

ilimlerde üstün olduğunu söylerdi (Ahmed b. Yûsuf el-Fihri el-Leblî, s. 124). Rivayete göre Hüsrevşâhî'nin Dimaşk'ta bulunduğu sırada yanına elinde kitap olan bir adam gelir. Hüsrevşâhî, üzerinde hocasının hattı bulunan kitabı hürmetle öperek başına koyar (Sübkî, I, 162). Kaynaklarda bu husus onun Râzî'ye bağlılığı'nın kanıtı olarak gösterilmektedir. Ahmed b. Yûsuf el-Fihri el-Leblî, Hüsrevşâhî'nin kendisine Râzî'nin *Kitâbü'l-Ham-sîn*'i ile *Kitâbü'l-Erba'în*'ini ve *el-Mu-ḥaṣṣal fi 'ilmi'l-kelâm*'ının bir kısmını okuttuğunu söyler. Aynı müellif, onun Râzî'nin *Nihâyetü'l-ʿukûl* adlı kitabı çok beğendiğini ve bu kitabın benzerinin yazılmadığını kanaatinde olduğunu bildirir (*Fihristü'l-Leblî*, s. 123-124). Yine Fihri, kendisinin Hüsrevşâhî'den Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm*'ı ile Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ini okuduğunu bildirir (a.e., s. 126-127). Akfî ilimlerin yanı sıra Müeyyed b. Muhammed b. Ali et-Tûsî'den hadis öğrenen Hüsrevşâhî (*Elr.*, I, 110-111), dinî ilimlerle felsefenin nazari disiplinlerinde zamanın önde gelen âlimlerindendi. Nitekim İbn Ebû Usaybia'nın kendisinden "şeyh, imam" diye söz ederek felsefe tarihine ilişkin bilgi nakletmesi de (*ʿUyûnü'l-enbâ*, s. 435-436) bunu göstermektedir. Ömrünün büyük bir kısmını Dimaşk'ta ve Kerek'te Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsir Dâvûd'un yanında geçiren Hüsrevşâhî'nin (Zirikî, III, 288) özellikle usul konusunda dersler verdiği kaynaklarda bildirilmekte ve bazı öğrencilerinin isimleri zikredilmektedir (meselâ bk. İbn Kâdî Şühbe, II, 171, 190, 218). Hüsrevşâhî 25 Şevval 652'de (8 Aralık 1254) Dimaşk'ta öldü ve buradaki Kâsiyûn tepesine defnedildi.

Hüsrevşâhî, hocası Fahreddin er-Râzî'nin ve İbn Sînâ'nın bazı kitaplarını ihtisar etti. Nitekim İbn Sînâ'nın *eş-Şîrâ*' adlı eserinin ihtisarını ve Râzî'nin mantığa dair *Âyâtü'l-beyyinât*'ının tetimmesini (veya telhis) yaptı. Ayrıca Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkının fûrûu konusundaki *el-Muhezzeb*'ini ihtisar etti (Sübkî, I, 161; İbn Kâdî Şühbe, II, 108). Sübkî, onun İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-Maḳâlât*'ını da ihtisar ettiğini söylemekteyse de İbn Sînâ'nın bu adı taşıyan bir eseri yoktur. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre bunun *Kitâbü'l-Maḳâlât* değil *Kitâbü'l-Maḳûlât* olması gerekir. İbn Teymiyye, Hüsrevşâhî'nin Râzî'nin takipçilerinden olduğunu söyledikten sonra küllîler konusundaki geleneksel anlayışla ilgili kuşkuları bulunduğunu belirtir ve, "Doğrusu bu ko-

nuda neyi kabul edeceğimi bilmiyorum" dediğini nakleder (*er-Red 'ale'l-mantıkiyyûn*, s. 327).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Usaybia, *ʿUyûnü'l-enbâ*, s. 435-436; Ahmed b. Yûsuf el-Fihri el-Leblî, *Fihristü'l-Leblî* (nşr. Yâsîn Yûsuf Ayyâş – Avâd Abdürabbih Ebû Zîne), Beyrut 1408/1988, s. 122-124, 126-127; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyûn*, Lahor 1396/1976, s. 327; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Me-sâlik*, IX, 93-94; Sübkî, *Ṭabakât*, I, 161-162; İbn Kâdî Şühbe, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 108, 171, 190, 218; Zirikî, *el-A'ḳâm*, III, 288; G. C. Anawati, "Abd al-Ḥamid b. 'İsâ", *Elr.*, I, 110-111.



ALİ DURUSOY

HÜSÜN ve KUBUH

(الحسن والقبح)

İyilikle kötülüğün mahiyetine
ve ölçüsüne ilişkin
tartışmalara konu olan
kelâm, ahlâk ve fıkıh usulü terimi.

Hüsün (hüsn) "güzel olmak" anlamında masdar ve "güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" anlamında isim olarak kullanılır (çoğulu *mehâsin*). Karşıtı olan *kubuh* ise (*kubh*) "çirkin olmak" ve "çirkinlik, nefret edilen şey" mânasında masdar isimdir (çoğulu *mekâbiḥ*; *Lisânü'l-Arab*, "ḥsn", "kbh" md.leri). Râgib el-İsfahânî hüsün kelimesini "güzel olan, rağbet edilen şey" diye tanımladıktan sonra bir şeye akıl, duygu (hevâ) veya duyu (his) yönünden olmak üzere üç şekilde güzellik değeri yüklenileceğini, ancak halk dilinde hüsün kelimesinin genellikle göze hitap eden güzellik için kullanıldığını, buna karşılık Kur'an-ı Kerim'de aynı kelimenin çoğunlukla kalp gözünün (basiret) güzel kabul ettiği şeyi ifade ettiğini belirtir. Buna göre hüsün günlük dilde estetik bir kavram, Kur'an dilinde bir ahlâk terimi olarak kullanılmaktadır. Aynı âlime göre *hasenin* zıddı olan *kabîḥ* ise "gözün beğenmediği maddî şeylerle duygusal olarak insanı rahatsız eden davranış ve haller" anlamına gelir; *kabîḥ* ile benzer bir anlam ifade eden *seyyie* ise nesneleri nitelemekten çok insanlar arasındaki ilişkilerin ahlâkî değerini belirtmek için kullanılır (*el-Müfredât*, "ḥsn", "kbh", "sv'e" md.leri). İbnü'l-Cevzî Kur'an'da, güzelliğinde eksiklik bulunmayan şeylerin yanı sıra iyiliği kötülüğünden daha çok olan şeylere *hasene*, bunların karşıtına da *seyyie* denildiğini ve bu iki tabirin "tevhid-şirk, zafer-hezimet, bolluk-kıtlık, âfiyet-belâ, iyi söz-kötü söz, iyi iş-kötü iş" mânalarında kullanıldığını kaydeder (*Nüzh-etü'l-a'yûn*, s. 259-260). Hüsün ve kubuh,

İslâmî literatürde estetik anlamdan çok eylemlerin ahlâkî ve dinî değerini belirtir. Bu sebeple Türkçe'de "güzel" ve "çirkin" kelimeleri daha ziyade estetik değerleri ifade ettiğinden *kelâm*, ahlâk ve usul-i fıkıh terimi olarak hüsün ve kubuh yerine göre "iyilik-kötülük, dünya ve âhîret hayatı açısından fayda-zarar" diye ifade etmek daha isabetli görünmektedir.

Cürcânî, bir eylemin veya olgunun insanın tabiatı ve karakteriyle uyumu, onun için bir mükemmellik değeri taşıması ve övgüyle anılması, dolayısıyla ödüllendirilmesine yardımcı olması bakımından hüsün değeri taşıyabileceğini belirtir; *kubuh* kelimesini de bunlara aykırı özelliklerle tanımlar (*et-Ta'rîfât*, "ḥsn", "kbh" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, "ḥsn", "kbh" md.leri). Hüsün ve kubuh "fazilet-rezilet, güzel-çirkin, hak-bâtıl, doğru-yanlış" şeklindeki anlamlarıyla ahlâk, felsefe ve mantık disiplinlerini ilgilendirir; genellikle fâilini övülmeye veya yerilmeye lâyık kılan inanç, düşünce ve davranışlar için kullanıldığı konumlarda ise *kelâm* ve usul-i fıkıh âlâkadar eder. Bu bağlamdaki hüsün ve kubuhun akfî olduğu noktasında âlimler ittifak etmekle birlikte Gazzâlî yapılan tariflerde kişilere göre değişebilen maslahat-mefsedet, fayda-zarar, yetkinlik-eksiklik gibi subjektif ölçülerden hareket edildiğini öne sürerek hüsün ve kubha yüklenen bu tür anlamların izâfî olduğuna dikkat çeker (*el-Mûstaṣfâ*, I, 56-57). *Kelâm* literatüründe tartışmalara konu olan hüsün ve kubuh, ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ikaba götüren fiillerin niteliğini belirten kavramlardır.

Hüsün ve kubuh meselesinin ortaya çıkışı düşünce tarihinin çok eski dönemlerine kadar götürülmektedir. Antikçağ Yunan filozofları ontolojik açıdan iyilik ve kötülük üzerinde durmuşlardır. Sokrat dindarlığın, sadece ilâhî iradeye uygunluğu açısından değil bizâtihi iyi olduğu için iyi kabul edildiğini söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflâton ve Aristo tarafından "rasyonel iyi düşüncesi" tarzında ifade edilmiştir. Epikür, evrenin her türlü kötülükle dolu olduğunu ileri sürerken Plotin âlemdeki kötülüğü maddeye bağlamış, iyimser bir bakışla ihtiyarlık ve savasları bile iyi olarak değerlendirmiştir (Weber, s. 27, 81-83). İyilik ve kötülük konusu eski İran'da Zervânîler'le Maniheistler arasında en temel tartışma konusunu oluşturmuş, Zervânîler, hem iyilik tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda'nın hem de kötülük tanrısı saydıkları Ehrimen'in Zer-

van adlı tanrıdan neşet ettiğine, dolayısıyla bütün iyiliklerle kötülükleri Zervan'ın yarattığına inanmışlar, Maniheistler ise insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne sahip olduğunu söyleyerek Zervânîler'in görüşünü reddetmişlerdir (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, VII, 18). Brahmanlar, iyilik ve kötülüğün akıl yürüterek bilinebileceğinden peygamberlere ihtiyaç bulunmadığını öne sürmüşlerdir (Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371). Hristiyan ilâhiyatçılarından Saint Augustin insandan bağımsız bir kötülüğün mevcut olmadığını iddia etmiş, Saint Thomas da benzer görüşler ileri sürmüştür.

Descartes, Tanrı'nın en iyi ve en mükemmel olanı dilediğini söylerken Malebranche bunun ancak kâinatın bütünlüğü içinde aranması gerektiğini vurgulamış, Leibnitz de âlemde kötülük diye nitelenen olayların ezeli gerçekleri bilmekten kaynaklandığını ve iyi şeylerin Tanrı tarafından iyi olduklarından emredildiğini savunmuştur (*Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 2-11). Buna karşılık David Hume evrende kötülüğün bulunduğunu, fakat bunun Tanrı'nın sıfatlarıyla bağdaştırılamayacağını söylerken Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche gibi filozoflar da kötülüğün reel varlığı üzerinde durmuşlardır.

Kur'an-ı Kerim'de hüsün kavramı 194 defa tekrarlanır ve "güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel davranmak, iyilik yapmak, Allah'a kulluk etmek, bolluk, genişlik, nimet, infak" gibi anlamlarda kullanılır. Kubuh ise sadece bir âyette yer almış, burada Firavun ile taraftarlarının kıyamette kötülenmiş kimseler olacağını belirtilmiştir (el-Kasas 28/42). Kur'an'da kubuh karşılığında daha çok "sü" ve "seyyie" kelimelerinin kullanıldığı görülür. Kur'an'da hüsün kökünden türeyen ihsan ve hasene ile anlam yakınlığı içinde bulunan adl, mâruf, tayyibat vb. kavramların insanda objektif bir hüsün telakkisinin mevcudiyetine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Kur'an'da adaletli davranmanın, iyilik yapmanın ve yardımlaşmanın emredilmesi, buna karşılık kötülüğün, hayasızlık ve ahlâksızlığın yasaklanması, dinin koyduğu bu hükümlere konu teşkil eden fiillere ait vasıfların, hükmün verilmesinden önce o fiillerde mevcut olduğuna ve bunların insanlarca aklen bilinebildiğine işaret etmektedir. Zira akıl bunları genel çerçevede bilmekten âciz olsaydı insanların bu tür buyruklara muhatap kılınmaları anlamsız kalır ve onların bu emirlere uymaları imkânsız hale

gelirdi. Bununla birlikte Kur'an'da insanların kötü zannettiği bazı şeylerin iyi olabileceğinin açıklanması (el-Bakara 2/216), kişinin yaptığı kötü işlerin -kendisine güzel gösterilmesi sebebiyle- güzel bulunacağına belirtilmesi (Fâtır 35/8) ve peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğinin bildirilmesi (el-İsrâ 17/15), insanın iyilik ve kötülüğe ilişkin bilgisinin mutlak bir kesinlik değeri taşımadığına işaret etmektedir. Kur'an'da hüsün vasfı ilâhî fiillere de nisbet edilmiştir. Buna göre Allah fiilleri en güzel olan bir yaratıcıdır, O her şeyi güzel yapmış, insanı en güzel şekilde yaratmış, kullarına ihsanda bulunmuş, iyilik yapanların sevabını (hüsün) arttırmıştır (Yûsuf 12/100; el-Mû'minûn 23/14; es-Secde 32/7; el-Mû'min 40/64; eş-Şûrâ 42/23). Bazı insanların ilâhî irade ve kudreti hiçe sayarcasına iyiliği kendilerinden bildikleri de Kur'an'da tenkidî bir üslûpla açıklanmıştır. Nitekim Firavun ve ashabı iyiliği kendilerine isnat etmişler, başlarına gelen kötülükleri ise Hz. Mûsâ ve ashabının uğursuzluğuna bağlamışlardır (el-A'râf 7/131); aynı şekilde münafıklar da iyilikleri Allah'a, kötülükleri Hz. Peygamber'e atfetmişlerdir (en-Nisâ 4/78). Allah ise bir yandan iyilik ve kötülükleri kendisinin yarattığını bildirirken öte yandan insanın yaptığı iyiliklerin kendi lehine, kötülüklerin de kendi aleyhine olduğunu beyan etmiştir (en-Nisâ 4/79; el-İsrâ 17/7).

Hadislerde hüsün oldukça çok, kubuh kökünden türeyen kelimeler ise nâdiren geçer ve sözlük anlamında yer alır. Hüsün, bazı hadislerde "güzel yaratılış sahibi olmak" şeklinde maddî güzellik anlamında zikredilmiş (*Müsned*, I, 403; V, 9; VI, 68), bazılarında varlıkların güzellik ve çirkinliklerini Allah'ın takdir ettiği açıklanmış (Buhârî, "Rikâk", 31; Müslim, "İmân", 207), çoğunda ise insana ait amellerin güzelliğini ifade etmiştir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "hšn" md.). Hadislerde hüsün karşılığı olarak çoğunlukla seyyie kelimesinin kullanıldığı görülür (Wensinck, *el-Mu'cem*, "sv'e" md.). Bazı kaynaklarda müslümanların güzel gördüğü şeylerin Allah katında da güzel olduğunu ifade eden rivayetler Hz. Peygamber'e atfedilmişse de (*Müsned*, I, 379) bunun İbn Mes'ûd'a ait bir söz olduğu kabul edilir (Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, XXII, 170).

Hüsün ve kubuh meselesi İslâm ilimlerinde iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zatî nitelikler olup olmadığı, âlemde kötülüğün mevcudiyeti meselesi, iyilik ve kötülüğün

sorumlulukla ilgisi, nimet verene teşekkür etmenin ve dolayısıyla Allah'a ibadet etme görevinin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle münasebeti, akıl ile vahyin şer'i hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, bu bilmenin şâri' ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi açılardan incelenmiştir. İslâm âlimleri, şer'i hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun iradesi olduğu görüşünde birleşirlerse de bu hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinmeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aklın gerek şer'i hükümleri idrak ve keşfetmede gerekse hüküm koymada fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinen geniş teolojik tartışmalar kelâm ve fıkıh usulünde genellikle "hüsün ve kubuh meselesi" başlığı altında ele alınır. Bu tartışmalar, şer'i hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle fıkıh usulünü ilgilendirse de esasen ilâhî irade ile aklın idrak kapasitesi veya yetkisi arasındaki ilişkiyi belirlemesi ve ilâhî hitap kendilerine ulaşmamış kimselerin uhrevî sorumluluğunu konu edinmesi bakımından kelâm ilminin alanına girmektedir.

İslâm literatüründe hüsün ve kubuh meselesi, hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü idrak etmedeki yetkisi ve kapasitesi, dolayısıyla iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağı açısından inceleme konusu olmuştur. Âlimlerin bu husustaki görüşlerini üç noktada toplamak mümkündür. Eş'ariyye ve Selefiyye ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerinin çoğunluğunun yanı sıra bazı Hanefî usulcülerine göre hüsün ve kubuh şer'îdir, yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak tesbit ve tayininden sonra bilinebilir; çünkü iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zatına ait bir vasıf değildir; fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Şu halde bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür; başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir (Bâcî, s. 681; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 57; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 234-235; İbnü'l-Hâcib, I, 199-201). Bu âlimler dinî sorumluluğun ilâhî buyruklarla sabit olduğunu ileri sürmüş, insanın akıl gücünü kullanarak iyilik ve kötülüğü bilip ona göre davranmakla mükellef tutulamayacağını kabul etmişlerdir. Hüsün ve kubuh şer'î olduğunu savunanlara göre hangi anlamda kullanı-

lırsa kullanılsın ilke olarak hüsün ve kubuh bir fiilin zatî bir özelliği ve değişmez bir vasfı değildir, aksine bu değerler izâfî olup şartlara, kişilere, amaçlara ve anlayışlara göre değişir. Herhangi bir iş bir kişinin amacına ve yaratılışına uygun düşerken bir başkasına aykırı gelebilir. Bu sebeple aklen iyi veya kötü kabul edilen şeylerin Allah nezdinde de öyle olduğunu söylemek mümkün değildir (Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 285). İmam Eş'arî'nin ifadesiyle, "Kötülük yüce Allah'tandır; fakat Allah kötülüğü kendisi için değil başkası için kötülük olarak yaratmıştır" (*el-Lüma'*, s. 125). Böylece Eş'arî, kötülüğün Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılmayacağını, çünkü fiillerin Allah'a nisbetle değer taşımadığını anlatmak istemiştir. Şu halde insanlara nisbetle ve ancak emir yahut yasak şeklindeki bir haptan sonra fiiller değer kazanır. Öte yandan haksız yere öldürülmek istenen bir insanın hayatını kurtarmak amacıyla yalan söylemenin iyi olması gibi bazı özel hükümler de kötülüğün eyleme (yalan) ait ayrılmaz bir nitelik olmadığını göstermektedir. İyilik ve kötülüğün herkes tarafından zaruri olarak bilindiği iddia edilmişse de Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'ariyye âlimleri buna karşı çıkarak kendi görüşlerini şöylece ispatlamaya çalışırlar: Hiçbir eğitim ve öğretim görmeden, hiçbir telkine tâbi tutulmadan tabii şartlar içinde yalnız başına büyüyen bir insan, iki kere ikinin dört ettiği gibi matematik aksiyomları bildiği halde yalan söylemenin kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklinde bir bilgiye sahip olamaz; çünkü bunlar doğruluğunu yaygınlığından alan bilgiler (meşhûrât) kategorisine girer (Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 26-27; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 48-49). Şu halde bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü konusunda insanların ortak kanaate sahip olmaları onların aldıkları eğitime bağlı olup bunun kaynağı daha önce ortaya konmuş dinî düzenlemelerdir (Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 57-58). Öte yandan konuya psikolojik açıdan da bakan Eş'arîler, iyi ve kötü fiillerin meydana gelmesinde insanın doğrudan bir etkisinin olmadığını, çünkü insana ait bütün fiillerin onları yapmaya yönelten motiflerin zihne doğmasıyla gerçekleştiğini, bu motiflerin oluşmasında ise kişinin herhangi bir katkısının bulunmadığını söylemişler, böylece irade dışı bir durumla karşı karşıya bulunan insanın fiillerinde iyilik veya kötülük aramanın isabetli bir davranış olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü insan, iradesi dışında zihnine do-

ğan düşüncelere göre harekete geçmekten kendisini alamayacaktır (Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I, 161-163; Âmidî, *el-İḥkâm*, I, 79; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 173-175). Nihayet dinin teşekkül sürecinde insanların fiillerine dair hükümlerde değişiklik yapılması da (nesh) iyilik ve kötülüğün fiillere ait zatî vasıflar değil itibarî ve izâfî değerler olduğunu kanıtlar.

Başta Cehmiyye ve Mu'tezile olmak üzere Şîa, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdiyye-Hanefiyye âlimleriyle İslâm filozoflarına göre hüsün ve kubuh aklidir; bu değerler akıl yürütmekle bilinebilir ve böylece iyilikle kötülüğün bir şeyin mahiyetine dahil olup zatî bir vasfını teşkil ettiği anlaşılır. İyilik ve kötülüğün fiillerin mahiyetinde bulunan zatî nitelikler olduğunu ilk defa Cehm b. Safvân öne sürmüş, daha sonra Mu'tezile bu görüşü benimseyip geliştirmiştir. Mu'tezile mezhebinin beş prensibinden biri olan adalet bir yandan insana irade hürriyetini tanımayı, öte yandan bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için insanın iyi olanı kötü olandan ayırtabilme yeteneği olarak akıl gücüne sahip bulunmasını gerekli kılmıştır. Mu'tezile âlimleri, bu konuya verdikleri büyük önem dolayısıyla kelâmcıların rasyonalist kesimi olarak tanınmışlardır. Bütün Mu'tezile kelâmcıları, vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin olarak inanmakla birlikte kural olarak insanların mükellefiyetlerine dair bilgilerin akfî bilgiler olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte ayrıntılarda bazı görüş farklılıkları da vardır. Meselâ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Ca'fer el-İskâfî gibi erken dönem âlimlerine göre hüsün ve kubuh fiilin zatına, Kâ'bî'ye göre ise sıfatına ait bir haldir (Eş'arî, *Maḥâlât*, II, 356). Ancak müteahhir dönem Mu'tezile âlimleri hüsün ve kubuh konusunda akıl-din açısından bir denge kurmaya çalışmışlardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar kategorik olarak yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğu bilgisi kesin biçimde akfî bilgi olmakla birlikte muayyen bir fiilin iyilik veya kötülüğüne hükmedebilmek için o fiilin bağlamını ve sonuçlarını dikkate almak gerektiğini söyler. Belirli bir fiille alakalı bütün yönleri ve sonuçları bilmek için vahye ve dolayısıyla peygambere ihtiyaç vardır. Bu sebeple akıl yürütülerek bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü genel çerçevede bilenebilse de bütün fiiller hüsün ve kubuh açısından isabetle tahlil edilemez (*Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 564-566).

Hüsün ve kubuhun akfî bilgilerin yanı sıra vahiy bilgileriyle de bilinebileceğini ka-

bul eden Mu'tezile âlimleri her bir gruba giren hususları çeşitli örneklerle açıklamışlardır. Buna göre Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, yardım severlik, iyilik yapana teşekkür etme gibi genel bir karakter taşıyan konuların iyiliği; inkârcılık, zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürme gibi hususların kötülüğü zorunlu rasyonel bilgilerle sabit olur. Düşmanı yenmek veya haksızlığı engellemek gibi çok geniş ve güçlü bir iyilik amacı taşıyan özel durumlarda yalan söylemek, Allah'a ibadet etmek vb. fiillerin iyiliği, yalancı şahitlik yapmanın ve şeytana uymanın kötülüğü de nazarî-istidlâlî bilgilerle kavranır. Buna karşılık ibadetin şekli, zamanı ve çeşitleri, ferdî ve içtimai ilişkilerle bazı hukukî ve ticarî münasebetlere dair akidelerin iyilik ve kötülüğü ise ancak vahiy yardımıyla öğrenilebilir (*a.g.e.*, s. 310, 564; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, II, 886-888; Âmidî, *el-İḥkâm*, I, 77). Konuya yükümlülük açısından bakıldığında, peygamberlerin iyi ve kötü davranışları tebliğ etmesine gerek olmadan insanlar zarurî ve nazarî yolla bilebildikleri şeylerden sorumludurlar (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 62-64; XI, 101). Şîî âlimleri de Mu'tezile'ye uyarak Allah'ın insanlara karşı bâtinî bir hücceti olan aklın iyilik ve kötülüğü kavrayabileceğini, bu sebeple de Allah'ın iyiliği emredip kötülüğü yasakladığını ileri sürmüşlerdir (Küleynî, I, 16).

Hüsün ve kubuhun akliliğini benimseyenlere göre aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden sayılması için bu değerlerin ait bulunduğu fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Bu görüşleriyle Mu'tezile âlimleri değerleri izâfilikten kurtarmış olurlar. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemeyi, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Buna göre aklın iyi ve kötü, dolayısıyla yükümlülük ve sorumluluk konularında ulaştığı bilgiler fizikî olaylara dair bilgiler kadar kesindir. Bu bakımdan Kâdî Abdülcebbar dinî ve ahlâkî hükümlerin estetik hükümlerden farklı olduğuna işaret eder. Çünkü estetik hükümlerin sübjektif olmasına karşılık diğer hükümler akfî teemmülle ulaşılan objektif hükümlerdir. Bu hükümler konusundaki farklı kanaatler onların izâfililiğinden değil bilgi eksikliği gibi hususlardan ileri gelmektedir (*el-Muğnî*, VI/1, s. 20-22). Mu'tezile âlimlerine göre değerler fiillerin zatî vasıflarından olmasaydı dinin gelişinden önce iyilikle kötülük arasında bir fark bulunmaz, bu durumda din anlamını yitirirdi. Değer itibarıyla aralarında hiçbir

fark bulunmayan, ontolojik olarak birbirine zıt iki söz veya davranıştan birini farz, diğerini haram kılmak anlamsız, hikmetsiz ve faydasızdır. Öte yandan hüsün ve kubhun akıf olmadığının iddia edilmesi, insanların mükellef kılınarak âhirette mükâfat veya cezaya hak kazanmalarını temellendirmeyi imkânsız hale getirir. Çünkü mantıkî olarak dinin bir fiili emretmesi veya yasaklaması, o fiilin mahiyeti itibarıyla iyi yahut kötü oluşuyla ilgili olup bunu inkâr etmek zarûrât-ı dîniyyeyi inkâr etmek demektir. Esasen Eş'arîler'in iddia ettiklerinin aksine pratikte dinî bir eğitim almayan insanların adaletin iyi, zulmün kötü olduğu gibi bazı dinî ve ahlâkî yargıları kavramaları da fiillerdeki hüsün ve kubhun şer'î değil akıf olduğunu gösterir.

Hüsün ve kubhun akıf olduğunu kabul edenler, dinî hükümlerin kavranabilmesi için iyilikle kötülüğün dinî tebligattan önce bilinmesini gerekli görürken aklın tek başına yeterli olduğunu ve vahye ihtiyaç bulunmadığını savunmamışlar, aksine dinî teyit etmek düşüncesiyle bu görüşü benimsemişler, ayrıca aklın bilemeyeceği bazı hususlarda vahye ihtiyaç olduğunu da belirtmişlerdir. Orta ve geç dönemde yazılan bazı Ehl-i sünnet kitaplarında Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh konusunda akıf hâkim kabul ettiği, vâcib ve haram kılmaya yetkili olma hususunda akıf şer'î kaynakların üzerinde gördüğü iddia edilmişse de (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1349-1350; Sadrüşşerîa, I, 190) gerek Mu'tezile'nin önde gelenleri gerekse Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu bunun haksız bir isnat olduğunu düşünürler.

Değerlerin akılla ilişkisi konusunda farklı bir anlayışa sahip bulunan Mâtürîdîler'in çoğunluğu ile Selefiyye'ye mensup bazı âlimlere göre hüsün ve kubuh kısmen akıf kısmen de şer'îdir. Esas itibarıyla hüsün ve kubuh fiillerin zatî bir vasfı olup aklen idrak edilmekle birlikte bu husus hem insanlar hem de fiiller açısından bazı özel şartlarla sınırlıdır. Buna göre akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamaz, ayrıca iyilik ve kötülüğün bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hüsün ve kubhun fiillerin mahiyetine ilişkin nitelikler olduğunu, yaratılışı itibarıyla insanın duygusal olarak bazı fiillerden hoşlanmasına rağmen aklın sonuçlarını dikkate alarak bunların iyiliğine hükmettiğini, duyguların meylettiği bazı fiillerin sonuçlarını dü-

şünerek bunları da kötülükle nitelendirdiğini söylemiş, böylece iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli olduğuna işaret etmiştir. Ona göre insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları akıf tahlillere tâbi tuttukça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün ve kubuh bilebileceği anlamına gelmez; aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiy ile mümkündür (*Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 218-224). Bundan dolayı Allah insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri öğretmiştir (*Te'vîlât*, vr. 172^a, 414^b). Ebû'l-Muîn en-Neseî'ye göre iyilik ve kötülük akıl tarafından idrak edilebilirse de iyiliğin emredilmiş, kötülüğün yasaklanmış olduğu ancak din vasıtasıyla bilinir (*Tebşirâtü'l-edille*, I, 457-458). Bununla birlikte Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, insanların Allah'ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bilme imkânına sahip bulunduklarını ve dolayısıyla dinî bir davete muhatap olmasalar da bu hususta yükümlü ve sorumlu olduklarını kabul etmişlerdir (*Beyâzîzâde, el-Uşûlû'l-münîfe*, s. 40-41). Serahsî, Kâdîhan gibi Buharalı Hanefî âlimleri, prensip olarak akıf bir teşrîf kaynağı değil bilgi vasıtası olarak düşündükleri için hüsün ve kubhun aklen bilinmesini sorumluluk için yeterli görmemiş, mükellefiyet için dinî davete muhatap olmayı şart koşmuşlardır.

Mâtürîdîler, hüsün ve kubhun hem akıf hem de şer'î olduğunu ileri sürerken her şeyden önce tecrübî olarak değişik zaman, mekân ve sosyal çevrede yaşayan insanların ortak bir kanaatle belli fiillerin iyilik ve kötülüğüne hükmettiklerini, şu halde değerlerin fiillere ait zatî nitelikler olduğunu ve bunun aklen bilinebildiğini belirtmişlerdir. Değerlerin kişilere ve şartlara göre değişiklik arzemesi (meselâ yalanın iyi, doğru söylemenin kötü olduğu görüşü) kanıttan yoksun, itibarî ve istisnaî bir durumdur. Bununla birlikte akıl fiillerin ayrıntılarını, ferdî ve içtimaiî ilişkilerin karmaşık yönlerini her zaman isabetle bilemeyeceğinden bu konularda ihtiyaç duyulan kesin bilgilere ancak vahiy ile ulaşılacağı bir gerçektir. Ayrıca bir fiilde bir yönden iyilik bulunması başka yönlerden kötülük bulunmasına engel teşkil etmez. "Zaruretler yasakları mubah kılar"; "İki şerden ehveni tercih edilir"; "Daha büyük zarar daha hafifi ile

giderilir" tarzında herkesçe benimsenen genel ilkeler de bu anlayışın bir sonucu olarak doğmuştur. İnsanlara ait fiillerin icbar altında ve iradesiz olarak gerçekleştiğini söyleyip fiillerde hüsün ve kubuh aramanın anlamsız olduğunu iddia etmek de tutarlı değildir. Çünkü fiilin meydana gelmesini sağlayan irade insanın fiili işlemeye yönelmesi sırasında yaratılmış olmayıp onun varlığının bir parçasıdır. Bu durumda insan, fiillerini yapıp yapmamakta irade özgürlüğüne sahip olduğu gibi iyi veya kötü fiili tercih etme hakkına da sahiptir.

İslâm düşünce tarihinde hüsün ve kubuh konusunda ortaya çıkan yukarıdaki üç görüşten son ikisinin birbirine oldukça yakın olduğu görülmektedir. Bunu dikkate alarak meseleye yöneltilecek temel bakışları iki noktada toplayarak hüsün ve kubhun sadece şer'î olduğunu söyleyenlerle hem şer'î hem akıf olduğunu kabul edenlerin görüşlerinden söz etmek mümkündür. Kâinattaki her şeyin ilâhî iradeye göre vuku bulduğunu ve ilâhî fiillerin hikmetle sınırlanması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını belirten Eş'ariyye ile Selefiyye - Hanbeliyye'nin çoğunluğu ve bazı Hanefî âlimleri, hüsün ve kubhun sadece dinin haber vermesiyle bilineceğini söylerken, kâinattaki her şeyin ilâhî iradeye bağlı olmakla birlikte ilâhî fiillerin mutlaka bir hikmeti ve gayesi bulunduğunu kabul eden Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin çoğunluğu ile bazı Selef âlimleri hüsün ve kubhun hem akıf hem şer'î olduğu görüşünü tercih etmişlerdir. Bu son telakkî nasrlara da akla da uygun görünmektedir.

İslâm filozofları iyilik ve kötülük problemini genellikle iyimser bir yaklaşımla ele almışlardır. Meselâ Fârâbî ve İbn Sînâ kötülüğün izâfî olduğunu, varlıkların özünde bir kötülük bulunmadığını, sadece bir başka varlığa nisbetle daha az iyiden söz edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. İhvân-ı Safâ risâlelerinde belirtildiğine göre evrende esas olan iyiliktir, kötülükler ise evrenin bütünlüğü içinde belli bir gaye ve hikmeti gerçekleştirmeye mâtuftur (*er-Resâ'il*, III, 504-507; IV, 72-73). İbn Rüşd'e göre ise hüsün ile kubuh zatî olup bunları belirleyen akıldır, aksi bir görüş akıl ve din ilkeleriyle bağdaşmaz. Zira din adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu açıklamıştır. Eğer adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü zatî olmasaydı zulmün iyi, adaletin de kötü olduğu ileri sürülebilirdi. Bunun da dine aykırılığı açıktır (bk. HAYIR; ŞER).

Hüsün ve kubuh meselesi kelâm ve usûl-i fıkıh kitaplarının başlıca konuları arasında yer aldığı gibi bu alanda müstakil eserler de telif edilmiştir. Bunlar arasında, Hanbelî âlimlerinden Necmeddin et-Tûfî'nin *Der'ü'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh* adlı oldukça hacimli bir eserini zikretmek gerekir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2315). Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin *el-Hasene ve's-seyyî'e* adlı eseri de Hanbeliyye'nin görüşünü yansıtan bir kitaptır (Beyrut 1985). Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî'nin *Risâle müte'alîka bi-mebâhişi'l-hüsni ve'l-kubh* adlı risâlesi de (Akşehir İlçe Halk Ktp., nr. 181) bu tür çalışmalardandır. Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ûd'un *Tenkihü'l-Tenkih* adlı şerh, hüsün ve kubuh konusundaki en tanınmış eser olup çeşitli hâşiyeleri yapılmış, özellikle hüsün ve kubuhla ilgili bölümü için *Hâşiyetü 'alâ mebhâhişi'l-hüsni ve'l-kubh fi't-Tavzîh* adıyla pek çok âlim tarafından risâleler kaleme alınmıştır. Samsunlu Hasan b. Abdüssamed, Hocaâde Muslihuddin Efendi, Muslihuddin Mustafa Kesteli, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Hacıhasanzâde Efendi, Mehmed Molla Arap ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin çalışmaları bunlar arasında yer alır. Bu risâleler *el-Havâşî'l-müte'allika bi'l-mukaddemâti'l-erba'a el-mezkûr fi't-Tavzîh* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122) ve *Hâşiyetü 'ale'l-mukaddemâti'l-erba'a* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 672; Lâleli, nr. 714; Cârullah Efendi, nr. 1256) adlı mecmualarda toplanmıştır. Hatibzâde, hüsün ve kubuhun aklî olduğunu savunan Hocaâde'yi eleştirmek için *Hâşiyetü 'alâ mağlaṭatî'l-cezri'l-eşam* adlı bir risâle yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2200; Murad Molla, nr. 706). Ayrıca Tarsuslu Mehmed Efendi'nin *Risâle fî hüsni'l-fi'l ve kubhîh*, Halîl b. Velî'nin *Risâle fî'l-hüsni ve'l-kubh* (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, 1152), Mestcizâde Abdullah Efendi'nin *Risâle fî'l-hüsni ve'l-kubh* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2128-2130), Muhammed b. Muhammed el-Hakîmî'nin *el-Hüsni ve'l-kubh* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1412) ve Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî'nin *Felâku's-subh fî'l-hüsni ve'l-kubh* (*İzâhu'l-meknûn*, II, 201) adlı risâleleri de zikredilmelidir. Hüseyinî en-Necefi, Abdullah b. Ferec el-Katîfi, Abdünnebi b. Muhammed el-İrâkî, Muhammed Ali b. Ebû Tâlib ez-Zâhidî, Âgâ Hüseyin el-Hansârî, Sâdık b. Muhammed Bâkır et-Tabâtabâî gibi Şii

müellifleri de hüsün ve kubuh dair risâleler yazmışlardır (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, VII, 17-18). Hüsün ve kubuh konusunda çeşitli yüksek lisans çalışmaları da yapılmıştır. Abdullah Muhammed Cârunebi'nin *el-Hüsni ve'l-kubh beyne'l-Mufte-zile ve Ehli's-sünne* (Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke 1981), İbrahim Pehlivan'ın *İlk Matüridilere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985), Abdülğaffar Aslan'ın *Kelâm İlmînde Hüsün ve Kubuh Meselesi* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991) ve Fevzân Sâlih'in (Fauzan Saleh) *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of al-Qabih in al-Qadî 'Abd al-Jabbar al-Hamdan's Thought* (Mc Gill University, Canada 1992) adlı tezleri bunlar arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 402-403; *et-Ta'rifât*, "hsn", "kbh" md.leri; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 145-146; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hsn", "kbh", "sv'e" md.leri; *Lisânü'l-'Arab*, "hsn", "kbh" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), "hsn", "kbh" md.leri; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hsn", "sv'e" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "hsn" md.; *el-Müsned*, I, 379, 403; V, 9; VI, 68, 155; Dârimî, "Fezâ'ilü'l-Kurân", 19; Buhârî, "Cum'a", 29, "Cenâ'iz", 96, "Menâkıb", 25, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 8, "Rikâk", 31; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 176, "İmân", 207, 314, "Mesâcid", 57; İbn Mâce, "İkâmet", 174, "Nikâh", 6; Eflâtun, *Timaos* (trc. Erol Güney - Lüt-fi Ay), İstanbul 1943, s. 24-31; Yahyâ b. Hamza, *el-Me'âlimü'd-diniyye fî'l-akâ'idü'l-ilâhiyye*, Beyrut 1988, s. 91-93; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), I, 161-162, 206, 356; II, 356; a.mlf., *Uşûlû Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (nşr. M. Seyyid Celyend), Kahire 1987, s. 78; a.mlf., *el-Lüma'*, s. 125; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, I, 16; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 181, 201, 218-224; a.mlf., *Te'vîlât*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 172*, 414*; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Beyrut 1413/1993, I, 278-279, 285; a.mlf., *İ'câzâtü'l-Kur'ân*, s. 71; a.mlf., *el-İnşâf*, s. 214-215; Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, [baskı yeri ve yılı yok], s. 44; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûlû'l-hamse*, s. 39-41, 307-308, 310, 313-315, 564-566; a.mlf., *el-Mugnî*, V, 7, 11, 34, 58-59; VI/1, s. 20-22, 62-64; XI, 100-101; XIV, 145; a.mlf., *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*, Kahire 1971, s. 225-226; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 24-28; İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 561-564; a.mlf., *en-Necât*, Kahire 1938, s. 284-291; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 363-366; II, 869-870, 886-888, 908-909; Bâcî, *İhkâm* (Türkî), s. 681-682; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 87, 91; a.mlf., *el-İrşâd* (Temîm), s. 228-235; a.mlf., *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, Kahire 1978, s. 26-27; Pezdevî, *Kenzü'l-vuşûl*, I, 183; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 48-49, 55-58; a.mlf., *el-İktisâd*, s. 163-165; Neseфі, *Tebsîratü'l-edile* (Salamé), I, 453, 457-458; Kelvezânî, *et-Temhid fî uşûlû'l-fıkıh* (nşr. Müfid M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, IV, 294-298; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), II, 333; IV, 217; Şehrîstânî, *el-Milel* (Kilânî),

I, 54, 61-62, 73; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 370-396; İbnü'l-Cevzî, *Nühzetü'l-a'yûn*, s. 259-260; Şemseddin es-Semerkandî, *eş-Şahâ'ifu'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman Şerîf), Küveyt 1985, s. 464-467; Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'dî), Kahire 1323, s. 217-219; a.mlf., *el-Maḥşûl*, I, 132-141, 159-192; a.mlf., *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1987, III, 289-359; VIII, 29-33; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut, ts. (Dârü Sâdır), III, 504-507; IV, 72-73; Âmidî, *Gayetü'l-merâm*, s. 233-235; a.mlf., *Ebkârü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrâhim Paşa, nr. 807, I, vr. 207*; a.mlf., *el-İhkâm*, I, 77-88; İbnü'l-Hâcib, *Muḥtaşarü'l-Müntehâ*, Bulak 1316, I, 199-201; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'a 'ale'l-uşûl*, Dimaşk 1962, s. 124-127; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridü'l-'itikâd*, Beyrut 1988, s. 279-285; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, Beyrut 1410/1990, III, 306; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer* (nşr. Mehdi Muḥakkik), Tahrân 1365 hş., s. 25-30; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 1349-1357; İbn Teymiyye, *Der'ü'te'âruzi'l-'akl ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1978 (Dârü'l-Künûzi'l-edebîyye), VIII, 492; a.mlf., *Mecmû'u fetâvâ*, III, 114-117; VIII, 90-92, 428-436; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il*, IV, 29-30; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, I, 190; İsfahânî, *Metâli'u'l-en-zâr*, İstanbul 1305, s. 400-403; Şâtibî, *el-İ'tisâm*, II, 352; Teftazânî, *et-Telvîh*, I, 172-179; a.mlf., *Şerhu'l-Makâşid*, I, 173-175; II, 109-113; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-hak' 'ale'l-halk*, Beyrut 1983, s. 342-345; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 224; a.mlf., *el-Müsâşere*, Kahire 1317, s. 151-171; *Keşfü'z-zunûn*, I, 857; II, 1412; Beyzâzîzâde, *el-Uşûlû'l-münîfe li'l-İmâm Ebi Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 40-41; a.mlf., *İşârâtü'l-merâm*, s. 76-78; Ebû Azbe, *er-Ravâzî'l-behiyye*, Haydarâbâd 1322, s. 34-39; Sefârînî, *Levâmi'u'l-envârî'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 332-334; A. Weber, *Felsefe Tarihî* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1938, s. 27, 81-83; *İzâhu'l-meknûn*, II, 201; G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma* (trc. Nusret Hızır), İstanbul 1949, s. 2-11; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, VIII, 54-56; Muhammed Abdh, *Risâletü'l-tevhîd*, Kahire 1960, s. 67-82; Süheyr M. Muhtar, *et-Tecsim 'inde'l-müslimin: mezhebü'l-Kerrâmîyye*, [baskı yeri yok] 1971, s. 148-150, 261-285; Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, *el-Fethu'r-rabbânî*, Beyrut 1976, XXII, 170; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 468-472; D. Hume, *Dîn Üstüne* (trc. Mete Tunçay), Ankara 1979, s. 165; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşâñifi's-Şi'a*, Beyrut 1403/1983, VII, 17-18; *A'yânü's-Şi'a*, I, 106; Ahmed Mahmûd Sübhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1984, s. 367; Sâlih b. Mehdi el-Mukbilî, *el-'Ale-mü's-şâmiḥ fî işârî'l-hak' 'ale'l-âbâ' ve'l-meşâyih*, Beyrut 1985, s. 109-128, 412-431; Muhammed Aruçi, *Nureddin eş-Şabânî ve ârâ'uhü'l-kelebiyye min Kitâbihi'l-Kifâye fî'l-hidâye* (yüksek lisans tezi, 1406/1986, Câmiatü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm), II, 885-891; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsün ve Kubuh", *DİFM*, I/2 (1926), s. 111; George F. Hourani, "Two Theories of Value in Medieval Islam", *MW*, L/4 (1960), s. 269-278; Ali Bardakoğlu, "Hüsni ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, Kayseri 1987, s. 59-75.

