il (v. 324/936), Makâlâtu'l-İsâmiyyîn, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kâhire 1950 II/45; el-Cürcânî, III/147; İbn Emîri'l-Hâcc (v. 879/1474), et-Takrîr ve't-Tahbîr, (Tahrîr ile birlikte), Bulak 1316, II/89.
13. Kâdî Abdulcebbar, Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî, (v. 415/1025), Şerhu Usûli'l-Hamse, Nşr. Abdulkerim Osmân, Kahire 1965, s. 310.
14. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğni Fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, Nşr. el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, Kahire, 1962, VI/30-31.
15. Kâdî Abdulcebbar, Şerhu Usûli'l-Hamse, s. 310, 564.; İbn Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid (v. 861/1457), et-Tahrîr, (Takrîr ile birlikte), Bulak 1316, II/89.; el-Âmidî, I/77.
16. el-Cürcânî, III/147; Emîr-i Pâdişâh, Muhammed Emîn (v. 972/1564) Tey-sîru't-Tahrîr, Nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tz., II/150.
17. Bkz. el-Muzaffer, Muhammed Rızâ, Usûlu'l-Fıkh, Necef 1971, II/216 vr.; el-Hakim, Muhammed Takiyy, el-Usûlu'l-Âmme, Beyrut 1963, Nşr. Dâru'l-Endülüs, s. 286, vd.; Ahmed, s. 38.
18. eş-Şevkânî, s. 6.
19. eş-Şirbînî, 1/54.
20. el-Bennânî, Abdurrahmân (v. 1197/1783), Hâşiye Alâ Cemi'l-Cevâmi; Mısır, tz., I/59.
21. el-İzmirî, Muhammed b. Veli b. Rasûl, Hâşiye Ale'l-Mir'ât, İstanbul 1309, I/277; eş-Şirbînî, I/55.
22. el-Cürcânî, III/145-146; el-Mahallî, Celâluddin Muhammed b. Ahmed (v. 864/1460), Şerhu Cemi'l-Cevâmi, (Bennânî haşiyesiyle birlikte), Mısır tz., I/56, el-İzmirî, I/277; eş Şirbini, I/55.

23. Abdulazi zel-Buhârî b. Ahmed (v. 730/1330), Keşfu'l-Esrâr, İstanbul 1307, IV/1349-1350.
24. Sadruşşeria, I/190.
25. Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz (v. 885/1567), Mir'âtu'l-Uşûl, (İzmirî haşiyesi ile birlikte), 1/276.; İbn Melek, Abdullatîf b. Abdilaziz (v. 885/1567), Şerhu'l-Menâr, İstanbul 1319, s. 48; el-İzmirî, I/277; el-Ensârî, Abdulâlî Muhammed b. Nizamiddîn (v. 1225/1810), Fevâtihu'r-Rahamût Şerhu Müsellemi's-Sübût, (Mustasfâ ile birlikte), 1/25.
26. el-Muğnî, VI/62.
27. el-Muğni, VI/64.
28. el-Mu'temed, I/363-365.
29. el-Mu'temed, II/869, 886/887.
30. el-Mutemed, I/366, II/869-870.
31. el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), el-Mustafâ Fi İlmi'l-Uşûl, Bulak 1324, I/56-57; el-Âmidî, I/77; İbn Hümmâm, et-Tahrîr, II/89; Emir-i Pâdişâh, II/150; eş-Şirbînî, I/54; el-Bennânî I/56; eş-Şevkânî, s. 6.
32. el-Esnevî, Abdurrahim b. el-Hasen (v. 772/1370), Nihâyetu's-Sûl, (Beşahşî şerhi ile birlikte), Beyrut, 1984, I/154.
33. el-Bennânî, I/56.
34. el-Muzaffer, II/217 vd.; el-Hakim, . 280-281; Yakın görüş için bkz. Ahmed, s. 48.
35. Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğni, XI/101; el-Bennânî, 1/56.
36. Ahmed, s. 62.
37. el-Gazzâlî, I/56; el-Âmidî, I/77 ;el-Esnevî, I/155; et-Taftâzânî, I/173; el-Hakim, s. 294-295; Benzer bir ayırım için bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, II/886-887.
38. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, II/887.
39. Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğni, XI/101.
40. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, II/908-909.
41. el-Âmidî, I/87; el-Cürcânî, III/145 vd.; İbn Emîr el-Hâcc, II/91; el-Be-dahşî, Muhammed b. Hasen (v. 922/1516), Menâhîcu'l-Ukûl (Esnevî şer-el-Âmidî, 1/78, el-Gazzâlî, I/58-59; el-Cürcânî, III/146; el-Ensârî, I/33 vd.
42. el-Gazzâlî, I/57; İbn Emîr el-II/91.
43. el-Gazzâlî, I/57-58.
44. el-Âmidî, I/79, et-Taftâzânî, I/173-175; el-Cürcânî, III/148.
45. el-Cürcânî, III/145-146; el-İzmirî, I/277; eş-Şirbînî, I/54-55.
46. et-Taftâzân, I/173; Eş'ariyyenin ileri sürdüğü gerekçelerin tenkidi için Bkz. el-Âmidî, I/179 vd.
47. el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (v. 333/944). Kitâbu't-Tevhîd, Nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979 (ofset), s. 170.
48. el-Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 178, 181, 217-218.
49. el-Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 201- 223-224.
50. el-Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 218, 221-224.
51. el-Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhd, s. 201.
52. el-Mâturîdî, Tevîlâtu'l Ehli's-Sünne, Kayseri Râşit Efendi Kütüphanesi, Yazma, No: 47, v. 182a, 183b.
53. el-Mâturîdî, Tevîlâtu Ehli's-Sünne, v. 163 b.
54. el-Mâturîdî, Tevîlâtu Ehli's-Sünne, v. 197 b.

56. İmam Mâturî'nin bu konudaki görüşlerinde, mezhep imamı Ebû Hanîfe ve talebelerinin ne derece etkisinin olduğu hususu önemlidir ve ayrı bir araştırma konusu olabilir.
57. İbn Hümâm, Şerhu'l-Müsâyere, İstanbul 1979 (ofset), II/38; Molla Hüsnrev, I/277; el-Ensârî, I/28.
58. İbn Eîr el-Hâcc, II/91.
59. Hüsn ve kubh konusunda Eş'ariyye ve Mâturîdiyye arasındaki tartışma ve tarafların delilleri hk. bkz. el-İzmirî, I/278 vd.
60. İbn Emir el-Hâcc, II/89-90; el-İzmirî, I/278.
61. Örnek kabilinden zikretmek gerekirse; İsrâ Suresinin 15. âyetindeki «Biz, peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz.» ifadesinde geçen «peygamber»i «akıl» ile açıklamış, âyetin hükmünü «akıl ile bilinemeyecek (sem') konularda azap etmeyiz» veya «dünyevî azap etmeyiz» şeklinde yorumlamışlardır. Aynı şekilde, «bülûğa erinceye kadar çocuktan mesuliyetin kaldırıldığını» bildiren hadisi de (Ebû Dâvud, IV/559, hadis no:4402) «bulûğa ermeyen çocuğun dinin ahkâmından (şerâvî) sorumlu olmayacağı» şeklinde yorumlamışlardır. (Bkz. İbn Emir el-Hâcc, II/90, el-İzmirî, I/278-279.)
62. İbn Hümâm et-Tahrîr, II/90.
63. eş Şâsî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (v. 320/932), Usûlu's-Şâsî, Nşr. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî Beyrut, 1982, s. 142-143; es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed (v. 483/1090), Usûlu's-Serahsî, Nşr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1973, I/60 vd.; Abdulazîz el-Buhârî, I/184 vd.; Sadruşşeria, I/191 vd.; İbn Abdîşşekûr, I/51-52.
64. K. Kerîm, el-En'âm, 6/57, 63, Yûsuf, 12/40, 67.
65. Bazı Hanefîlerin aklı, «hüsn ve kubhu mûcib» olarak tanımladıkları rivayeti de vardır. Bkz. el-İzmirî, I/278.
66. eş-Şâfi'i, Muhammed b. İdrîs (v. 204/819), er-Risâle, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kâhire 1979, s. 477, 512; Ayrıca bkz. Ebû Zehre, Muhammed, Usûlu'l-Fikh, (Trc. Abdulkâdir Şener, İslam Hukuku Metodolojisi, Ankara 1973), s. 84.
67. el-Mâturîdî, Tevilâtu Ehli's-Sünne, v. 276a.
68. Meselâ; En'âm Suresi 74. âyette, Hz. İbrâhim'in peygamberlik öncesi aklı muhakeme ve istidlâlle toplumunun yanlışlıklarını tespit ettiği ve eleştirdiği, devamındaki âyetlerde de yine bu yolla Alahın varlığını tanıdığı bildirilmektedir.