

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

SADRÜŞŞERÎA'NIN OSMANLI KELÂMINA
ETKİSİ:
HÜSÜN-KUBUH MESELESİ

Fatıma Sümeyye KILAÇ
2502170720

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM

İSTANBUL – 2024

ÖZ

SADRÜŞŞERÎA’NIN OSMANLI KELÂMINA ETKİSİ:

HÜSÜN-KUBUH MESELESİ

FATIMA SÜMEYYE KILAÇ

İyi ve kötünün mahiyeti ile fiillerimizin ahlakiliğine ilişkin tartışmalar, insanlık tarihi kadar eskidir. Kelâm ve usulün ortak meselelerinden biri olan hüsün-kubuh, bu tartışmalara bilgi-varlık-değer perspektifinden çözüm üreten, sistematik ve tutarlı bir teoridir. Hanefî-Mâtürîdî geleneğın önemli temsilcilerinden Sadrüşşerîa’nın hüsün-kubuh anlayışı pek çok problemle bağlantılı olması bir yana özellikle bilgi ve değer ekseninde işlenmiştir. Onun yorumu, “bazı şeylerin” hasen ve kabihliğinin aklen bilinmesi tezi ile dinin; insanın fiillerinde bir tür ihtiyara sahip olduğı ve dolayısıyla eylemlerin hasen ve kabih olarak değerlendirilebileceğı tezi ile de teklifin temellendirilmesini makul bir seviyede açıklama imkânı sunar. Bu çalışmanın amacı, Sadrüşşerîa’nın hüsün-kubuh fiil ilişkisi bağlamında Eş’arîlere; hüsün-kubuh akıl ilişkisi bağlamında Mu‘tezile’ye yönelttiğı eleştiriler neticesinde ortaya koyduğı yorum ve sentezin, 18. yüzyıl Osmanlı kelâmı için belirleyici olduğunu göstermektir. Özellikle el-mukaddimâtü’l-erba‘a haşiyeleri, irâde-i cüz’iyye, hüsün-kubuh ve ihtilaf risaleleri bu etkiyi takip edebileceğimiz en önemli metinlerdir. Mâtürîdîlik vurgusunun artmaya başladığı bu yüzyılda, Sadrüşşerîa’nın insan fiillerini temellendirmek üzere kabul ettiğı hâl görüşü kasd, tercih, ihtiyar, kesb ve nihayet irâde-i cüz’iyyenin ontolojik statüsünü açıklamak için vazgeçilmez bir teori haline gelmiş ve tecrübenin elde edildiğı zaman dilimi kaydıyla marifetullahın akılla vacip olduğı ikrar edilmiştir. Mâtürîdî ekolünün diğeri mezheplerden ayrışan yönlerini vurgulamak isteyen kelâmcılar için hüsün-kubuh meselesi kilit bir rol oynamış ve bu konuda başvurdukları en önemli isim Sadrüşşerîa olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Sadrüşşerîa, Osmanlı, hüsün-kubuh, marifetullah, insan fiilleri (efâl-i ibâd), el-mukaddimâtü’l-erba‘a, irâde-i cüz’iyye, 18. yüzyıl.

ABSTRACT

**THE EFFECT OF SADR EL-SHARĪA ON THE OTTOMAN THEOLOGY:
THE SUBJECT OF HUSN-QUBH
FATIMA SÜMEYYE KILAÇ**

The debate about the nature of husn and qubh and the morality of our actions is as old as human history. Husn-qubh, one of the common issues in kalam and usul, is a systematic and consistent theory that provides solutions to these debates from the perspective of knowledge, existence, and value. Sadr al-Sharia, one of the important figure of the Hanafi-Maturidi tradition, has extensively explored the concept of husn-qubh, particularly in terms of knowledge and value, connecting it to many problems. His interpretation offers a reasonable explanation for the justification of religion by the thesis that 'some things' are known by reason to be good and bad, and for the justification of the obligation (taklif) by the thesis that human beings have choices in their actions, and therefore their actions can be evaluated as good and bad. This study aims to show that Sadr al-Sharia's critique of the Ash'ari's in the context of the relationship between husn-qubh and action, and his critique of the Mu'tazila in the context of the relationship between husn-qubh and reason, were decisive for 18th-century Ottoman kalam. Particularly, the literature on the al-mukaddimat al-arba'a, irada al-juz'iyya, husn-qubh, and controversy texts are the most productive texts through which this influence can be followed. In this century, as the emphasis on Maturidism began to increase, Sadr al-Sharia's hâl theory, which he accepted to justify human actions, became an indispensable theory to explain the ontological status of kasd, preference, choice, acquisition (kasb), and ultimately irada al-juz'iyya. It was acknowledged that knowledge of God (ma'rifatullah) is necessarily acquired through reason within the timeframe of experience. The issue of husn-qubh played a key role for the theologians who tried to underline the features that distinguished the Maturidi school from other sects, and the main authority they referred to in this regard was Sadr al-Sharia.

Keywords: Kalam, Sadr al-Sharia, Ottoman, husn-qubh, human action, marifatullah, al-mukaddimat al-arba'a, irada al-juz'iyya, 18th-century.

ÖNSÖZ

İnancın ve özgürlüğün nasıl temellendirildiği veya iyi ve kötünün mahiyeti müstakil olarak tartışılmalarına rağmen bunların birbiriyle irtibatı ve bu irtibatın sonuçları çoğu zaman ihmal edilmiştir. İslâm düşüncesinde hüsün-kubuh başlığı altında incelenen bu meseleye elinizdeki çalışma, farklı katmanları dikkate alarak cevap aramaya çalışmıştır. Dinin ve teklifin makul bir zeminde açıklanabildiğini ve dahası bunun iyi olduğunu iddia eden Sadrüşşerîa'nın yorumunun Osmanlı kelâmında nasıl kullanıldığı ve Osmanlı kelâmı için nasıl belirleyici olduğu 18. yüzyıl merkeze alınarak incelenmiştir.

Araştırmanın yapısındaki çok katmanlılık, kelâmı ve tarihini aynı anda kuşatmayı zorunlu kılmıştır. Bunu benim için kolaylaştıran ve bu yolculukta bana eşlik eden sayısız insan ve kurum oldu. Lisans ve lisansüstü eğitimim boyunca Kelâm derslerini takip ettiğim ve ilk Kelâm formasyonumu edinmemde önemli bir rolü üstlenen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı öğretim üyelerine, doktora eğitimim boyunca kelâmın başka yönlerini keşfetmemi sağlayan İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı öğretim üyelerine teşekkür ederim.

Hem Lisans Akademik Destek Programı (LADEP) çalışmalarım hem de lisansüstü faaliyetlerim boyunca ikinci yuvam olan İSAM, oluşturduğu o mükemmel atmosferle tezimi yazmamı kolaylaştıran bir yer oldu. İstedığımız bütün kaynaklara erişmemizi kolaylaştıran ve bizim için verimli bir çalışma ortamı sağlayan İSAM Kütüphanesi personeline; İSAM'ı mümkün ve yaşanılabilir kılan herkese ayrı ayrı teşekkür ederim. İSAM'da çalışanlar bilir ki çayınızı yudumladığınız bahçe ve orada oluşan entelektüel ortam size daima farklı bir bakış açısı sunar ve sizi her gün yeniden motive eder.

Çalışmanın Osmanlı kelâmıyla irtibatlı olması sebebiyle araştırmada kullanılan kaynakların pek çoğu yazma eserlerden oluşmaktadır. Yazma eserlerin sayısal kopyalarına rahatlıkla ulaşmamı sağlayan Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na bağlı bulunan başta Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi olmak üzere Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt Yazma Eser

Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi ve Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, İzmir Milli Kütüphane'nin ilgili bütün personeline teşekkür ederim. Ayrıca tezin son bir yılında erişime açılan Yazma Eserler Veri Tabanı'nı (<https://portal.yek.gov.tr/main>) da anmadan geçemeyeceğim, emeği geçen herkese müteşekkirim.

Doktora çalışmam boyunca süreci suhuletle geçirmemi sağlayarak olumlu telkinleriyle yolumu yürümeyi daima kolaylaştıran, birlikte yürüttüğümüz tez süreci boyunca sadece tezle ilgili değil aynı zamanda bir kelâmcı olarak din ve dünya arasındaki ilişkiyi farklı bir şekilde okuma imkanını sıklıkla hatırlatan ve bu konuda farkındalığımı artıran kıymetli danışmanım Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM'a; tez izleme jürisinde bulunan, lisans ve lisansüstü eğitimim boyunca desteğini ve ilgisini esirmeyen, bu konuyu çalışmam konusunda beni yönlendiren ve yüreklendiren, önemli müdahalelerle tezimi tartışmama imkan veren çok sevgili hocam Prof. Dr. Hatice KLPETİN ARPAGUŞ'a ve çalışmanın en kritik aşamalarında yorum ve değerlendirmeleriyle tezimi şekillendirmeme yardımcı olan Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ'e; tez savunma jürisinde bulunma nezaketini göstererek sosyal tarih bağlamında yönelttikleri eleştirileriyle tezin sorularını görünür kılan Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA'ya ve gerek doktora tez savunma esnasındaki soru ve önerileriyle gerek savunma sonrası telkin ve motivasyonu bu çalışmaya farklı bir boyut kazandıran Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ'ye katkılarından dolayı teşekkür ederim. "EŞARİLİK-MATURİDİLİK İLİŞKİSİ I" doktora dersine kabul eden, görüş-öneri ve yazılarıyla tezime başka bir açıdan yaklaşmamı sağlayan Prof. Dr. Mehmet KALAYCI'ya minnettarım.

Doktora çalışmalarım boyunca beraber yürüdüğüm arkadaşlarımı da anmalıyım. Tezimin bölümlerini okuyarak görüş ve önerilerini benimle paylaşan dostlarım ve meslektaşlarım Berna Kavuk'a, Neslihan Vural'a, Zeynep Büşra Özdemir'e ve doktora sürecim boyunca her zaman tezimi dinleyen, yorumlayan ve eleştirileriyle katkıda bulunan Dr. Ülfer Karabulut'a teşekkür ederim. Onların katkılarını tezle sınırlandırmak haksızlık olur; dostlukları ve yoldaşlıkları paha biçilmez.

Eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteklerini özellikle dualarını esirgemeyen anne ve babama, tezin psikolojik savaşında her daim yanı başımda olan,

yardımlarını ve sevgilerini her zaman hissettiğim Sevrde'ye ve Tarık'a, en stresli zamanlarda beni daima güldürmeyi ve rahatlatmayı başaran Esat'a varlıklarından dolayı sonsuz teşekkürler.

Pek çok çalışma gibi bu tez de tarihin akışını değıştiren bir dizi olaya tanıklık etti. Araştırmaya yeni başladığım dönemde küresel çapta etkili olan Covid-19 salgını bu olaylar silsilesinin ilk zinciri oldu. Covid-19 salgının her birimizde bıraktığı izler ve kayıplar henüz atlatılamamışken özellikle yaz aylarında Türkiye'de meydana gelen orman yangınları ve seller dünyayı farklı bir şekilde algılamamıza sebep oldu. Asrın felaketi olarak yaşadığımız 06 Şubat 2023 Kahramanmaraş depremi başta memleketim Hatay olmak üzere geniş bir coğrafyada onulmaz yaralar açtı. Yine aynı yıl 7 Ekim 2023 tarihiyle başlayan Aksa Tufanı ve terör devleti İsrail'in Gazze'de gerçekleştirdiği sistematik soykırım bu tezin yazarı için hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağı bir dönüm noktası oldu. İyi ve kötüye dair idrakimizi derinden sorgulatan bu olaylar hep bu tez yazılırken oldu. Şairin de dediği gibi, "Her şey ben yaşarken oldu, bunu bilsin insanlar."

Nihai şükür varlığı bahşeden ve beni Müslümanlardan kılan Rabbime.

İstanbul, 2024

F. Sümeyye KILAÇ

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ	ix
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SADRÜŞŞERÎA'NIN HÜSÜN-KUBUH ANLAYIŞI

1.1. SADRÜŞŞERÎA'NIN İLİMLER TASNİFİ VE HÜSÜN-KUBUH	21
1.2. İHTİLAFIN KAYNAĞINA İŞARET: DÜNYA HAYATINDA ÖVGÜ VE YERGİ	30
1.3. HÜSÜN-KUBUH VE FİİL	36
1.3.1. SADRÜŞŞERÎA'NIN EŞ'ARÎ DELİLLERİ ELEŞTİRİSİ	37
1.3.1.1. "Hüsün-Kubuh Zâtî Değildir: Araz Arazla Kaim Olamaz" İddiasının Eleştirisi	38
1.3.1.2. el-Mukaddimâtü'l-erba'a'ya Giden Yol: İnsan Fiillerini Hüsün- Kubuhla Nitelemenin İmkansızlığının Eleştirisi	42
1.3.2. İNSANIN FİİLDEKİ ROLÜ: İHTİYAR, TERCİH, KASD	50
1.3.3. FİİL İKİ ŞEYİN TOPLAMINDAN İBARETTİR: SUN'-KESB VE HALK	53
1.3.4. İLÂHÎ FİİLLER VE HÜSÜN-KUBUH	61
1.4. HÜSÜN-KUBUH VE AKIL	66
1.4.1. AKIL İYİ OLANI BİLİR Mİ?	68
1.4.1.1. Dinin Temellendirilmesinde Sadrüşşerîa'nın Yöntemi	74
1.4.2. AKIL NEYİ GEREKTİRİR: FARKLILAŞMA SÜRECİ	83
1.4.2.1. Aslah ve Tevlîdin Reddi: Mu'tezile'den Ayrışma	84
1.4.2.2. Buhara ve Semerkant Hanefîliği Arasındaki İhtilaf: Marifetullahın Vücûbu	87
1.4.3. VARSAYIMSAL BİR TARTIŞMA: ŞÂHIK-I CEBEL	98

İKİNCİ BÖLÜM

SADRÜŞŞERÎA ve OSMANLI İLİM GELENEĞİ

2.1. SADRÜŞŞERÎA'NIN OSMANLI DÜŞÜNCESİNE İNTİKALİ	104
2.2. SADRÜŞŞERÎA'NIN OSMANLI KELÂMINA KAYNAKLIĞI	112

2.2.1. MÜSTAKİL LİTERATÜRLERİN OLUŞUMU	112
2.2.1.1. el-Mukaddimâtü'l-erba'a Haşiyeleri.....	113
2.2.1.2. İhtiyâr-ı cüz'î ve İrâde-i cüz'îye Risaleleri	143
2.2.1.3. Hüsün-Kubuh Risaleleri.....	152
2.2.1.4. Cezrû'l-esam Risaleleri.....	158
2.2.2. TA'DİLÜ'L-ULÛM YAZMALARININ ÇOĞALMASI: İHTİLAF RİSALELERİNDE SADRÜŞŞERİA ETKİSİ.....	167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI MEZHEBİ KİMLİĞİNİN BELİRGİNLEŞMESİ ve SADRÜŞŞERİA

3.1. DİNİN TEMELLENDİRİLMESİ: AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ.....	183
3.1.1. ŞERİATIN SÜBUTU MU PEYGAMBERİN TASDİKİ Mİ? İFHÂMU'R-RASÛLÜN OSMANLI KELÂMINDA ELE ALINIŞI	183
3.1.2. MARİFETULLAHIN VÜCÛBUNDA ORTAK KABULÜN OLUŞUMU	194
3.2. TEKLİFİN TEMELLENDİRİLMESİ: İNSAN FİİLLERİ.....	210
3.2.1. HÂLİN ONTOLOJİSİNİN SORUŞTURULMASI.....	211
3.2.2. "KASD"IN İRÂDE-i CÜZ'İYYE OLARAK YORUMLANMASI.....	228
3.2.3. KESBİN ANLAM VE YORUMUNDAKİ FARKLILAŞMA	244
3.3. HÜSÜN VE KUBHUN ANLAMLARI VE FARKLI TASNİFLER	258

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HÜSÜN-KUBUH BAĞLAMINDA MEZHEPLERE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

4.1. MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ	278
4.1.1. HAKİKİ DELİLLERİN ELEŞTİRİSİ: HÜSÜN-KUBUH FİLDE ZATÎ MİDİR?	280
4.1.2. İLZÂMÎ DELİLLERİN ELEŞTİRİSİ: HÜSÜN-KUBUH VE ŞER'İLİK.....	285
4.2. EŞ'ARİLİK ELEŞTİRİSİ: İNSAN İHTİYARINDA MUZTARDIR	287
4.3. HANGİ HANEFİLİK: HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎLER ARASINDAKİ İHTİLAFIN BEYANI.....	296

SONUÇ	312
KAYNAKÇA	318
EKLER.....	337

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1: Eş‘arîlerin müreccih delili.....	43
Tablo 1.2: Sun‘un ontolojik ispatı.....	54
Tablo 1.3: Fahreddin er-Râzî’nin müreccih delilinin <i>el-Mahsûl</i> ’deki sunumu.....	337
Tablo 2.1.: <i>Ta‘dîlû’l-ulûm</i> ’un Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshaları...	169-174



KISALTMALAR LİSTESİ

a:	Yazma eserde varağın ön sayfası
a.y.:	Aynı yer
b:	Yazma eserde varağın arka sayfası
b.:	bin, ibn (oğlu)
Bk. /bk.:	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
Ed., ed.:	Editör
EKEV:	Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
H.z.:	Hazreti
İFAV:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM:	İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş. /krş.:	Karşılaştırınız
Ktp.:	Kütüphanesi
MÜİF:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
No.:	Numara
nşr.:	Neşreden
ö.:	Ölüm tarihi
s.:	sayfa
sad.:	Sadeleştiren
sav.:	Sallallâhü aleyhi ve sellem
t.y.:	Tarih yok
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.:	Tahkik eden
YL:	Yüksek Lisans
vb.:	ve benzerleri
yy.:	Yüzyıl

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Kapsamı, Yöntemi ve Kaynakları

Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmında onun düşüncesinin kendisinden sonraki gelenek için oldukça belirleyici olduğu ifade edilmiştir. Bu çalışma söz konusu bu etkinin kelâm ilmi özelinde nasıl gerçekleştiğine odaklanmaktadır. Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh anlayışının genel olarak Osmanlı kelâmı ama özellikle 18. yüzyıl Osmanlı kelâmı için belirleyici olduğunu iddia eden bu tez üç farklı katmanı içermektedir: Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh anlayışı, Sadrüşşerîa ve Osmanlı düşüncesi arasındaki etkileşim, Osmanlı mütekellimlerinin hüsün-kubuh meselesine yaklaşımında ve “resmi söylemin” oluşumunda Sadrüşşerîa'nın etkisi. Bu farklı katmanların her biri kendi içerisinde müstakil bir tartışma konusu olmaya elverişli olmakla birlikte birbirleriyle oldukça irtibatlıdır. Bu sebeple Osmanlı kelâmı hakkında “anamlı ve genel” yargılara ulaşmamıza imkân sağlayan bağlantı noktalarının tespiti ve bunun Sadrüşşerîa'yla ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Osmanlı literatüründe hüsün ve kubhun mahiyetini incelemeyen önce söz konusu geleneğe fikri bakımdan kaynaklık eden Sadrüşşerîa'nın görüşlerini birinci bölümde ele aldım. Bu bağlamda ilk olarak Sadrüşşerîa'nın düşüncesinde hüsün-kubuh meselesinin yerine odaklandım ve hüsün ve kubhun anlamları, hüsün ve kubhun fiil ve akılla ilişkisini inceledim. Hüsün-kubuh fiil ilişkisinde, Sadrüşşerîa'nın Eş'arî ulemanın delillerine yönelik eleştirilerini dikkate alarak teklifi temellendirmeye yönelik yaklaşımlarını araştırdım. Bu durum Sadrüşşerîa'nın insan fiilleri konusundaki tavrını ortaya koymayı gerektirdi. Hüsün-kubuh ve akıl ilişkisinde ise hüsün ve kubhun aklen bilinmesine odaklanarak Sadrüşşerîa'nın konuyla ilgili görüşlerini temel metinlerinden hareketle verdim. Ancak bu bölümde yalnızca asıl müellifimizin değil Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup diğer ulemanın görüşlerine de başvurdum. Böylece Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde Sadrüşşerîa'nın konumu belirlenmiş oldu. Aynı zamanda hüsün ve kubhun aklın bir fonksiyonu olarak ele alındığı bu kısımda Hanefî-Mâtürîdî gelenekte bir farklılaşmanın yaşandığını gördüm. Bu değişimi yansıtmak amacıyla Sadrüşşerîa öncesine yer verdim. Sadrüşşerîa'nın Eş'arî ve Mu'tezilî ekollere yönelik

değerlendirmelerini mezhebi kimliği belirginleştirmeye yönelik adımlar olarak okudum. Bu anlamda bu bölüm Mâtürîdî düşüncenin diğer ekollerden farkına işaret etmesi bakımından önem taşımaktadır. Bu bölümde hüsün ve kubhun akıl ve fiille (bilgi ve değer) ilişkisi incelenmesine rağmen hüsün ve kubhun ontolojisi hakkındaki tartışmalara girilmemiştir. Temel olarak bu durumun iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Hanefî-Mâtürîdî kelâmında daha ziyade hüsün ve kubhun epistemolojisinin ve aklın îcâbının gündeme alınmasıdır. İkinci neden ise Osmanlı kelâmcıları arasında hüsün ve kubhun ontolojisine dair belirleyici bir tartışmanın olmamasıdır. Bununla birlikte hüsün ve kubhun ontolojisine dair yeterli araştırmaların bulunmadığı not edilmelidir.

Sadrüşşerîa'nın el-mukaddimâtü'l-erba'a bağlamında fiil görüşü, el-mukaddimâtü'l-erba'a tartışmaları, el-mukaddimâtü'l-erba'a risalelerinin tahkik ve tahlili hakkında hatırı sayılır çalışma yapılmıştır.¹ Burada özellikle iki çalışmayı zikretmeliyim. Zira bu araştırmalar, konunun açıklığa kavuşması hususunda oldukça

¹ Ömer Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28/2012), 1-44; Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 101-132; Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); İmam Rabbanî Çelik, *XV. Yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020). Telif edilen el-mukaddimâtü'l-erba'a hâşiyelerinin tahkik ve tahlil edildiği çalışmalar ise şunlardır: Oğuz Bozoğlu, *Kesteli ve Hâşîye ale'l-Mukaddimâtü'l-Erba' İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2019); Mustafa Bilal Öztürk, "Muslihuddin Kesteli'nin Hâşiyetü's-suğrâ 'ale'l-mukaddimâtü'l-erba'a Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlil", *Kader* 18/2 (2020), 666-724; Coşkun Borsbuğa, Mustafa Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşîye 'ale'l-Mukaddimâtü'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 209-346; Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'likâ 'ale'l-Mukaddimâtü'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 169-240; Şule Güldü, "Fıkıh Usûlü ve Kelâmın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili ve Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sının Değerlendirmesi ve Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34/2019), 469-499; Mustafa Bilal Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 893-953; Mustafa Bilal Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili", *Kader* 19/1 (2021), 209-232; Hüseyin Doğru, *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Ğâşiyetü'l-Fusûl ale'l-Mukaddimâtü'l-Erba'a Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2010); Muhammet Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşîye ale'l-Mukaddimâtü'l-erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2018); Mustafa Bilal Öztürk, "Şeyhülislam Mehmed Mekki'nin Risâle fi şerhi Mukaddimâtü'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzih Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (2018), 1-47.

yararlı olmuştur. Bunlardan ilki el-mukaddimâtü'l-erba'a meselesinde öncü çalışma olan ve meselenin önemine işaret eden Asım Cüneyd Köksal'ın "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş" başlıklı makalesidir. Bir diğer çalışma ise İmam Rabbani Çelik'in "XV. Yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar" isimli doktora tezidir. Çelik'in çalışması yalnızca haşiyelerdeki durumu bize göstermesi bakımından değil aynı zamanda Sadrüşşerîa'nın fiil teorisinde dört mukaddimeyi ortaya koyması bakımından da oldukça kıymetlidir. Bu çalışmalar meseleye hızlı bir şekilde vakıf olmamı sağladı. Fakat Çelik'in araştırmasında Sadrüşşerîa'nın insan fiilleri konusundaki görüşlerine ve 15. yüzyıl haşiyelerine odaklanmıştır. Bunda dört mukaddimenin ele alındığı *Telvîh*'in ve haşiyelerinin temel kaynak olarak kullanılması temel bir etkidir. Elinizdeki çalışmanın birinci bölümünü "Sadrüşşerîa ve fiil görüşü"nden ya da "el-mukaddimâtü'l-erba'a tartışmaları"ndan farklı kılan husus, Sadrüşşerîa'nın efâl-i ibâd anlayışını hüsün-kubuh sorunun bir parçası olarak ele alması ve Hanefî-Mâtürîdî âlimlerle irtibatını dile getirmesidir. Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh anlayışını bir bütün olarak ortaya koymaya çalıştığımdan dolayı *Ta'dilü'l-ulûm*'u da dikkate aldım ve hüsün ve kubhun yalnızca fiille olan ilişkisini değil aynı zamanda akılla olan ilişkisini de gündeme getirdim. Bundan dolayı bu bölüm, zikredilen çalışmaların eksikliklerini gidermek, dile getirilen görüşleri desteklemek, Hanefî-Mâtürîdî ulema arasında Sadrüşşerîa'nın konumuna işaret etmek ve dikkate alınmayan kaynakların değerlendirilmesini yapmak gibi mütevazî bir katkı amacıyla yazılmıştır. Bu tezin ilk bölümüyle ilgili olarak yakın tarihlerde Kenzhebek Chyibylov tarafından hazırlanan, "Sadrüşşerîa'nın Husn-Kubh Bağlamında Felsefî ve Kelâmî Eleştirisi"² isimli bir doktora tezi tamamlanmıştır. Söz konusu tez, elinizdeki çalışmanın birinci bölümüyle -aynı konu ve aynı kaynakların kullanılması bakımından- örtüşmektedir. Kenzhebek'in çalışması, varlık-bilgi ve değer bağlamında hüsün-kubuh anlayışını bir bütün olarak ele almayı amaçlamıştır. Bu sebeple çalışma hüsün ve kubhun ontolojisini de içermektedir. Bununla birlikte yazar, dört mukaddime bağlamında Sadrüşşerîa'nın filozoflara yönelik eleştirisini de incelemiştir. Ancak bu

² Kenzhebek Chyibylov, *Sadrüşşerîa'nın Husn-Kubh Bağlamında Felsefî ve Kelâmî Eleştirisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

çalışmanın araştırma sorusu, “Osmanlı kelâmını etkilemesi bakımından Sadrüşşerîa’nın hüsün ve kubuh anlayışı nedir?” olduğundan yazarın temas ettiği bu problemleri incelememiştir. Ayrıca elinizdeki çalışma, Sadrüşşerîa’nın hüsün-kubuh teorisindeki özgün konulara ve kilit noktalara temas etmesi, Sadrüşşerîa’nın Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisindeki konumuna değinmesi gibi hususlarla söz konusu tezden ayrılmaktadır.

İkinci bölümde Sadrüşşerîa’nın Osmanlı düşüncesine intikalinin nasıl olduğu ve etkisini nasıl gösterdiği sorusu üzerine odaklandım. Sadrüşşerîa’nın entelektüel ağına yoğunlaşarak öğrencileriyle Osmanlı’nın kurucu düşünürleri arasındaki irtibatı inceledim. Sadrüşşerîa’nın eserlerinin Osmanlıya aktarılmasındaki isimleri belirlemeye çalıştım. Sadrüşşerîa’nın eserlerinin Osmanlı düşüncesi için daha belirleyici olduğu yargısından hareket ederek Sadrüşşerîa’nın etkisiyle oluşan literatürü ortaya koydum. Bu literatürün tespitinde Osmanlı mezhebi kimliğinin Mâtürîdî lehine belirginleştiği 18. yüzyılı merkeze aldım. Bu bölümün yazımında Osmanlı ulemasının biyografisine yer veren tabâkât kitapları temel kaynak olarak kullanılmıştır. Literatürü tespit etmek üzere Türkiye’de bulunan yazma eser katalogları taranmıştır. Bununla birlikte el-mukaddimâtü’l-erba’a haşiyelerinin tespitinde Köksal’ın “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”; irâde-i cüz’iyye risâlelerinin tespitinde Rıdvan Özdiñç’in “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri”; ihtilaf risalelerinde ise Mehmet Kalaycı’nın “Osmanlı’da Eş ‘arılık-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı” isimli makalesi dikkate alınmıştır.³ Ancak temel amacımın literatürün tespiti değil bu literatürün Sadrüşşerîa’yla bağlantısını ortaya koymaya çalışmak olduğunu söylemeliyim.

Tezin ana iddialarının şekillendiği ve örneklendiği üçüncü bölümde 18. yüzyıl müelliflerinin Sadrüşşerîa’nın düşüncesini nasıl kullandıklarını gösterdim. Problemlerin tespitinde dinin ve teklifin temellendirilmesini merkeze alarak, hüsün-kubuh teorisinde Sadrüşşerîa’nın özgün pozisyonda olduğunu gösteren akıl-vahiy ilişkisi, insan fiilleri ve hüsün ve kubuhun anlamları gibi meselelere odaklandım.

³ Bk. Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, Rıdvan Özdiñç, “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14(27)/2016), 185-202, Mehmet Kalaycı, “Osmanlı’da Eş ‘arılık-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 79-151.

Mezkûr konular aynı zamanda farklılaşmanın görünür olduğu hususlardır. Osmanlı kelâmcılarının mezhep aidiyetlerinin belirginleşmesinde Sadrüşşerîa'nın fikirleri oldukça etkili olmuştur. Takdir edileceği üzere bu belirginleştirmenin yapılabileceği en verimli konu, hüsün-kubuh meselesi ve bu konuda atıf yapılacak en önemli isim de Sadrüşşerîa'dır. Nitekim Sadrüşşerîa, *Tavzîh* ve *Ta'dîl*'in hüsün-kubuh bahislerinde Mu'tezile ve Eş'arî ekollerden farklı oldukları noktaları göstermeye özen göstermiştir. Aynı tavrın Osmanlı uleması tarafından devam ettirilmesi ve ortak bir söylemin oluşmasında Sadrüşşerîa'nın görüşleri tesirli olmuştur. Osmanlı ulemasının Mâtürîdîlik vurgusunda Sadrüşşerîa'yı kaynak olarak kullandığına dair yargının ispatında, el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri, ihtilaf risaleleri, irâde-i cüz'iyeye risaleleri başta olmak üzere Osmanlı kelâmının temel eserlerini referans aldım. Tezin bu bölümünde kullanılan kaynaklarla alakalı birkaç hususa değinmek gerekmektedir. Temelde hüsün-kubuhla bağlantılı olsa da dinin ve teklifin temellendirilmesi, hüsün ve kubuhun anlamlarına dair yorumlar tek bir literatürün takip edilerek incelenmesi mümkün olmayan üç farklı konudur. Bu sebeple ikinci bölümde ortaya konulan literatürü kaynak olarak kullandım. Söz gelimi teklifin temellendirmesi konusunda el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri ve irâde-i cüz'iyeye risaleleri bizim için önemli veriler sunarken dinin temellendirilmesi konusunda aynı katkıyı sağlamadıklarından bu konuda ihtilaf risalelerine ve Osmanlı ulemasının temel eserlerine başvurdum. Ancak burada kullandığım kaynakların çerçevesini ikinci bölümde ortaya koyduğum literatür oluşturmuştur. Sadrüşşerîa'nın Osmanlıya intikalinde Molla Fenârî'nin de önemli olduğunu gördüğümünden onun Sadrüşşerîa'yı nasıl anladığı üzerinde durdum. Zira Molla Fenârî'nin kavrayışı sonraki yüzyıllar için belirli olmuştur. Bundan dolayı ilgili hususlarda Molla Fenârî'ye ve yer yer Molla Hüsrev'e de başvurdum.

Tezin son bölümünde Sadrüşşerîa'nın Eş'arî ve Mu'tezile mezheplerine yönelttiği eleştirilerin devam ettirilip ettirilmediği ve varsa paradigma değişmelerine işaret etmek üzere Osmanlı ulemasının 18. yüzyılda hüsün-kubuh bağlamında mezheplere yönelttiği eleştirileri inceledim. Bu kısımda ayrıca Hanefî-Mâtürîdîlerin yine Hanefî-Mâtürîdîlere yönelttiği eleştirilere yer verdim. Böylelikle Sadrüşşerîa'ya yöneltilen eleştirileri de kısmen ortaya koymuş oldum. Dördüncü bölümde özellikle hüsün-kubuh konusunda yazılan müstakil risaleler kaynak olarak kullanılmıştır.

Uzun bir zaman dilimini kapsayan Osmanlı ilim geleneğinin tek bir çalışmada -belli bir konu üzerinde yoğunlaşmış olsa bile- kuşatılması oldukça zor bir iştir. Bundan dolayı genellikle çalışmalar ya literatürler ya dönemler ya da kişilerle sınırlandırılır. Bu çalışma da 18. yüzyıla sınırlandırılmıştır. Sadrüşşerîa'nın vefatı ve Osmanlı ilim geleneğinin oluşmasından itibaren yaklaşık dört asır sonrasına uzanmak pek tabi “neden” sorusunu akla getirmektedir: “Niçin Sadrüşşerîa'nın etkisi 18. yüzyılda aranmaktadır?” Bu durumun temel olarak iki sebebi bulunmaktadır ve bu iki sebep birbirleriyle oldukça irtibatlıdır: İlk ve en önemli sebep, el-mukaddimâtü'l-erba'a literatürünün Fatih Sultan Mehmed sonrası telifâtının bu yüzyılda kaleme alınmasıdır. 18. yüzyılda ne oldu da bu telifâtlar birden arttı sorusu ise diğer sebebi gündeme getirmiştir: Bu yüzyılda Mâtürîdîlik vurgusu yüksek sesle dillendirilmeye başlamıştır. Sadrüşşerîa'nın usul ve kelâm düşüncesinde özgün bir konumda olmasını sağlayan hüsün-kubuh meselesi, tartışma noktaları, iddiaları ve belirli kabulleriyle kendisinden sonra için oldukça belirleyici olmuştur. Mâtürîdîliğin ön plana çıkarılmaya çalışıldığı bu dönemde Mâtürîdîliğin bir mezhep olarak farklılaştığı hüsün-kubuh meselesi, bu dönemde en çok tartışılan konulardan biridir ve bu tartışmaların kaynağı da Sadrüşşerîa'dır.

18. yüzyılda Mâtürîdîlik vurgusunun arttığı tezi dönemi inceleyen yazarların fark edebileceği bir olgudur ve şimdilerde bu olgu kabul de görmektedir. Mehmet Kalaycı'nın “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”⁴ isimli çalışması da bu tezin dile getirildiği öncü çalışmalardan biridir. Bununla birlikte, “18. Yüzyılda Mâtürîdîlik neden arttı?” sorusu şimdiye kadar hakkı verilebilecek ölçüde –siyasal, sosyal, kültürel ve entelektüel bağların bütününe dikkate alarak- cevaplanmamıştır ve cevaplanmayı hak eden esaslı sorulardan biridir. Bu tezde de konunun sınırlarını daha fazla genişletmemek ve kapsamın dışına çıkmamak amacıyla Mâtürîdîlik vurgusunun varlığı kabul edilmiştir.

⁴ Mehmet Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 47-95.

Son olarak imlâ ve yazım kuralları ile ilgili birkaç hususu belirtmek gerekmektedir. Tezde yer alan kişi, kavram ve mezheplerin yazımında bazı esaslar dikkate alınmıştır. Din, mezhep, tarikat isimleri ve ıstılahî mana ifade eden kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan ilgili *madde başlığı* esas alınmıştır. Türkçe'ye geçen kelimelerin yazımında Türk Dil Kurumu'nun <https://sozluk.gov.tr> adresindeki yazım biçimi esas alınmıştır. Hicri tarihi Miladi takvime çevirirken Türk Tarih Kurumu'nun tarih çevirme kılavuzuna (<https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>) başvurulmuştur. Ayetlerin tercümesinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur'ân Yolu Meal*'i esas alınmıştır (<https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>). Bu tez ISNAD 2 atıf sistemine göre yazılmıştır.

2. Hüsün-Kubuh Meselesinin Tarihsel Arka Planı

Hüsün-kubuh ilimlerin ortak mesailidir. Bu yüzden kelâm ilminin olduğu kadar farklı açılardan fıkıh usulünün de konusudur. Hatta iyi ve kötüye dair tartışmalar başka bir açıdan ahlakın da ilgi alanına girmektedir. “Hüsün-kubuh hangi cihetten hangi ilmin meselesi olur?” gibi bir soruyla hareket ederek bu hususun netleştirilmesi gerekmektedir.⁵ Tedvin ve tasnif bakımından hüsün-kubuh probleminin kelâm ve usul kitaplarında nasıl ele alındığını incelemek meselenin tarihi bağlamda geçirmiş olduğu değişikliği izlememize imkân sağlayacaktır. Nitekim meselenin tarihi gelişimine bakıldığında Hanefî-Mâtürîdî ulemanın hüsün-kubuh problemini farklı zeminlerde değerlendirdiği görülmektedir.

Kelâmın Mesâili Olarak Hüsün-Kubuh

Hanefî-Mâtürîdî gelenekte hüsün-kubuh, kelâm eserlerinde uluhiyyet konularıyla ilgili olarak Allah'ın fiillerinin ta'lîli, Allah'ın kabih olanı yaratması, şer problemi, marifetullahın vücûbu, kader-kaza, fiil-teklif ilişkisi gibi alt başlıkları içerecek şekilde ele alınmıştır. Bununla birlikte nübüvvât bahislerinde nübüvveti reddeden gruplara karşı aklın iyi ve kötüyü tespit etmede mutlak hâkim olamayacağını temellendirmede, kendisine peygamber gönderilmeyen fetret ehlinin durumu gibi

⁵ Klasik dönemde bu soruyu telifinin temel bir problemi haline getirerek hüsün ve kubhun usul ve kelâmın hangi yönlerden mesâili olduğunu açıklayan bir çalışma için bk. Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Der'ül-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Eymen M. Şehâde, (Beyrut: ed-Dârü'l-arabiyyeti'l-mevsûât, 2005).

konularda meseleye temas edilmiştir. Söz konusu bu başlıklar, kelâm eserlerinde hüsün-kubuh meselenin iki farklı açıdan ele alındığını göstermektedir: Tanrı ve kabihi arasındaki ilişkinin incelendiği metafizik yön ile eşyanın özünde bir iyilik varsa aklın bunu müstakil olarak bilip bilmemesini içeren epistemolojik yöndür. Hasen ve kabihi bilmenin aklen sorumluluk yükleyip yüklemeyeceği de epistemolojiye bağlı bir problem olarak değerlendirilmiştir. Bu kısım akıl-vahiy ilişkilerinin incelendiği bölüm olarak da görülebilir. Vahiyden ve Tanrı’dan bağımsız olarak eşyanın kendinde iyi ve kötü değeri taşıyıp taşımayışının incelendiği ontolojik yön ise Hanefî-Mâtürîdî mütekellimlerin kelâm eserlerinde ihmal edilmiş bunun yerine “Hüsün-kubuh aklen bilenebilir mi?” sorusu etrafında epistemolojik yön öne çıkarılmıştır.⁶ İlgili eserleri incelediğimizde bu husus hemen dikkati çekecektir. Söz gelimi İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) *Kitâbü’t-tevhîd*’de Allah’ın âlemi yaratmasının nedeni başlığında emir ve nehyin hikmetini ele alır.⁷ Mâtürîdî, Allah’ın fiillerinin bir gayeye bağlı olup olmamasına dair sorgulama yapmakta ve hüsün-kubuh probleminin bir uzantısı olarak Allah’ın fiillerinin illetlendirilmesini gündeme getirmektedir. Allah’ın âlemi yaratmasının bir sonucu olarak aklın güzel gördüğü şeye karşın emrin; aklın kötü gördüğü şeye karşın da nehyin bildirilmesi gerektiğini düşünen müellif, böylece aklın hüsün ve kubha dair bilgisindeki konumuna işaret etmiş aynı zamanda bunun emir ve nehiyle bağlantısını kurmuştur. Benzer bir şekilde kader ve kaza meselesinin girişinde hikmet ve sefelin ilâhî fiille ilişkisini kurduğu yerde Mâtürîdî, hüsün ve kubhun metafizik yönüne dair bazı açıklamalarda bulunmuştur.⁸ Mâtürîdî’nin konuya değinmiş olduğu bir başka bölüm ise nübüvvetin gerekliliğidir.⁹ Peygamberliği inkâr eden akımlara karşı emir ve nehyin lüzumu, aklın bilginin elde edilmesindeki rolü ve sınırı bu bağlamda zikredilebilir. Bu atıflardan anlaşıldığı üzere Mâtürîdî açısından meselenin nirengi noktası akıl-vahiy ilişkisi ve Allah’ın fiillerinde hikmetin

⁶ Bu cümlede metafizikle kastedilen dar kapsamlı bir anlam olup ilâhî fiillerle sınırlıdır. Ontolojik boyut ise hasen ve kabihi varlıkla ilişkisini ifade etmektedir. Bu bağlamda yukarıdaki paragrafta kullanılan metafizik terimi, tümel bir anlamı işaret etmemektedir; zira ontoloji, klasik felsefi sistemde metafiziğin alt dallarından biridir.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru’s-sâdır, 2010), 166-168; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 169-171.

⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Aruçi, 297; el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 334.

⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Aruçi, 247-256; el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 272-284.

gözetilmesidir. Mâtürîdî'nin sıkı takipçisi Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) aynı yaklaşımı benimseyerek nübüvvetin gerekliliği¹⁰ ve Allah'ın fiillerinin kabihle ilişkisi¹¹ bağlamında konuya değinir. Ancak Mâtürîdî'de yoğun olarak görülen akıl vurgusunun devam ettirilmemesi dikkat çekicidir. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin söz konusu görüşlerini yumuşatma ihtiyacı hissetmiştir. Hatta Mâtürîdî'de önemli bir bahis olan akıl-vahiy dengesi, Nesefî'nin metninde öne çıkmamaktadır.

Hanefî-Mâtürîdî gelenekte hüsün-kubuhla ilgili detaylı açıklamalara Ebû Şekûr es-Sâlimî'de (ö. 460/1068'den sonra) rastlanmaktadır. Sâlimî'nin metninde en dikkat çeken noktalardan biri hüsün ve kubhu, akıl-vahiy dengesi bağlamında yoğun bir şekilde işlenmesidir. Bilginin kaynaklarından biri olarak aklı müstakil bir başlık altında ele alan müellif, hüsün ve kubhun uzantıları olarak değerlendirdiğimiz marifetullah konusunda aklın konumu, aklın delaleti, aklın mûcibliği ve aklın hasen kılması gibi konuları ele almaktadır. Sâlimî'nin “Bilgi” üst başlığında akılla bağlantılı olarak meseleyi ele almasından anlaşılmaktadır ki o daha ziyade hüsün ve kubhun epistemolojik yönüyle ilgilenmiştir. Bununla birlikte hasen ve kabihin ontolojisine dair getirmiş olduğu yorumlar da bulunmaktadır.¹² Ancak fiilin zatında hasenliğin ve kabihliğin bulunmasının ötesinde açıklamada bulunmamış, fiilde hasen ve kabihin nasıl ortaya çıktığını işlememiştir. Bu konuya temas etmesinde onun ilgisi yine akıl ve sorumluluk ilişkisi bağlamında kalmıştır. Yine de müellifin açıklamaları ve başlıklandırmaları hüsün ve kubhun sınırlarının belirginleştiğine dair bir yargıda bulunmaya imkân vermektedir. Hüsün-kubuh konusunda dikkat çeken açıklamalarda bulunan bir diğer isim Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî'dir. (ö. 493/1100) Sâlimî'de olduğu gibi Pezdevî'de de akıl-vahiy dengesinde aklın konumu merkezi bir rol oynar ve özellikle aklın bilmesi ve aklın mûcibliği gibi hüsün ve kubha bağlı tartışmalar bu başlıklar altında yapılır.¹³ Akıl-vahiy ilişkisi söz konusu olduğunda zikretmemiz gereken bir diğer isim de Üsmendî'dir. (ö. 552/1157) O da benzer bir yaklaşımı sürdürerek

¹⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Şam: Institut Français De Damas, 1990), 1/444, 453.

¹¹ en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Salame, 2/661-673.

¹² Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2017), 55-63, 70-72.

¹³ Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dârü'l-ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1963), 205-211.

marifetullah ve eşyanın iyi ve kötülüğünü bilmesinde aklın işlevini, epistemolojiye bağlı bir problem olarak müstakil bir başlıkta incelemektedir.¹⁴ Bu müelliflerde dikkat çeken fiil ve değer ilişkisinin hüsün-kubuh bağlamında ele alınmamasıdır. Mezkûr isimler, teklif-i mâ lâ yutak (güç yetirilemeyen şeyle teklif) gibi daha sonra hüsün-kubuh tartışmalarıyla ilişkilendirilen konuları efâl-i ibâd kapsamında ele almış görünmektedirler.¹⁵ Ancak teklifle bağlantısı olması nedeniyle marifetullahın vacip olup olmaması farklı bir noktada durmaktadır. Burada yer vermek istediğimiz son bir isim de Şemsüddîn es-Semerkindî'dir¹⁶ (ö. 722/1322). Onu bizim için önemli kılan hüsün-kubuh sorununu Hanefî-Mâtürîdî metinlerde tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa müstakil bir başlık altında inceleyen isim olmasıdır.¹⁷ Semerkandî üç başlıkla konuyu ilişkilendirir. Bunlardan ilki giriş mahiyetinde sayılabilecek hüsün ve kubuh anlamına ve mahiyetine dair açıklamalardır. Daha sonra Allah'ın fiillerinin

¹⁴ Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, thk. Said Özervarlı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2019), 49-50, 54-57.

¹⁵ es-Sâlimî, *et-Temhîd*, thk. Türkmen, 290-294; el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Linss, 124. Bu tavır değişikliğinin muhtemel sebebine bir sonraki başlıkta değinilmiştir.

¹⁶ Şemsüddîn es-Semerkindî'nin mezhepsel aidiyeti konusundaki tartışmalar hakkında bk. İsmail Yürük, "Hanefî Mâtürîdî Geleneginde Kelâmın Felsefîleşmesi ve Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, 1/307-315. Bu çalışmada Yürük, Semerkandî'nin Şiîliğe, Eş'arîliğe ve Mâtürîdîliğe nispeti hakkındaki iddiaları değerlendirmiş ve Semerkandî'nin Mâtürîdî olmasının kuvvetli bir ihtimal olduğunu belirtmiştir. Ancak Yürük, Semerkandî'nin Eş'arî olmadığı tezini temellendirirken, Eş'arîler tarafından savunulan hüsün ve kubuh şer'îliğinin Semerkandî tarafından eleştirildiğini ve benimsenmediğini ifade etmekte, onun hüsün-kubuh konusunda Mâtürîdîlerden de ayrıldığını dile getirmektedir: "Semerkandî, eşyanın zatî bir güzellik veya çirkinliğini kabul eden Mâtürîdîlerden de ayrılmaktadır. Ona göre eşyanın güzellik ve çirkinliği hem zatından hem de sıfatlarından kaynaklanabilir. Hatta bazen onun itibarı olması da mümkündür." s. 312. Yürük onun bu teziyle hüsün-kubuh konusunda Ebû Ali el-Cübbâî'ye benzediğini ifade etmiştir. Ancak yazarın bu iddiası tartışmaya açıktır. Mâtürîdîlerin hüsün-kubuhta zatîlik fikrini savunduklarını iddia etmek doğru bir yorum olmayabilir. Bununla birlikte Semerkandî'nin savunmuş olduğu şekliyle hüsün-kubuh konusunda farklı yaklaşımlar Mâtürîdî gelenek içerisinde mevcuttur. Hatta hüsün-kubuh konusundaki görüşlerinden dolayı Semerkandî'nin Mâtürîdî geleneğe dayandığını söylemek mümkündür. İlginç bir şekilde Yürük'ün kendisi de Semerkandî'nin Mâtürîdîliğe nispet sebeplerinden biri olarak, hüsün ve kubuh aklın bilinmesi ve eşyanın iradede bağımsız olarak hüsün-kubuhla nitelenebileceği fikrini zikreder.

¹⁷ Semerkandî'den sonra İbnü'l-Hümâm da hüsün ve kubuh Allah'ın fiillerine bağlı bir problem olarak müstakil bir başlıkta inceler. Ancak İbnü'l-Hümâm'ın metninde dikkat çeken, meselenin hem epistemolojik yönüne hem de teklif ve fiille ilişkili yönüne değinilmesidir. İbnü'l-Hümâm vücûb alellahın reddi, hüsün ve kubuh tanımları, bisetten önce eşyaya dair aklın bilgisi, bisetten önce teklif ve tebliğ ilişkisi, kendisine davet ulaşmayan toplulukların durumu, ifhâmu'r-rasûl, teklif-i mâ lâ yutak, şer problemi, Allah'ın fiillerinin ta'lîlî gibi hüsün-kubuhla ilgili neredeyse bütün problemlere temas etmektedir. Bk. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâfere fî ilmi'l-keîâm ve'l-akâidi't-tevhidiyyeti'l-münciyye fî'l-âhire* (Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, t.y.), 90-106.

illetlendirilmesi incelenmiş, son olarak da teklif-i mâ lâ yutak konusu ele alınmıştır.¹⁸ Semerkandî'nin başlangıçtan beri gördüğümüz şekilde akıl-vahiy bağlamında meseleye temas etmemesi önemli bir noktadır. Yine hüsün ve kubuhun aklen bilinmesi konusundaki açıklamaları detay içeremeyecek şekilde nübüvvetin ilgili bahsinde Berâhimîleri reddetmek için dile getirilmiştir.¹⁹ Genel olarak bakıldığında Semerkandî'nin açıklamaları hüsün-kubuh konusunda bir farklılık arz etmemektedir. Bununla birlikte Sadrüşşerîa'da göreceğimiz şekilde insan fiillerinin hüsün-kubuhla bağlantısının kurulması imaları Semerkandî'nin metninde bulunmaktadır. Bu nedenle Semerkandî'nin Sadrüşşerîa'yı etkilemesi açısından özellikle insan fiilleri konusundaki yaklaşımları incelenmeyi hak etmektedir. Hanefî-Mâtürîdî gelenek dikkate alındığında Şemsüddîn es-Semerkandî'ye kadar incelenen isimlerden hareketle birkaç yargıya varmak mümkündür. İlk olarak mütekaddimûn dönem²⁰ Hanefî-Mâtürîdî metinlerinde “hüsün-kubuh”un anlamına dair bir tartışmaya gidilmediği görülmüştür. Ayrıca özellikle ahlak felsefesinin de temel sorunlarından biri olan fiil ve hüsün-kubuh sorununa değinilmemiştir. Onlar teklif-i mâ lâ yutak gibi tartışmaların ahlaki zeminini hüsün-kubuhla ilişkisi bağlamında ele alıp incelememişlerdir. Bu noktada farklılık arz eden kelâm metni Semerkandî'ye aittir. Bu tavır değişikliğinin muhtemel sebeplerinden biri Semerkandî'nin Râzî yöntemini benimsemişliğiyle ilgilidir. Ancak bir sonraki başlıkta da dile getirileceği üzere bu değişiklikte Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) etkili olduğu da iddia edilebilir. Bu açıklamalar yaklaşık hicri altıncı asra kadar *Hanefî-Mâtürîdî gelenekte kelâm metinlerinde hüsün-kubuh sorunun daha çok epistemolojik bir problem olarak tartışıldığını* göstermektedir. Her ne kadar meselenin buraya kadar incelenen kısmı

¹⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-felah, 1985), 464-472; Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Maârif fî şerhi's-sahâif*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2015), 2/1446-1471.

¹⁹ es-Semerkandî, *es-Sahâif*, thk. Şerif, 419-420; es-Semerkandî, *el-Maârif*, thk. İsmail, 2/1341-1343.

²⁰ Mütekaddimûn dönem Hanefî-Mâtürîdîlik ile Şemsüddîn es-Semerkandî öncesi kastedilmektedir. Mâtürîdî mütekellimlerin felsefe metinleriyle karşılaşmaları ve onlara göre yeniden “Ta'dîl” etmeleri ekol içerisinde müteahhir dönemi başlatmıştır diyebiliriz. Semerkandî ile başlayan bu süreç Sadrüşşerîa'da olgun şekline kavuşmuştur. Sadrüşşerîa'nın Mâtürîdîlik tarihi açısından konumu ve önemi hakkında hatırı sayılır çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların dikkate alındığı ve yorumlandığı bir çalışma için bk. Güvenç Şensoy, *Saruşşerîa'nın Kelâmî Ta'dîl Teşebbüsü Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2023), 25-47.

kelâm metinleri bağlamında yapılmışsa da hüsün ve kubha dair açıklamalar ortak bir başlık olması sebebiyle aynı zamanda usul eserlerinde de yer almaktadır. Bu nedenle usul eserlerinde konunun nasıl ele alındığını görmek için Hanefî usul geleneğine de göz atmak gerekmektedir.

Usulün Mesâîli Olarak Hüsün-Kubuh

Kelâm ve fıkıh usulü arasındaki ilişkiyi, usul meselelerinin tartışılmaya başlandığı tarihe kadar götürmek mümkündür.²¹ Bununla birlikte ilim kavramının İslâmî ilimlerde gerçekleştirilen çalışmaların sistematikleştirilmesi, tedvin ve tasnif edilmesi gibi anlamlara gelmesiyle birlikte ilimlerin birbiriyle ilişkisi, sınırları ve hiyerarşisi tartışılmaya başlanmıştır.²² Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) de etkisiyle dinî ilimler arasında kelâmın küllî bir disiplin olarak görülerek fıkıh, tefsir, hadis gibi diğer İslâmî ilimlere ilkelerini veren kuşatıcı bir ilim olarak tasavvur edilmesi,²³ kelâm ve fıkıh usulü arasında asıl-fer; külli-cüzî (tümel-tikel) ilişkisini gündeme getirmiştir. Bunun sonucunda, bu iki ilim arasında tayin edici bir münasebetin olmadığını benimseyenler, fıkıh usulünü kelâmın bir dalı olarak görerek kelâmın mebdelerinin usul için belirleyici olduğunu kabul edenler ve kelâmın mevzusunun genişliğinden hareketle fıkıh usulünün kelâm ile fıkıh arasında bulunduğunu söyleyenler olmak üzere üç farklı yaklaşımın benimsendiği ifade edilmiştir.²⁴ Kelâm ve fıkıh usulü arasındaki ilişkinin mezheplere bağlı olarak değiştiğini belirtmekte fayda var. Özellikle Mu'tezile ve Eş'arî mütekellimlerin usule dair yazım faaliyetlerinde kelâmın belirleyici bir rolünün olduğu bilinmektedir. Diğer bir deyişle küllî ve tümel bir disiplin olarak kelâmı asıl konumda gören bu müellifler eserlerini kaleme alırken kelâm disiplininin ilkelerini dikkate almışlardır. Yukarıda fıkıh usulünü kelâmın bir dalı olarak benimseyen grup olarak zikredilen bu tavır, usulde mütekellimûn yöntemini benimsemiştir. Bu yöntemden farklı olarak gelişen fukaha metodu ise Hanefîler arasında yaygınlık kazanmıştır.²⁵ Yukarıda kelâm ile usul arasında

²¹ Hacer Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 94.

²² Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 146.

²³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustesfâ min ilmi'l-usûl*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 37.

²⁴ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 147.

²⁵ Fakihler ve mütekellimler yöntemine ilişkin ayırım ve bu ayırımın mahiyeti hakkında bk. Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname* 2009/2 (2009), 65-95. Modern dönemde kaleme alınan, makale sahibinin

belirleyici bir ilişkinin var olmadığını benimseyen ulema olarak zikrettiğimiz grup bu kısma tekabül etmektedir. Debûsî (ö. 430/1039)-Serahsî (ö. 483/1090)-Pezdevî (ö. 482/1089) çizgisini burada örnek olarak zikredebiliriz. Bu ulemanın nazarında fıkıh usulünün kelâmla bağlantısının bulunmadığı ifade edilmiştir.²⁶ Ancak bu Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin fıkıh usulünün kelâmî temellerinin bilincinde olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira hüsün-kubuh, vahiyden önce teklifin bulunup bulunmaması, şeriattan önce eşyanın hükmü gibi bazı konuları ve bu mevzulara dair alınan kelâmî pozisyonları söz konusu ulemanın eserlerinde görmek mümkündür.²⁷ Ancak onların itikâdî esaslara usûlû'd-dîn çerçevesinde yaklaştıkları ve kelâma mesafeli bir tavır içinde bulundukları söylenebilir. Dolayısıyla bu eğilim onları farklı bir fıkıh yazımına yöneltmiştir. Belirtildiği üzere bunda fıkıhla iştigalin öncelenmesi ve Mu'tezilî temayülün gizlenmesi etkili olmuştur.²⁸ Ancak Hanefî usul geleneğine baktığımızda tarihsel süreçte siyasi ve sosyal sebeplerle farklı tavırların geliştiği de görülmektedir. Hanefiler başlangıçtan itibaren Hanefî kimliklerinde fıkıhı öncelemiş ve Mâtürîdîlik genel bir kabul görene kadar ortak bir kelâmî bakış açısı sergilememiş olsalar da²⁹ bu kimseler bazen Mu'tezilî bir duruş sergilerken bazen Eş'arî söyleme yaklaşmışlardır. Fakat Mu'tezile'nin bidat bir mezhep olarak gösterilmeye başlanmasıyla Hanefiler kendi konumlarını netleştirmeye yönelmişlerdir.³⁰ Bu

ifadesiyle “yeni fıkıh usulü eserlerinde” fıkıhçı ve kelâmcı usul geleneklerine ilişkin tasniflemenin ve görüşlerin eleştirildiği ve klasik dönemde bu ayrımın neye tekabül ettiği hakkındaki açıklamalar için bk. Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 29/2013, 65-97.

²⁶ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 148.

²⁷ Söz gelimi daha sonra Alâeddin es-Semerkandî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi Hanefî-Mâtürîdî ulemanın eleştirilerine bu bağlamda maruz kalan Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sinde bu konulara değindiğini biliyoruz. Debûsî'nin eserinde yer vermiş olduğu kelâmî konular ve mezhebi kimliği hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Hacer Yetkin, “Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 27-59.

²⁸ Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 89. Hanefiler arasında kelâmla iştigalin ihmal edilmesi ve kelâma karşı mesafeli tutumda Karmatî etki hakkında bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 280-284.

²⁹ Hanefî fakihlerin kelâmî eğilimleri ve Mâtürîdîlikle ilişkisi hakkında bk. Wilferd Madelung, “Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto, 2014), 325-390.

³⁰ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 29. Mâtürîdîliğin Hanefî fukaha tarafından fark edilmesi ve benimsenmesi süreciyle ilgili olarak bk. Şükrü Özen, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası* (İstanbul: 2001), İmam Mâtürîdî'nin kelâmda otorite olarak kabul edilmesinde yalnızca Mu'tezilî etkiden bahsetmek eksik olacaktır. Bundan dolayı Mâverâünnehir ulemasının İmam Mâtürîdî'yi

kırılmanın en önemli aktörlerinden biri Alâeddin es-Semerkindî'dir. O usul eserini kaleme alırken, kendisinden önceki Hanefî ulemayı kelâmî öncülleri dikkate almadıklarından dolayı eleştirmiş ve Mâtürîdî kelâmının ilkelerini fıkıh usulü için esas kabul etmiştir.³¹ Mâtürîdî kelâm sisteminin gelişmesi ve Râzî sonrasında kelâmın kabul görmesiyle birlikte Hanefî ulemanın kelâma karşı tavrının değiştiği ve bu değişimin en açık örneklerden birinin de Sadrüşşerîa olduğu dile getirilmiştir.³² Bu duruma somut bir delil olarak Sadrüşşerîa'nın bir kelâm metni kaleme alması gösterilebilir. Ayrıca o, *Tavzîh*'de kelâmî-felsefî konulara yer vermekten de çekinmemiştir. Bu girizgahın ardından Hanefî-Mâtürîdî metinlerde hüsün ve kubhun işleniş seyrine bakılabilir. Bu bağlamda ilk olarak Debûsî-Serahsî-Pezdevî kolunu dikkate almak gerekmektedir. Zira Debûsî- Serahsî-Pezdevî, Hanefî usul geleneğinin önemli bir kolu olup Sadrüşşerîa'yı etkilemesi açısından zikre değer olmakla birlikte Mâtürîdî düşüncenin etkilerinin de görüldüğü bir çizgidir.

Yaygın olarak bilinene göre usul eserlerinde hüsün-kubuh genellikle emir ve nehiyle bağlantılı olarak ele alınır. Bir fiilin şâri' tarafından emredilmesi ya da yasaklanmasının fiilde bulunan bir manadan kaynaklandığı Hanefî usulcüler tarafından ilke olarak benimsenmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere Debûsî'yle birlikte fiilin emredilmesinin sebebinin fiilin taşımış olduğu hasen sıfatı olduğu ve bu hasen sıfatında kategorileşmeye gidildiği bilinmektedir. Aynı durum yasaklanan fiil ve bu fiilin taşımış olduğu kabih hakkında da geçerlidir. Bundan dolayı gerek Debûsî gerek Serahsî ve Pezdevî emredilen fiilin hüsün, yasaklanan fiilin de kabih sıfatını taşıması gerektiğini kabul etmişler ve eserlerinde bu tartışmaya yer vermişlerdir.³³ Emir ve nehiy problemine bağlı bir tartışma olarak şeriattan önce eşyanın hükmü meselesi de hüsün-kubuh konusuyla yakından ilişkilidir. Zira ulemanın bu konudaki

keşfetmesindeki Eş'arî etki hakkında bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 288-295.

³¹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilber (Devha: 1984), 3-4.

³² Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 90.

³³ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 96-101, 112-115; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-marife, 1973), 1/60-65, 80; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl)* thk. Said Bekdaş (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2014), 149-152, 176-189. Debûsî'nin konu hakkındaki görüşlerinin analizi hakkında bk. Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, 263-271, 286-292.

tavırları eşyanın zatında hüsün ve kubhu kabul edip etmemelerine bağlı olarak şekillenmiştir. Ancak hüsün ve kubhun ele alınması emir ve nehiy konularıyla sınırlı değildir. Çünkü akıl-vahiy arasındaki ilişkinin niteliği de hüsün-kubuh konusuna matuftur. Kelâmî tartışmalara mesafeli olan Debûsî, konuyla ilgili oldukça dikkat çekici bir başlığa eserinde yer verir. “Akli hüccetler” başlığını taşıyan bu kısmı müstakil olarak ele alan ilk ve tek müellif Debûsî’dir.³⁴ Müellifin burada aklın delil olması problemini epistemolojik olarak değerlendirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim o faslın hemen girişinde duyu organlarımızın dışında kalan alanın bilgisine ancak aklın istidlaliyle ulaşabileceğimizi söyler.³⁵ Daha sonra tıpkı kelâm eserlerinde gördüğümüz üzere aklın vahiyle ilişkisi bağlamında hücciyetini tartışmaya başlar. Konumuz açısından önemli olan Debûsî’nin bu fasılda yapmış olduğu tartışmaların hüsün-kubuhla bağlantısıdır. Zira müellif, aklen marifetullahın imkânı, aklın şeriatten bağımsız olarak delil teşkil edip etmemesi, aklın bir şeyi vacip kılıp-kılmaması gibi başlıkları ele alır.³⁶ Bu meselelerin hüsün-kubuhla irtibatı malumdur. Debûsî’den sonra³⁷ Pezdevî ise farklı başlıklar altında da olsa benzer tartışmalara kısmen değinmiştir. Söz gelimi, kişinin ehliyetini temellendirmek amacıyla “akıl” bahsini ele alan Pezdevî, “Beyânu’l-akl ve mâ yettasilu bihî min ehliyeti’l-beşer” başlığı altında hüsün-kubuh meselelerine değinir. Burada Pezdevî’nin merkeze aldığı soru aklın bir şeyi vacip kılma yetkisinin olup olmadığıdır. Nitekim o bu bağlamda kendisine davet ulaşmayan toplulukların ve küçük çocuğun imanı gibi

³⁴ Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, 140. Debûsî’den önce Cessâs’ın bu konuyu ele alıp almadığı eserinin giriş kısmı günümüze ulaşmadığı için bilinmemektedir. Ancak Debûsî’nin akli hüccet tartışmasını Mu‘tezile ulemasının etkisine bağlamanın mümkün olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. bk. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 49.

³⁵ ed-Debûsî, *Takvîm*, thk. el-Meys, 442.

³⁶ ed-Debûsî, *Takvîm*, thk. el-Meys, 442-448; Akli hüccetler kısmının analizi için bk. Murteza Bedir, “Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, ed. İbrahim Hatipoğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2003), 166-170. Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, 140-143.

³⁷ Mütেকaddimûn dönem bilgi anlayışının terkedilmesi ve Mu‘tezile kelâm anlayışının eleştiriye tabi tutulması gerekçe gösterilerek Debûsî’de zikredilen hüccet ve kısımlarına dayanan taksimin onu örnek alan Pezdevî ve Serahsî’de devam ettirilmediği belirtilmiştir. bk. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, 49. Ancak konumuz açısından önemli olan Debûsî’de akli hüccetler bağlamında yapılan tartışmaların içerik bakımından hüsün-kubuh meseleleriyle bağlantısı olduğundan farklı başlıklandırmalarla da olsa konu içeriğinin eserlerde tartışılmaya devam ettiğidir. Pezdevî bunun bir örneğini kısmen de olsa göstermektedir. Ancak akli hüccet tartışmalarının Debûsî’de olduğu şekliyle devam ettirilmemesi hüsün ve kubhun akliliği konusunda bir paradigma değişimini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

konulara temas eder.³⁸ Bu geleneğin takipçisi olan Sadrüşşerîa da Pezdevî gibi akıl bahsini ele aldıktan sonra aynı problemleri incelemiştir. Ancak Sadrüşşerîa konunun hüsün-kubuhla irtibatını doğrudan kurarak meseleyi ele alır. Sadrüşşerîa'nın bu tutumu iki önemli sonucu gündeme getirmiştir: Bunlardan ilki araştırmacıların ifade ettiği gibi Hanefî metinlerinde kelâma karşı mesafeli duruşun azalmasıdır. Diğer bir sonuç ise bu iddiayı sorgulamamıza sebep olacak şekilde Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh meselesini usulün temel bir problemi haline getirme çabasıdır. Başka bir ifadeyle Sadrüşşerîa, aklın konumu, sabî çocuğun (temyiz çağına ulaşmış buluğa ermeyen çocuk) ve şâhık-ı cebelin (davetten uzak dağ başında yaşayan kimse) imanî gibi hüsün-kubuhla bağlantılı meseleleri metninde işlerken bir kelâm problemini ele almayı değil usulün temel bir meselesini -teklif- incelemeyi hedeflemiş olabilir.

Hüsün-kubuh konusunun uzantılarını usul eserinde görebileceğimiz bir başka nokta ise kıyas konusundaki illet bahisleridir. Aslında illet Allah'ın fiillerinde bir illetin bulunup bulunmaması, nedensellik, sıfatlar, haller gibi pek çok problemle bağlantısını kurabileceğimiz bir tartışmadır. Konu açısından ilgilenilen husus ise Allah'ın fiillerinin ta'lîlidir. Yukarıda ifade edildiği üzere kelâm kitaplarında "Allah'ın fiillerinin ta'lîli" hüsün-kubuh bağlamında ele alınan konulardan birisidir. Usul eserlerinde ise "nasların ta'lîli" tartışmaları mezkur konuyla irtibatlıdır. Nitekim "Bir hükmün illetinin olması ne demektir?" ve "Bunu gerçekleştiren şey nedir?" sorusu illet tartışmalarının mahiyetini vermektedir. Allah'ın bir fiili emretmesi ya da yasaklamasının belli bir illete bağlı olduğunu ifade etmek tanrının iradesini sınırlamakta ve sebeplere dayanması tanrının ekmel bir varlık olduğu anlayışıyla uyuşmamaktadır. Diğer taraftan Allah'ın fiillerinde bir gaye ve amacın bulunmadığı ifade edilerek tanrının fiillerinde illetin yokluğu savunulacak olursa abes ve sefehlik durumu ortaya çıkacaktır ki bu da tanrı hakkında tasavvuru mümkün olmayan hususlara yol açacaktır. Ancak burada fakihlerin emir ve nehiyde gördüğümüz şekilde açık bir anlatımla hüsün-kubuh tartışması yaptığını söylemek zordur. Nitekim tartışmaların kelâmî boyutlarına atıf yapmazlar.³⁹ Bu tutum kelâma karşı mesafeli

³⁸ el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Bekdaş, 706-709.

³⁹ Ta'lîl konusundaki tartışmalar için bk. ed-Debûsî, *Takvîm*, thk. el-Meys, 301-304; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. el-Efgânî, 2/144-149; el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Bekdaş, 565-569.

duruşun bir sonucu olarak görülebilir. Ancak yine de onların hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımları buradaki tavırlarını belirlemede etkili olmuştur.

İslam hukuk usulünde hüsün-kubuh konusuyla bağlantılı olarak değineceğimiz son mesele ise neshin mahiyetidir. Neshin hüsün-kubuh tartışmalarındaki rolü ve yeri araştırmacılar tarafından ihmal edilmiştir.⁴⁰ Bilindiği üzere klasik literatürde birkaç ismi istisna edersek neshin aklen mümkün şer‘an vâkî olduğu İslam âlimleri tarafından kabul edilmiş ve mahiyeti tartışılmıştır.⁴¹ Nesih, nazari ve amelî bakımdan çok uzanımı olan bir tartışma olsa da konunun hüsün-kubuhla bağlantısı iki yönden kurulabilir. Bunlardan ilki nesh edilmesi asla mümkün olmayan esaslardır. Bu fiillerin asla değiştirilememesinin sebebi özlerinde bulunan hasen niteliklerinden dolayıdır. Diğeri ise neshin imkanına izin verecek bir şekilde tam da bunun aksi konumunda yer alan nesh edilmesi mümkün olan durumlardır. Zira bu fiillerin hasen ve kabihliği itibari olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hangi tür hükmün nesh edileceği hüsün-kubuh meselesiyle irtibatlı teorik bir tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Nesih konusundaki bu iki tartışma hem hüsün ve kubhun ontolojisi hakkında ulemanın yaklaşımını verecek hem de hüsün ve kubhun itibari olduğu tezini temellendirmeye yardım edecektir. Hanefî-Mâtürîdî metinlerinde nesih konusunun tıpkı ta‘lil tartışmasında olduğu gibi hüsün-kubuhla ilişkisi açık bir şekilde kurulmamıştır. Ancak tıpkı ta‘lilde olduğu gibi ulemanın hüsün-kubuh hakkındaki görüşleri onların nesih hakkındaki tutumlarında belirleyici olmuştur. Örneğin neshin aklen ve şer‘an mümkün olduğu tezini temellendirirken Debûsî, aklen neshin mümkün olmasını bazı fiillerin hüsün-kubuh vasıflarının itibari olmasına bağlar. Nitekim nasla hükmü hasen olarak bildirilen bir durumun hasen sıfatını sürdürmesi mümkün olduğu gibi zaman, durum ve ahvâlin değişmesiyle hükmün tebeddülü ve zevâli de mümkündür. Hanefî ulemanın buna vermiş oldukları yaygın örnek şaşırtıcı bir şekilde insan tabiatında kerih olarak kabul edebileceğimiz kardeşlerin birbiriyle münasebetidir. Müelliflere göre Âdem (a.s) şeriatında neslin devam edebilmesi için kardeş kardeşe helal olurken Musa (a.s.)

⁴⁰Türkçe literatürde bu konu hakkında detaylı çalışmaların yapılmadığı dikkat çekmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla müstakil olarak ele alınan tek bir çalışma bulunmaktadır. bk. Ünal Yerlikaya, “Fıkıh Usulünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 87-107.

⁴¹ Ferhat Koca, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 05.02.2021).

şeriatında bu haram olarak belirlenmiştir.⁴² Debûsî bu görüşüyle tutarlı bir şekilde neshi aklen caiz görmeyenlerin delillerinden biri olarak öne sürülen “Allah bir şeyi emrettiyse o şey hasendir; yasakladıysa o kabihdir, dolayısıyla şeriat bir şeye hasen dediyse o değiştirilemez, hükmü kaldırılmaz. Kabih için de böyledir. Bunun olacağını düşünmek Allah hakkında caiz değildir.” önermesini aktarır. O halde ifade edildiği üzere hükme konu olan eylemlerin hüsün-kubuh vasıflarının değişebiliyor olması sebebiyle neshin aklen mümkün olduğu Hanefî usulcüler tarafından benimsenmiştir.⁴³

Neshin geçerlilik alanına yani mahalline geldiğimizde bu konuya ilişkin yaklaşım farklılıkları usulcülerin hüsün ve kubhun akli mi yoksa şer‘î mi olduğu sorusuna vermiş oldukları cevapların farklılığına dayanmaktadır.⁴⁴ Nitekim Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, tevhidin asıllarında yani Allah’ın varlığı, sıfatları ve isimlerinde neshin mümkün olmadığını savunur. Hatta Debûsî, Allah’a, resullerine ve kitaplarına imanın vücûbiyeti şeklinde bir kayıtla bunu ifade eder.⁴⁵ Bu Hanefî usulcülerinin hasen li-aynihi kategorisiyle paralellik arz etmektedir. Çünkü onlar fiilin ayında hasenliğin varlığını Allah’a iman örneğiyle açıklarlar.

Hanefî literatür içerisinde Alâeddin es-Semerkandî’nin farklı bir yazım tekniği geliştirerek kaleme aldığı *Mîzânü’l-usûl fî netâici’l-‘ukûl* isimli eserine, hüsün-kubuh meselelerini nasıl incelediğini görmek için, özellikle yer verilmesi gerekmektedir. Bilindiği üzere Semerkandî, usul ilmini kelâmın bir dalı olarak düşünmüş ve bir usulcünün telifâtını bağlı bulunduğu mezhebin itikâdî görüşlerini dikkate alarak inşa etmesi gerektiği fikrini benimsemiştir.⁴⁶ İmam Mâtürîdî’nin bir kelâm ekolu kurucusu ve bu mezhebin imamı olarak görülmesi eğiliminin belirginleşmeye başladığı tarihlerde aynı zamanda onun kelâmî duruşuyla uyumlu bir fıkıh usulü geliştirdiği ve bunun da başlatıcısı olduğu fikrinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu çabanın ilk

⁴² ed-Debûsî, *Takvîm*, thk. el-Meys, 229; el-Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, thk. Bekdaş, 488; es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk., el-Efgânî, 2/55.

⁴³ Yerlikaya, “Fıkıh Usûlünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi”, 99. Krş. el-Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, thk. Bekdaş, 488-489; es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. el-Efgânî, 2/54-58.

⁴⁴ Yerlikaya, “Fıkıh Usûlünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi”, 101.

⁴⁵ ed-Debûsî, *Takvîm*, thk. el-Meys, 235; el-Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, thk. Bekdaş, 490; es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. el-Efgânî, 2/59.

⁴⁶ Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzân*, thk. Abdilber, 2.

isimlerinden biri Alâeddin es-Semerkandî'dir.⁴⁷ O, söz konusu gayretin sonucunda kendi eserini Mâtürîdî kelâmını dikkate alarak kaleme almıştır. Dolayısıyla Semerkandî, herhangi bir usul konusunu işlerken onun hangi kelâm problemiyle ilişkili olduğuna da yer vermiştir.⁴⁸

Alâeddin es-Semerkandî, hüküm kısmında hüsün ve kubhun anlamlarına değinir⁴⁹ ve dakik bir ayrıma girişir. Bizim açımızdan asıl önemli olan “memurun bih” bahsinde ele aldığı problemlerin büyük bir kısmını kelâmın bir problemi olarak sunmasıdır:

“Memurun bihe dönen kısım, ki o fiildir, birçok faslı içerir. Bu fasıllardan birçoğu kelâm meselelerine racidir. Fıkıh meseleleriyle ittisalinden dolayı bu rivayetleri aktaracağız.”⁵⁰

Bu bağlamda Semerkandî, teklif-i mâ lâ yutak, fiil ve teklif ilişkisi, hüsün sıfatıyla emir arasındaki ilişki, mutlak emir ve hasenin kısımları arasındaki ilişki, davet gönderilmeyen toplulukların durumu, şâhık-ı cebel gibi memurun bihin altında tartıştığı pek çok meseleyi hüsün ve kubhun aklen bilinip bilinmemesine bağlı bir kelâm problemi olarak ele alır. *Semerkandî'nin tartıştığı bu sorunları hüsün ve kubhun alt dalı olarak belirtmesi kendisinden sonra hüsün ve kubhun üst bir mesele haline gelmesine imkân tanımış gibi görünmektedir.*

Semerkandî'nin ele aldığı bu problemlerden dikkat çekici olanlardan biri hüsün-kubuh ve teklif arasında kurmuş olduğu ilişkidir. İleride değinileceği üzere Fahreddin er-Râzî'nin, (ö. 606/1210) “İztirari filler hüsün ve kubuh olmakla nitelenemez.” şeklinde dile getirmiş olduğu delilin farklı bir versiyonunu Semerkandî, metninde Ashâbu'l-hadis olarak nitelendirdiği Eş'arîlerden aktarmış ve delile eleştiri yöneltmiştir. Bu durum kendisinden sonra dikkat çekecek ve özellikle Hanefî-Mâtürîdî

⁴⁷ Murteza Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* ed. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV 2012), 412.

⁴⁸ Murteza Bedir, Semerkandî'nin kelâmın ilkelerini dikkate alarak tasnif ve telifte bulunma girişiminin bir gelenek oluşturmadığını iddia etmiştir. Ayrıca Semerkandî'nin bu tarzının daha sonraki Hanefî usul anlayışında kısmi bir etkisinin bulunduğunu ve bu etkinin hüsün-kubuh problemi etrafında kaldığını da belirtmiştir. bk. Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, 420.

⁴⁹ Alâeddin es-Semerkandî, *Mizân*, thk. Abdilber, 45-46.

⁵⁰ Alâeddin es-Semerkandî, *Mizân*, thk. Abdilber, 167.

metinlerde fiil ve teklif, hüsün-kubuh bahisleriyle ilişkili olmaya başlayacaktır. Aslında burada Semerkandî'nin metninin bir usul metni olması da gözlerden uzak tutulmamalıdır. Ancak onun bu kurgusunun hüsün-kubuh konusunda kelâm metinlerine yansıdığını da düşünmekteyiz. Söz gelimi Şemseddin es-Semerkandî bizim için iyi bir örnek olabilir. Daha önce belirtildiği üzere o, Hanefî-Mâtürîdî gelenekte hüsün-kubuh sorununu ilk defa müstakil bir başlık olarak tartışmıştır. Yani konu ne ilâhiyyâta bağlı bir alt başlık olarak ne de aklın iyiyi ve kötüyü bilmesiyle ilgili bir zeminde tartışılmıştır. O hüsün ve kubhu kelâmın bir mesâili olarak vazetmiş ve bu meseleyi fiille ilişkisine de dikkat ederek üç alt başlık altında tartışmıştır: Hüsün ve kubhun anlamı, Allah'ın fiillerinin illetlendirilmesi ve teklif-i mâ lâ yutak.

Hüsün-kubuh meselesi dikkate alınarak bir kelâm eseri incelendiğinde Allah'ın fiillerinin ta'lîli ve hüsün ve kubhun bilinmesinde aklın rolü üst başlık olarak değerlendirilmiş ve özellikle ikinci maddeye bağlı olarak vahiyden önce marifetullahın vücûbu, nübüvvetin ispatında aklın yetersizliği, dinin temellendirilmesinde aklın rolü ve kendisine davet ulaşmamış toplulukların durumu gibi konular işlenmiştir. Bir usul eseri bu bağlamda incelendiğinde emredilen ve yasaklanan şeyin niteliği, ehliyet, ta'lîl, nesih gibi konularda açıklamalar bulunmaktadır. Hüsün ve kubhun epistemolojisine dair meselelerin kelâm ve usul eserlerinde yeterli bir şekilde tartışıldığı ifade edilebilir. Ancak hüsün ve kubhun ontolojisine dair açıklamaların -Hanefî-Mâtürîdî metinler dikkate alındığında- kelâm eserlerinden ziyade usul eserlerinde daha yoğunlukta olduğu belirtilebilir. Teklif-fiil ve hüsün-kubuh arasındaki ilişkiye gelindiğinde Hanefî-Mâtürîdî mütekellimlerin başlangıçta teklif ve fiil arasındaki ilişkiyi efâl-i ibâda bağlı bir problem olarak hüsün-kubuh problemine atıf yapmaksızın inceledikleri, ancak ilerleyen zamanda fiil ve hüsün-kubuh arasındaki ilişkinin dikkate alındığı görülmektedir.

Tarihsel süreçte hüsün-kubuh meselesinin Hanefî-Mâtürîdî gelenekte geçirmiş olduğu bu değişim Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh anlayışının belirlenmesinde etkili olmuştur. Hüsün ve kubhun “olgun” ve “klasik” yorumunun görüldüğü Sadrüşşerîa'nın metinleri Osmanlı kelâmcılarının “Mâtürîdîliğin” resmi görüşü olarak başvurdukları kaynak haline gelmiştir. İşte bu çalışma Osmanlı kelâmcılarının hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlarını ve bu yaklaşımların Sadrüşşerîa ile ilişkisini incelemeyi hedeflemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SADRÜŞŞERÎA'NIN HÜSÜN-KUBUH ANLAYIŞI

1.1. SADRÜŞŞERÎA'NIN İLİMLER TASNİFİ ve HÜSÜN-KUBUH

Hanefî-Mâtürîdî gelenekte hüsün-kubuh sorununun kelâm ve usul eserlerinde nasıl ele alındığını ortaya koyma çabası, bu incelemenin asıl amacının Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh sorununu bu gelenekten nasıl devraldığını saptamaya yönelik bir ön çalışma olduğu söylenebilir. Sadrüşşerîa'nın konuyla ilgili pasajları, hüsün ve kubuhun sınırlarını ve ilimlerle ilişkisini belirlemeye yönelik bir gayreti göstermektedir. Özellikle “dinî ilimler” hakkında yapmış olduğu tasnif ve bu ilimlerin konuları hakkında yapmış olduğu açıklamalar bu bağlamda önem arz etmektedir.

Tavzîh'in mukaddime bölümünde ilimleri üç başlık altında inceleyen Sadrüşşerîa, bunları *amelîyyât*, *itikâdiyyât* ve *vicdâniyyât* olarak isimlendirir. Onun bu ayrımının temelinde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) “el-fikhu'l-ekber” tanımlaması yer almaktadır:

“Fıkıh, kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir. İtikâdiyyât ve vicdâniyyâtı çıkarmak için tanıma amelen eklendi. Böylece kelâm ve tasavvuf tanımının dışında kalmış oldu. Her kim ki fikhın tanımına bir şey eklemedi o takdirde şümülü irade etti.”⁵¹

“...Sonra, lehine ve aleyhine olan, imanın vücûbu vb. gibi itikâdî olanları; bâtinî ahlak ve nefsanî melekeler gibi vicdani olanları; namaz, oruç, bey' gibi amelî olanları içerir. İtikâdî olanlardan lehine ve aleyhine olanları bilmek *ilm-i kelâm*dır; züht, sabır, rıza, namazda kalbin huzuru gibi vicdani olanlardan lehine ve aleyhine olanı bilmek *tasavvuf* ve *ahlak* ilmidir; amelî olanlardan lehine ve aleyhine olanı bilmek *fıkıhtır*. Fıkıhla bunu kastettiysen lehine ve aleyhine sözüne amelen kaydını eklersin. Bu üç kısmı kapsamaması istersen hiçbir şey eklemesin. Ebû Hanîfe (Allah ona merhamet etsin) amelen kaydını eklemedi. Zira şümülü kastetti. Yani lehine ve aleyhine olanları bilmeyi fıkıh olarak isimlendirdi; bu ister itikâdî olanlardan olsun ister vicdani olanlardan olsun ister amelî olanlardan olsun aynıdır. Sonra kelâmı *fikh-ı ekber* olarak isimlendirdi.”⁵²

⁵¹ Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkih*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013), 1/16.

⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/17.

Sadrüşşerîa, bu ayrımını aynı şekilde *Ta'dilü'l-ulûm*'da da muhafaza eder. Ancak burada konu farklı bir bağlamda ele alınır. Nübüvvete dair açıklamaların da bulunduğu "Yedinci Ta'dil"de Sadrüşşerîa, Hz. Peygamber'in (sav) en önemli mucizelerinden birinin, hakkında konuştuğumuz ilimler olduğunu söyler. *Ta'dil*'deki bu pasaj *Tavzih*'tekinden bir yönüyle daha ayrılmaktadır. Bu kısımda Sadrüşşerîa ilimleri tasnif etmenin yanında ilimlerin şerefine dair de bir sıralama yapar. Bir kimsenin ilimlerin cinslerini, türlerini, sınıflarını ve o ilmin meselelerini bilmesi gerektiğini ifade eder. İlimler arasındaki derece farkını şu kudsî hadise dayandırır: "Kul kendisine farz kıldığım şeylerle bana yaklaşır. Nafilelerle bana yaklaşmaya devam eder ta ki ben onu severim. Ben onu sevdiğimde onun işiten kulağı, gören gözü, yardımcısı ve destekçisi olurum." Hadisten anlaşıldığına göre bir adam Hz. Peygamber'in huzuruna gelip Müslüman olduğunda ilk önce ona taharet öğretilir. Bu her Müslümanın ihtiyaç duyduğu temel bir durumdur. Ancak bazı insanlar bu halden başka bir hale geçerler ki hadiste bu "gören gözü, işiten kulağı olurum" şeklinde ifade edilen safhadır. Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa'nın ilim anlayışında ilmin şerefî, hükümlerin bağlayıcılığı ve kapsayıcılığıyla ters orantılıdır. Yani her Müslümanı kapsayan ve kendisine ihtiyaç duyulan şeylerin ilmi, şeref bakımından daha aşağı tabakada yer almaktadır. Ancak yalnızca bazı insanlara mahsus olan hal ve makamlara ulaşmayı konu edinen ilim ise şeref bakımından daha üstündür. Bundan dolayı Sadrüşşerîa'ya göre "tecelliü'z-zât ve's-sıfat" ilimlerin en şerefli ve en hususi olanıdır.⁵³ İlimler arasındaki bu ilişkiyi dikkate aldığımızda ilimlerin üç tür olduğu anlaşılabacaktır: itikâdiyyât, ameliyyât ve vicdâniyyât.

"İtikâdiyyât, Allah'ın zat ve sıfatlarının, Allah'ın kitaplarının, resullerinin ve mebbe ve meâdın hallerinin ilmidir. Ameliyyât ise fıkıh ve fıkıh dışında adâb-âdet ve insanların ihtiyaç duydukları şeylerdir. Akıl bu konuda doğruya ulaştırmaz. Bunun en aşağısı tırnak kesmenin keyfiyetidir. Yeme-içme, üfürükçülük gibi şeyler buna dahildir. Aynı şekilde rüya tabiri ve hacamat günleri veya hacamatın yasaklandığı günler gibi tıp ilmi de sayılabilir. *el-Kânun* da bu hükümleri hadislerden almıştır. *Kânun* müellifi, hindibâ hususunda hadise göre amel etmiştir. Sonra vicdâniyyât. O tasfiye ilmidir. Vicdâniyyât ahlak ilminden tecelli ilmine kadar uzanır. Resul (sav) bu ilimlerin hepsi hakkında öz bir şekilde (*cevâmiu'l-keîm*) gerek metlû ve gerekse gayrî

⁵³ Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 724), 197b.

metlû vahiyle konuşmuştur. Ulema da bunlardan sonu olmayan ilimler çıkarmışlardır.”⁵⁴

Tavzîh ve *Ta‘dîl*’de yer alan bu iki metin birlikte değerlendirildiğinde üzerinde durulması gereken birkaç husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki Sadrüşşerîa’nın *Ta‘dîl*’deki tasnifinde amele taalluk eden hususları (ameliyyât) belirginleştirmesidir. *Tavzîh*’de ameliyyâtı namaz, oruç, bey‘ gibi örneklerle fıkıh ilmine münhasır kılmışken burada adâb/âdet ilmini de bu kısma dahil ederek amele taalluk eden hususların alanını genişletmiştir.⁵⁵

Alıntılanan metinde dikkate almamız gereken diğer bir nokta da Sadrüşşerîa’nın ilimleri tasnifi ve özellikle tasavvuf ve ahlak ilmini bir başlık altında toplayarak bunu “vicdâniyyât” olarak isimlendirmesidir. Vicdâniyyât çatı bir kavram olarak düşünüldüğünde bu başlığın altında ahlak ve tasavvuf yer alabilmektedir. Bu bakımdan vicdâniyyât yalnızca tasavvuf ilmine münhasır bir kavramsallaştırma değildir. Takip edebildiğimiz kadarıyla daha önce bu şekliyle görmediğimiz isimlendirme incelenmeyi gerektirmektedir.

Vicdan kavramına İslam düşüncesinde mantık, tasavvuf, kelâm metinlerinde rastlanmaktadır. Bu alanların her birinde kavram farklı anlamda ancak birbiriyle bağlantılı bir şekilde kullanılmıştır.⁵⁶ Söz gelimi vicdan, ahlak literatüründe şuur

⁵⁴ Sadrüşşerîa, *Ta‘dîlî’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 197b-198a.

⁵⁵ Sadrüşşerîa’nın bu müdahalesi akıllara tasnifin dinî olup olmaması sorusunu getirmektedir. Nitekim bu tasnifin dinî ilimlerle sınırlandırılmaması gerektiği ifade edilmiştir. Bk. Ömer Türker, “Hanefî Usul Geleneğinde Vicdâniyyât Kavramı”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar (İstanbul Nobel Yayıncılık, 2018), 6. Türker bu çalışmada, “kişinin lehine ve aleyhine olanları bilmesidir” şeklinde ifade edilen fıkıh tanımının “insanı bir bütün olarak dikkate aldığını” belirtir. Ancak tasnifin dinî olduğunu gösteren bazı karineler bulunmaktadır. Sadrüşşerîa bu ayrımında Ebû Hanife’nin fıkıh tanımından hareket etmiştir. Ayrıca *Ta‘dîl*’de ameliyyât alanına not olarak düştüğü “akıl bu konuda doğruya ulaştıramaz.” ifadesi de şer‘î bildirimin önemine dikkat çekmek içindir. Zira müellif, İbn Sina’nın tıpta uyguladığı tedaviye atıfta bulunarak uygulamanın kaynağının Hz. Peygamber (sav) olduğunu belirtmiştir. Pasajın devamında bu yargısını destekleyecek bir şekilde ilimlerin kaynağının Hz. Peygamber (sav) olduğuna işaret etmiştir. Başka bir açıdan bakıldığında itikâdiyyât alanının varlığı da tasnifin dinî olduğunu göstermektedir. Zira Sadrüşşerîa, itikâdiyyâtla başka herhangi bir ilmi anlamaya imkân vermeyecek şekilde kelâm ilmini kastetmiştir. Bu veriler ışığında Sadrüşşerîa’nın bu tasnifinin dinî olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir.

⁵⁶ Ali Tekin, “Vicdan ve Vicdanî Önergeler (Vicdâniyyât) Arasındaki ilişki”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* ed. Mervener Yılmaz, Eşref Altaş (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2018), 69. Yazar bu makalesinde vicdan kavramıyla mantıkta önermelerin bilgi değerine işaret eden vicdâniyyât arasındaki ilişkiyi ele almıştır. İslam filozoflarının vicdâniyyât türü önermelerinin tarihsel bir zeminde okumasını yaparak fikir, korku, öfke, açlık, susuzluk, ferahlık, haz, elem vb. gibi metinlerde örnek olarak zikredilen vicdani önermelerin insan nefsinde bulunuşu arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Buradan

halinde bulunmayı ifade eden, iyi ve kötünün ayırt edilmesine imkân veren bir yeti olarak kullanılırken, vicdâniyyât mantık ve kelâm metinlerinde epistemolojik bir karaktere sahiptir; önermelerin değerine atıfta bulunur. Bilindiği üzere kelâm metinlerinde vicdâniyyât, zorunlu bilginin bir türüdür. Vicdani bilgiler kendi nefislerimizde ya da iç duyularımızda bulduğumuz, zatımızın varlığını, korkularımızı, öfkelerimizi, sevinç ve üzüntülerimizi, açlığımızı, tokluğumuzu bilmemiz gibi bilgilerdir.⁵⁷

Sadrüşşerîa'nın metinlerinde de sıklıkla karşılaştığımız vicdan, bazen epistemolojik imaları bazen de ahlaki anlamları karşılamak için kullanılmıştır. Söz gelimi Sadrüşşerîa, *Ta'dîl'ul-Mizân*'ın ilgili kısmında nazari tasdike ulaştıran formların içeriğini ele almıştır. Klasik mantık eserlerinde gördüğümüz şekliyle yakînî önermeleri mahsûsât (dış duyular), vicdâniyyât (iç duyular)⁵⁸, bedîhiyyât, mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirât olarak sıralamış ve vicdani önermelerin iç duyularla idrak edildiğini belirtmiştir. Anlaşılabileceği üzere Sadrüşşerîa burada vicdâniyyâtı bilgi değeri açısından ele almaktadır.⁵⁹

Sadrüşşerîa'nın ahlak ve tasavvuf ilmine atıfla kullandığı vicdâniyyât ise ahlaki şuuru da içeren daha geniş bir anlamı içine almaktadır. Pasajlardaki örnekler - zühd, sabır, rıza, namazda kalbin huzuru vb.- ve vicdâniyyâtı tanımlamak için kullandığı kavramlar-tasfiye ilmi, bâtinî ahlak, nefsanî melekeler- dikkate alındığında Sadrüşşerîa'nın yalnızca kişinin toplumsal bir varlık olarak ahlaki şuur halinde bulunmasını değil daha da ötesinde yaratıcıyla olan ilişkisinde de bir tür şuur halinde bulunmayı kastettiği görülmektedir.⁶⁰

hareketle iç duyular olarak ifade edebileceğimiz vicdâniyyâtın ahlakın konusu olan huylar ve huyları ortaya çıkaran nefis güçleriyle bağlantılı olduğunu ortaya koymuştur: “Vicdan, iyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan bir güç iken vicdâniyyât iyi ve kötü diye nitelendirilebilecek fiillerin ortaya çıkmasının ön koşulu ve hazırlayıcısıdır. Vicdâniyyâtla ifade edilen süreçler vicdanın tam karşılığı değilse de varlık sebebidir.”

⁵⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf-Mevâkıf Şerhi-*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/215.

⁵⁸ Sadrüşşerîa'nın müşâhedât kavramsallaştırmasına gitmeden iç ve dış duyuları ayrı ayrı başlıklandırmasına dikkat çekmek gerekmektedir.

⁵⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dîl'ul-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 99a.

⁶⁰ Ömer Türker, Sadrüşşerîa'nın *Tavzih* metninde kullandığı vicdâniyyâtı modern ahlak literatüründe kullanılan “ahlaki bilinç” kavramının karşılığı olarak kullandığı ifade eder. Yazara göre Sadrüşşerîa, “vicdanî olanlardan lehine ve aleyhine olanları bilmek ahlak ve tasavvuf ilmidir” derken yalnızca tasavvurları ya da melekeleri kastetmiş olmamalıdır. Nitekim ahlak ilmi yalnızca tasavvurların değil aynı zamanda yargıların da bilgisinden oluşur. Bu bağlamda ahlaki fail, ahlaki durumların tasavvurlarını, yargılarını ve onunla meleke kazanmayı ahlakın kapsamında zikreder. Ahlaki fail, her

Kelâm, usul ve hatta ahlakın ortak meselelerinden biri olan hüsün-kubuh, Sadrüşşerîa'nın bu tasnifi dikkate alındığında nereye dahil olacaktır? Mesela Sadrüşşerîa, hüsün ve kubhun epistemolojisinin ahlakı ilgilendiren bir yönü olduğuna dikkat çekmektedir. Sadrüşşerîa, hüsün ve kubhun akli-şer'î ayrımının yapılmaması durumunda fıkıhın tanımına ondan olmayan bir şeyin gireceğini belirterek Eş'arî ulemanın fıkıh tanımını eleştirir ve aklen bir şeyin hasen ve kabihliğinin bilinmesini ahlak ilminin bir problemi haline getirir:

“Şâri'nin hitabı olmasaydı şer'îyyât idrak edilmezdi. Hasen ve kabihin akli olması nefyedildiğinde, her fiilin hasen ve kabih olması fıkıhın tanımına girer. Bil ki bize ve Mu'tezile'nin cumhuruna göre, *bazı fiillerin hasen ve kabih olması akılla idrak edilir*. Fiillerin bazıları ise böyle değildir. Böyle olduğu durumda şâri'nin hitabına dayanır. Birincisi fıkıhtan olmaz bilakis o *ahlak ilmindendir*. İkincisine gelince o *fıkıhtır*. Fıkıhın tanımı bu mezhebe göre sahih, câmi ve mâni olur. Eş'arî ve onun takipçilerine göre her fiilin hüsün ve kubuhluğu şer'îdir. Dolayısıyla hüsün ve kubuh fıkıhtandır. Bununla birlikte tevazuun, cömertliğin ve buna benzer şeylerin hasenliği ve bunların zıtlarının ise kabih olması herhangi bir kimseye göre fıkıh ıstılahlarından sayılmazlar. Dolayısıyla fıkıh ıstılahlarının tanımına ondan olmayan bir şey girmiş olur. Eş'arî mezhebine göre bu, fıkıh ıstılahları için sahih bir tarif olmaz.”⁶¹

Sadrüşşerîa'ya göre aklen fiilin iyi ya da kötü olduğu bilinmediğinde o fiil şeriatın hükmüne bağlı olduğundan fıkıhın kapsamına girer. Eş'arî ulemayı eleştirmesi de tam bu noktadadır. Eş'arîlere göre bir fiile iyi ve kötü nitelemesini yapabilmemizin yegane sebebi ilâhî emir ya da nehiydir. Oysa Sadrüşşerîa'nın da kabul ettiği üzere bazı fiiller emir ve nehiyden bağımsız olarak iyi ve kötüdürler. Tevazu ve cömertlik

üçünü de kendi içinde bulur (vicdan). Söz gelimi zinanın kötü ve adaletin iyi olmasının bilgisi bu anlamda vicdandır. O halde vicdâniyyât, insan zihninde meydana gelen ahlaki bilinci ifade eder. Bk. Türker, “Hanefî Usul Geleneğinde Vicdâniyyât Kavramı”, 4-6. Ayrıca bk. Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe, 2019), 65-72.

⁶¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/29. Müellifin burada tasavvuf ilmini zikretmemesi dikkat çekici bir unsurdur. Kurgulamış olduğu ilimler tasnifinde vicdâniyyâtı çatı bir kavram haline getirdiği ifade edilmişti. Bu yargıyı destekleyecek bir şekilde burada tasavvuf ve ahlakın arasını ayırmış gibi görünmektedir. Zira bir önceki pasajda zühd, sabır, rıza gibi örnekleri tasavvufa atıf yaparak zikretmişti. Oysa bu fiillerin aklen bilinip bilinmemesi ya da iyi ya da kötü olduklarına dair ontolojik bir tartışma yapılmamıştı.

bunlardan biridir.⁶² Eş‘arî ulema ise bu tür fiillerin şeriatı tabi olduğunu beyan ederek aslında ahlak ilminin tartıştığı bir problemi fıkıh alanına taşımışlardır.⁶³

Bu açıklamalar “hüsün-kubuh” meselesinin birden fazla yön barındırdığını ve bu yönlerden herhangi birinin bir ilme mesele haline gelmesine imkân sağladığını göstermektedir. Bundan dolayı ahlak çalışmalarında mütekellimlerin ahlakla ilgili görüşlerini hüsün-kubuh bahsinde ele aldıkları ifade edilmiştir. Ahlakın kaynağı, iyi ve kötünün neliği ve mahiyeti, ahlaki yaptırım gibi ahlak felsefesinin temel soruları hüsün-kubuh bahsinin ele aldığı problemleri de içermektedir. Bununla birlikte mütekellimlerin ilgilendikleri bir alan daha vardır ki o da fiillerdir. Dinin ve teklifin geçerli ve anlamlı olabilmesinin şartlarından biri olarak insanın fiillerinde özgür olması gerektiğini düşünen bazı kelâmcılar fiillerimizin iyilik ve kötülükle vasıflanması gerektiğini düşünmüşlerdir. İleride bahsedileceği üzere Sadrüşşerîa’nın dört mukaddimeyi (el-mukaddimâtü’l-erba‘a) düzenlemesi de bu ana gayeye yönelik bir çabadır. Ancak özellikle Hanefî-Mâtürîdî metinler göz önüne alındığında kelâm tarihinde durumun böyle gerçekleştiğini söylemek zordur. Zira ifade edildiği üzere *hüsün-kubuh sorunu erken dönemde fiillerle ilişkisi yönüyle bir ahlak problemi olarak ele alınmamıştır*. Dolayısıyla bu metinlerden hareketle bir ahlak felsefesi ortaya koymak için hüsün-kubuh bahislerinin incelenmesi yetersiz olacaktır.

⁶² Tasavvuf ve ahlak bağlamında örneklerin farklılaştığına dikkat edilmelidir.

⁶³ Teftâzânî bu duruma itiraz eder ve Sadrüşşerîa’nın da bir çelişki içerisinde olduğunu düşünür: “Eş‘arîlere göre fıkıhın tarifi, cömertliğin ve tevazuun hasenliğinin yani bunların vacip ya da nedb olmasının; cimrilik ve tekebbürün kabihliğinin yani bunların haram ya da mekruhluğunun delilinin bilinmesini kapsar. Söz konusu hükümleri bilmek fıkıh ilminin değil ahlak ilminin konusu olsa bile Eş‘arîlere göre şâri’nin hitabı olmasaydı bu hükümler idrak edilmezlerdi. Ben derim ki: Bu hükümler zikredilen manada amelî olsaydı, bu kabul edilmezdi. Zikredilen durumlar nasıl ahlaki nefsanî melekeler olur? Musannif onların hasen ve kabihliklerinin bilinmesini ahlak ilminden saydı. Halbuki daha önce açıkladığı üzere lehine ve aleyhine olanları bilmeye amelen kaydını eklemek, ahlak ilminden çıkarmak içindi. Vicdâniyyâtın yani bâtını ahlaktan ve nefsanî melekelerden lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmek ahlak ilmidir, amelî olanlardan lehine ve aleyhine olanları bilmek fıkıh ilmindendir. Sanki burada zikretmiş olduğu amelen kaydını şaşkınlıktan ya da yaşlılıktan unutmış gibidir.” bk. Sa’düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ’iki’t-Tenkîh*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2013), 1/28. Teftâzânî, Eş‘arîlerin fıkıh tanımlamaları üzerinden “delilin bilinmesini” gündeme getirerek meseleyi izaha çalışmaktadır. Söz gelimi “Adalet iyidir.” önermesini dikkate alalım. Eş‘arîlere göre burada fıkhi açıdan önemli olan adaletin hasen olması değil şeriatın bildirmesiyle adaletin hasen olmasının doğurduğu hukuki sonuçtur. Zira Teftâzânî’nin Eş‘arî yorumuna göre hasen ya da kabih fiili bilsek bile onun doğurduğu hükmü bilemezdik.

Sadrüşşerîa'nın ilimler tasnifine dair açıklamaları hüsün ve kubhun müellif nezdindeki yerine işaret etmesi bakımından açıklayıcı olsa da yeterli değildir. Bundan dolayı ilgili eserlerindeki bazı pasajlar da dikkate alınmalıdır. Onun *Tavzîh*'deki açıklamaları modern dönemde olduğu gibi klasik dönemde de hüsün ve kubhun ortaklığına dair açıklamaların var olduğunu göstermektedir. Asıl dikkat çekici olan husus Sadrüşşerîa'nın bu açıklamaları usul eserinde yapmış olmasıdır. Kelâm ve usul arasında ortaklığı kabul etmesine ve hatta meselenin nirengi noktasının kelâmî olduğunu ifade etmesine rağmen öyle görünüyor ki Sadrüşşerîa, hüsün ve kubhun fiille ilişkisini usulün temel bir problemi haline getirmeye çalışmaktadır.

“Bu mesele (hüsün-kubuh) usul meselelerinin temellerindendir; ma‘kûl ve menkûl mebâhisin de mühimlerindendir. Bununla birlikte, (hüsün-kubuh) kader ve cebr meselesine dayanır. Kader ve cebr, ilimde derinleşen kimselerin çöllerde yok oldukları, mütefekkirlerin ilkelerde hataya düştükleri, yüzücülerin akıllarının denizlerde boğulduğu bir meseledir. Bu meselede hakkın hakikati, -hakla, ifrat ve tefrit taraflarının arasında olmayı kastediyorum- Allah Teâlâ'nın kullarından ancak seçkin kimselerin vakıf olduğu sırlarından bir sırdır ki ben bundan uzağım. İdraklerin anlamaktan aciz olmasına rağmen gücümün yettiği ölçüde anlattım, onun üzerinde durdum ve onu sunmaya çalıştım.”⁶⁴

⁶⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/324. Sadrüşşerîa'nın kader ve cebr meselesinde yapmış olduğu benzetme özellikle 18. yüzyıl el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinde üzerinde durulan konulardan biri olmuştur. Kazâbâdî (ö.1163/1750), Sadrüşşerîa'nın zikretmiş olduğu üç grubu, kelâm tarihinde insan fiilleri konusunda ortaya çıkan üç grupla özdeşleştirerek vuzuha kavuşturur. Çöllerde kaybolan kimseler, çölde yön belirlemenin zorluğundan dolayı zira her yer birbirine benzemektedir, yollarını bulamazlar. Böyle yerlerde insanlar daha az seyahat ettiklerinden kaybolma riski yüksektir. Bundan dolayı böyle kimselerin matluba erişmesi için bir rehber eşliğinde çölleri aşması gerekmektedir. Kazâbâdî'ye göre göre hataya en yakın grup olduklarından Sadrüşşerîa bu kimseler için “zelle”yi kullanmıştır. İkinci gruptaki kimselerin hatası ise başlangıçta kişiyi küfre düşürmez. Bundan dolayı musannif “dalle” kelimesini tercih etmiştir. Üçüncü gruptaki kimseler ise zor bir konu hakkında fikir beyan ettiklerinden dolayı derin sularda yüzen kimselere benzetilmişlerdir. Ancak bunlar küfre ve helaka yakın olan kimselerdir. Kazâbâdî'ye göre, efâl-i ibâd konusundaki görüşlerinden dolayı Sadrüşşerîa birinci grupla cebr-i mutavassıtı; ikinci grupla cebr-i mahzayı; üçüncü grupla da Mu‘tezile'yi kast etmiş olmalıdır. Bununla birlikte ikinci grupla İsrefâyîni'yi ya da Bâkılânî'yi kastetmiş olabilir. Bk. Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1442), 219a-b. İsmail Konevî'nin açıklamaları da bu minvaldedir. Bk. İsmail Konevî, *Hâşiyetü'l-Mukaddimâtü'l-erba'*, 52-54.

Sadrüşşerîa'dan alıntılanan bu pasaj, emredilen fiilin hasenle ilişkisinin ele alındığı emir bölümünde yer almaktadır.⁶⁵ Aktarılan metinde odaklanmamız gereken kısım mak'ûl (akledilen) ve menkûlden (nakledilen) neyin anlaşılması gerektiğidir. Zira fıkıh usulünün temel meselelerinden biri olarak hüsün-kubuh hali hazırda müellif tarafından vazedilmiştir. Ancak ma'kûl ve menkûlden ne kast edilmektedir?

Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre bundan usul ilminin kastedilmesi mümkündür. Çünkü usul ma'kûl ve menkûl olma vasıflarını kendisinde toplamaktadır. Ancak “ma'kûl ile kelâmın; menkûl ile fikhın kastedilmesi de caizdir.” Bu durumda “Allah'ın fiillerinin hasenle vasıflanıp vasıflanmaması, kötülüklerin Allah'ın meşîeti ve iradesi altına girip girmemesi ya da Allah'ın yaratması ve meşîeti ile olup olmaması yönüyle Bârî Teâlâ'nın fiillerinden bahsetmesi cihetiyle” hüsün-kubuh kelâmîdir. Teftâzânî burada kelâmın hüsün ve kubuhla ilişkisini yalnızca Allah'ın fiillerine nispetle ele almış, nübüvvetin gerekliliği, marifetullah gibi konulara hiç yer vermemiştir. Onun bu tavrı Eş'arî hüsün-kubuh anlayışının doğal bir sonucudur. Zira hasen ve kabihin nas tarafından belirlendiği savunulduğu takdirde söz gelimi marifetullahın vücûbu bir problem haline gelmeyecektir. Zaten o hüsün-kubuh meselesinin “emirle sabit olan hükmün hasen; nehiyle sabit olan hükmün kabih olmasını araştırması yönüyle” de usulün inceleme alanına girdiğini belirtmiştir. Teftâzânî böylece usul söz konusu olduğunda ilahi belirlemeyle fiillerin iyi ve kötü değerleri aldığını ve fıkıh usulünün bu yönden hüsün-kubuh konusuyla bağlantılı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶

⁶⁵ Hüsün-kubuh probleminin Hanefî metinlerde emir başlığı altında, emredilen şeyin hasen olma vasfını taşıması gerektiği şeklindeki kullanımı ve bunun usul eserlerinde yazımı Debûsî'yle başlayan bir süreçtir. Pezdevî ve Serahsî'de de gördüğümüz bu tutum Sadrüşşerîa'da da devam etmektedir.

⁶⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/325. Teftâzânî'nin açıklamalarını destekleyen bir yorum için İbn Nüceym'e (ö.970/1563) başvurabiliriz. *Menâru'l-Envâr* şârihi İbn Nüceym, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin açıklamalarını birleştirerek kitabında zikretmiştir: “Sonra bil ki bu mesele usul meselelerinin en önemlilerindendir. Mak'ûl ve menkûl bahislerinin ise önemlilerindendir. Bârî Teâlâ'nın fiillerinin hasenle vasıflanıp vasıflanmaması, kötülüklerin Allah'ın iradesi ve meşîetine girip girmemesi, yaratması ve meşîetinin kabih olup olmaması yönüyle kelâm ilminin; emirle sabit olan hükmün hasen olması nehiyle sabit olan hükmün kabih olması yönüyle usul ilminin; hasen ve kabihin bilinmesi, hasen olmayanda emrin sabit olmaması; kabih olmayanda nehyin sabit olmaması açısından, önemli bir durum olması yönüyle fıkıh ilminde mühim bir meseledir.” Bk. Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr fî şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 66. Abdülazîz el-Buhârî (ö.730/1330) ise hüsün ve kubhu kelâmın en önemli meselelerinden biri olarak vaz eder: “Hüsün-kubuh meselesi önemli kelâm meselelerindendir. Bu meselenin Kelâm ilminde tahkikinin istenmesi daha evlâdır.” Bk. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahu'l-islam Pezdevî*, thk. Muhammed Mutasımbillah Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, 1997), 1/391.

Sadrüşşerîa'nın *Tavzih*'de hüsün-kubuh bağlamında ele aldığı meseleler, birbirleriyle bağlantılıdır. Ancak müellif bunları farklı başlıklar altında inceler. Sadrüşşerîa'nın bu tutumu bize meselenin vecihlerini göstermesi bakımından önemlidir. *Tavzih*'e bakıldığında emir ve nehiy başlığı altında hüsün ve kubhun anlamları, epistemolojik ve ontolojik durumu, mezheplerin konu hakkındaki tavırları ve argümanları ele alınmıştır. Fiil ve değer ilişkisine de burada temas eder. Zaten Sadrüşşerîa, hüsün ve kubhun kader ve cebr meselesine dayandığını ifade ederken aslında fiilin emir ve nehiyden bağımsız bir şekilde iyi ve kötüyle vasıflanmasının imkânını da Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini eleştirirken incelemiştir. Fiille ilgili olarak kudret, irade, halk, kesb, teklif gibi konular da mukaddimelerin sonuçları olarak incelenmiştir. Ama ona göre hüsün-kubuh yalnızca emir ve nehiyle sınırlandırılacak bir konu değildir. Zira Sadrüşşerîa hüsün ve kubhun akıl-vahiy dengesindeki rolünün farkındadır. Bundan dolayı mahkûmun aleyh (mükellef) faslında akıl-vahiy ilişkisi bağlamında meseleyi ele alarak şâhık-ı cebel, sabî çocuğun imanı gibi konulara değinmiştir.

Kelâm eseri *Ta'dil*'de birkaç pasaj dikkate alınmazsa hüsün ve kubha dair kayda değer bir açıklamanın olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Hatta *Ta'dil* Sadrüşşerîa'nın son eseri olmasına rağmen *Tavzih*'e hiç atıfta bulunmaz ve özellikle kulların fiillerini incelediği bölümde beklememize rağmen dört mukaddimeye değinmeyerek *Tavzih*'de yer alan genel açıklamalarla konuyu ele alır. “İkinci *Ta'dil*”de Allah'ın sıfat ve fiillerini incelediği bölümde, Allah'ın fiillerinin kubuhla vasıflanıp vasıflanmamasını, hüsün ve kubhun akılla sabit olup olmaması sorusunun bir uzantısı olarak değerlendirir. Bu kısımda ayrıca, “peygamberin yalan söylemeyeceği” kabulünü hüsün-kubuh zemininde ele almış ve dinin temellendirilmesinde aklın rolüne dikkat çekmiştir. “Yedinci *Ta'dil*”de peygamberliği reddeden gruplar arasında Berâhime'nin akıl vurgusunu eleştirerek yine aklın hüsün ve kubhu tayinindeki konumuna işaret etmiştir. Sadrüşşerîa'nın *Ta'dil*'de ki bu tutumu, Teftâzânî'nin açıklamalarını doğrulayacak bir şekilde, hüsün ve kubhun metafizik yönünü önceleyerek tanrı ve fiillerinin hasen kabihe konu olması yönüyle kelâmın konusu ve teklifle ilişkili olarak hüsün-kubuh sorununu -modern dönemde hukuk felsefesinde gördüğümüz şekilde- usulün bir konusu haline getirmeye çalışmasıyla ilgili olabilir.

Sadrüşşerîa'nın kelâm eserinde hüsün-kubuh bahislerine kısıtlı bir şekilde değinmesinin sebebi, İbn Sînâ sonrası kelâm eserlerinin içeriğinin değişmesiyle yakından ilgilidir. Sadrüşşerîa'nın kelâmı ta'dîli, Meşşâî felsefe ve Râzî kelâmı dikkate alınarak yapılmıştır.⁶⁷ Bu sebeple Sadrüşşerîa öncesi Hanefî-Mâtürîdî metinlerde olduğu gibi hüsün-kubuh doğrudan epistemolojik bir problem olarak incelenmemiştir. Sadrüşşerîa'ya kaynaklığı açısından Semerkandî'ye baktığımızda o, hatırlanacağı üzere hüsün ve kubhu üç problemle irtibatlı olarak ele almıştı. Bunlardan yalnızca tanrının fiillerinin hüsün-kubuhla nitelenmesi Sadrüşşerîa'nın kelâm eserinde korunmuştur. Dolayısıyla *Ta'dîl*'in felsefenin kabulleri ve Râzî'nin yöntemine göre Mâtürîdî kelâmının yeniden incelendiği bir eser olduğu dikkate alındığında, burada metafizik yönünün daha çok gündeme geldiği söylenebilir. Öte yandan bir fiilin hasen ya da kabih olması Sadrüşşerîa açısından neden önemlidir sorusunu dikkate alarak onun gerek usul gerek kelâm eseri incelendiğinde Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh konusunda iki temel meseleye dikkat çektiği belirtilebilir. *Bunlardan ilki teklifi anlamlı hale getirmek amacıyla fiil ve hüsün-kubuh arasındaki ilişkiyi ortaya koymak diğeri ise dini temellendirmek için bazı fiillerin hasen ve kabihliklerinin akli olduğunu kabul etmektedir.* Ancak ifade edilmelidir ki Sadrüşşerîa'nın düşüncesinde hüsün-kubuh, üst başlık olarak yer almamasına rağmen din ve teklif anlayışında merkezi bir role sahiptir. Sadrüşşerîa öncesi Hanefî-Mâtürîdî gelenekte hüsün-kubuhla ilgili olarak epistemolojik kaygıların daha belirleyici olduğu düşünüldüğünde Sadrüşşerîa'nın bu problemi fiil, değer ve teklifle ilişkili hale getirmesi mezhep içerisindeki değişimi göstermektedir. Ayrıca özellikle marifetullahın vücûbu, davetin ulaşmadığı topluluklarda imanın vücûbu, teklifi temellendirmek gibi konular kendisinden sonraki dönem açısından belirleyici olmuştur.

1.2. İHTİLAFIN KAYNAĞINA İŞARET: DÜNYA HAYATINDA ÖVGÜ ve YERGİ

Hüsün ve kubhun yaygınlık kazanan anlamlarına dair açıklamaların Hanefî-Mâtürîdî metinlerde Şemseddin es-Semerkandî ile görüldüğü belirtilmiştir.

⁶⁷ Bununla ilgili olarak bk. Mehmet Fatih Arslan, "Ta'dîlîl-Kelâm: Kelâmın Felsefeyle "Ta'dîl"i", *Kutadgubilig* 37 (2018), 257-287; Şensoy, *Saruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dîl Teşebbüsü*, 40-47, 59; Kenzhebek Chybylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütfeekkiri Olarak Sadrüşşerîa es-Sânî'nin İlmi Kişiliği Ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 138-146.

Sadrüşşerîa, Fahreddin er-Râzî'den naklettiği⁶⁸ hüsün ve kubhun bilinen anlamlarına işaret ettikten sonra tabiatın meylettiği/tabiatın nefret ettiği ve kemal/noksan anlamıyla hüsün ve kubhun akli olduğunu, bu konuda bir ihtilafın meydana gelmediğini ancak üçüncü anlamıyla hüsün ve kubuh konusunda bir ihtilafın söz konusu olduğunu ifade eder:

“Bil ki ulema hüsün ve kubhun üç mana üzere olduğunu zikretti. Birincisi, bir şeye tabiatın (tab‘) meyletmesi ve tabiatın ondan nefret etmesidir. İkincisi, bir şeyin kemal ve noksan sıfatına sahip olmasıdır. Üçüncüsü, dünya hayatında medhe (övgü), ahirette sevaba ve dünya hayatında zemme (yergi), ahirette ise ikâba müteallik olmasıdır. *İlk iki manası ile hüsün ve kubuh ittifakla akılla sabittir.* Üçüncü manaya gelince burada ihtilaf vardır. Eş‘arîlere göre *o ikisi akılla sabit olmaz*, bilakis sadece şeriatla sabit olur.”⁶⁹

Benzerlerine farklı metinlerde de rastlayabileceğimiz bu pasajın en önemli kısmı Eş‘arîlere göre üçüncü anlamın şer‘î olduğunun belirtilmesidir. Ancak daha dakik bir okumayla pasajda zikredilen “o ikisi” lafzının neye tekabül ettiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Zira bu tespit ihtilafın kaynağına işaret etmesi bakımından önemli olacaktır. Eğer ilk iki anlam kast edilerek (tabiata uygunluk ve kemal) ittifakla sabit görülen bir hususun Eş‘arîler tarafından kabul edilmediği söyleniyorsa bu takdirde o ikisinde meydana gelen ittifakın kimleri kapsadığının ortaya konulması gerekmektedir. Bu durumda aslında ilk iki anlamda bir ittifakın varlığından söz etmek anlamlı olmamaktadır. Ancak burada kastın bir ve ikinci anlamı ifade etmediği açıktır. Bununla birlikte Eş‘arîler tarafından bir ve ikinci anlamın ittifakla akli olduğunu söylemek doğru bir yargı mıdır? Ya da Eş‘arîler tarafından ilk iki anlamıyla hüsün ve kubuh gerçekten akli midir? Ekol içerisinde bu soruya cevap bulmak mümkün müdür? Bu noktada Teftâzânî'nin açıklamalarını dikkate alırsak hüsün-kubuh tartışmalarında

⁶⁸ Krş. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz Alvânî (Beyrut: Müessesetü'l-risâle, 1992), 1/123.

⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/324-325. Hasen ve kabihin anlamları arasında burada zikredilen tabiatın meylettiği/nefret ettiği şeklindeki kullanım ibaredeki kelimenin (ملائم \ منافق) tam karşılığını verme gayesine yöneliktir. Ancak meyil ve nefretin tabiatla tamlama şeklinde kullanımı yaygın olmadığından bundan sonra meyil ve nefret yerine uygunluk ve aykırılık kelimeleri kullanılacaktır. Yine medh ve zemmin tam karşılığı övgü ve yergi olduğundan bu kavramlar bazen birbirinin yerine kullanılacaktır.

dikkate alınması gerekenin üçüncü anlam olduğu ve Eş‘arîlerin bu anlamıyla hüsün ve kubuhta şer‘îliği savunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Nitekim Teftâzânî, hüsün ve kubhun birinci anlamına acılık ve tatlılık; ikinci anlamına ilim ve cehalet üçüncü anlamına ise tâat ve mâsiyeti örnek olarak verir. Verilen misaller de ilk iki anlamın tartışmanın dışında tutulduğuna delil olarak okunabilir.⁷⁰

Bir başka ihtimale göre “o ikisinden” kasıt hüsün ve kubuhtur. Sadrüşşerîa’nın pasajın devamındaki açıklamaları dikkate alındığında “o ikisi” ifadesinden hüsün ve kubhu anlamak mümkün görünmektedir. Nitekim müellif, hüsün ve kubha atfen “o ikisinin” emir ve nehiyle sabit olduğunu belirtir. Ancak burada dünya hayatında övgü ve yergi ile ahirete taalluk eden sevap ve ikâbı gerektirmesi bakımından üçüncü anlamın ayrıştırılarak dakik bir ayrıma gitmenin daha ideal olduğunu ifade edebiliriz. Buna göre eğer “o ikisi”nden dünyada bir şeyin övgüye; ahirette sevaba aynı şekilde dünyada yergiye; ahirette ikâba müteallik olması kast edildiyse bu anlamıyla hüsün ve kubhun şer‘î olduğunun Eş‘arîler tarafından savunulduğunu ifade etmek anlamlı mıdır? Zira üçüncü anlamındaki kabul yalnızca Eş‘arîler tarafından değil bazı Mâtürîdîler tarafından da savunulmuştur. Bu durumda bunu Eş‘arîlere has kılmak doğru bir tavır olmamaktadır. Üçüncü anlamın alt katmanlarına inerek, o ikisinden “ahirette sevap ve ikâbın” kastedildiğini söylemek de doğru olmayacaktır. Zira Mâtürîdî mütekellimler de sevap ve ikâbın ancak şeriat ile olduğunu beyan ederler. *O halde o ikisinden kasıt, dünya hayatındaki övgü ve yergi hakkındadır.* Nitekim Sadrüşşerîa’nın *Ta‘dîl*’de yaptığı açıklamaları konuya daha da belirginlik kazandırmaktadır. Müellif burada mezhepler arasındaki ihtilafın kaynağına dikkat çekmiştir. İlk olarak örnekleriyle birlikte hüsün ve kubhun ilk iki anlamından ve bunların akli olduğundan bahseder, sonra asıl ihtilaf edilen noktaya temas ederek açıklamalara girişir:

“Tabiata uygunluk ya da tabiata aykırılık ve kemal veya noksan olması anlamında ittifak geneldir. Yani tabiata uygun olması anlamında hasen; tabiata aykırı olması anlamında kabih aklidir. Aynı şekilde kemal anlamında hasen; noksanlık anlamında

⁷⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/326.

kabih de böyledir. İlim kemal olduğundan dolayı hasen; cehalet noksanlık olduğundan dolayı kabihtir. Bu ikisi akılla tespit edilir.”⁷¹

“Fiilden dolayı, dünyada övülmesi ya da yerilmesi; ahirette sevap veya ikâb verilmesi anlamında ise ihtilaf vardır. Eş‘arî‘ye göre, fiillerimiz cebrîdir. Bundan dolayı hüsün ve kubuhla nitelenemez. Allah‘ın fiilleri hakkında ise kabih olduğunda terk etmek vaciptir. Allah Teâlâ kendi nefsinde emredici ve yasaklayıcıdır gibi yargılar muhaldır. Zira aklın Allah üzerinde hâkim olması mümkün değildir. Ben derim ki: ahirette sevap ve ikâba taalluk etmesi bakımından Allah‘ın fiillerinin hüsün ve kubuh olması ittifakla murat edilmez. *Ihtilaf, dünya hayatında övgü ve yergi hakkındadır*. Bil ki bazı kitaplarda hüsün ve kubhun ilk iki anlamında bir ihtilaf olmadığı zikredilmiştir. Bilakis ihtilaf, son manasıyla hüsün ve kubuh hakkındadır. Bu Allah‘ın fiilleri hakkında sahih olmaz. Failini sevaba ulaştırması ya da ikâba mahkûm etmesi anlamında hüsün ve kubuh Allah‘ın fiilleri hakkında mümkün değildir. Asıl ihtilaf, dünyada övgü ve yergi anlamıyladır. Hüsün ve kubhun kemal ve noksan anlamıyla ittifakla akli olması övgü ve yergi manasını itiraf etmeyi gerektirir. Çünkü aklen kemal ve noksan olan her şey aklen övülür ya da yerilir. Bunu kabul etmek gerekir. Bunu inkâr etmek haktan uzaktır. Bizim fiillerimizden bazılarının aklen hasen; bazılarının aklen kabih olduğunu itiraf etmek gerekir.”⁷²

Ta‘dîl‘de aktarılan bu pasaj aslında Allah‘ın fiillerinin kabihe konu olup olmamasıyla ilgili olarak zikredilmiştir. Sadrüşşerîa, Allah‘ın fiillerinin kabihe vasıflanabileceğini ancak Allah‘ın kabih olan bir fiili yapmayacağını belirtir ve hüsün ve kubhun anlamlarına değinir. Hüsün ve kubhun farklı anlamlarına işaret edilmesi insan fiilleri için yapılmış olsa da bu ayrımın tanrının fiilleri hakkında geçerli olup olmadığı meselesi gündeme gelmiştir. Buna göre tanrının fiilleri hakkında sevap ve ikâb yüklemelerini yapamayız. Dolayısıyla bu anlamıyla hüsün-kubuh tanrının fiillerini kapsamamaktadır. Sadrüşşerîa‘nın bu tasnifi tanrının fiilleriyle bağlantılı olarak açıklaması Mu‘tezile‘nin vücûb alellah söylemini reddetmek içindir. Müellifin bu yaklaşımından hareketle ayrımın insan fiillerine dair olmadığını söylemek doğru olmayacaktır. Zira pasajın girişinde Eş‘arîlerin cebrîlik görüşü reddedilmiştir. Böylece Sadrüşşerîa, cebrîlik görüşünden dolayı Eş‘arîlerin, vücûb alellah görüşünden dolayı da Mu‘tezile‘nin üçüncü anlama yönelik tezlerini eleştirmiştir. Alıntılanan metinde dikkatten kaçmaması gereken bir husus daha bulunmaktadır. Sadrüşşerîa, açıklamalarında hüsün ve kubhun anlam katmanları arasında bir geçişkenlikten bahsederek kemal ve noksanın aynı zamanda övgü ve yergiye konu olabileceğini ifade

⁷¹ Sadrüşşerîa, *Ta‘dîlül-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137a.

⁷² Sadrüşşerîa, *Ta‘dîlül-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137b.

etmiştir. Söz gelimi ilim eğer kemal sıfatına sahipse aynı zamanda dünyada övülen de bir şeydir. O halde tıpkı kemal ve noksanlığın akli olması kabul edildiği gibi dünyada övgü ve yergi anlamında bazı fiillerin akli olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Tam bu nokta Eş‘arîlerle ihtilafın olduğu yerdir. Bu açıklamalara dayanarak üçüncü anlamıyla hüsün ve kubhun ilk basamağının yani dünya hayatında övgü ve yerginin ihtilaf konusu olduğunu ve bu kısmın Eş‘arîler tarafından şer‘î olarak kabul edildiğini öne sürmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Teftâzânî, bir şeyin övgüye ve yergiye veya sevaba ve ikâba müteallik olmasının şâri‘nin nassıyla olduğunu belirtir. Hatta bu durum affin imkanıyla da çelişmez. Zira ibarede “ikâba müteallik olması” denilmiş olup “cezalandırılması suretiyle” denilmemiştir.⁷³ Sadrüşşerîa’nın dikkat çektiği yer burasıdır ve Sadrüşşerîa, Eş‘arîlerin bir çelişki içerisinde oldukları düşünür. Zira kemal ve noksan anlamında hüsün ve kubhun akli olduğunu kabul etmek nasıl mümkünse dünyada bazı fiillerin övgü ve yergiyi hak edebileceğini akletmek de öyle mümkündür ve hatta gereklidir. Oysa Eş‘arîler kemal ve noksan anlamıyla hüsün ve kubhun akli olduğunu kabul ederken yergi ve övgü anlamında hüsün ve kubhun akli olduğunu kabul etmezler. Sadrüşşerîa açısından bunu ifade etmek önemlidir. Çünkü o, bu ilkeden hareket ederek dini temellendirmek gayesindedir. Nitekim bu açıklamalarından sonra peygamberin tasdiki meselesine yer verir. Bu husus bir noktaya daha açıklık getirmektedir. Yukarıdaki pasajda aklın hâkim olmasının muhal olarak ifade edilmesi ahirete yönelik sevap ya da ikâbı vermede bir medhalinin olmadığına işaret eder. Bu durum mutlak olarak hüsün ve kubuhta şer‘îliği savunmak anlamına gelmemektedir. Zira Sadrüşşerîa’ya göre “bazı fiillerin” değeri akılla tespit edilir. İşte bu fiiller pasajdan da anlaşılacağı üzere dünyada övgü ve yergiyi gerektirenlerdir.

Sadrüşşerîa, hüsün ve kubhun üç anlamına yer verdikten sonra Eş‘arî ve Mu‘tezile mütekellimler tarafından nakledilen tanımlara yer vererek bunları değerlendirmektedir. Ancak Eş‘arîlerin hüsün ve kubhun şer‘î olduğunu ortaya koyan delilleri müellif tarafından daha çok dikkate alınmış, onların bu görüşüyle uyumlu bir tanımının aktarılması yeterli görülmüştür. Buna göre Eş‘arîler hasen ve kabihin fiilin zatından olmasını ya da fiili hasen ya da kabih yapan bir sıfat olmasını reddetmişlerdir.

⁷³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/326.

Bununla birlikte kulların fiillerinde özgür olmadığını düşündüklerinden dolayı fiillerin hasen ve kabihe konu olmadığını iddia etmişlerdir. Sadrüşşerîa'ya göre insanın fiillerinde özgür olmadığını iddia etmelerine rağmen Eş'arîler, fiillerden dolayı sevap ya da ceza almanın mümkün olduğunu savunmuşlardır. Çünkü Eş'arîlere göre Allah'ın fiilleri hasen ve kabihe olmakla nitelenemez. Bundan dolayı üçüncü anlamıyla hasen ve kabihe yalnızca fiilin emredilmesi ya da yasaklanmasıdır. Zaten Eş'arîlere göre hasen ister icâb, ister nedb ister de ibâha için olsun fark etmez emredilendir. Kabihe ise ister tahrîm ister kerahet için olsun fark etmez yasaklanandır.⁷⁴ Ancak Sadrüşşerîa, Eş'arîlerin tutarlı olmadıklarını düşünmektedir. Çünkü müellife göre fiilde özgürlük yoksa yaptırım anlamlı değildir. Her ne kadar Eş'arîler tanrının fiillerin hasen ve kabihe konu olmayacağını öne sürerek böyle bir tezi savunmanın mümkün olduğunu iddia etmiş olsalar da bu Sadrüşşerîa'ya göre doğru değildir.⁷⁵

Sadrüşşerîa, Mu'tezile'den de iki tanım aktarır:

“Mu'tezile'ye göre hasen, fiil hakkında övgünün bulunmasıdır. Bu övgünün akli ya da şer'î olması fark etmez. Kabihe ise fiil hakkında zemmin bulunmasıdır. Başka bir açıklamaya göre hasen, kişinin yapmaya kadir olduğu ve fiilin halini bildiği şeydir. Böylece delinin ve zorunluluk altında bulunan kimsenin (muztar) fiilleri kapsamın dışına çıkarıldı. Bu hasen için başka bir açıklamadır. Nitekim Mu'tezile hasen ve kabihe iki şekilde açıklamıştır. Birinci açıklama ile hasen, vacip ve mendup ile sınırlıdır. İkinci açıklamayla mubahı da içerir. Kabihe ise fiile güç yetirilemeyen ve fiilin halinin bilinmediği şeydir. Kabihe iki açıklaması da eşittir. Ancak haramı ve mekruhu içerir. Hasenin ilk manasına göre mubah, hasen ile kabihe arasında bir vasıta. İkinci açıklamaya göre ise mubah o ikisi arasında bir vasıta değildir.”⁷⁶

⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/326.

⁷⁵ Teftâzânî'ye göre Eş'arîlerden aktarılan tanımlar hususunda dakik olmak gerekmektedir. Oysa Sadrüşşerîa Eş'arîlerden aktardığı bu tanımda insan ve tanrının fiilleri arasındaki ayrımı dikkate almadan nakilde bulunmuştur. Zira Eş'arîlerin kelâm kitaplarında geçtiği üzere Allah'ın fiillerine nispetle kabihe yoktur ve tanrının bütün fiilleri hasendir. Bundan dolayı Eş'arîler haseni, nehyedilmeyen olarak tanımlamışlardır. Bu anlamda Allah'ın bütün fiilleri hasendir. Aynı şekilde kemal sıfatı anlamıyla da Allah'ın bütün fiilleri hasendir. Ancak medhi ve sevabı hak etmesi anlamında hasen, tanrının fiilleri için kullanılamaz. Sadrüşşerîa'nın Eş'arîlerden aktardığı tanıma gelince aslında o tanım insan fiillerine özgüdür. Teftâzânî'ye göre Eş'arîlerden aktarılan tanımlardaki asıl problem mubahın hasenin tanımına dahil olup olmamasıyla ilgilidir. Zira Eş'arîlerin ittifakına göre mubah, emredilmeyendir. Bundan dolayı Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın aktardığı tanıma müdahale ederek en uygun tanımın “kabihe nehyedilendir; hasen ise böyle olmayandır” şeklinde yapılması gerektiğini belirtir. Zira böylece kendisinden kabihe bir fiil sadır olmayan tanrının fiilleri tanıma dahil olacağı gibi mubah fiil de hasenin kapsamına girebilecektir. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/327.

⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/326-327. Sadrüşşerîa'nın Mu'tezile'den aktardığı tanımlara Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'de rastlamak mümkündür. Bk. Ebü'l-Hüseyn Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: 1964), 1/365-366. Sadrüşşerîa'nın aktarmış olduğu

Sadrüşşerîa'nın hüsün ve kubhun anlamlarına dair yaptığı açıklamaları iki temel üzerinden ele almak mümkündür. İlkinde Sadrüşşerîa, yaygın olan tanımları dikkate alarak hüsün ve kubhun anlamlarında ihtilafı noktayı tespit etmeye çalışmış ve kelâmcıların ihtilaf ettiği konunun dünya hayatında yergi ve övgünün hak edilmesi anlamında hüsün-kubuh olduğunu beyan etmiştir. İkincisinde ise Sadrüşşerîa, Eş'arî ve Mu'tezile müelliflerden naklettiği tanımları incelemiştir. Sadrüşşerîa'nın Mu'tezile tarafından öne sürülen tanımları eleştirmediği yalnızca aktarmakla yetindiğini ifade edebiliriz. Bu tanımlara Teftâzânî tarafından dile getirilen eleştiriler ve yorumlar haşiye yazarlarının dikkatlerini çekmiş mubahın hasene; mekruhun da kabihe dahil olup olmama meselesi muhaşşiler tarafından tartışılmıştır. Bununla birlikte delinin ve muztarın fiillerinin Teftâzânî tarafından kabih olarak vasıflanması da tartışmalarda atıf yapılan hususlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁷

1.3. HÜSÜN-KUBUH ve FİİL

Hüsün ve kubhun problem alanlarından biri fiillerin hasen ve kabihle nitelenmesinin imkânı hakkındadır. Nitekim Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh anlayışında da fiil önemli bir yer tutar. Hatta onun mezkûr konuda farklılaşmasını sağlayan şey de fiillerin hasen ve kabihe konu olmasını el-mukaddimâtü'l-erba'a bağlamında ortaya koymaya çalışmasıdır. Ancak Sadrüşşerîa yalnızca kulların fiillerini değil ilâhî fiilleri de gündeme getirir. Bu sebeple bu başlık altında hem insan fiillerinin hem de ilâhî fiillerin hasen ve kabihe konu olmasına yer verilmiştir. Gerek insan fiilleri gerekse ilâhî fiiller konusunda Sadrüşşerîa'nın esas muhatabının Eş'arîler olduğu ifade

ilk tanımın Mu'tezile eserlerinde yaygın olmadığını belirtmeliyiz. Genellikle, "fiilden dolayı övülen şey hasendir" yerine "zemmin gerekmediği fiil hasendir" şeklindeki tanım tercih edilmiştir. Muhtemelen Sadrüşşerîa mubahın hasenin tanımına dahil olup olmadığını göstermek için bu tanıma seçmiştir. Mu'tezile'nin hasen tanımları için örnek olarak bk. Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, thk. Hamidullah, 1/366; Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: t.y.-a), 6-1/7,8. Teftâzânî, Mu'tezile'nin tanımlarının ortaya çıkardığı bazı problemlere yer vererek, tanımlar hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur. Bu değerlendirmeler özellikle ikinci tanımla alakalı olup bir kısmı tarifi tanım teorisiyle uygunluk içerip içermemesiyle, bir kısmı da tanımların kapsam problemiyle ilgilidir. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/327-328.

⁷⁷ *Telvîh*'de dile getirilen görüşlerin 15. yüzyıl haşiyelerindeki serencamı ile ilgili bk. Çelik, *XV. Yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri*, 273-288.

edilmelidir. Bununla birlikte ilâhî fiillerin hasen ve kabihe konu olması metafizik iddiaları barındırdığından dolayı filozofların itirazları da Sadrüşşerîa'nın gündeminde olacaktır.

1.3.1. Sadrüşşerîa'nın Eş'arî Delilleri Eleştirisi

Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh düşüncesinin inşasında diğer kelâm ekollerinin önemli bir rolü vardır. Zira müellif hüsün ve kubha dair yargılarını Eş'arîlerin kullanmış oldukları delilleri eleştirirken ortaya koymuştur. Hatta her ne kadar Sadrüşşerîa yer yer Mu'tezilî düşünceyle hesaplaşmış olsa da onun hüsün-kubuh konusunda asıl muhatabının Eş'arîler olduğunu söylemek mümkündür. Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa, hüsün ve kubhun yaygınlık kazanan anlamlarına işaret ettikten sonra tabiata uygunluk/aykırılık ve kemal/noksan anlamıyla hüsün ve kubhun akli olduğunu, bu konuda bir ihtilafın olmadığını ancak dünyada övgü ve yergiyi; ahirette sevabı ya da ikâbı gerektirmesi anlamında bir ihtilafın varlığından söz ederek Eş'arîlere göre üçüncü anlamıyla hüsün ve kubhun şer'î olduğunu ifade etmişti. Sadrüşşerîa hüsün ve kubhun şer'îliği konusunda Eş'arîlerin kullanmış olduğu iki aslı söz konusu eder.⁷⁸ Eş'arîler tarafından ileri sürülen söz konusu iki delilden ilki, hüsün ve kubhun ontolojisine yönelik olarak hasen ve kabihin filin zatına ya da sıfatına ait olmadığını arazın arazla kaim olmasının imkansızlığı fikri üzerinden temellendiren argümandır. Diğeri ise insanın fiillerinde özgür olmadığını dolayısıyla fiillerinin hüsün ve kubha konu olmasının anlamsız olduğunu belirten delildir. Sadrüşşerîa'nın, Eş'arîler tarafından kullanılan bu argümanlarda fiilin ontolojisi ve faille ilişkisinin dikkate alındığı delilleri gündemine aldığı ifade edebiliriz.

⁷⁸ Sadrüşşerîa, *Ta 'dil'* de Eş'arîlerin hüsün-kubuh hakkındaki görüşlerine yer vermesine rağmen burada onların delillerini zikretmez. Ancak Eş'arîler tarafından dile getirilen delillerin ikiyle sınırlı olmadığını belirtmek gerekmektedir. Nitekim Tefâtânî de Sadrüşşerîa'yı bu konuda eleştirerek çok sayıda akli ve naklî delilin var olduğunu ifade eder. Bk. Tefâtânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/326. Eş'arîler özellikle Mu'tezile'ye karşı, hüsün ve kubhun zatî olduğu takdirde ortaya çıkan sonuçları eleştirerek hasen ve kabihin şer'î olduğunu ifade etmişlerdir. Eş'arîler tarafından kullanılan deliller hakkında şu eserlere bakılabilir: Ebu'l-Feth Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, thk. Alfred Guillaume (London: Oxford University, 1934), 370-396; Ebü'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Salim es-Sa'lebî el-Âmidî, *Ebkârü'l-eskâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi (Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002), 2/123-144; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1989), 4/284-289; Seyyid Şerif Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf -Mevâkıf Şerhi-*, çev. Türker, 3/317-331.

1.3.1.1. “Hüsün-Kubuh Zatî Değildir: Araz Arazla Kaim Olamaz” İddiasının Eleştirisi

Mu‘tezile’nin “Hüsün-kubuh fiilin zatındandır.” tezine karşı Eş‘arîler tarafından ileri sürülen bu delilin arkasındaki ana fikir arazın arazla kaim olmasının imkansızlığı üzerine kuruludur.⁷⁹ Şöyle ki hüsün-kubuh ve fiil birer arazdır. Eğer hüsün ve kubuhun fiilin zatından ya da sıfatlarından biri olduğunu ifade edersek araz olan niteliğin araz olan fiille kaim olduğunu söylemiş oluruz. Oysa arazın arazla kıyımı imkansızdır. Bu temellendirmeden hareket ederek Eş‘arîler hasenin ontolojik karakterine yönelmişler ve onun fiilin zatına ya da sıfatına ait bir nitelik olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Sadrüşşerîa, Eş‘arîler tarafından öne sürülen bu delilin zayıf bir delil olduğunu ifade ederek arazın arazla kaim olmasının ne anlama geldiğine yönelik itirazlarda bulunur. Teftâzânî de delilin “zayıf ve eksik” olduğunu ifade etse de Eş‘arî mezhebinin yaklaşımını inceler ve hasenin ontolojisine yönelerek onun araz olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bazı Eş‘arîler tarafından öne sürülen bu delilin⁸⁰ Teftâzânî tarafından yapılan takriri şu şekildedir: hasen, kendisiyle vasıflandığı fiilin mefhumuna zait bir mefhumdur. Zira fiil düşünüldüğünde onun hasen olması akla gelmez. O halde hasen (fiilden bağımsız olarak) varlık bildirir. Hasenin varlık

⁷⁹ Arazın arazla kıyımının imkansızlığı, “Araz için bir mahal gereklidir.” tezinden hareket eder. Bu sebeple mahalli olmayan araz fikrinin yanlışlığını gösterir ve esasında arazın var olması için zorunlu olan mahallin arazın kendisi dışında bir mahal olması gerektiği fikrinde dayanır. Bk. Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 188. Arazın arazla kaim olmasının imkansızlığı hakkında Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile kelâmcılarının yaklaşımları ve delilleri hakkında bk. a.y. 188-195. Arazın arazla kaim olmasını reddeden mütekaddimîn dönemi kelâmcılarına karşı arazın arazla kaim olmasının mümkün olduğu müteahhirîn dönemi kelâmcıları tarafından kabul edilmiş ve arazın arazla kaim olmasının imkânsız olduğunu gösteren deliller zayıf bulunmuştur. Bk. Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Kâdî el-Beyzâvî, *Tavâli‘u‘l-envâr min metâli‘i‘l-enzâr -Kelâm Metafizîgi-*, çev. Mahmut Çınar İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 85; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu‘l-Mevâkıf-Mevâkıf Şerhi-*, çev. Türker, 2/45-47.

⁸⁰ Bu delil esasında hüsün ve kubuhun fiilin zatından ya da sıfatlarından olduğunu savunan Mu‘tezile’yi reddetmek üzere düzenlenmiştir. Söz gelimi Âmidî bu delili, hasen ya da kabihi fiilin zatına zait olduğu takdir edildiğinde sübûtî olması durumunda, o ikisinin “sübûtî bir sıfat” olamayacağına yönelik olarak zikreder. Teftâzânî ise hasen ve kabihiin zatî olamayacağına yönelik olarak yedi delil zikreder bu delillerden beşincisi, arazın arazla kıyımıyla irtibatlıdır. Bu delilin Eş‘arîler tarafından nasıl kullanıldığı hakkında şu metinlere bk. Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü‘l-Hâcib, *Münteha’s-sûl ve‘l-emel fî ‘ilmeyi‘l-usûl ve‘l-cedel* (Beyrut: Dâru‘l-kütübi‘l-ilmiyye, 1985), 30; el-Âmidî, *Ebkârü‘l-efkâr*, thk. el-Mehdî, 2/125-126. Ebü‘l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *Şerhu‘l-Adud alâ Muhtasari‘l-Münteha’s-sûl* (Beyrut: Dâru‘l-kütübi‘l-ilmiyye, 2000), 67; Teftâzânî, *Şerhu‘l-Makâsîd*, thk. Umeyre, 4/287-288; Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Teftâzânî, *Hâşiyetü Teftâzânî alâ şerh‘il-Adud li-muhtasari‘l-müntehâ* (Bulak: 1316), 203-209.

bildirmesi, hasenin çelişği olan “[lâ hasen] hasen olmayanın” yokluk bildirmesiyle ortaya konabilir. “Hasen olmayan”, yokluk bildirmesi durumunda eğer ma’dûmu kapsamazsa onun hasen olmadığı (değillik) zaruri olarak bilinir. Başka bir ifadeyle “hasen olmayan”, ma’dûmu kapsadığından dolayı selbidir. Bununla birlikte varlıksal olan mevcut bir mahalli gerektirir. Bu durumda ma’dûmu kapsamaz ve hasen olmaz. Zaten hasen ve “hasen olmayan” şeklindeki iki çelişik durum varlık ya da yokluktan her birini bildirmek zorundadır. Aksi takdirde ictimâ-i nakızeyn meydana gelir. Dolayısıyla “hasen olmayan” yokluk bildirir ve hasen, mahalle zait bir manadır, varlık bildirir, kendi kendine kaim değildir. Bu da hasenin araz olduğunu gösterir. Bu durumda hasen kendisi de araz olan fiilin sıfatı olur. Lakin başka bir şeyle kaim olmak manasında bir şeyle vasıflanmak imkânsız olduğundan hasen, fiille kaim olmuş olur. Bu durumda araz arazla kaim olmuş olur ki bu da batıldır. Çünkü hükmün (kaim olmak) ispatı, kendisi (fiil) için değil fiilin mahalli (fail) için gereklidir. Fiil ve hasenin (iki araz) bir cevherle yani faille kaim olması sonuçtur. Bir başka ifadeyle iki arazın bir cevherle kaim olması beklenir. Zira bir şeyin bir şeyle kaim olmasının anlamı tehayyüzde o şeye tabi olması ya da arazın mahalli olan cevherde iki arazın kıyâmı anlamındadır. Yoksa iki arazdan (fiil ve hasen) birinin diğeriyle kaim olması değildir. Bir diğr ifadeyle iki araz birbirleriyle değil cevherle kaim olup ona tabi olmalılardır.⁸¹

Eş’arî ekol her ne kadar hasenin şer’î olduğunu ifade ederek birer araz olan fiil ve hasenin birlikte kaim olmasını arazın arazla kıyamının imkansızlığı üzerinden mümkün görmese de ifade edildiği üzere bu delilin zayıf olduğu mezhep uleması tarafından kabul edilmiştir. Teftâzânî de bu durumu dile getirerek dört yönden delilin zayıflığını ortaya koyar. Bunlardan ilki Sadrüşşerîa’nın da değinmiş olduğu arazın arazla kıyamından neyin kastedildiğiyle ilgilidir. Eğer arazın arazla kaim olmasından ittisaf kastedilirse “Bu hareket yavaştır/hızlıdır.” örneğinde olduğu gibi arazın arazla

⁸¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/329. Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, thk. Umeyre, 4/287-288. Bazı muhaşşiler bu delilin dayandığı asılları şöyle sıralamışlardır: fiilin araz olması, hasenin fiilin aynı olmayıp onun zatına zait bir mefhum olması, hasenin itibari bir durum olmayıp araz olması, bir şeyin sıfatının kendisi dışındakilerle kaim olmasının imkânsız olması, arazın arazla kaim olmasının, tehayyüzde tabi olmak değil birisinin sıfatı diğerrinin menûtu (mevsuf) olacak şeklinde “o şeyle ihtisası” anlamına gelmesi. Bk. Hafîd en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba’a*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 715), 8a. Kavukcîzâde (ö. 1133/1721) ise daha öz bir şekilde ifade etmiştir: Hüsün ve kubuh fiilin mefhumuna zaittir. Hüsün ve kubuh arazdır. Arazın arazla kaim olması lazımdır. Bu kıyamın da batıl olması gerekir. Bk. Seyyid Mustafa Efendi Kavukcîzâde, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 649), 10a.

kıyamı imkânsız değil mümkündür. Hatta ittisaf anlamında arazın arazla kaim olması hüsün ve kubhun şer‘î olduğu takdir edildiğinde de ortaya çıkacaktır. Hatta bundan dolayı “Bu fiil şer‘an hasendir ya da kabihtir.” denir.⁸² Teftâzânî meseleyi daha da detaylandırır. Ancak örneğini de koruyarak aktardığı argümanda kullandığı kavram ittisaf değil ihtisastır. Eğer kaim olmakla bir şeyin başka bir şeye ihtisası kastedilirse -filozofların iddia ettiği gibi- bu durumda mahal konumundaki şey sıfat, diğeri ise hal konumunda mevsuf olacaktır. Bu durum, arazın arazla kaim olmasının imkansızlığına delalet etmiş olmaz. Nitekim sıfat olan yavaş ve hızlı, mevsuf olan hareketi nitelemiştir. Eğer kaim olmaktan -kelâmcıların iddia ettiği gibi-tehayyüzde tabi olmak kastedilirse hasenin, fiille sabit olan fiilin sıfatı olması caiz olduğundan, bu anlamıyla kaim olma lazım gelmez. Bu durumda hasen tehayyüzde fiile tabi olmuş değildir ve fakat fiille kaim olan cevhere tabi olmuştur. Dolayısıyla araz arazla kaim değil; iki araz bir cevherle kaim olmuş olur.⁸³ Teftâzânî’nin dikkate aldığı bu ikinci ihtimal müellif tarafından da dile getirilmiştir. Buna göre eğer arazın arazla kaim olmasından, arazın başka bir arazla kaim olamayacağı, iki arazın kaim olmak için bir cevhere ihtiyaç duyduğu kastedilirse o takdirde arazın arazla kıyamı, hüsün ve kubhun fiilin zatından ya da sıfatından kaynaklanması durumunda lazım gelmez. Zira failin hasen fiille kaim olması gerekir.⁸⁴

Arazın arazla kıyamının zayıf olduğunu gösteren ikinci yön, “hasen olmayanın” varlık bildirip bildirmemesine bağlıdır. Hatırlanacağı üzere Eş‘arîler hasenin araz olup varlık bildirmesini hasen olmayanın yokluk bildirmesine bağlamışlardı. Bu durumda muhalif Eş‘arîlere karşı hasen olmayanın varlık

⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/327. Yavaş ve hızlı hareket örneğinde arazın arazla kaim olmasının imkânı bilindiği üzere filozoflar tarafından kabul edilmektedir. Filozoflara göre hızlı ve yavaş, cisimle kaim olan hareketle kaim olan iki arazdır. Cismin aksine hareket, “yavaş hareket, hızlı hareket” örneklerinde görüldüğü üzere hızlı ve yavaş olmakla vasıflanmaktadır. Cisim hareket etmediği müddetçe cismin yavaşlık ve hızlılıkla vasıflanması zorunlu olarak doğru değildir. Bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Türker, 2/47. Sadrüşşerîa’nın bu konuda filozoflara meylettiği akla gelebilir. Nitekim Konevî böyle düşünmektedir. Bk. İsmail Konevî, *Hâşiye ale’l-Mukaddimâti’l-erba’*, 67. Ancak müellifin “ittisaf” nitelemesine özellikle dikkat edilmelidir. Zira Sadrüşşerîa’nın yavaş ve hızlılığı itibari sıfatlar olarak düşündüğü söylenebilir. Hızlılık ve yavaşlık varlıksal keyfiyetlerden değildir. Aslında bunlar nisbî kavramlardır. Bir başka ifadeyle iki şey arasındaki nispetle ilgilidir, biri diğerine göre daha hızlı ya da yavaştır. Bu durumda hızlılık ve yavaşlığın mahsus bir varlığı yoktur ve itibari sıfatlardandır. İtibari sıfatların arazlarla kaim olması imkânsız değildir. Hızlılık ve yavaşlık esasında cisimdeki sükunların azlığı ya da çokluğuyla ilgilidir. Bundan dolayı hakikatte hızlılık ve yavaşlık, hareketin değil cismin sıfatıdır. Bk. en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba’a* (Laleli, 715), 6b.

⁸³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/329.

⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/327-328.

bildirdiğini ortaya koyarsa Eş‘arîlerin delili çürütülmüş olacak ve arazın arazla kıyamının imkansızlığı reddedilmiş olacaktır. O halde Eş‘arîlerin “hasen olmayan ademîdir ve ma‘dûmu kapsar.” iddiasına karşılık “ma‘dûmu kapsamak mutlak olarak yokluğu gerektirmez” argümanı ileri sürülebilir. Zira küllî mefhumlar varlığı kapsadığı gibi yokluğu da kapsar. Örneğin “imkânsız olmama” vacip ve mümkün ma‘dûmu kapsamaktadır. Dolayısıyla “Ma‘dûm olmayan varlıksaldır.” örneğinde olduğu gibi olumsuzluk edatıyla ma‘dûm olan şey kendisine dahil olan olumsuzluk harfinin varlık bildirmesine bağlıdır. Daha açık bir ifadeyle “yokluk bildiren ma‘dûma” olumsuzluk edatının bitişmesi onu varlık düzeyine çıkarmıştır. Ancak kendisine olumsuzluk edatının dahil olduğu bir şeyin varlığı, olumsuzluk halinin yokluk bildirmesiyle ispatlanırsa devr gerekir.⁸⁵

Delilin zayıflığını gösteren üçüncü yön fiilin mümkün olmasında ortaya çıkan çelişik durumdur. Eğer fiilin hasen olmasındaki akıl yürütmeyi aynen fiilin mümkün olması hususunda yapacak olursak yine araz arazla kaim olacak ve imkânın zatî olması reddedilmiş olacaktır. Bu durumda fiil haddi zatında mümkün olmayacaktır.⁸⁶ Delile yöneltilen son vecihte ise muhalif ilzam edilir. Zira fiilin şer‘î hasenle nitelenmesi de arazın arazla kıyamını gerektirecektir.⁸⁷ Başka bir ifadeyle bir fiilin şer‘an hasen olduğunu ifade etmekle aklen hasen olduğunu belirtmek arasında bir fark yoktur. Arazın arazla kaim olması her ikisini de bağlar.⁸⁸ Ancak şer‘î hasenin, cevherde

⁸⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/330.

⁸⁶ Bu delilin takririni şu şekilde yapmak mümkündür: “İmkân kendisiyle vasıflandığı fiilin mefhumuna zaittir. Zira fiili düşündüğümüzde onun mümkün olduğu aklımıza gelmez. İmkân vücûdîdir. Çünkü imkânın çelişigi olan “lâ imkân” ademîdir. Aksi takdirde ma‘dûmu kapsamazdı. O haddi zatında imkânsız olan olup mümkün değildir. Arazın arazla kaim olması batıl olduğundan fiil mümkün değildir.” Bk. en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba‘a* (Laleli, 715), 9b.

⁸⁷ Bu delilin takririni şu şekilde yapmak mümkündür: “Şer‘î hasen kendisiyle vasıflandığı fiilin mefhumuna zaittir. Çünkü fiili düşündüğümüzde onun şer‘î hasen olduğu aklımıza gelmez. Sonra şer‘î hasen varlıksaldır. Zira çelişigi olan “la hasen” ademîdir. Aksi takdirde ma‘dûmu kapsamaz ve zaruri olarak hasen olmaz. Varlıksal olan hariçte mevcut bir mahalli gerektirir. Mahalle zait olan mana varlıksaldır. Böylece araz olur. Fiilin onunla ittisafından arazın arazla kıyamı gerçekleşmiş olur.” Bk. Alâeddin Arabî Efendi, *Hâşiyetü’t-Telvîh ale’l-mukaddimâti’l-erba‘a*, thk. Mustafa Bilal Öztürk (İzmir: 2020), 18.

⁸⁸ Teftâzânî’ye göre bu itiraz geçerli değildir ve delilin bozulmasına sebebiyet vermez. Çünkü şer‘î hasen, araz değil kadimdir ve fiile taalluk etmiş olup fiilin sıfatı değildir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. Umeyre, 4/288. Hafîd en-Nisârî (ö. 1188/1774), *el-mukaddimâtü’l-erba‘a* haşiyesinde Teftâzânî’nin bu iddiasına yer verir ve kadim olmasından neyin kastedildiğini sorar. Şayet kadim olmaktan ezeli olmak kastedilirse bu şer‘î hasenin itibari bir durum olmasıyla çelişmez. Eğer kadim olmaktan ezelin kendisine sebkât etmediği hariçte varlık kastedilirse Allah’ın zatı ve zatî sıfatları dışındakilerin kaidemi gerekir. Bk. en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba‘a* (Laleli, 715), 9b.

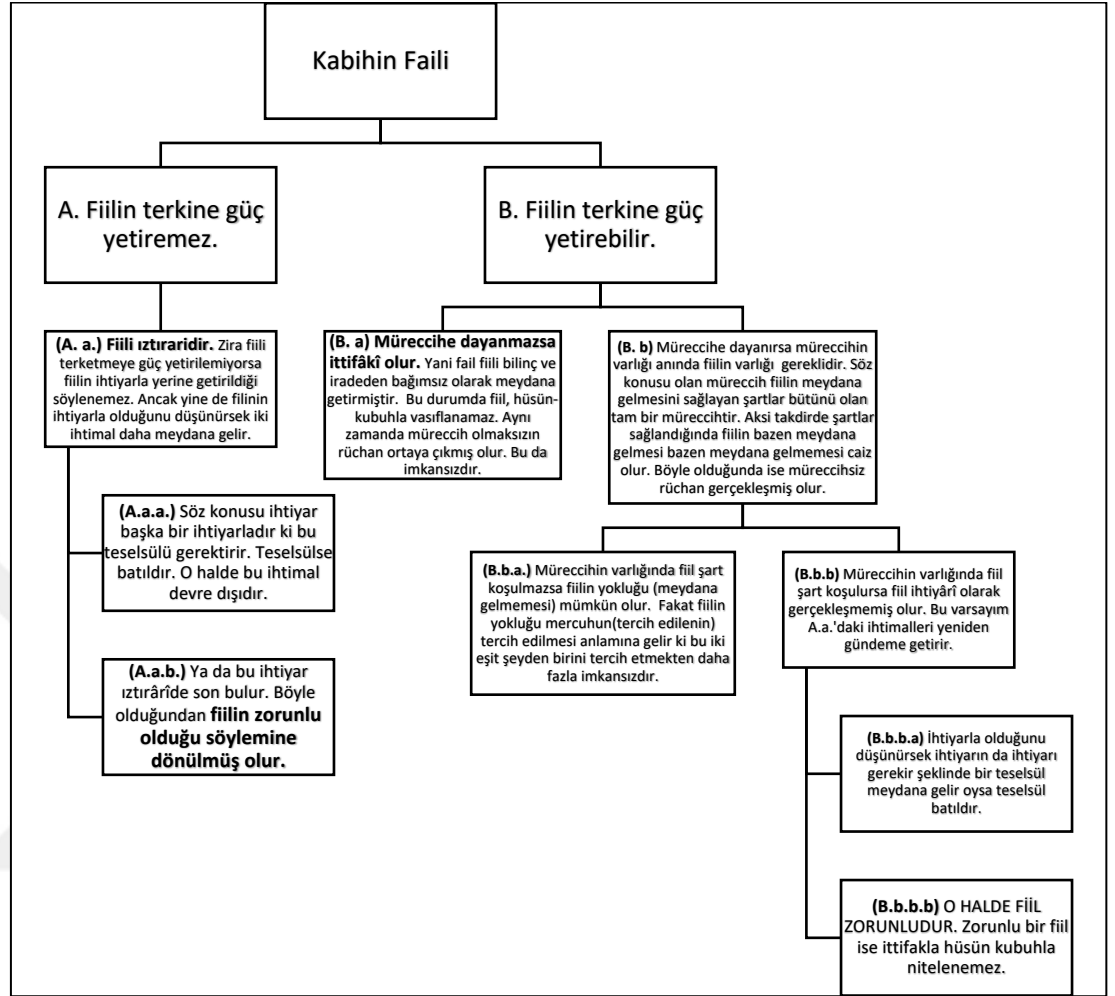
tahakkuk etmeyen itibari bir durum olarak belirtilmesi ve bu durumda arazın arazla kaim olmadığı ileri sürülerek akli hasenin dış dünyada var olduğu ortaya konulursa bu durumda şer'î hasenle akli hasen arasındaki fark ortaya konulmuş olacaktır. Ancak Teftâzânî'ye göre akli hasenin varlık bildirmesine yönelik ortaya konulan delil şer'î hasende de öylece geçerlidir.⁸⁹ Dolayısıyla şer'î hasenin itibari olmadığını da kabul etmek gerekir. Böylece fiilin zatından ya da sıfatlarından biri olarak varsayılan hasenin, araz olduğu ortaya konulduğu takdirde yine araz olan fiille kaim olduğunda arazın arazla kaim olması gibi geçersiz bir sonuç ortaya çıkacağı argümanı üzerine temellenen bu delilin zayıflığı ortaya konmuş olur. Mezkûr argümanın Teftâzânî'nin açıklamalarıyla ayrıntılanmış olduğunu, müellifimizin bu delille ilgili yeterli açıklamalarda bulunmadığını ifade etmeliyiz. Zira Sadrüşşerîa'nın asıl odaklandığı Eş'arîler tarafından dile getirilen ikinci delil olacaktır.

1.3.1.2. el-Mukaddimâtü'l-erba'a'ya Giden Yol: İnsan Fiillerini Hüsün-Kubuhla Nitelemenin İmkansızlığının Eleştirisi

İkinci ve asıl önemli olan, mukaddimelerin (el-mukaddimâtü'l-erba'a) yazılmasına sebep olup Fahreddin er-Râzî tarafından sistemleştirilen müreccih delilidir. Bu aslın analizini yapmak Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimeyi düzenleyerek insanın fiillerinde özgür olduğunu ve fiilin değere konu olduğunu ortaya koymasına imkân sağlar. Hüsün-kubuh tartışmalarının insan fiilleriyle ilgisinin kurulduğu yer Eş'arîlerin bu delili olacaktır. Eş'arîlere göre kulun fiili kendi ihtiyarıyla değildir; zorunlu olarak gerçekleşir. Dolayısıyla hüsün-kubuhla vasıflanamaz. Özetle ifade ettiğimiz Eş'arîlerin bu argümanını Sadrüşşerîa, aşağıdaki tabloda anlatıldığı gibi ortaya koyacaktır.⁹⁰

⁸⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/330.

⁹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/328-329. Aynı delilin Fahreddin er-Râzî'deki sunumu için bk. er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Alvânî, 1/124-127; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-zehâir, 2015), 2/26-27. Râzî'nin sunumu için bk. Tablo 4, Ekler. Bu delilde kabih fiilin özellikle zikredilmesi Râzî'nin tercihiyle ilgilidir. Zira Mu'tezile'nin hasen ve kabihin akli olduğu tezine Râzî karşı çıkmış ve "akli kabihin" batıl olduğunu ifade etmiştir. Teftâzânî de kabih fiilin faili şeklindeki kullanımın bir gayeye yönelik olmadığını belirtmiştir. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/328.



Tablo 1.1.: Eş‘arîlerin müreccih delili

Sadrüşşerîa, Râzî’nin sunumunu büyük oranda koruyarak aktarmıştır. Ancak fiilin terkine güç yetirildiği durumda müreccihin insandan (1), insan dışındaki bir sebepten (2) ya da bunlar dışındaki bir sebepten (3) gerçekleşmesi durumu Râzî’de ihtimaller olarak zikredilmiştir. Ancak Sadrüşşerîa, Râzî’nin zikrettiği müreccihin insandan (1) ya da bunlar dışındaki sebepten (3) kaynaklanmasını eleyerek müreccihin insan dışındaki bir sebepten meydana geldiği (2) ihtimalini metninde zikretmiş ve müreccihin tam illet olarak kabul edilmesi durumunda fiilin şart koşulup koşulmaması durumunu incelemiştir. Dolayısıyla Sadrüşşerîa burada özellikle ve ilk olarak “müreccihin varlığı anında fiil zorunludur” önermesini dikkate almıştır. Bununla birlikte Sadrüşşerîa’nın müreccihin kaynağı konusundaki detaylara girmemesinin sebebi müreccihin insandan kaynaklandığını göstermekle irtibatlıdır. Müreccihin

tartışma noktası olması Râzî'nin delilini, "müreccih delili" olarak zikretmemizi mümkün kılmaktadır.

Bu delile çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Teftâzânî'nin dörtle sınırlandığı bu eleştirilerden ilki ihtiyari fiiller ile ıztırari fiiller arasındaki farkın zaruri olarak bilindiğine yöneliktir. Bu insan fiilleri konusunda Eş'arîlere yöneltilen temel itirazlardan bir tanesidir ve metinlerde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. İnsan fiillerinde cari olan akıl yürütmenin tanrının fiillerine uygulandığında tanrının fiillerinin ihtiyari olmadığı gibi geçersiz bir sonuca götürmesi delile yönelik zikredilen ikinci itirazdır. Üçüncü eleştiri insan fiillerinin akli hasen ve kabihe konu olmadığını söylemenin aynı zamanda fiilin şer'î olarak vasıflanmasının da mümkün olmamasını gerektirmesine yöneliktir. Zira bu durumda teklifin kendisi kul için ihtiyari değildir. Dördüncü itiraz ise delilde kullanılan müreccih kavramıyla ilgilidir. Buna göre fiili gerektirsin ya da gerektirmesin müreccihe ihtiyaç duymak ihtiyarın kendisidir. Zaten böyle bir fiil ihtiyari olur. Bu anlamda ihtiyari demek ihtiyarla tercih edilen demektir. Bu itiraz, ihtiyar ve müreccih arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı gerektirmektedir. İhtiyar, kudret dikkate alınarak iki tarafın eşitlenmesidir. Onlardan birinin gerekmesi iradenin dikkate alınmasıylaadır. O halde müreccih, tahakkuk etmesiyle fiilin ortaya çıkmasını; yokluğuyla da fiilin gerçekleşmemesini sağlayan iradedir.⁹¹ Teftâzânî tarafından zikredilen bu eleştirilerden dördüncüsü Sadrüşşerîa'nın en temelde zikrettiği nokta olup dört mukaddimenin düzenlenmesi de bu itirazı temellendirmeye yöneliktir.

Sadrüşşerîa, Fahreddin er-Râzî tarafından sistemleştirilen argümanın-müreccih delilinin- ulema arasındaki kabulüne değinerek onların büyük bir kısmının söz konusu delili yakinî kabul ettiklerini bazılarının ise delildeki problemleri fark etmelerine

⁹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/331-332. Teftâzânî zikredilen bu eleştirilere kısaca cevap verir. İlk eleştiri kudretin varlığının zaruri olarak bilindiği; yoksa kudretin tesirine yönelik bilginin zaruri olmadığı ortaya koyarak bertaraf edilir. Teftâzânî ikinci itirazı defederken tanrının müreccih olmasındaki failiyyetin tam olduğunu, yenilenen bir müreccihe ihtiyaç duyulmadığını belirtir. Çünkü müreccihe ihtiyaç duymanın illeti imkân değil hudûstur. Üçüncü eleştiride Teftâzânî ihtiyarın varlığını ve failin fiile güç yetirmesini şer'î hususlarda yeterli faktörler olarak görür. Kulun fiilde özgür olmadığı ve failin kudretinin de fiil üzerinde tesiri olmadığı varsayımında teklifin aklen kabih olacağı fikrinin Mâtürîdîler tarafından savunulduğunu da bu bağlamda belirtir. Dördüncü itiraza verilen cevap, kulun fiilde etkisini belirginleştirmeye yöneliktir. Müreccihin varlığı anında fiili gerektiren şey tanrıdan olduğu zaman kulun fiilde özgür olduğu söylenemez. Bu, fiilin mücidinin Allah olduğunu söylemektir. Bu cevap-Mâtürîdîlere- göre teklifin kabih olması sonucuna götürecektir.

rağmen delili çürütemediklerini belirtir.⁹² Sadrüşşerîa'nın delili çürütmek üzere düzenlendiği dört mukaddime, insan fiillerinin temellendirilmesinde kendisinden sonraki Mâtürîdî metinlere de etki eden yeni bir anlayışın, temellendirmenin ve kavramsallaştırmanın kapısını açacaktır. Nitekim Osmanlı düşüncesinde insan fiilleri söz konusu olduğunda Sadrüşşerîa tarafından düzenlenen dört mukaddimeye ya da bu mukaddimedeki kavramlara atıf yapmayan müellife rastlamak zordur.

Delilin sunuluşunda da görüldüğü üzere bu argüman esasen fiillerin ontolojisine yönelik olup hüsün-kubuhla irtibatı sonucu sebebiyledir. Şöyle ki eğer insan fiillerinin zorunlu olduğu ispatlanırsa fiilin hüsün ve kubha konu olması önemini yitirecektir. Zira fail fiili yerine getirirken bir niyet, ihtiyar, irade ya da gayeye yönelik olarak gerçekleştirmemiştir. Dolayısıyla iyi ya da kötü nitelemesini yapmak anlamlı değildir. Bu anlayış ve kabul, insanın fiillerini anlamsız kılacağı gibi teklifin temellendirilmesini de zorlaştıracaktır. Sadrüşşerîa da bu hassasiyetle insanın fiillerinden sorumlu olduğunu ortaya koymak istemiştir. Bundan dolayı Râzî'nin delilini çürütmek üzere dört mukaddime düzenlemiştir. Bu mukaddimelerin içeriği de bu anlamda doğrudan hüsün-kubuhla ilgili değildir. Mukaddimelerin asıl ilgisi fiil, fiilin ontolojik durumu, îkâ', mümkün teorisi, irade, ihtiyar, tercih, hâl gibi sorunsallardır. Ayrıca mukaddimelerin muhatapları da yalnızca Eş'arîler olmayıp filozoflar da tartışmanın bir tarafı olarak vazedilmiştir. Zikredilen bu sebeplerden dolayı çalışmada dört mukaddimenin analizine yer verilmeyecektir. Yalnızca ihtiyaç görülen yerlerde atıflar yapılacaktır. Aynı şekilde Osmanlı müellifleri üzerine yapılan incelemelerde de dört mukaddimenin alımlanması konu edilmeyecektir. Zikredilen bu hususlar kuşkusuz müstakil çalışmaların konusunu oluşturmaktadır.⁹³

Dört mukaddimedede Sadrüşşerîa, insanın fiillerinin ortaya çıkışında etkili olan unsurların ontolojik ve metafizik temellerini ortaya koyar:

⁹² Söz gelimi Nasîrüddin et-Tûsî, Râzî'nin bu delilinin katî olmadığını ifade ederek eleştirir. Bk. Ebû Ca'fer Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1359), 326. Şemsüddîn es-Semerikandî delilin niteliği hakkında bir şey söylemese de Râzî'nin bu delilini Eş'arîlere nispet ederek eleştirir. Bk. es-Semerikandî, *el-Maârif*, thk. İsmail, 2/1260-1261.

⁹³ el-mukaddimâtü'l-erba'a ile ilgili müstakil çalışmalara giriş bölümünde değinilmiştir.

Birinci mukaddime: Fiil iki anlamda kullanılır. Faille kaim olan sabit bir mana ki bu hâsıl bi'l-masdar olarak isimlendirilir. Ya da bu halin îkâ'sıdır. Hâsıl bi'l-masdar anlamındaki fiil hariçte mevcutken îkâ' anlamıyla fiil hariçte mevcut değildir.

İkinci Mukaddime: Her mümkünün bir illeti vardır. Bu illetin varlığı anında mümkün varlığa çıkar yokluğu anında yok olur.

Üçüncü Mukaddime: Fiili meydana getiren şartlar bütünü hâdis olup bu şartlar bütününde var da yok da olmayan bir şey vardır. Bu hâl olarak isimlendirilir. Îkâ' ya da iradenin taalluku böyledir. İradenin illete dayanması vücûb yoluyla değil sıhhat yoluyla olur.

Dördüncü Mukaddime: İcâd olmaksızın mümkünün; mûcid olmaksızın icâdın varlığı batıldır. Ancak mercûhun ya da iki eşit şeyden birinin tercihi vakidir.⁹⁴

Sadrüşşerîa'ya göre bu mukaddimeler bilindiği takdirde “Müreccihin varlığı fiilin varlığını gerektirir.” iddiası savunulamaz. Zira eğer fiil ile -birinci mukaddimede ortaya konulduğu üzere- mesafenin kısımlarından varsayılan herhangi bir kısımda müteharrikin içinde bulunduğu durum -hâsıl bi'l-masdar- kastedilirse, “bazı şeylerin varlığı zorunlulukla değildir.” önermesi gereğince fiilin zikredilen bu halinin vücûbu menedilmiş olur. Bu durumda iddia edildiği üzere cebr gerekmez. “Vücûb yoluyla olmaksızın eşyanın varlığı imkansızdır.” (Yani eşyanın varlığa çıkışı ancak zorunluluklardır.) takdirinde de cebr gerekmez. Zira müreccihin kuldân olması farz edildiğinde ihtiyarın ihtiyarı aynı ihtiyardır denilerek teselsülden kurtulmak mümkündür.⁹⁵ Ya da mevcudun, îkâ' gibi mevcut ve ma'dûm olmayan bir şeye dayanması gerektiği ifade edilebilir. Her iki ihtimal de cebrin geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Eğer fiil ile îkâ' anlamı kast edilirse de ortaya konulduğu üzere îkâ' dış dünyada mevcut olmadığından cebr geçersiz olacaktır.⁹⁶

Sadrüşşerîa, ileri sürülen delilin sonucuna da itiraz eder ve Eş'arî mezhebinin tutarsız olduğundan bahseder. Şöyle ki Râzî, öne sürdüğü deliliyle insan fiilinin

⁹⁴ Molla Samsunîzâde, *Risâle fî el-mukaddimâti'l-erba'a mine't-Telvîh şerhi't-Tavzîh* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa 1459), 78a. Bu mukaddimelerin özet şekilde sunulduğu şu çalışmalara bakılabilir. Bk. Özer, “Molla Samsunîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri”, 195, 196. Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 226-227.

⁹⁵ Hatırlanacağı üzere Râzî, ihtiyarın başka bir ihtiyarı gerektirmesini teselsül olarak niteleyerek müreccihin kuldân sadır olmasını elemişti.

⁹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/348.

zorunlu olduğunu ispatlamış ve ıztırari fiillerin hasen ve kabihe konu olamayacağını belirtmiştir. Ancak Sadrüşşerîa'ya göre bu iddia müselleme değildir: "İztirari ve ittifâkî fiiller hüsün-kubuhla vasıflanamaz, iddiası müselleme değildir."⁹⁷ Zira fiilin ittifâkî ya da ıztırari olması fiilin haddi zatında ya da kendisinde bulunan bir sıfat vasıtasıyla hasen olmasıyla çelişen bir şey değildir. Fiilin kendisinin ya da sıfatlarından birinin, onunla vasıflanan kimse hakkında övgü ya da yergiyi gerektirmesi mümkündür. Fiilin bunlarla vasıflanması ıztırari, ittifâkî hatta ihtiyari olsun fark etmez; durum aynıdır. Sadrüşşerîa burada örnek olarak tanrının sıfatlarını verir. Allah Teâlâ yüce sıfatlarından dolayı övülmektedir. Oysa bu sıfatlarla vasıflanması ihtiyariyle değildir. Zaten Eş'arîler de kemal ve noksan anlamıyla hüsün ve kubhun akli olduğunu kabul etmişlerdir. Kemal olanların övülmesi, noksanlıkların yerilmesi de şüphe götürmez bir gerçektir. Kemal vasıflara sahip insanlar bundan dolayı övülürken noksan sıfatlara sahip olanlar da bundan dolayı yerilmişlerdir. Hal böyleyken Sadrüşşerîa, Eş'arîlerin kendisiyle nitelendiği şeyin övülmesini ya da yerilmesini gerektiren sıfat olması anlamında hüsün ve kubhu inkâr etmelerini çelişkinin ileri düzeyi olarak görür. Onların bu inkarla neyi kastettiklerinin anlaşılması gerekmektedir. Şayet bu inkarın anlamı fail için fiilde kendisinden dolayı sevap ya da ikâb gerektirecek bir şeyin olmadığı anlaşılıyorsa iki durum ortaya çıkacaktır. Bunlardan ilki Mu'tezile tarafından savunulan vücûb alellah ilkesinin reddidir ki bu konuda Sadrüşşerîa, Eş'arîlerle aynı kanaati paylaştığını ifade etmektedir. Ancak bununla sevap ve ikâbın herhangi bir şekilde verilmesi reddediliyorsa bu hakikatten uzak bir görüştür. Zira akıl keyfiyetini bilmese de sevap ve ikâb ahiret hayatı içindir.⁹⁸

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın bu tutumunu tartışmaya açar ve argümantasyon mantığı açısından değerlendirir. Sadrüşşerîa, hasım tarafından dile getirilen "Kulun fiili ihtiyari değildir. İhtiyari olmayan fiiller hüsün ve kubha konu olmazlar." deliline men yöneltmiştir. Oysa bu iddia hasım tarafından üzerinde icmâ edilmiş müselleme bir mukaddime olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu mukaddimeye men getirilmeye ihtiyaç olmadığı gibi men yöneltmek için sebep de bulunmamaktadır. Müellifin Eş'arîlerin görüşlerinde çelişki olarak iddia ettiği şeye gelince -kemal ve noksan

⁹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/353.

⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/354.

anlamında hüsün ve kubhun kabul edilmesine rağmen fiilin zatından ya da herhangi bir sıfatından dolayı hasen ve kabih olmasının övgüye ya da yergiye konu olmaması- Teftâzânî burada müellifi sert bir dille eleştirmektedir. Zira konunun başında Sadrüşşerîa, dünyada medh ve zemmi; ahirette sevap ve ikâbı hak etmek anlamıyla hüsün-kubhta ihtilafın var olduğunu açıklamıştı. Teftâzânî'ye göre bu şaşılacak bir durumdur ki müellif menin senedi olarak zikredilen hususu dile getirmiştir. Nitekim müellif, “ancak bununla herhangi bir şekilde Allah'ın sevap ve ikâbı vermeyeceği kastediliyorsa” yargısıyla ihtimal ve terdîd yoluyla Allah'ın sevap ve ikâb vermemesini hakikatten uzak bir görüş olarak beyan etmişti. Oysa Eş'arîlere göre akıl, failinin dünyada övgü ve yergiye ahirette sevap ve ikâbı hak etmesine hükmedemez. Bu anlamda Eş'arî mezhebine göre hasen ya da kabih fiilin zatından ya da sıfatlarından değildir. Ancak Eş'arîlere göre şâri' tarafından nassla belirtilen ya da medh ve sevabı hak etmesine delil getirilen şey hasendir aynı şekilde yergi ve ikâbı hak etmesine delil getirilen şey de kabihtir. Bundan dolayı her ne kadar Sadrüşşerîa, men getirirken kullanılan dil ve üslupta bir düzenleme yapsa da bu Eş'arîlere göre bir kapı gıcirtısı ya da sinek vızıltısı mesabesinde olacaktır.⁹⁹

Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa, ihtilaf noktası olarak hüsün ve kubhun dünya hayatında övgü ve yergiye konu olmasını belirlemişti. Burada dile getirildiği üzere Eş'arîlerin akli anlamda kemal ve noksanı kabul etmelerine rağmen dünya hayatında övgü ve yergiye kabul etmemelerini Sadrüşşerîa Eş'arîlerin çelişkisi olarak *Ta'dîl*'de zikretmişti. Bu anlamda Teftâzânî'nin eleştirisinde haklı olmadığı, Sadrüşşerîa'nın ifade ettiği gibi kemal ve noksan anlamında hüsün ve kubhun akli olduğunu kabul

⁹⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/354. *Şerhu'l-makâsîd*'da Teftâzânî, Eş'arîlerin kemal ve noksan anlamında hüsün ve kubhu kabul etmelerini, birinci anlamda değil ikinci anlamda istihkakı gerektirdiğini belirterek birinci anlamda istihkakın inkar edilmesinin Eş'arîlere göre çelişki olmadığını ifade eder. Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelik bu ağır eleştirisi 18. yüzyıl muhaşşîleri tarafından dikkate alınmış ve muhaşşîler Sadrüşşerîa'ya methiye düzmüşlerdir. Söz gelimi Kazâbâdî şöyle diyecektir: “Musannifin söyledikleri, tevhidin dışında bir şey değildir. Onun görüşleri arasında bir çelişki yoktur. Onun görüşleri kralın sesi ve feleğin haykırışı gibi hatta kapıları açan bir anahtar ve rabbü'l-erbâbın da keşfidir.” Bk. Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 249a. İsmail Konevî ise Sadrüşşerîa'nın görüşünü acayip bir sihre, kapı gıcirtısını ve sinek vızıltısını yok eden bir şimşeye; Büyük Hafız Efendi (ö. 1154/1741) ise [hasmına] işkence veren bir çığlığa ve gizli bir haykırışa benzetir. Bk. İsmail Konevî, *Hâşiyetü ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 149; Muhammed b. Hasan Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiyetü ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, 2191), 54.

etmenin sonucu olarak bu vasıflara sahip fiillerin övgü ve yergiye konu olmasının da aklen kabul edilmesi gerekliliği eleştirisi isabetli görünmektedir.

Fahreddin er-Râzî tarafından öne sürülen müreccih delilini iptalinin ardından müellif, insan fiilleri konusunda “hak” olan görüşün zikredilmesi gerektiğini belirterek kendi fiil anlayışını ve kulun fiildeki rolünü ortaya koymaya girişir. Sadrüşşerîa’nın fiil anlayışı, kader ve cebr görüşünün ortasında, dengeli bir konum arasında yer almayı benimsemeye dayanmaktadır:

“Şimdi hak/doğru olanın ispatına geldik. O cebr ile kader arasında orta yoldur. Fiil, Allah’ın yaratması (خلق) ve kulun fiilinin (فعل) toplamından hasil olan şeydir.”¹⁰⁰

O halde insan fiili ne Kaderîlerin iddia ettiği gibi tamamen insanın kendi eseri olarak görülmelidir ne de cebrîlerin ileri sürdüğü gibi insanın hiçbir katkısının olmadığı bir fiil olarak kabul edilmelidir.¹⁰¹ Ancak fiilin hem kula ait bir yönü hem de Allah’a ait bir yönü vardır. Anlaşıldığı üzere Sadrüşşerîa’nın insan fiillerine dair detaylı analizlerinin temelinde iki uç arasında orta yol inşa etmenin gayreti görülmektedir. Teftâzânî’nin de dikkat çektiği üzere onun bu inşasında iki nokta öne çıkmıştır. Sadrüşşerîa, görüşünü temellendirdiği birinci argümanında, ihtiyar, tercih ve kasd gibi bilişsel kavramlara yönelir ve bunların hem ontolojik konumlarını hem de fiildeki tesirini ortaya koymaya çalışır. İkinci argüman ise kulun fiildeki etkisine yöneliktir ve burada Sadrüşşerîa sun‘, kesb ve halk gibi fiilin görünmesinde etkili olan kavramların ontolojik yapılarını inceler. Dikkat edildiği üzere her iki delilde de müellif zikredilen kavramlar için yeni bir ontolojik zemin kurma gayretindedir.

¹⁰⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/348. Sadrüşşerîa’nın bu pasajda fiilden kastı kesbdir. Bk. Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 134a; Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/352.

¹⁰¹ Teftâzânî, Kaderîler hakkında sıklıkla kullanılan “Kaderîler, bu ümmetin Mecûsîleridir.” hadisine atıfta bulunarak kader ve cebr düşüncesinin tarihsel arka planına dikkat çeker. Kaderîlerin, Mecûsîlere benzetilmesinde iki noktayı dikkate alır. Bunlardan ilki Mecûsîlerin hayrın ve şerrin kaynağının farklı olduğunu ifade ettikleri ikili ilah anlayışıdır. Bu söylem Kaderîler tarafından dile getirilen, kabihin ve şerrin yaratıcısı Allah’tan başka bir şeydir, anlayışıyla uyumludur. Yine Mecûsîler, şeytanın yaratılması örneğinde olduğu gibi Allah’ın bir şeyi yarattığını sonra ondan berî olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş Kaderîlerin, Allah Teâlâ şer ve kabihi yaratır ancak ondan razı olmaz düşüncesiyle uyum içindedir. Teftâzânî, Ehl-i sünnetin muhakkiklerinin kader ve cebr görüşünü nefyettiklerini, kulun ihtiyarını ve Allah’ın yaratmasını dikkate alan kader ve cebr arasında ara bir formül ortaya koyduklarını belirtir. Zira yalnızca Allah’ın yaratması dikkate alınırsa cebr ya da yalnızca kulun ihtiyarı dikkate alınırsa kaderîlik meydana gelecektir. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/349.

1.3.2. İnsanın Fiildeki Rolü: İhtiyar, Tercih, Kasd

Sadrüşşerîa'ya göre “hak” olan görüşün dayandığı delillerden ilki ihtiyari fiiller ile ıztırari fiiller arasındaki farka bağlıdır.¹⁰² Müellif, bu iki kategorinin arasını ayırmak için tercih, ihtiyar ve kasd kavramlarına yönelir. Fiil anında kulun tercihinde etkili olan bir kastın bulunduğunu bu kastın mevcut ve ma'dûm olmayan bir durum olduğunu ortaya koyar. Buna göre kul ihtiyari bir fiile kesin bir kararla (*kasd-ı câzim*) yönelir. Bu halin sonunda Allah, âdet yoluyla ihtiyari fiili yaratır ve fiil ortaya çıkar. Özetle verilen bu iddia müellifin fiil hakkındaki gözlemlerine dayanmaktadır:

Fiili düşündüğümüzde üç durumla karşılaşırız:	a. İhtiyari fiiller ile ıztırari fiillerimiz arasında bir fark vardır.
	b. İhtiyari fiillerimizde terk etmeye güç yetirebildiklerimiz olduğu gibi güç yetiremediklerimiz de vardır.
	c. Bazen dâiler (güdü) yoluyla fiiller meydana gelirken bazen dâisiz meydana gelmektedir.

Yukarıdaki üç durumun genelden özele bir aşama olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Müellifin böyle bir derecelendirmeye gitmesinde iki sebep var olabilir. Bunlardan ilki ihtiyari fiil kavramında irade, tercih, kasd gibi kavramları öne çıkararak insanın fiildeki rolünü ortaya koymaktır. Bununla bağlantılı diğer bir hedefse insanın fiillerini tek başına meydana getiremeyeceğini ortaya koymaktır. Nitekim ihtiyari fiiller konusunda dile getirmiş olduğu “terke kudretimizin yetmemesi” fikri bununla irtibatlıdır.

Verilen tabloda a şıkkı yani birinci aşama, ihtiyari fiiller ile ıztırari fiiller arasındaki farkın irade üzerinden belirginleştirilmesine dayanmaktadır. İhtiyari fiiller ile ıztırari fiiller arasındaki fark, yalnızca fiillerin irademize uygun olarak gerçekleşmesiyle ilgili değildir. Çünkü irade fiillerimizin sıfatı olursa -ki öyle olmalı- fail iki eşit şeyden birini tercih eder ve eşyayı ayırt edici özelliklerinden tahsis eder. Bir başka ifadeyle iradenin rolü tercih ve tahsistir. Dolayısıyla iradenin varlığı demek tercih ve tahsisin kişiden sadır olmasıdır ki iradeden amaçlanan da budur. Aksi

¹⁰² İhtiyari fiiller ile ıztırari fiiller arasındaki fark ve bu farkın bilgisine dair epistemik kesinlik vurgusu Sadrüşşerîa öncesi Mâtürîdî metinlerde karşılaştığımız bir temellendirme tarzıdır. Bk. en-Neseî, *Tebîratü'l-edille*, thk. Salame, 2/638; Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, thk. Özervarlı, 132; Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 267; Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali Sîğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi'l-Temhîd*, thk. Ali Tarık Ziyad Yılmaz (İstanbul: İSAM, 2020), 2/134; es-Semerkandî, *el-Maârif*, thk. İsmail, 2/1279.

takdirde yani tercih ve tahsis failden kaynaklanmazsa irade yalnızca şevk olmuş olur.¹⁰³ İrade ve şevk arasında bir ayrıma gidilmezse, ihtiyari fiiller ile düzenli şekildeki nabız hareketi gibi ıztırari fiiller arasında bir fark kalmaz. Fakat fail, ihtiyari fiil ile ıztırari fiili birbirinden ayırır ve birincisinin kendi fiili; ikincisinin ise kendi fiili olmadığını bilir. İradenin fiillerimizdeki rolünü tayin etmek -tercih ve tahsis- bizi bir sonraki aşamaya götürecektir. Bu aşamada ihtiyarla gerçekleştirdiğimiz fiillerde iradenin tek başına yeterli bir sebep olamayacağı Sadrüşşerîa tarafından ifade edilecektir.

İkinci aşamada, tıpkı ihtiyari fiillerle ıztırari fiiller arasında ayırım yaptığımız gibi ihtiyari fiillerimiz arasında da ayırım yaparız. Söz gelimi durmaya kudretin yetmediği yokuş aşağı hızlıca koşmak gibi terk etmeye güç yetirilemeyen ihtiyari fiillerle terk etmeye güç yetenleri ayırabiliriz. Aynı şekilde terk anında fiili yapmaya kadir olduğumuz ile olmadığımız şeyin arasını da ayırırız. Hatta fiiller, bazen dâîlerle bazen dâîsiz meydana gelmektedir. Failde fiillere dair oluşan bu yargılar iç gözlem sayesinde elde ettiği “vicdani” bilgiyledir. Vicdani bilgi epistemik kesinliğe işaret ettiğinden fail, fiillerine yönelik farkındalığa sahiptir. Vicdani bilgi, fiillerin zorunlulukla gerçekleşmediğine ve iki eşit şeyden birinin ya da mercûh olanın tercih edildiğine hükmeder.¹⁰⁴ *İki eşit şeyden birini ya da mercûh olanı tercih etmek, tam olarak ihtiyar ve kasd dediğimiz şeydir.* İnsanda meydana gelen bu durum ya da yönelim fiillerimizi ihtiyari bir şekilde gerçekleştirmemize imkân sağlamaktadır. Öte yandan söz konusu bu ihtiyar ya da kasd, fiillerin meydana gelmesi için tek başına yeterli de değildir. Nitekim kısa zamanda uzun mesafeleri kat etmek gibi bazı fiillerin ortaya çıkışında olağanüstü durumlarla karşılaşmaktayız. Bazen de bunun tam tersi bir durum meydana gelmektedir. Örneğin kafirler peygamberlere eziyet çektirmeye defalarca cüret etseler de iradelerinin ve isteklerinin yeterli olmasına ve organlarının da sağlamlığına rağmen buna güç yetirememişlerdir. Bu önemli bir sonuca işaret

¹⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/349. Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 132b. Teftâzânî, irade ve şevk arasındaki ayrıma dikkat çeken bu iddianın hasmı ilzam için uygun olmadığını ifade ederek Sadrüşşerîa’yı eleştirir. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/350.

¹⁰⁴ Sadrüşşerîa’ya göre vicdani bilgi kesinlik ifade ettiğinden, fiillere dair bu farkındalığın bilgisi de kesin bilgidir. Güldü, söz konusu bilginin psikolojik bir bilgi olduğunu ifade etmiştir. bk. Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, 99, 100. Ancak vicdani bilgi iç duyularımıza ait bir bilgi olsa da acıkımız, susamamız gibi kesin bilgi iddiasını taşır. Bundan dolayı “psikolojik” anlamı müphemliğe işaret etmemelidir.

etmektedir: vicdani bilginin delaletiyle anlaşılmaktadır ki hareketin varlığında etken olan yalnızca kulun kudret ve iradesi değildir. Her ne kadar hareketin meydana gelmesinde kasların gevşeme ve büzülmesi gibi fiziki bazı durumlar olsa da bunların nasıl gerçekleştiği konusunda bizde bir bilinç olmadığı gibi belli bir hareketi elde etmek için hangi kasa nasıl yüklenmemiz gerektiğini de bilmiyoruz. Dolayısıyla kulun ihtiyarı, fiilin varlık bulmasında tek başına yeterli sebep değildir. Burada Allah'ın adeti devreye girmektedir. Biz her ne zaman ihtiyarı bir harekete kesin bir kastla (*kasd-ı câzim*)¹⁰⁵ yönelirsek Allah bunun neticesinde ihtiyarı fiili yaratır. Biz yönelmediğimiz zaman Allah da yaratmaz. Ancak bu yaratma zorunlu bir şekilde değil âdeten meydana gelmektedir.¹⁰⁶

İnsan fiillerine etki eden bu söz konusu kasd oldukça önemlidir. Bundan dolayı Sadrüşşerîa onun ontolojisine dair açıklamalarda bulunur. Her şeyden önce kasd, Allah'ın mahlukudur. Ancak bu durum kastın yaratılmış olduğu anlamına

¹⁰⁵ Benzer bir kavramsallaştırmaya Şemsüddîn es-Semerkandî ve İbnü'l-Hümâm'da da rastlamaktayız. Şemsüddîn es-Semerkandî hem azme hem de câzime aynı bağlamda yer vermiştir. İrâdetü'l-câzime ve sammeme'l-azm için sırasıyla bk. es-Semerkandî, *el-Maârif*, thk. İsmail, 2/1283, 1275. Fiillerin yaratılmasında insanın tesirini İbnü'l-Hümâm, "azm-i musammem"le açıklayacaktır: "Her ne zaman kulda bu azm bulunursa (وجد) Allah onun için fiili yaratır. Bu durumda fiil, hareket olması bakımından Allah'a nispet edilirken, zina olması yönüyle de kula nispet edilir." İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâvere*, 56. Açıklanacağı üzere Sadrüşşerîa, kastın hâl olduğunu ortaya koyarak insanın fiillerini temellendirmiştir. Ancak azm-ı musammemin yaratılıp yaratılmadığı İbnü'l-Hümâm'ın metninden net bir şekilde çıkmamaktadır. Şöyle ki, İbnü'l-Hümâm bilinçli bir şekilde وجد fiilini tercih etmiştir. Burada iki ihtimal söz konusudur. Bu fiille ya icâdı kastetmiştir ki bu durumda azm-ı musammem kulun icâdı olacaktır. *Müsâvere*'nin şerhlerinde de böyle anlaşılmıştır. Bir diğer ihtimale göre bu fiilden, bulmak anlamı kastedilerek, insanın kendi nefsinde fiile yönelik kesin bir bilginin oluştuğu ifade edilmiş olabilir. Başka bir ifadeyle kişinin kendi nefsinde bulduğu azm-ı musammem vicdani bir bilgi olabilir. Son tahlilde azm-ı musammemin yaratılmamışlığı tezinin İbnü'l-Hümâm tarafından savunulduğunu söylemek doğru değildir. Zira icâddan vicdani bilginin kastedilmediğini ifade ettiğimizde bile bu durumda azm-ı musammem "yaratılmamış" değil aksine yaratılmıştır ve mücidi de kuldur. Azm-ı musammem hakkındaki bu belirsizliğin giderilmesi için detaylı bir incelemenin gerekliliği de ortaya çıkmıştır. (Abdullah Namlı, İbnü'l-Hümâm'ın azm-ı musammem görüşünü incelemiş "irâdenin içerisinde yaratmanın konusu olmayan insana mahsus bir icâdın bulunduğunu" ve bu icâdın yaratma anlamının İbnü'l-Hümâm tarafından savunulmadığı ve fakat sonraki geleneğin icâdın yaratma anlamını insana nispet ettiğini ifade etmiştir. Bk. Abdullah Namlı, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi", *Kader* 18/1 (2020), 171. Ancak yazar icâdın nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklayıcı bir yorum getirmediği gibi İbnü'l-Hümâm'ın kullanmadığı bir kavramı (cüz'î irâde) müellife nispet ederek ele almıştır ki bu da oldukça hatalıdır.)

Bununla birlikte İbnü'l-Hümâm'ın kulun fiildeki tesirine yönelik yaklaşımı ve özellikle azm-ı musammem anlayışı, Sadrüşşerîa'nın açıklamalarıyla birlikte değerlendirilecek ve Osmanlı uleması tarafından atfı yapılan bir kavram haline gelecektir.

¹⁰⁶ Oldukça benzer bir pasaj Neseî'de yer almaktadır: "(Allah) İhtiyarı bir hareket yaratmak isterse kulun bu fiilden imtinası tasavvur edilemez. Zira kul hareketi irade ettiğinde, seçtiğinde ve kesb etmeye kastettiğinde Allah Teâlâ (hareketi) yaratır. Kulun kastının varlığı anında fiilin yaratılması âdetin cereyanıdır yoksa kul kastında zorlama altında değildir." Bk. en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Salame, 2/642.

gelmemektedir. Zira üçüncü mukaddimede ortaya konulduğu üzere ikā', kasd, ihtiyar mevcut ve ma'dûm olmayan vasıta bir durumu ifade etmektedir. Burada kastın Allah'ın mahluku olarak belirtilmesi, kastın mevcuda dayanması nedeniyledir. Şöyle ki Allah kulda bedel yoluyla- vücûb yoluyla (zorunlulukla) olmaksızın fiil ve terk-kulun sarf edeceği bir kudret yaratır. *Kulun yaratılan bu kudretle belli bir fiile yönelmesi (sarf) kasd ve ihtiyardır. Dolayısıyla kasd, kudretin sarfıdır.* O halde kasd, vücûb yoluyla olmaksızın, Allah'ın yarattığı mevcûdâta dayanmasıyla Allah'ın mahlukudur. Yoksa Allah bu sarfı özellikle yaratmış değildir. Aksi halde bu durum kudretin yaratılmasıyla çelişir. Zira eğer sarf yaratılmış olursa fiilin ıztırari bir şekilde meydana geldiği kabul edilmiş olur.¹⁰⁷ Burada vücûbiyetin zikredilmesi kastın ontolojisine yöneliktir. Gerçekten kasd gibi mevcut ve ma'dûm olmayan hâllerin mevcûdâta dayanmasının imkânı, zorunluluğun reddedilmesi sayesinde. Bir başka ifadeyle zorunlulukla mevcûdâta dayanmamanın imkânı ancak mevcut ve ma'dûm olmayan hâllerle mümkündür ki kasd da böyledir.

Sadrüşşerîa, bu ilk argümanı ile kulun kasd ve ihtiyarının önemini ortaya koymuş oldu. Ancak fiilin meydana gelmesinde kulun ihtiyarı tek başına yeterli sebep değildir; kulun fiillerinde özgür olduğunu ortaya koyan etkilere rağmen Allah'ın fiili yaratması fiilin ortaya çıkışında temel sebeptir. O halde müellifin söylediği gibi insanın fiili Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyarının toplamıdır.¹⁰⁸

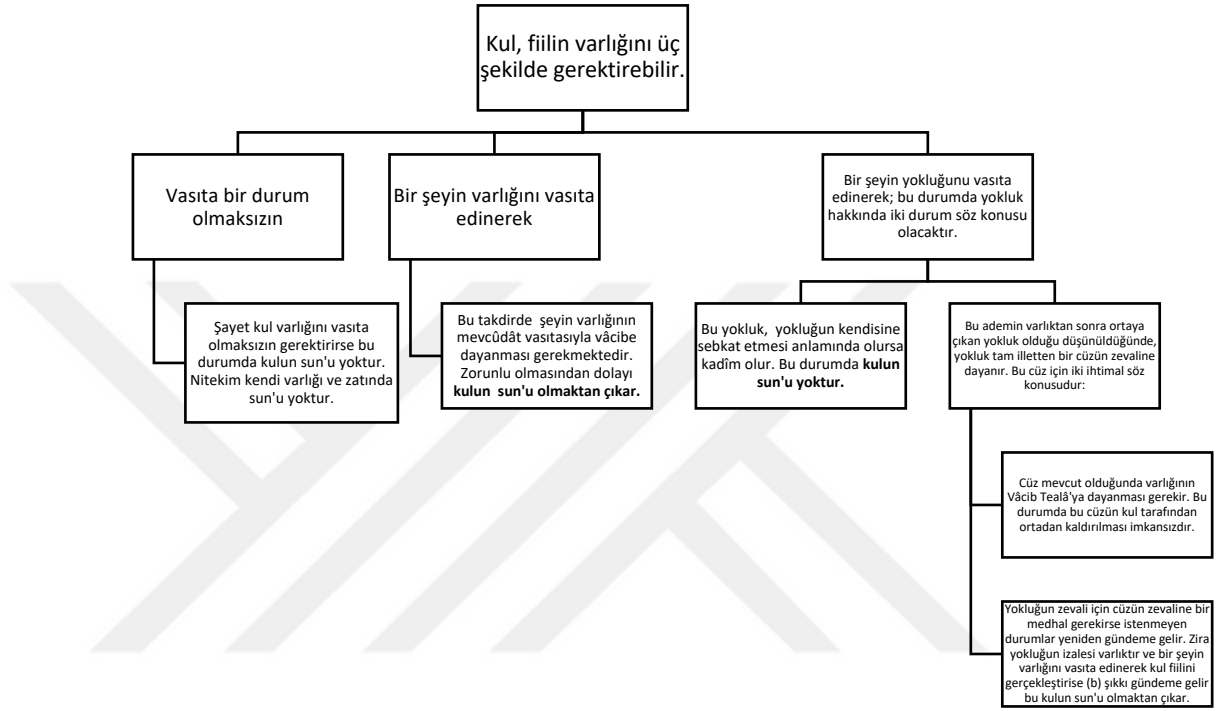
1.3.3. Fiil İki Şeyin Toplamından İbaretir: Sun'-Kesb ve Halk

Müellifin fiildeki rolü temellendirmek için dikkate aldığı ikinci delil, yukarıda anlatılan ihtiyar ve kasd argümanını tamamlayan ve kulun fiildeki etkisini gösteren kulun sun'udur. Her ne kadar ihtiyar ve kasd fiillerimizi tercih etmemizde önemli bir unsur olsa da ihtiyar tam illet olmadığından fiilin ortaya çıkmasında tek başına yeterli değildir. Bu noktada kulun sun'u değer kazanmaktadır. Peki Sadrüşşerîa sun'u nasıl açıklamaktadır? Eğer kulun fiillerinde bir etkisinin olduğunu söyleyeceksek Teftâzânî'nin de belirttiği üzere mevcut ve ma'dûm olmayan, mevcut bir durumda da

¹⁰⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/348-351.

¹⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/351.

bulunmayan bir şeyin varlığını ortaya koymalıyız¹⁰⁹ ki bu Sadrüşşerîa'nın sun' dediği şey olacaktır. Müellif bunun için tıpkı ihtiyarda olduğu gibi önce sun' denilen tesirin ontolojik konumunu ortaya koymaya çalışacaktır. Zira onun varlıksal zeminini tespit etmek fiildeki tesirini ortaya koymaya yardım edecektir. Buna göre;



Tablo 1.2.: Sun'un ontolojik ispatı

Tüm bu ihtimallerden ortaya çıkan sonuç kulun mevcut ve ma'dûm olmayan bir sun'unun var olduğudur. Sun'a dair bilgi vicdani yani kesindir. Zira eğer sun'un Allah Teâlâ'ya dayanan mevcûdât vasıtasıyla ortaya çıktığı ifade edilirse bu durum, kulun sun'unun dışına çıkacaktır. İşte kuldaki olan, mevcut ve ma'dûm olmayan, eserin varlığı anında fiili gerektirmeyen izafi durum, kesbdir.¹¹⁰

Sadrüşşerîa'nın konunun girişinde ifade ettiği üzere fiil, kulun fiili (kesb) ve Allah'ın yaratmasının toplamıdır.¹¹¹ Ancak kesb ile yaratma arasında fark vardır. Bu

¹⁰⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/351.

¹¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/351-352. Sadrüşşerîa'ya göre sun' ile kesbin müteradif olduğu anlaşılmıştır. Sadrüşşerîa'nın yaygın bir kavram olan kesb yerine sun'a yönelmesi, Eş'arîlerle özdeşleşen kesb görüşünden farklılaşma çabası olarak okunabilir.

¹¹¹ İnsan fiillerini Allah'ın yaratması ve kulun kesbinin bir bütünü olarak görmek Mâtürîdî geleneğin ortak tavrıdır. Kesbin anlaşılmasında farklılıklar olmakla birlikte kesb ve halk fiili oluşturan iki önemli unsurdur. Bununla birlikte insan fiilini "iki kudretin toplamı" olarak görme şeklinde ifade edilen ve genellikle Eş'arî mütekellim Ebû İshak el-İsferâyîni'ye nispet edilen "mecmû'ul-kudreteyn" in kesb ve halkı karşılayıp karşılamadığı temel tartışma noktalarından biridir. Sadrüşşerîa'nın bilinçli olarak "mecmû'" kelimesini kullandığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zira Şemsüddîn es-Semerkandî,

yüzden Sadrüşşerîa kendisinden önceki geleneğe atıfta bulunarak ikisi arasındaki farka işaret eder. Buna göre kadirin tek başına gerçekleştirmesiyle makdûrun meydana geldiği şey yaratmadır. Makdûrun kendisiyle meydana geldiği ancak kadirin tek başına gerçekleştirmedeği şey ise kesbdır.¹¹² Her ne kadar Sadrüşşerîa kulun fiili üzerindeki tesirine dikkat çekse de fiili Allah'ın makdûru dışına çıkarmaz. Nitekim Allah'ın makdûru iki çeşittir: kulun herhangi bir sun'unun bulunmadığı, kadirin tek başına mevcutta tesirinin bulunduğu durum ve kulun ihtiyari fiilleri olarak nitelediğimiz sun'un medhalinin bulunduğu fakat kulun tek başına olmadığı durumdur. Müellif ayrıca halk ve kesb arasındaki ayrıma işaret eden "Kudretinin mahallinde olmadan meydana gelen şey yaratma; kudretinin mahallinde gerçekleşmesi ise kesbdır." şeklindeki yorumu da metnine dahil eder. Kesb ile halk arasındaki anlamı belirginleştirerek, kesbi izafi bir durum olarak vazeden şu cümlelere yer verir:

"Yaratma, kudretin mahallinde olmaksızın kendisiyle makdûr olması gereken izafi bir durumdur. Makdûrun ikâ'sıyla kadirin tek olması bu durumda sahihtir. Kesb ise kudretin mahallinde makdûrla bulunması gereken izafi bir durumdur. Ancak makdûrun ikâ'sı ile kadirin tek olması bu durumda sahih değildir. Kesb, makdûrun

filde müessir olanın Allah'ın kudreti ve insanın kudretinin bir toplamı olduğunu savunan görüşün kader ve cebr arasındaki tavassut görüş olduğunu ifade ederek hak olan görüşe en yakın olanın da bu olduğunu belirtir. Semerkandî bu fikri benimseyenler arasında İsferyîni ve Bâkılânî'yi zikretmiş, Bâkılânî'nin fiilleri hareket ve sükûn olmak bakımından Allah'ın kudretine; tâat ve masiyet olması bakımından da kulun kudretine nispet etmiştir. Bk. es-Semerkandî, *el-Maârif*, thk. İsmail, 2/1258. Onun aktardığı bu örnek hem Mâtürîdîlerin hem de Sadrüşşerîa'nın kesb bağlamında zikrettiği örnektir. Sadrüşşerîa'nın "mecmû"yu kullanarak müessir ve kudreti mutlak olarak zikretmemesi bilinçli bir tercihtir ve Semerkandî'ye bir eleştiridir. Zira Sadrüşşerîa kulun kudretini değil kulun kudretinin taallukunu yani kesbi kastetmiştir. Böylece Eş'arîlerle farkı belirginleştirmiş ve geleneksel Mâtürîdî söylemi de muhafaza etmiştir. el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşilerinden İsmail Konevî de Sadrüşşerîa'nın bu görüşünün, kulun fiilinde müessirin mecmû'ul-kudreteyn olduğunu savunan İsferyîni'ye, kulun fiilinde müessirin mecmû'ul-kudreteyn olduğunu savunan ve kulun tesirini de vasıf olarak açıklayan Bâkılânî'ye, kulun fiilinde tesirin yalnızca Allah'ın kudretine ait olduğunu benimseyen Cebriyye'ye, kulun fiilinde tesirin icâb ve ıztırar olmaksızın yalnızca kula ait olduğunu savunan Mu'tezile'ye ve kulun fiilinde tesirin icâb yoluyla yalnızca kula ait olduğunu iddia eden filozoflara reddiye içerdiğini ifade eder. bk. İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 121-122.

¹¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât 1/352. Krş. en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Salame, 2/653, Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 270, Siğnâkî, *et-Tesdid*, thk. Yılmaz, 2/200-201. Teftâzânî vermiş olduğu örnekle kesb ve halk arasındaki farkı açıklamaya çalışır. Söz gelimi Zeyd'in hareketini düşünelim. Kudretin kendisiyle kaim olmadığı Zeyd'de, Allah'ın yaratmasıyla Zeyd'in hareketi meydana gelir. Aynı zamanda Zeyd'in kudretinin kaim olduğu mahalde -ki bu Zeyd'in bizzat kendisidir-, Zeyd'in kesbiyledir. Daha açık bir ifadeyle yaratıcının eseri, zatının haricindeki bir durumda fiilin icâdiyken, kâsibin eseri, kendisiyle kaim olduğu bir mahalde kâsibin sun'udur. Yani yaratma, kudretin mahallinde değil makdûr fiilde olurken kesb, kudretin mahallinde makdûrda olur. Bk. Teftâzânî, *et-Telvih*, thk. Umeyrât, 1/352.

varlığını gerektirmez. Fakat, kesb olması yönüyle gerektirir ki bu failin makdûrla ittisafıdır.”¹¹³

Pasajda dile getirilen, kesbin makdûru zorunlu olarak gerektirmemesi önemli bir ayrıntı olarak görülmelidir. Bu, yaratmanın fiili zorunlu olarak meydana getirdiği düşüncesini akla getirmekle birlikte insana ait olan kesbin fiili her zaman ortaya çıkarmayacağının da ifadesidir.

Kesb ve yaratma arasındaki fark, kabih fillerin nispetini de kolaylaştırmaktadır. Zira tâat, mâsiyet, hasen, kabih gibi izafetler yaratmaya değil kesbe mebnidir. Bu anlamda kabihin yaratılması kabih değildir. Çünkü kabihin yaratılması övülen sonuçları, maslahatı ve hatta daha fazlasını içerebilir. Kabih olan, irade ve kasd vasıtasıyla kabihle vasıflanmaktır. Kesb, kendisiyle vasıflandığı şeyi gerektirdiğinden kabihi kastetmek kabih olup kastta da cebr yoktur.¹¹⁴

Sadrüşşerîa bu iki argümanla kudretin yaratılmışlığı fikrini benimser, yaratılmış kudretin sarfını (kasd) ontolojik olarak mevcut ve ma’dûm olmayan vasıta bir durum olduğunu ortaya koyarak ihtiyarın kapısını açar -ki burada ihtiyar ve kastın iradenin rollerinden biri olan tercihe denk geldiği unutulmamalıdır- ve bu argümanı tamamlamak üzere fiilin ortaya çıkış sürecinde faile vurgu yaparak sun‘ fikrini temellendirir. Söz konusu bu sun‘ mevcut ve ma’dûm olmayan bir kategoridir. Varlıksal zeminleri yaratmaya konu olmayan kasd ve sun‘ insanın fiillerinin değere konu olmasına imkan vermekte aynı zamanda teklifi ve dini temellendirmek için elverişli bir ortam hazırlamaktadır.

Sadrüşşerîa’nın *Tavzîh*’de ki bu anlatısına karşın *Ta’dîl*’de ki anlatısı biraz daha farklıdır ve onun kasd, îkâ‘ ve sun‘ anlayışında bazı noktaların belirginleştirilmesi gerekmektedir. Kastın Sadrüşşerîa’nın terminolojisinde tam olarak neye denk geldiği bunlardan biridir. Yukarıda geçtiği üzere Sadrüşşerîa kasta ait iki tanım vermiştir. Bunlardan birincisi iradenin iki durumundan biri olan tercih diğeri ise kudretin sarfıdır. Acaba bunlar aynı şeyler midir yoksa farklı mıdır? Eğer bunları aynı kabul edersek îkâ‘, kasd, tercih, kesb aynı anlama gelen farklı kavramlar olacak ve

¹¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/353. Sadrüşşerîa’nın *Ta’dîl*’de de tercih ettiği tanım budur. Sadrüşşerîa, *Ta’dîlü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 134a.

¹¹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/353.

insanın fiillerindeki özgürlüğü temellendiren husus da bu kavramlardan herhangi biriyle ifade edilebilecektir. Ya da bunlar birbirinden farklı anlamlara işaret etmektedir ki bu durumda kesb, kasd, ikâ‘, tercih bir bütün olarak insanın fiillerindeki tesirine işaret eden hususlar olacaktır.

Sadrüşşerîa’nın insan fiilleri konusundaki bu açmazı iki sebepten ötürü konu edilmiştir. Bunlardan ilki, sonraki müelliflerin yaptığı açıklamalar ve getirmiş olduğu eleştirilerdir. Nitekim bazı müellifler, Sadrüşşerîa’yı tercih, kasd, ihtiyar gibi kavramları kullanma konusundaki müsamahasından dolayı eleştirmişlerdir. Bazı müellifler ise üçüncü bölümde ortaya konulduğu üzere kesbin mahiyetine yönelik farklı yorumlamalarda bulunmuşlardır. Bu sebeplerden ikincisi ise bizzat müellifin kendisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim *Tavzîh*’de ki anlatıyla *Ta‘dil*’de ki anlatıyı uzlaştırma girişimi bazı hususları açıklamayı gerekli kılmaktadır. Son olarak zikretmemiz gereken sebepse Sadrüşşerîa’nın insanın ihtiyari fiillerini, bir yerde kulun ihtiyarı ve Allah’ın yaratmasının bir toplamı olarak, başka bir yerde kulun kesbinin ve Allah’ın yaratmasının bir toplamı olarak ifade etmesidir.¹¹⁵ Bu iki cümle sonraki gelenekte kesb ve kastın aynı şeyler olduğu fikrine delil olarak zikredilecektir. *Tavzîh*’in metin örgüsünden kasd ve kesbi birbirinden farklı şeyler olarak algıladığı anlaşılmaktadır ki ben de bu araştırmada Sadrüşşerîa’nın insan fiilleri konusundaki yaklaşımını bu şekilde kurguladım. Sadrüşşerîa’nın insan fiillerini temellendirdiği iki burhandan birinin kasd diğzerinin de kesb olması o ikisinin birbirinden farklı olduğu izlenimini uyandırdı.¹¹⁶

¹¹⁵ Sırasıyla bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/348, 351. Kasd için; 1/350-351-367.

¹¹⁶ Nitekim Murat Kaş da çalışmasında kastın iki farklı anlama geldiğini ortaya koyarak kesbin, ikâ‘, ihtiyar ve kastın bir toplamı olduğunu ifade etmiştir. Bk. Murat Kaş, *İrade ve Özgürlük Eylem ve Değer Mukaddimât-ı Erbaa Tartışmaları* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 56-57. Buna karşın Çelik, Sadrüşşerîa’ya göre fiilin oluşma sürecinde ihtiyar/kasd ile ikâ‘yı birbirinden ayırmış (s. 250) ancak ikâ‘nın kesb olduğunu ifade etmiştir. Bk. Çelik, *XV. Yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri*, 257. Onun kesb ve kastı ayırdığı ancak kesbi, sürecin bütünü olarak görmek yerine ikâ‘ olarak yorumladığı açıktır. Şule Güldü ise *Tavzîh* ve *Ta‘dil*’deki anlatıyı dikkate alarak, “irade ve kudretin işlevlerini birbirinden ayrı düşünilemeyen sarmal bir yapıyla oldukça girift bir şekilde” anlatıldığını ifade ederek ihtiyar ve ikâ‘nın aynı şeyler olduğunu ifade etmiştir. Bk. Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, 101-102. Güldü’nün Sadrüşşerîa’nın kesb anlayışına yönelik “tamamen psikolojik, dışarıdan gözlemlenemeyen dinamiklere sahip insana ait içsel bir durumu karşılamaktadır.” (s. 102) şeklindeki yargıları kanaatimce insanın fiillerinde bir tür ihtiyara sahip olduğunu göstermeye çalışan Sadrüşşerîa’nın çabalarını gölgelemektedir. Zira zaten kesb, mevcut ve ma‘dûm olmayan bir husus olduğundan dolayı hariçte mevcut olmayan ve dolayısıyla gözlemlenemeyen bir husustur. Hatta insanın fiillerine etki eden süreçlerden ihtiyar, tercih ve kasta bu anlamda gözleme kapalıdır. Ancak bu durumu “psikolojik” bir şey olarak ifade etmek söz konusu kavramların ontolojisine yönelik yapılan bütün açıklamaları anlamsız kılmaktadır.

Ta'dil'de insan fiilleri konusunda asıl odak kudrettir. Sadrüşşerîa, Cebrîlerin ve Mu'tezile'nin görüşlerinin geçersizliğini ortaya koyduktan sonra kader ve cebr arasındaki görüşü Ebû Hanîfe'den nakledilen kudretin fiile birlikte olduğu ve iki zıddı elverişli olduğu fikrine dayandırır. Cebrîlere yönelik temel eleştirisi fiilin ikâ' anlamının dikkate alınmamasıdır. Başka bir ifadeyle Cebrîler, "kulun fiili Allah'ın yaratmasıyla ve onda kulun ihtiyarı yoktur" derken fiilden ikâ'yı değil hariçte var olan hâsıl bi'l-masdarı anlamışlardır. Bununla Cebrîler, kudretin iki zıddı elverişli olmadığını yani insanın ihtiyarında muztar olduğunu iddia etmişlerdir. Nitekim onlara göre naslar da kulun ihtiyarının olmadığını delalet etmektedir. Mu'tezile ise yaratılmış kudretin fiilden önce olduğunu, kasd ve icâdın kula ait olduğunu benimsemiştir.¹¹⁷ Mu'tezile ve Cebriye eleştirisinden anlaşılan hususa göre Sadrüşşerîa, *insanın ihtiyarında muztar olmadığını, ikâ'nın ve kastın icâd bakımından olmaksızın kula ait olduğunu* ortaya koymak istemektedir ki *Tavzih*'de ki kurgu da genel itibarıyla böyledir. Peki bütün bunlar kudretin fiile birlikte olduğu ve iki zıddı elverişli olduğu fikrinden çıkar mı? Şöyle ki kudret, kulun ihtiyarının kudrete dahil olmasıyla fiile güç yetirebildiği bir bütündür. Bunun anlamı şudur: failin ihtiyarı -ki bu tercihtir- ve fiile güç yetirmesinden meydana gelen toplam, fiilin hariçteki heyeti için illettir ki bu *hakiki kudret* olup fiil var olduğu anda fiille birlikte. İki zıddı elverişli olması ise kudretin fiili gerektirmemesidir. Yani fail, fiili yapıp yapmama konusunda muhtardır.¹¹⁸

Kudretin iki zıddı elverişli olması fikri esasen Hanefî-Mâtürîdî gelenekte teklifin temellendirilmesiyle yakından ilgilidir. Nitekim *Tavzih*'in ilgili bölümünde Sadrüşşerîa, güç yetirilemeyen teklifi caiz görmezken kulun kudretinin fiilde tesiri olduğunu ifade etmiştir. Fiilin Allah'ın mahluku olmasından dolayı teklifin muhal olduğunu iddia edenlere karşı kulun "ihtiyarı bir kastının" olduğunu ve aslında tekliften de harekete yönelik kastın anlaşıldığını ifade eder. Zira kul kesin bir kasıtlı fiile yöneldiğinde Allah adeti üzere hareketi yaratır. Bununla birlikte teklif genellikle harekete ulaştıran ve onun sebebi olan kudrete dayanır ki bu da kasttır.¹¹⁹

Sadrüşşerîa'nın kastı iki anlamı içerecek şekilde kullanması ve iki farklı kullanım alanlarına dikkat çekmemesi karışıklıkları da beraberinde getirmiştir. Bu

¹¹⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 132a-b.

¹¹⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 133a.

¹¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/367.

durumda ortaya çıkan sonuca göre kasd, iradenin rollerinden biri olan tercih ve ihtiyardır. Bununla birlikte kudretin iki zıddı elverişli olması ve kudretin iki zıttan birine bedel yoluyla sarf edilmesi de kasd ve ihtiyardır. Bu durumda biri iradenin diğeri ise kudretin taalluku olarak iki kasttan söz etmek mümkündür. Peki bu kastlar îkâ‘ ya da kesb midir?

Sadrüşşerîa’nın kavram ağında îkâ‘, kesb ve sun‘ müteradiftir ve kudretin sarfı anlamına gelen kasd da bunlara eşittir. Bununla birlikte bu sarfın iki zıddı elverişli olması aslında iradenin taalluku olan tercihle irtibatlıdır. Burada önemli olan husus bu aşamalarda zamansal bir farkın gözetilip gözetilmediğidir. *Tavzîh*’deki kurgu dikkate alındığında iradeyle bağlantılı olarak tercih ve kudretin sarfı anlamıyla kasd, îkâ‘, sun‘ ya da kesb kulun dahlidir ve zamansal olarak tercih öncedir. *Ta‘dîl*’de ise bütün bir süreç, îkâ‘da kilitlenir ki bu zamansal bir ayrıma gitmeden insanın fiildeki dahlini gösteren tercih, kasd, kesb, kudretin sarfı ile eş anlamlıdır. Nitekim aşağıdaki pasaj bunu göstermektedir:

“Mevcut ve ma‘dûm olmayan îkâ‘ olarak isimlendirilen şey kaldı. Yani varlık tarafını tercih etmek. O kuldandır. Bununla birlikte o Allah’ın yarattığı mevcûdâta dayanır ancak icâb yoluyla değil. Bu anlamda eser (yani fiil) kulun kesbiyle birlikte Allah’ın yaratmasıdır.”¹²⁰

Bu açıklamalarının ardından Sadrüşşerîa, Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin fiil hakkındaki görüşlerini reddederek, insan fiilleri konusunda hasıl olan görüşü kendi geleneğine dayanarak şöyle ifade etmektedir:

“Özetle, (Allah onlardan razı olsun) hocalarımız, icâd ve tekvin kudretini kuldan nefy ediyorlar. Allah’tan başka hâlık ve mükevvin yoktur. Ancak şöyle de diyorlar: kul için, olmayan hakiki bir durumun varlığını gerektirmeyen bir vecih üzere kudret vardır. İki eşit şeyden birini tayin ve tercih gibi durumlarda kudretin etkisiyle nisbet ve izafetler farklılaşır. Bu cebr ve kader konusunda üzerinde durduğum konudur. Yardım Allah’tandır.”¹²¹

¹²⁰ Sadrüşşerîa, *Ta‘dîlül-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 134a.

¹²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/353.

Sadrüşşerîa'nın insan fiilleri konusundaki yaklaşımını Hanefî-Mâtürîdî gelenekle kıyasladığımız zaman onun farklılığını gösteren şu hususların altını çizmekte fayda vardır:

1. Kendisinden önce kullanılan kavramları değiştirmemiş, kesb, sun', kasd, irade, ihtiyar, tercih gibi kavramlara yönelmiştir. Bunun tek istisnası fiilin ikili anlamlarından biri olan îkâ'dır.
2. Hanefî-Mâtürîdî geleneğin temel kabullerini devam ettirmiştir. Onun yapmış olduğu en köklü değişim fiile etki eden unsurların ontolojisine dair getirmiş olduğu açıklamalardır. Söz gelimi fiil, Hanefî-Mâtürîdî gelenekte de insanın kesbi ve Allah'ın yaratmasının bir toplamı olarak görülmüştür. Sadrüşşerîa da bu görüşü aynen almış ancak kesbin ontolojisini açıklamış ve kesbin irade, ihtiyar, kasd gibi hususlarla ilişkisini ortaya koymuştur. Kesbe yapılan vurgu ve onun Eş'arî gelenekten farklı anlaşıldığına dair yorum diğer Mâtürîdî ulemada da gördüğümüz bir tavidir. Mâtürîdî geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî de kulun fiilinde etkili olan hususun kulun yaratılmış kudretinin taalluku -ki bu kesbdır- olduğunu ifade eder. Ancak bu kudret Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi yaratma kudreti değildir. Nesefî makdûr olan kulun fiilinin yaratma bakımından Allah'a; kesb edilmesi bakımından da kula ait olduğunu ifade ederek, farklı cihetlerden taallukun mümkün olduğunu ifade eder. Sadrüşşerîa'da "toplam" olarak ifade edilen yaratma ve kesb önceki literatürde daha ziyade tek bir makdûrun iki kadirin kudretinin altında bir araya gelmesinin imkânı şeklinde ifade edilmiş ve tartışılmıştır. Burada asıl önemli husus kulun kudretinin taallukunun mahiyetidir. Daha açık bir ifadeyle kulun kudretinin taalluku tam olarak nedir? Nesefî'nin onun ontolojisi hakkındaki açıklamaları yetersizdir. Özellikle Mu'tezile'ye karşı kesbi temellendirirken kulların fiillerinin varlık ve şey olmaları bakımından Allah'ın kudretine müteallık olduklarını ancak hareket, sükun, tâat ve masiyet olmaları bakımından da kulun kudretinin taalluku

olduğunu ifade etmiştir.¹²² Ancak bu taallukun varlık düzeyine açıklama getirememiştir. Nitekim Mâtürîdî mütakallimlerinden Üsmendî de konunun bu noktada tıkandığını fark etmiş olsa gerek kesb hakkında, “Kesb, îcâd ve yaratmanın ötesinde başka bir şeydir. Bunun ayrıntılı bir şekilde açıklanmasına ihtiyaç yoktur.”¹²³ demiştir.

3. Hâller gibi kabulü zor bir teoriyi ustalıkla insan fiilleri konusuna tatbik ederek yalnızca insan fiillerini temellendirmekle kalmamış aynı zamanda mucîb bi’z-zât tanrı anlayışını reddederek fâil-i muhtâr tanrı tasavvurunu ortaya koymuştur.

1.3.4. İlâhî Fiiller ve Hüsün-Kubuh

İlâhî fiillerin hüsün ve kubha konu olması en önemli kelâm konularından biridir. Nitekim *Ta’dîl*’de ilâhiyyâtın alt başlığı olarak zikredilen tanrının fiillerinin kubha konu olması, hüsün ve kubhun akli olup olmadığının tespit edilmesiyle ilgili bir mesele olarak vazedilir. *Tavzîh*’de bu meseleye atıf insan fiilleriyle ilgilidir. Sadrüşşerîa’nın ilgilendiği yönler dikkate alındığında ilâhî fiiller ve kabih arasındaki ilişki yalnızca metafizik sorunları içermekle kalmayıp aynı zamanda teklifle ilgili bazı sorunların da gündeme gelmesine sebep olmaktadır. Birbiriyle bağlantılı olarak ilâhî fiiller ve kabih fiiller arasındaki ilişkiyi şu şekilde problematize etmek mümkündür: Eğer Allah her şeyin yaratıcısı ise kabih fiilin de yaratıcısıdır. Allah’ın kabih fiilleri yarattığını iddia etmek iki temel sorunun gündeme gelmesine sebep olmaktadır. Eğer kabih, Allah tarafından yaratılıyorsa insan neden kabih bir fiil işlediğinde bu fiilden dolayı sorumlu tutulmaktadır? Kabihin yaratılması kabih ise Allah’ın fiillerini kubha nispet edebilir miyiz? Kabihin yaratılması kabih değilse kabih fiilleri kime nasıl nispet edeceğiz?

Sadrüşşerîa bu sorulara cevap verirken evveleminde ilâhî fiillerin kabihle vasıflanabileceğini ifade eder:

¹²² en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Salame, 2/655. Hâdis kudretin taallukunun kulun fiilindeki katkısı ve kesbin mahiyeti için özellikle şu sayfalara bk. en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, thk. Salame, 2/638-642; 654-660. Nesefî’nin insan fiilleri konusundaki yaklaşımı için bk. Yazıcıoğlu Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 61-72.

¹²³ Üsmendî, *Lübâbü’l-keîâm*, thk. Özervarlı, 136.

“Eş‘arî’ye göre Allah’ın fiilleri kabihle vasıflanamaz. Bize ve Mu‘tezile’ye göre ise vasıflanabilir ancak Allah kabih olanı yapmaz. Yani Allah Teâlâ’nın yaptığı her fiil, peygamberlerin ateşte; kafirleri de cennette sonsuza kadar kalması bile olsa, Eş‘arî’ye göre kabihle vasıflanamaz. Bize göre Allah kabihi yaparsa, fiil kabih olur. Ancak Allah kabih olanı yapmaz. Bundan kasıt, Allah bir fiil yapar, sonra bu fiil kabihle vasıflanır demek değildir. Allah Teâlâ, kabihi yapmaz.”¹²⁴

Teorik olarak benimsenmesine rağmen ilâhî fiillerin kabih olmayacağına yönelik kabul, Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin hikmet anlayışıyla bağlantılıdır. Filhakika Sadrüşşerîa da bu görüşü benimsemiştir. Allah’ın kabih fiili yaratması ve hatta onunla vasıflanması mümkünken neden insan kabih fiillerinden sorumludur? şeklinde yöneltilen soruya Sadrüşşerîa’nın cevabı kabih fiilin yaratılmasının kabih olmadığı ancak kabih bir fiili işleminin (kesb etmek) kabih olduğu şeklindedir. Ona göre bu açıklama tarzı tanrının kabih fiili yaratmasının insanı icbar etmeyeceği sonucuna götürmektedir. Müellifin bu konudaki yaklaşımı insan fiilleri konusundaki açıklamalarıyla bağlantılıdır. Hatırlanacağı üzere müellif, insan fiillerini Allah’ın yaratması ve kulun kesbinin bir toplamı olarak görmüştü. Bundan dolayı hasen, kabih, tâat, mâsiyet gibi birbirinden farklı izafetlerin yaratmaya değil kesbe mebni olduğunu beyan etmişti. Yani âlemde görmüş olduğumuz, insandan sadır olan kabih fiiller yaratma bakımından Allah’a ait olsa da kastedilmesi yönüyle insana aittir. Zaten Allah hakkında düşündüğümüzde kabihi yaratmak kabih değildir. Nitekim Allah’ın yaratması açısından kabih, maslahat ve güzel bir son içerir. Hatta bundan çok daha fazlasını bile kapsayabilir. Kabih olan, kulun iradesi ve kesbinin kabih olan bir fiile ittisaf etmesidir. Dolayısıyla kötü olan bir şeyi kastetmek kabihtir. Biliyoruz ki biz ne zaman bir şeye kastedersek hemen akabinde Allah o şeyi yaratır. Bizim fiile yönelmemiz cebrî değildir.¹²⁵

Sadrüşşerîa’nın ilâhî fiiller ve kabih fiiller hakkında yapmış olduğu bu açıklama Eş‘arî mütekellimleri eleştirdiği diğer nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Sadrüşşerîa’ya göre insanın fiillerinde özgür olmadığını savunup yaptıklarından dolayı

¹²⁴ Sadrüşşerîa, *Ta‘dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137b.

¹²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/353.

onlara ödül veya ceza verileceğini söylemek tutarlı değildir. Oysa Eş‘arîler insanın ihtiyarında olmayan bir fiilden dolayı kula ceza ya da sevap vermenin Allah hakkında kabih olmadığını söylemişlerdir. Zira Eş‘arîlere göre Allah’ın fiilleri hüsün ve kubuh olmakla vasıflanamaz.¹²⁶

Îlâhî fiillerin kabihle vasıflanması fikrinde Mu‘tezile ile hem fikir olduğunun beyan edilmesi Sadrüşşerîa’nın bütünüyle onlarla aynı düşündüğü anlamına gelmemektedir. Zira müellif, kabih olan fiilin terk edilmesinin Allah Teâlâ’ya vacip olmasını -vücûb alellah- imkânsız görerek aklın Allah üzerinde hâkim olmasını asla kabul etmez.¹²⁷

Îlâhî fiillerin hüsün ve kubuhla bağlantılı olduğu bir diğer husus da hasen ve kabihin anlamlarının tanrının fiillerine nasıl uygulanacağıdır. Bu bölümün ikinci başlığında ortaya konulduğu üzere Sadrüşşerîa’ya göre hasen ve kabihin anlamlarında ihtilaf noktası olan husus dünya hayatında övgü ve yergiye konu olması hakkındadır. Yine ifade edildiği üzere Sadrüşşerîa’yı bu kabule götüren en önemli gerekçe de ilâhî fiillerin tanıma dahil edilmesiyle ilgilidir. Nitekim kelâm kitaplarında hüsün ve kubhun üçüncü anlamı zikredilerek -dünya hayatında övgü ve yerginin; ahiret hayatında sevap ve ikâbın gerekmesi- ihtilafın meydana geldiği söylenmiştir. Ancak ahirette sevap ve ikâbın verilmesi anlamında hasen ve kabihin Allah’ın fiillerine izafe edilemeyeceği açıktır. Bu sebeple ihtilaf dünya hayatında övgü ve yerginin akılla bilinip bilinmemesi hakkındadır.¹²⁸ Sadrüşşerîa’nın hasen ve kabihin anlamlarına yönelik olarak yaptığı bu ayrım Eş‘arîleri eleştirdiği bir başka nokta olacaktır. Daha

¹²⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/326. Teftâzânî, Allah’ın fiillerinin kabihle vasıflanamamasını Eş‘arîler nazarından ele alır. Onun konu hakkındaki açıklamalarından, Sadrüşşerîa’nın genel bir yargıdan hareket ettiğini düşündüğü ifade edilebilir. Zira Eş‘arîlerin hangi anlamda tanrının fiilleri hakkında hasen ve kabih yüklemesini yapmadıklarını ortaya koyar. Buna göre kelâm kitaplarında Allah’a nispetle kabihin yokluğundan ziyade Allah’ın bütün fiillerinin en uygun şekliyle hasen olduğu beyan edilmiştir. Zira Allah Teâlâ mutlak manada her şeye hükümler olup dilediğini yapandır. Öyleyse tanrının fiillerinde bir illet ya da gaye yoktur. Hatta bu sebeple Eş‘arîler haseni “yasaklanmayan” olarak açıklamışlardır. -Teftâzânî bu tanımın daha doğru olduğunu düşünmektedir. Teftâzânî’ye göre mubah fiilleri hasen kategorisinde zikredeceksek, “hasen emredilendir” şeklindeki tanımda eksiklik meydana gelecektir. Çünkü mubah emredilmediği gibi övgüye ve sevaba da müteallik değildir. Buna göre mubahı ve tanrının fiillerini kapsaması için kabih yasaklanan; hasen ise böyle olmayandır şeklinde bir tanım yapmak daha doğrudur. - Bu anlamda ve kemal sıfatına işaret etmesi bakımından Allah’ın bütün fiilleri hasendir. Ancak övgü ve sevaba müteallik olması bakımından Allah’ın fiillerinin hasen ve kabih olmasından bahsedemeyiz. Çünkü Allah bundan münezzehtir. Dolayısıyla Eş‘arîlerden hasen emredilendir; kabih yasaklanandır şeklinde aktarılan tanım insan fiillerine özgüdür. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/327.

¹²⁷ Sadrüşşerîa, *Ta‘dîlül-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137b.

¹²⁸ Sadrüşşerîa, *Ta‘dîlül-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137b.

önce *Tavzih*'de de dile getirdiği üzere kemal ve noksan anlamının akli olduğunu kabul etmek övgü ve yergi manasının da akli olduğunu itiraf etmeyi gerektirmektedir. Zira kemal olan her şey övülür ve noksan olan her şey de yerilir. Sadrüşşerîa'ya göre bunun inkâr edilmesi hak olan görüşten uzaklaşmaktır.¹²⁹

İlâhî fiillerin ta'lîli de Sadrüşşerîa'nın Eş'arîleri eleştirdiği bağlamlardandır. Vücûb alellah ilkesiyle Mu'tezile'den ayrıştıklarını belirten müellif, ilâhî fiillerin yaratılmışların maslahatlarıyla muallel olduğu fikriyle Eş'arîlerden ayrıldıklarını belirtmektedir. Sadrüşşerîa'ya göre Allah'ın hikmet sıfatına sahip olması fiillerinin maslahat içermemesiyle çelişmektedir. Eğer ilâhî fiiller maslahatı içermezse abes olacaktır. Bununla birlikte maslahatın Allah'a dönmesi söz konusu değildir, Allah bundan münezzehtir. Dolayısıyla maslahat mahlûkâta dönmektedir.¹³⁰ Allah için olsa bile menfaatin başkasına dönmesi başkasıyla kemal bulma (istikmâl bi'l-ğayr) anlamına geleceğinden ilâhî fiillerin ta'lîl edilemeyeceği eleştirisini kabul etmeyen Sadrüşşerîa, Allah'ın kendisi için değil başkası için faydalı olanı yapmasının evlâ olduğunu belirtir. Nitekim Allah'ın zatının kemali, en iyi (ahsen) ve evlâ olanı seçmeyi gerektirir. Ancak ahsen ve evlâ olanın gerekmesi zorunlulukla değildir. Zorunluluğun reddedilmesi hem Mu'tezile'nin vücûb alellah ilkesinin hem de filozofların mûcib bi'z-zât tanrı anlayışının reddidir.¹³¹ Dolayısıyla Sadrüşşerîa, Eş'arîlere karşı Allah'ın fiillerinin maslahatla muallel olduğunu kabul etmenin ilahi irade ve kudreti sınırlandırmadan, Mu'tezile ve filozofların görüşlerini reddederek savunulabileceğini ifade eder.

İlâhî fiillerin ta'lîli bir yandan da filozofların mûcib bi'z-zât tanrı anlayışıyla ilgilidir. Bu bakımdan Sadrüşşerîa yalnızca Eş'arîleri değil filozofları da gündemine alır. *İşârât* ve *Tûsî*'nin (ö. 672/1274) şerhinden naklettiği pasajla filozofların görüşlerini eleştirir:

¹²⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137b; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/354.

¹³⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 138a.

¹³¹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 138a.

“Şey, hasen olandan hasıl olan başka bir şeyden, daha güzel, daha uygundur. Hasen olandan hasıl olması, olmamasından daha evlâdır.”¹³²

“Mütekellimlerden bir grup Bârî Teâlâ’nın fiillerini hasenlik ve evleviyyetle illetlendiriyor. Bir başkasına hasenin ulaştırılmasını haddi zatında hasen; fiilin yapılmasını ise terk edilmesinden daha evlâ olduğunu benimsiyorlar. Hatta bundan dolayı Allah mahlûkâtı yaratmıştır. Şeyh bununla Allah hakkındaki bu hükmün ona noksan olanı nispet etmeyi gerektirdiğini vurguladı.”¹³³

Sadrüşşerîa, Tûsî’nin takririne bağlı kalarak İbn Sînâ’yı (ö.428/1037) açıklar. İbn Sînâ bu ifadesiyle Allah’ın fiillerini bir amaca yönelik olarak yapmadığını ifade etmiştir. Şöyle ki Allah hayır olan bir fiil yaptığında bundan iki sonuç elde edilir. Birincisi hayır olan fiildir; diğeri ise yapması terk etmesinden (fiilin gayrı) daha iyi olan fiildir. Dolayısıyla bu iki sıfat, fiilinden ve terkinden (fiilin gayrı) meydana gelmiş olur. Bu durumda Allah başka bir şeyle (gayr, terk) kemale ermiş olur.¹³⁴ Zira filozoflara göre ilâhî fiiller zorunluluğun dışına çıkarsa (mûcib bi’z-zât) zatı dışında başka bir şeyle (fiili olsa bile) kemale ermiştir. Sadrüşşerîa, “Allah Teâlâ hayır olan bir fiili yapmaz, şayet yaparsa kemal sıfatı onun fiilinden hasıl olmuş olur.” şeklinde takrir edilen İbn Sînâ’nın bu delilini amacına ulaştırması bakımından oldukça zayıf bulur. Buna karşılık Sadrüşşerîa, *fiilinden kemal sıfatının hasıl olmayacağını ve fakat fiilin kemal sıfatından hasıl olacağını* ifade ederek Allah Teâlâ’nın hayrın faili olduğunu benimser. Dinî düşünceye uygun bir şekilde Allah’ın yaratmasının çeşitli şekillerde meydana geldiğini -melekler ve nefsi kuvvetler gibi varlıklara karşı esfel varlıklar da vardır- ve her şeyin zıddıyla anlaşılabilceği bir düzenin maslahat düşüncesiyle uyumlu olduğunu kabul eder. Allah Teâlâ, mümkün varlıklardan kemâlâtı almıştır. Onların kemal düzeyine ulaşması ya kesble ya da kesb olmaksızın

¹³² Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 138a. Krş. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât* (İşaretler ve Tembihler), çev. Ekrem Demirli Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2000), 129. İlgili pasaj İbn Sînâ’da şu şekildedir:

“اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر و يكون ذلك أولى و أليق من أن لا يكون”

¹³³ Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, thk. Süleyman Dünyâ (Mısır: Dâru’l-Maârif, t.y.), 3/552. Tûsî’nin kastettiği kelâmcıların âlemin yaratılmasını aslah kabul eden Mu’tezile kelâmcıları olduğu söylenebilir.

¹³⁴ Tûsî’nin takriri şu şekildedir: “Yapmasıyla” hasen olan şey, “yapması” “yapmamasından” daha hasen olandır. Bu durumda fiili yaparsa haddi zatında daha hasen olan ve yine başka bir şeyden daha hasen olan olmuş olur. Bu durumda onun için iki sıfat hasıl olur: onlardan biri mutlak olarak daha hasen olan ve başka bir şeyden daha hasen olan olmamış olur. O halde mezkûr iki sıfat, fiilden ve başka bir fiilden (kendisi dışındakinin fiilinden) hasıl olmuş olur. Bu takdirde Allah’ın zatından kemal alındığı gibi kemali elde etmek için Allah, başka bir şeye ihtiyaç duymuş olur. Krş. et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, thk. Dünyâ, 3/552-553.

gerçekleşebilir. Kemale ulaşanlar Allah'ın kendilerine bahsettiği lütufla yokluktan geldiklerini unutmazlar, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu nimetlere karşı şükrederler ve bu nimetlerin yok olmasından da endişe duyarlar. Ancak Allah Teâlâ daha esfel olan varlıklar da yaratmıştır. Hatta hayrı ve şerri de yaratmıştır. Zira hayır ve şer bilinmezse ümit ve korku tahakkuk etmez. Ümit ve korku bulunmazsa ubûdiyyet ve rubûbiyyet açığa çıkmaz. Zarar olmazsa fayda da bilinmez. Mümkün varlıklarda kendisinden kaçısın olmadığı bir eksiklik vardır.¹³⁵

Îlâhî fiillerin yaratılmışların maslahat ve menfaatleriyle muallel olmasını, Allah'ın hikmet sıfatıyla açıklayan Sadrüşşerîa, filozofların görüşlerini çürüterek varlıkta bulunan eksikliği kemale ulaştırmaya yarayan etmenler olarak açıklayarak kötülük problemine de cevap vermiştir.

1.4. HÜSÜN-KUBUH ve AKIL

Sadrüşşerîa'nın hüsün ve kubhun şer'î olduğunu savunan Eş'arîlere yönelik eleştirisi, bu konuda kendisinin hüsün ve kubhun akliliğini savunduğunu ima etmektedir. Ancak hüsün-kubuhta mutlak olarak akliliği savunmak Mu'tezile ile aynı iddiaların benimsenmesi ihtimalini akla getirmektedir. Bir yandan akliliği savunarak bir yandan Mu'tezile'den ayrışmanın nasıl gerçekleştiğini Sadrüşşerîa'nın metnini dikkate alarak ortaya koymak bu başlığın temel hedeflerinden biridir. Bu anlamda özellikle Mu'tezile ile Hanefî-Mâtürîdîler arasındaki farkı ortaya koymak ve mezhebi kimliği belirginleştirmek konusunda Sadrüşşerîa'nın açıklamaları dikkate alınacaktır. Ayrıca vahiyden bağımsız olarak bir fiilin iyi ya da kötü olduğunun bilinmesi mümkün müdür? Eğer mümkünse akıl bunu nasıl bilmektedir? Bu bilgi insana sorumluluk yükler mi? şeklinde devam eden kadim sorulara Sadrüşşerîa'nın cevapları aranacaktır.¹³⁶

¹³⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 138a-b.

¹³⁶ Hüsün ve kubhun ontolojisi ve epistemolojisi arasında doğrusal bir ilişkinin var olduğu hatırd tutulmalıdır. Hüsün ve kubhun akılla bilinebileceğini benimseyen ekoller bununla bağlantılı olarak emir ve nehyden bağımsız olarak fiilin zatında ve/veya sıfatlarında hasen ve kabihin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bu kabulün sonucu olarak fiilde hüsün ve kubhun nasıl var olduğu sorunu ortaya çıkmıştır. Ancak kelâm eserlerinde hüsün ve kubhun ontolojisine dair açıklamaların oldukça yetersiz olduğu ifade edilmelidir. Zira belirtildiği üzere kelâm disiplini hüsün-kubuh problemini daha ziyade epistemolojik bir mesele olarak ele almıştır. Hüsün ve kubhun ontolojisine dair tartışmaların daha ziyade usul eserlerinde cereyan edildiği görülmektedir. "Allah bir şeyi neden emreder/yasaklar?" şeklindeki soru emredilen ve yasaklanan fiilin vasfına yönelik araştırmada etkili olmuştur. Bu soruya verilen cevaplar tarafların hüsün-kubuh anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Hanefî ulema emredilen fiilde hasen

Ahlaki önermelerin kaynağına dair bir araştırma bilindiği gibi ahlak felsefesinin temel sorularından biridir. Ahlakın kaynağının akıl, insan tabiatı, toplum, din-tanrı-vahiy vb. olduğuna dair birtakım iddialar filozoflar tarafından öne sürülmüştür. Modern çalışmalarda, filozofların ahlakın kaynağına dair yaptığı araştırmaların mütekellimler tarafından hüsün-kubuh bahislerinde yapıldığı ifade edilmiştir. Yine bu araştırmalarda İslam kelâmcılarının ahlakın kaynağına dair ürettikleri cevabın din-tanrı-vahiy olduğu ileri sürülmüştür.¹³⁷ Ancak ahlak felsefesinde ahlakın kaynağına dair yürütülen bir araştırmanın, hüsün ve kubhun epistemolojik yönüne dair yapılan araştırmayla örtüşüp örtüşmemesi, başka bir problem olarak not edilmelidir. Zira ahlak literatüründe ahlaki önermelerin kaynağı ve kesinliği mantık ilminin verileriyle işlenmiş, nefis görüşü etrafından detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Ancak mütekellimlerin hüsün ve kubhun epistemolojisine yönelik ilgisi ahlakın kaynağı bağlamında olmamıştır. Onlar daha ziyade değerin bilinmesinde aklın ve vahyin rolü ve bağlayıcılığını dikkate almışlardır. Bundan dolayı mütekellimler metinlerinde marifetullahın vücûbu, kendisine vahiy ulaşmamış kimselerin durumu, dinin temellendirilmesinde aklın rolü gibi kelâmî soruların cevaplarını aramışlardır. Bu noktada Sadrüşşerîa tarafından dile getirilen, “Bazı fiillerin aklen hasen ve kabih olduğu” iddiasının ne anlama geldiği incelenerek müellifin kastı ortaya konulacaktır. Her ne kadar hüsün ve kubhun kaynağı konusunda felsefî tartışmaların dikkate alınmayacağı ifade edilmiş olsa da hüsün ve kubhun akli

sıfatının bulunması gerektiğini bir ilke olarak benimsemiştir. Aynı şekilde yasaklanan bir fiilde de kabihin varlığı dile getirilmiştir. Ancak bu değerlerin nasıl kazanıldığı ve çeşitleri konusunda farklılıklar ve ihtilaflar var olagelmıştır. Sadrüşşerîa da emredilen fiilin hasen sıfatını açıklamaya girişmeden önce Eş‘arî ekolün görüşlerine karşı çıkarak fiilin emir ve nehiyden bağımsız olarak değer taşıyabileceğini ifade eder ve bunu hüsün ve kubhun aklen bilinmesine bağlar. Bu anlamda Sadrüşşerîa fiilin ontolojik olarak hasen ve kabihle vasıflanabileceğini düşünmektedir: “Hüsün ve kubhun aklen bilindiği sabit olduğunda hüsün ve kubhun yalnızca emir ve nehiyden ibaret olmadığı bilinir. Bilakis fiil aynından ya da başka bir şeyden dolayı hasen ve kabih olur.” bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/357.

¹³⁷ Bu iddiayla ilgili olarak şu çalışmalara bakılabilir: Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 49-62. Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 85-125. Bu çalışmalara ek olarak Macid Fahri’nin çalışması zikredilebilir. O, İslam ahlak düşüncesini kaleme aldığı eserinde “kelâmî ahlak” başlığı altında mütekellimlerin hüsün-kubuh ve insan fiilleri konusundaki görüşlerini Eş‘arî ve Mu‘tezile perspektifinden ahlak problemi olarak ele almıştır. Bk. Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 56-89. Son olarak Hümeysra Özturan tarafından kaleme alınan İslam ahlak çalışmalarına dair ikincil ve öncü literatürün değerlendirildiği makaleye de bakılabilir. Yazar bu makalesinde mütekellimlerin söz konusu görüşlerinin ikincil kaynaklarda hangi düzeyde ve nasıl işlendiğini incelemiştir. Bk. Hümeysra Özturan, “İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: Nobel, 2016), 1-42.

olduğunu savunmak aynı zamanda epistemolojik iddia barındırmaktadır. Bundan dolayı Sadrüşşerîa'nın epistemolojisinde, "Adalet iyidir, zulüm kötüdür." şeklindeki bir önermenin neye karşılık geldiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Ayrıca aklın bu bilgilere nasıl ulaştığı bir başka ifadeyle aklın bilginin oluşumundaki rolü incelenmelidir. Bu araştırma hüsün ve kubhun aklılığı söyleminde "aklın" işlevini bize gösterecektir.

1.4.1. Akıl İyi Olanı Bilir Mi?

Aklın tanımı, mahiyeti, işlevi hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürülse de kelâmî epistemolojide akıl, bilgi kaynaklarından biri olarak vazedilmiştir. Bundan dolayı mütekellimler eserlerinin genellikle giriş kısımlarında bilgi bahislerini incelemişlerdir. Sadrüşşerîa'nın bilgi teorisini müstakil ve sistematik bir şekilde ele almadığı öncelikle belirtilmelidir. Bu sebeple farklı eserlerindeki dağınık halde bulunan pasajlarını bir araya getirerek onun bilgi anlayışını inşa etmemiz gerekmektedir. Ancak onun bilgi anlayışında araştırmamız açısından önemli olan husus duyu ve haberden ziyade akıl olacaktır. Zira asıl odağımız, Sadrüşşerîa'nın bilgi teorisini araştırmak değil, iyi ve kötünün akıl tarafından nasıl bilindiğini ortaya koymaktır. Sadrüşşerîa, epistemoloji anlayışını *Ta'dîlu'l-kelâm*'dan ziyade *Tavzîh* ve *Ta'dîlu'l-Mizân*'da ortaya koymuştur.

Tavzîh'de "Mahkûmun aleyh" başlığında ehliyetin kendisiyle sabit olduğu akıl merkezi bir konuma sahiptir.¹³⁸ Burada Sadrüşşerîa, aklın tanımı ve işlevi hakkında bize bilgi verir. Pezdevî'de gördüğümüz akıl tanımını¹³⁹ büyük oranda kabul eden Sadrüşşerîa'nın benimseyip aktardığı tanıma göre akıl, "kendisiyle yolların

¹³⁸ Sadrüşşerîa'nın akıl anlayışı büyük oranda kendisinden önceki Hanefî ulemanın yaklaşımıyla uyum içerisindedir. Nitekim konuyla ilgili yapılan araştırmada Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinin akıl tanımları ve anlayışlarının sonraki Hanefî ulema tarafından büyük oranda benimsenerek kabul edildiği belirtilmiştir. Bk. Asım Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 29.

¹³⁹ Pezdevî eserinin son kısmında ehliyetin temellendirilmesi bağlamında akıl bahsine değinir: "Bu konuda sahih olan bizim görüşümüzdür: ehliyetin sabit olması için akıl muteberdir. Akıl nimetlerden en aziz olanıdır. Akıllar farklı farklı yaratılmıştır. Daha önce de açıklandığı üzere akıl tıpkı güneş gibi insan bedenindeki nurdur. Kendisiyle yollar aydınlanır. O yol ki hissin izlerinin kesildiği bir başlangıçtır. Akıl aynı zamanda haddi zatında acizdir. Yol kendisi için açıklandığında kalbin anlaması aklın kavrayışıyla aynıdır. Tıpkı güneş doğduğunda aydınlığın başlaması gibi yol açılır, göz parlaklığı idrak eder." bk. el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Bekdaş, 707.

aydınlandığı bir nurdur.” Bu yolun başlangıcı duyu organlarının idrakinin bittiği yerdir. Aklın aydınlatmasıyla elde edilen nur, kalbin matlubunun gerçekleşmesidir.¹⁴⁰ Bu tanımıyla Sadrüşşerîa aklın idrakiyle kalp arasında bir ilişki kurmuştur. Buna göre nasıl ki göz duyulur bir ışığı bulduğunda gözün idraki açığa çıkar aynı şekilde kalpte de böyledir. Yani aklın nuruyla kalpte idrak bilfiil hale gelmiş olur. Başka bir ifadeyle kalpte perdelerin kalkması aklın ışığıyladır.¹⁴¹ Sadrüşşerîa, aklın yukarıda verilmiş olan tanımının “meşâyih” eserlerinde yer aldığını ve güneş benzetmesinin yapıldığını belirtir. Ona göre fukahanın bu tanımı filozofların söyledikleriyle uyumludur ve hatta güneş benzetmesi onların eserlerinde de yer almıştır. Bu anlamda Sadrüşşerîa’nın filozofların akıl ve nefis görüşüne karşı mesafeli olmadığını hatta onların bu anlayışlarını kendi sistemine uyarlamaya çalıştığını ifade edebiliriz.¹⁴² Nitekim Sadrüşşerîa filozofların akıl tanımlarına yer vererek bu tanımların muhtemel içeriklerini ele alır. Filozoflardan dört tanım nakleden Sadrüşşerîa’nın benimsediği ve kendi sistemine dahil ettiği akıl, kendisiyle bilgilerin elde edildiği nefsin bir kuvvetidir. Bu nefsin dört mertebesi bulunmaktadır: heyulânî akıl, bi’l-meleke akıl, bi’l-fiil akıl ve müstefâd akıldır.¹⁴³ Sadrüşşerîa, mertebelerin ortaya çıktığı bu akıl anlayışını benimsese de bu mertebelerin nasıl işlediğine dair detaylı bilgi

¹⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 2/327. Teftâzânî, İslam filozofları ve diğer gruplardan altı tanım nakleder. Bu tanımlardan dikkat çeken bir tanesi konuyla ilgisi bulunan akıl tanımıdır. Bu tanımın kim tarafından savunulduğunu belirtme de Teftâzânî, “kabih ve hasen durumların farklarını ayırt etme gücü” olarak aklın tanımlandığını belirtir. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 2/327.

¹⁴¹ Müellifin burada kullanmış olduğu nur metaforu dikkate alınmalıdır. Zira bu anlatı aynı zamanda felsefi-tasavvufi geleneğin diline yakın bir izlenim sunmaktadır. Nitekim Sadrüşşerîa’nın akıl tanımlarıyla ilgili yorumlamalarını dikkate aldığımızda bu etki görülecektir.

¹⁴² Müteahhir dönemin ilim anlayışının temel niteliklerinden biri olarak felsefe ve mantığın genel kabullerine göre yeni bir dil inşasında bulunan Sadrüşşerîa, Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinin akıl tasavvurlarıyla İbn Sînâ’nın dört mertebeli akıl anlayışını mezcederek fıkıh usulüne taşımıştır. İbn Sînâ’nın bu dört mertebeli akıl anlayışı tıpkı Sadrüşşerîa’da gördüğümüz gibi gelecek nesilde özellikle Fahreddin er-Râzî ve sonrasında yaşayan filozof, kelâmcı ve usulcülerin nefis ve akıl anlayışları üzerinde etkili olmuştur bk. Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, 37, 11, 17.

¹⁴³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 2/327-329. Sadrüşşerîa gördüğümüz bu dört mertebeli akıl anlayışı İbn Sînâ’nın akıl tasavvurudur. İnsanın bilme sürecini hissî, hayalî, vehmî ve akli olmak üzere dört idrakle gerçekleştiğini belirten İbn Sînâ, akli idrakın de dört aşamalı olduğunu ifade eder: mutlak bir yetenek anlamında bi’l-kuvve akıl; bedihîlerin bilindiği ve kıyasın yapıldığı bi’l-meleke akıl; ikinci mâkullerin elde edildiği ve çabaya gerek olmaksızın aklın bi’l-fiil aklettiği bi’l-fiil akıl ve faal akılla ittisalin gerçekleştiği ve teorik aklın kemal hali olan müstefad akıl. İbn Sînâ’da idrak, akli idrak ve tanımlar için bk. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 178-186; Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM, 2019), 35-46.

vermemiştir.¹⁴⁴ Daha ziyade konunun girişinde teklifin dayanağı olarak ikinci akla yani bi'l-meleke akla işaret etmiştir. Ancak dikkat edildiği üzere bu dört merteye nefse nispet edilmiştir.¹⁴⁵ Sadrüşşerîa'nın filozoflardan alıp benimsediği tanımı dikkate aldığımızda nefsin daha genel bir anlamı barındırdığı, aklın yalnızca nefsin bir kuvveti olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda akıl ve nefis aynı anlamda kullanılmamaktadır.

Sadrüşşerîa'ya göre bilginin elde edilmesinde akıl tek başına yeterli değildir. Zira duyular ve akıl arasında da önemli bir etkileşim bulunmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre tüm bilgi vasıtalarının bir başlangıcı ve bir sonu vardır. Buna göre müellif, bilginin meydana gelişinde iç ve dış duyuları, duyunun alt bölümlenmesi olarak akıldan önce işlevlerini tamamlayan unsurlar olarak düşünmüştür. Beş duyunun idrakinin başladığı nokta beş duyunun her birinde kendisiyle ilgili mahsûsâtın resmedilmesi; idrakın son bulduğu nokta ise mahsûsâtın iç duyularda¹⁴⁶ resmedilmesidir. İç

¹⁴⁴ Bu işleyişin nasıl olduğu Teftâzânî tarafından açıklanmaktadır. Teftâzânî'ye göre insan nefsinin nazari ve amelî olmak üzere iki kuvveti bulunmaktadır. Zikredilen bu dört merteye nazari kuvvetin tasarrufudur. Buna göre yaratılışın başlangıcında insan bilgiden hâlidir. Ancak bilgiyi alma kapasitesine sahiptir. Bu küçük bir çocuğun yazmaya yeteneğinin olması gibidir ve heyûlânî akıl diye isimlendirilir. Bir sonraki aşamada insan nefsi zaruri bilgileri idrak eder ve nazari olanı elde etmeye yetkin hale gelir. Bu aşamada intikal yani bilinenin pratiğe aktarılması elde edilmiş olur. Tıpkı okuma yazma bilmeyen bir kimsenin yazmayı öğrenme yeteneği gibidir. Bu bi'l-meleke akıl olarak isimlendirilir. Daha sonra nazari bilgiler idrak edilir ve bir gayret olmaksızın bir kimse dilediği zaman söz konusu istidatı yerine getirmeye hazır olur. Şu anda yazmasa bile dilediği zaman yazmaya kadir olan kimsenin durumu böyledir. Fiile yakınlığından dolayı bu seviye bi'l-fiil akıl olarak isimlendirilir. Nazari bilgilerin hazır hale gelmesi ve nefste her an bunların müşahade edilmesi ise müstefâd akıl olarak isimlendirilir. Bi'l-fiil yazı yazan kimsenin durumu böyledir. Faal akıldan istifade ettiğinden dolayı da müstefâd akıl olarak isimlendirilir. Teftâzânî'ye göre Sadrüşşerîa, duyulur olanların elde edilmesinden sonra intiza yani çıkarım yapmak için nefsin istidatlı hale gelmesini heyûlânî aklın; nazari bilgilere ulaştıracak şekilde bedihî olanların bilinmesini de akıl bi'l-melekenin görevi olarak görmüştür. Müstefâd akıl ise dördüncü merteye olup sondur. Ancak onun sonra bulunması gaye açısından dır. Nitekim müstefâd akıl diğer kuvvetlere hizmet eden mutlak reistir. Fakat müstefâd akıl varlık bakımından bi'l-fiil akıldan öncedir. Bk. Teftâzânî, *et-Telviḥ*, thk. Umeyrât, 2/330.

¹⁴⁵ Sadrüşşerîa'nın *Tenkîh* metninde mertebeler kalbe nispet edilerek şahitten gâibi ve tikelden tümeli ortaya çıkarmak kalbin tasarrufu olarak zikredilmiş; şerhi *Tavzîh*'de ise mertebeler nefse nispet edilerek nefsin tasarrufunun aydınlatma olduğu ifade edilmiştir. Bu durum, mertebelerin kalbe mi yoksa nefsi mi nispet edileceğini sorusunu gündeme getirmiştir. Teftâzânî böyle bir soruyu dikkate alarak aralarında bir farkın olmadığını belirtmiştir: "Şayet sen dersin: Şerhte dört merteye, nefsin kuvvetlerinin mertebeleri olarak ve nefsin kabiliyeti de aydınlatma olarak; metinde ise duyulur olanların resmedilmesinde akıl vasıtasıyla kalbin tasarrufunun mertebeleri olarak ortaya konuldu. Bu nasıl olur? Derim ki: *o ikisinin ortaya koyduğu şey birdir.*" Bk. Teftâzânî, *et-Telviḥ*, thk. Umeyrât, 2/329.

¹⁴⁶ Filozoflarda gördüğümüz şekliyle Sadrüşşerîa iç duyuları beşe ayırır: hissi müşterek, hayal, vehm, hafıza ve müfekkire. Hissi müşterek dimağın mukaddimesi olup duyulur olanların suretlerinin resmedildiği yerdir. Hayal, hissi müşterek deposudur. Vehim, dimağın sonudur. Tiket manalar burada resmedilir. Sonra hafıza gelir ki hafıza hayalın deposudur. Sonra dimağın ortasında bulunan müfekkiredir ki her iki taraftan da idrak edilecek olanları alır, orada tasarrufta bulunur ve onlar arasında terkip meydana getirir. Bu aynı zamanda muhayyile olarak da isimlendirilir. Bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 2/331. Teftâzânî'nin bu sıralamayla ilgili dikkat çektiği bir noktaya değinmekte fayda var. Sadrüşşerîa'nın bu sıralaması varlıksal ve mekânsal açıdan değildir. Bu tertip kuvvetlerin tasarrufu

duyuların sonu duyu algılarının idrakinin son bulduğu yerdir. Akıl, duyuların bilgisinin işlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim aklın vasıta olduğu şey duyulardan aldığı bilgilerden hareketle şahitten gaibi idrak etmek veya cüzîlerden küllî olanları çıkarmaktır. Kalbin bu tasarrufu, çıkarım işlemi yapma kapasitesine bağlı olarak farklı düzeyde gerçekleşir. Bu mertebelerin en sonu müstefâd akıl olup ikinci mertebe olan bi'l-meleke akıl da teklifin dayanağıdır.¹⁴⁷ Aklın bu aşaması yalnızca teklifin kaynağı olması bakımından değil aynı zamanda hüsün ve kubha dair önermelerin işlendiği yer olması bakımından da oldukça önemlidir. Nitekim belirtildiği üzere Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın akıl bi'l-melekeyi teklifin dayanağı olarak görmesini insanın canlıların derecesinden yükselmesine ve duyulur olanların idrakini aşarak aklın nuruyla nefsin aydınlanmasına bağlamıştır. Burada bariz bir şekilde aklın temyiz gücü dikkate alınmış ve idrakin varlığına işaret edilmiştir. Zaten yine Teftâzânî, Sadrüşşerîa'ya göre akıl bi'l-melekenin görevini de nazari bilgilere ulaştıracak şekilde bedîhî olanların bilinmesi olarak belirlemiştir. O halde aklın bu aşaması zarûrîlerin idrak edilip nazari bilgileri elde etmeye hazır olma seviyesi olmaktadır. Peki Sadrüşşerîa açısından bakarsak “Adaletin hasen; zulmün kabih” olduğuna dair bir önerme nasıldır?

Ta'dîl'ül-Mîzân'nın ilgili bölümünde yakınî önermeleri incelediği kısımlar bizim açımızdan önemlidir. Mahsûsât, vicdâniyyât, bedîhiyyât, mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirât gibi kesin bilgi veren önermelere ek olarak Sadrüşşerîa, bazı meşhûrât ve makbûlâtın da yakınî önermeler gibi değerlendirilmesi gerektiğini belirterek bunların da kesin bilgi verdiğini ifade eder. Burada zikrettiği meşhûrâta dair örnek dikkat çekici bir şekilde “Adaletin hasen olması”dır. Ona göre “insanların cumhurunun” üzerinde ittifak ettiği “Adalet hasendir.” gibi önermelerin yakınî kabul edilmesi gerekmektedir. Zira bu önermeler mütevâtirât kabilinden olup insanların

ve fiiliyle ilgilidir. Nitekim ilk önce duyulur olanların sureti resmedilir, daha sonra onlar depolanır, anlam resmedilir sonra anlam korunur. Daha sonra bunlar arasında tafsîl ve terkip meydana gelir. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 2/331.

¹⁴⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 2/327. Teftâzânî, zarûrîlerin idrak edilip nazari bilgileri elde etmeye hazır olma seviyesini akıl bi'l-meleke olarak isimlendirmiş ve akıl bi'l-melekenin teklifin dayanağı olmasını da insanın hayvanların derecesinden yükselmesine ve mahsûsâtın idrakini aşmak suretiyle aklın nuruyla nefsin aydınlanması olarak ortaya koymuştur. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 2/330. Dört mertebeli akıl anlayışında bi'l-meleke akıl olarak isimlendirilen ikinci mertebenin teklifin dayanağı olması fikrini ilk defa dile getiren kelâmcının Beyzâvî olduğu belirtilmiştir. bk. Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, 35.

üzerinde ittifak ettikleri, yalan üzerine birleşmedikleri sabit olan önermelerdendir. Eğer biz bu önermelerin bilgi değeri hakkında şüphe içindeyssek aynı şekilde mütevâtirât tarzı önermeler hakkında da şüphe duymalıyız.¹⁴⁸ O halde “Adalet hasendir.” gibi önermeler Sadrüşşerîa’ya göre meşhûrâtandır ve fakat kesin bilgi ifade eder.¹⁴⁹ Hasen ve kabihe dair önermelerin bazılarının meşhûrâtan olduğunu söylemek Sadrüşşerîa açısından fiillerin hasen ve kabihiin kaynağının yaygınlık ve tecrübe olduğunu ortaya koymaz ancak insanlığın ortak tecrübesine güvenin izlerini taşır.

Sadrüşşerîa’ya göre akıl, hasen ve kabihi biliyorsa ona uygun davranması beklenir. Bundan dolayı aklın varlığı fiillerden anlaşılır:

“Mâlûmâtü’n-nefs ya Allah Teâlâ’yı bilmek gibi amele taalluk etmeyen nazari bilgidir ya da amele taalluk eden amelî bilgidir. Amelî bilgi elde edildiğinde beden hayır olana yaklaştırmaya şer olandan uzaklaştırmaya yönelir. Bu durum aklın varlığına veya yokluğuna delalet eder.”¹⁵⁰

Ta’dil’de de benzer bir pasaja rastlarız:

“Bil ki ulvî ruhun iki kuvveti vardır: Allah’ın bir olduğunu bilmek gibi amele taalluk etmesin ya da adaletin hasen; zulmün kabihi olduğunu bilmek gibi amele taalluk etsin fark etmez mâkûlâtı idrak eden nazari kuvvet. İkincisi bedeni hayır olana yaklaştıran ve şer olandan uzaklaştıran amelî kuvvettir.”¹⁵¹

Ta’dil’de ki anlatımda bazı farklılıklar göze çarpmaktadır.¹⁵² *Tavzih*’de bilgiler amelle ilişkisi bakımından değerlendirilse de *Ta’dil*’de öne çıkan vasıf bu değildir. *Ta’dil*’de ki tasnif daha kapsamlıdır. Zira bir şey amele taalluk etse de nazari kuvvete

¹⁴⁸ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 99a.

¹⁴⁹ Buradan hareketle kesin bilgi ifade etmesini dışarıda bırakırsak hasen ve kabihe dair meşhur (meşhûrât) yargıların oluşumunda insani tecrübenin dikkate alındığı İbn Sînâ düşüncesinin etkilerini Sadrüşşerîa’da da görmekteyiz.

¹⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 2/332.

¹⁵¹ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 203b.

¹⁵² Burada tartışmayı uzatmamak için yer verilmedi ancak Sadrüşşerîa’nın *Tavzih* metninde meselenin ahlakla ilişkisini ortaya koymadığı fakat *Ta’dil*’in ilgili kısmında problemi bu şekilde inşa ederek erdem ve erdemsizlikleri nefsin kuvvetlerine göre tasnif ettiği belirtilmelidir.

dahil olabilir. Bunun örneği hüsün ve kubha dair bilgilerdir. Sadrüşşerîa'ya göre hüsün ve kubha dair bilginin oluşumunun nazari kuvvetle ilgili olduğu görülmektedir. Ancak bu bilginin sonucuna uygun davranmak amelî kuvvetin pratiğidir. Pasajda amelî kuvvetin yönelme hareketini aklın idrakine bağlaması bu bağlamda oldukça önemli bir husustur. Bu durumda iyi ve kötü fiillerimizin ölçütü akıl olarak vazedilmiştir. Zira nefis bedeni hayra iletme ve şerden sakındırmada âmirdir. Eğer beden hayır olana yönelir ve şer olandan sakınırsa bu durumda nefsin hayır ve şerrin bilgisine sahip olduğu anlaşılır. Çünkü bu ancak zikredilen kabiliyetle elde edilir. Aynı şekilde eğer beden hayra yönelmez ve şerden kaçınmazsa nefsin hayra ve şerre dair bilgisinin olmadığı anlaşılır. Nefsin bilgisinin yokluğu kabiliyetin yokluğuna işaret eder. O halde aklın varlığı ve yokluğu fiillerden anlaşılır.¹⁵³ Bir misal üzerinden meseleyi açıklığa kavuşturmak mümkündür. Nimet verene teşekkür etmek nazari kuvvetin faaliyetidir. Amelî kuvvet ise bu bilgiye uygun olarak davranmayı gerektiren güçtür. Eğer akılda bu bilgi varsa akıl eyleme yönelecek ve iyi olanı ortaya koyacaktır. Bu anlamda nimet verene teşekkürün ibadet nev'inden yerine getirilmesi amelî kısma tekabül etmektedir. Bu açıklamalardan hareketle Sadrüşşerîa'ya göre akıl, dini düşüncede bilgiyi keşfetmeye yarayan bir alettir. Bu anlamda aklın, hüsün ve kubhun anlaşılmasında alet olarak kabulü aklın kaynaklığı olarak anlaşılmamalıdır. Hüsün-kubuh konusunda hâkim olanın Allah olduğunun dillendirilmesi de bununla ilgilidir. Bu durum Sadrüşşerîa'nın genel tavrıyla da uyum içindedir. Nitekim o hüsün ve kubhun aklen bilinebileceğini ve aklın hüsün ve kubhun bilinmesinde bir alet olmasını farklı vesilelerle sık sık dile getirmiştir:

“Sonra, Mu‘tezile’ye göre akıl, hüsün ve kubhun bilgiyi gerektirmesinde hâkimdir. Bize göre hüsün-kubuh konusunda hâkim Allah’tır. Akıl o ikisini bilmek için alettir. Allah sahih bir nazarın ardından bu bilgiyi yaratır.”¹⁵⁴

“Ashabımızdan bazılarına ve Mu‘tezile’ye göre kulların fiillerinin bazılarının iyi ve kötü olması fiilin zatından ya da fiilin sıfatından dolaydır. Aynı şekilde hüsün ve kubuh aklen bilinir.”¹⁵⁵

¹⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 2/332-333.

¹⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/356.

¹⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/355.

Pasajda yer alan aklilik (akılla bilinmek) fiilin hasen ve kabihliğine hükmeden şeyin akıl olduğuna değil fiilin iyi ya da kötü olduğunun aklen bilinebileceğine dair bir hüküm taşımaktadır. Nitekim bu durum Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin kendilerini Mu'tezile'den ayırmak için başvurdukları bir söylemdir. Ayrıca “bazı fiillerin” akliliğinden kasıt şeriaten bağımsız olarak eşyanın zatında değer bulduğunun kabulü ve aklın bunu anlayan bir yeti olmasıdır. Bununla birlikte belirtmemiz gereken bir diğer husus müellifin, “bazı fiillerin” hasen ve kabih olmasını bedîhî önermelere¹⁵⁶ dahil etmesidir.¹⁵⁷ Ancak her ne kadar bu bazı hasen ve kabihler bedîhî olsalar da akıl bunların sevap ve ikâbı hakkında hüküm veremez. Sadrüşşerîa'nın “bazı fiillerin” hasen ve kabih olduğunun aklen bilinmesine yönelik söylemi dinin temellendirilmesiyle yakından ilgilidir. Zira nübüvveti ispat ederek dini temellendirmenin yegâne yolu bu bilgilere ulaşmanın akli olduğunu itiraf etmekten geçmektedir.

1.4.1.1. Dinin Temellendirilmesinde Sadrüşşerîa'nın Yöntemi

Mükellefin teklifle ilk irtibatında aklın mı vahyin mi öncelikli olduğu sorusu dinin temellendirilmesiyle yakından ilgilidir. Mu'tezilî mütekellimler şeriatı ispat edebilmenin yolunun akli olduğunu savunmuşlardır. Bundan dolayı onlar, marifetullah hakkında nazar, marifetullahın vücûbu, mükellefe vacip olan ilk şey, vücûbiyetin kaynağı gibi konuları tartışmışlar ve mükellefe vacip olan ilk şeyin marifetullah hakkında nazar olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁵⁸ Mu'tezilî mütekellimlere göre marifetullah hakkında nazarda bulunarak tanrının birliğine ve adaletine ulaşmak şeriatın temellendirilmesi noktasında önemli bir etkidir. Çünkü Mu'tezile'ye göre şeriatı bilmenin yolu tanrının bilinmesinden geçmektedir. Tam da bu noktada nazarın akli mi sem'î mi olduğu önemli bir soru olmaktadır. Mu'tezile kelâmcıları teklif için

¹⁵⁶ Sadrüşşerîa'nın burada kullanmış olduğu kavram “akli kuvvet”tir. Ancak müellif bedîhî kavramını akılla elde edilenler şeklinde açıklamıştır. Pasajdaki örnekler ve kavramlar dikkate alındığında burada akli kuvvet ifadesinin bedîhiye karşılık geldiği görülecektir.

¹⁵⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 99b.

¹⁵⁸ Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Amâra (Dâru's-şurûk, 1988), 199-201; Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/65.

anlamalı bir zemin oluşturma gayretiyle sem‘den önce hükmün varlığını kabul ederek aklen vücûbiyeti benimsemişlerdir. Bu durumu Kâdî Abdülcebbâr şöyle açıklar:

“Sem‘in Kur‘ân-ı Kerim ve sünnet olduğunu açıklamıştık. Kitap ve sünnetin doğruluğunun bilinmesi Allah Teâlâ’nın hakîm olduğunu ve kabih bir fiil işlemeyeceğini bilmekle mümkün olabilir. Bunun aklen bilinmesi mümkün olmasaydı sem‘an bilinmesi de mümkün olmazdı. Tıpkı tasdikın delaleti gibi mucizenin nübüvve delaleti ettiğini de açıklamıştık. Eğer Allah Teâlâ’nın ve peygamberin sözünün doğruluğu bilinmezse peygamberin ve Allah’ın sözüyle peygamberliğin bilinmesi mümkün olmazdı. Bundan dolayı bunların aklen bilinmesi gerekir. Nazar ve bilgi bahsinde açıkladığımız üzere akli delillerle marifetullahı ulaşmak mümkündür. Bu konuda sem‘e ihtiyaç yoktur...Sonra nebinin doğrulanmasında ve onun kabulünde nazar gereklidir.”¹⁵⁹

Dinin geçerliliğinin ancak akılla sabit olduğu tezine¹⁶⁰ karşı Eş‘arî mütekellimler tanrı tasavvurlarıyla uyumlu bir şekilde vahyin önceliğini savunarak sem‘den önce hükmün varlığını kabul etmemiş ve nazarın vücûbiyetinin sem‘î olduğunu ifade ederek bu konuda Mu‘tezile’ye eleştiri yöneltmişlerdir.¹⁶¹ Nazarın aklen vücûbiyeti kabul edilmediği takdirde şeriatın ispat edilemeyeceği ve şeriatın şeriatla ispatında kısır döngü ortaya çıkacağı tezini Mu‘tezile’ye atfederek gündeme getiren Eş‘arî mütekellimler, bu problemi “*ifhâmu’r-rasûl*” olarak ifade etmişlerdir. Mu‘tezile’ye referansla incelenen ifhâmu’r-rasûl, *peygamberin susturulması* anlamına gelmektedir. Esasında peygamberin doğruluğunu nasıl biliriz sorusu, mucizeyi gündeme getirmiş; mucizenin doğruluğu nasıl ispatlanır sorusu da nazarı gündeme getirmiştir. Zira mucizenin doğruluğunun bilinmesi nazara bağlıdır. Eğer nazar şer‘î olursa Mu‘tezile’ye göre din makul bir zeminde temellendirilmemiş demektir. Dolayısıyla teklif karşısında insanın vahyi, vahiyden başka bir şeyle ispat etmesi gerekir ki bu da nazarın aklen vacip olduğunu kabul anlamına gelmektedir.

¹⁵⁹ Ebû’l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. Mustafa Sîkâ (Kahire: t.y.-b), 14/151.

¹⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, çev. Çelebi, 1/65; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. İbrahim Medkûr, (Kahire: t.y.), 12/506.

¹⁶¹ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî usûli’l-i’tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Seyih (Kahire: Mektebetü’s-sekâfiyyeti’d-diniyye, 2009), 15-18. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-itikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 159-161. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 39-41.

Gazzâlî (ö. 505/1111), nimet verene şükretmenin aklen vacip olduğunu savunan Mu‘tezile’nin delillerinden biri olarak ifhâmı zikreder:

“İkinci şüphe: Onlar (Mu‘tezile) şöyle dediler: Vücûbu şeriatla sınırlandırmak peygamberlerin susturulmasına (ifhâmu’r-rasûl) sebep olur. Peygamberler mucize gösterdiğinde, kendisine davet ulaşanlar peygamberlere, “sizin mucizeniz hakkında nazarda bulunmak bize ancak şeriatla vacip olur. Şeriatın sabit olması ise ancak mucizeniz hakkında nazar etmemizledir. Böylece bize nazar vacip olur ki biz de nazarda bulunalım. Nazarda bulunmadıkça da şeriatın ispatına güç yetiremeyiz. Bu da devre sebep olur.”¹⁶²

Sem’in ispatında aklın önemine vurgu yapan Mu‘tezile ve sem’den önce vücûbiyetin savunulamayacağını ifade eden Eş‘arîler bu noktada iki farklı ucu temsil etmektedir. Hüsün-kubuh konusunda orta yol iddiasında olan Mâtürîdîler ise bu konuyla bağlantılı olarak peygamberin doğruluğunun ispatında mucizeye; mucizenin bilinmesinde ise nazara vurgu yapmışlardır. Söz gelimi Ebü’l-Muîn en-Nesefî, nübüvvet iddiasında doğruluğun mucizeyle gerçekleştiği hususunda müstakil bir başlık açarak meseleyi ele alır:

“Bunun örneği şudur: Bir kral olduğunu düşünelim. Bu kralın sarayında, kral dışında hiç kimsenin hareket ettirmeye kudretinin olmadığı büyük bir ağaç vardır. Bu ağacın varlığı halk tarafından da bilinmektedir. Sonra saraydan biri çıkarak belde halkına, “Ben kralın size gönderdiği elçiyim. Size şunu yapmanızı emrediyor, sizi şundan da nehyediyor.” dese ve belde halkı da kralın onu göndermiş olduğu elçi olması hakkında yalanlasa, bu adam kralın duyabileceği bir sesle, “Ey kral! Beni sen bu belde halkına gönderdin. Risaletini bu halka iletmemi emrettin. Ben de onlara ilettim. Şayet sen beni

¹⁶² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: t.y.), 1/198. Gazzâlî ifhâma karşı iki şekilde cevap verilebileceğini ifade ederek Mu‘tezile’nin görüşlerinin çürütülebileceğini ifade eder. Bunlardan ilki peygamberin doğruluğunda mucizenin rolüdür. Diğerisi ise nazar ve bilgi arasındaki ilişkinin de devre sebep olacağıdır. Şöyle ki vücûbun bilinmesi akla dayandığında bu yine nazar sürecine bağlı olacaktır. Zira nazarda bulunmadıkça vücûbiyeti bilinmeyecek, nazarın vücûbu bilinmedikçe de nazar edilmeyecektir. Bu da tıpkı peygamberlerin ifhâmında olduğu gibi devre sebep olacaktır. bk. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, çev. Apaydın, 1/198-202. Cüveynî de *el-Burhan*’da aynı meseleye değinir. Ancak o, ifhâmu’r-rasûl yerine انحصرت دعوة الانبياء ifadesini kullanır. bk. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmiatü’l-Katar, 1978), 96. *İrşâd*’da da aynı ifadeye yer verilmiştir. Bk. el-Cüveynî, *İrşâd*, thk. es-Seyyih, 16. Fahreddin er-Râzî için bk. er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Alvânî, 1/153. Râzî, nazarın vücûbunun bilinmesinin zaruri değil nazari olduğu önermesine dayanarak ifhâmu’r-rasûl probleminin nazar ve bilgi arasında da meydana geleceğini belirterek iddialara cevap verir. Bk. er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Alvânî, 1/156-157.

onlara gönderdiysen ve ben de iddiamda doğru sözlüysem, sarayındaki ağacı hareket ettir de onun hareket etmesi benim doğruluğuma delil olsun.” dese, bu nidanın ardından ağaç hareket ettiğinde belde halkından biri bunu görse bu, elçilerin söylediklerinin doğru olduğuna delildir... İşte iddia sahibinin risalet davasını ispatının ardından âdeti bozan bir durumun (mucize) ortaya çıkması, bu fiili yapanın Allah olduğuna dair kesin bilgiyi gerektirir. Zira bu fiilin bir benzerini yerine getirmek kulun kudretinin dışındadır. O halde mucize, peygamberin doğruluğunun delaletidir.”¹⁶³

Üsmendî, Sâbûnî, Ubeydullah es-Semerkindî (ö. 701/1301), Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi diğer Mâtürîdî kelâmcılar da aynı kanaati paylaşmaktadırlar. Tıpkı Nesefî’de olduğu gibi nübüvvetin bilinmesinde ve doğrulanmasında mucizenin önemine atıf yapmışlardır.¹⁶⁴ Nübüvvetin ispatında mucizeye yapılan vurgu aslında kelâmcıların ortak tavrıdır ve bu anlamda kelâmcılar arasında ittifak bulunmaktadır. Ancak mucizenin doğruluğunun nasıl bilineceği konusu ihtilaf noktasıdır. Mâtürîdî kelâmcıları mucizenin doğruluğunun bilinmesinde aklın rolüne dikkat çekmişlerdir. Söz gelimi Üsmendî, akılla bazı fiillerin hasen ve kabihliğini bilmenin imkânını tartıştığı kısımda, mutlak olarak akıl tarafından bir şeyin vücûbunun reddedilmesi fikrinin Allah’ı aciz bırakacağından dolayı batıl olduğunu ifade eder. Peygamberin doğruluğunun bilinmesinde mucizenin aklen anlaşılabilirliğini ifade ederek, dinin temellendirilmesinde nazarın önemine dikkat çeker:

“Şayet akılla hiçbir şey vacip olmazsa sem’in vürudu resulün kavline dayanır. Risaletin mümkün olduğu bir zamanda bir peygamber gelse nübüvvetini iddia etse, mucizenin gerçekleşmesinden önce onu tasdik etmek hiç kimseye vacip değildir. Zira vacip olursa peygamber ile yalancı peygamber arasında fark kalmaz. Aynı şekilde mucizenin gelmesinden sonra da hiç kimseye peygamberi tasdik etmek vacip değildir. Zira meydana gelen fiilin mucize olduğu bilinmez. Mucizenin bilinmesi ancak nazarladır. Çünkü nazarla sihir ve mucize arasındaki fark bilinir. Şöyle deriz: “Mucize konusunda nazar vacip midir değil midir?” hayır derse bu bizim söylemiş olduğumuz mutlak olarak icâbın imkansızlığıdır. Vacip olur derse, akılla mı sem’le mi vacip oldu deriz. Akıl derse bu bizim talep ettiğimiz şeydir. Sem’le derse bu batıldır. Çünkü sem’ peygamberin sözüdür ve önce peygamberliğin sabit olması gerekir.”¹⁶⁵

¹⁶³ en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, thk. Salame, 1/470-471.

¹⁶⁴ Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, thk. Özervarlı, 109-110; Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 183; Ebû Muhammed Rüknuddîn Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-rukniyye fi şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlüllah*, thk. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi İSAM, 2008), 107; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-umde (el-İtimâd fi'l-itikâd)* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2012), 244.

¹⁶⁵ Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, thk. Özervarlı, 55-56.

Üsmendî, dinin temellendirilmesinde ve peygamberin ispatında bir yandan mucizeye atıf yapmış diğer yandan mucize ile sihir arasındaki farkın anlaşılmasında nazarın gerekliliğine vurgu yapmıştır. Ancak buradaki gereklilik aklın îcâbı anlamına gelmemektedir ki bu nokta Mâtürîdîlerin Mu‘tezile’den ayrıldığı yerdir. Nitekim Üsmendî de aklın mûcib olmadığını ifade ederek aklın tıpkı sem‘ gibi bir delil olduğunu mûcib olanın ancak Allah olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁶

Kelâm ekollerinin bu konudaki yaklaşımları genel olarak incelendiğinde Mu‘tezile ve Mâtürîdî mütekellimlerin nazara vurgu yaptıkları -aralarında nüans olmakla birlikte- dikkat çekmektedir. Bu anlamda onlar peygamberin doğruluğunda mucizeye, dinin temellendirilmesinde ise nazara atıf yapmışlardır. Sadrüşşerîa ise farklı bir yöntemi dile getirerek, dini temellendirmenin imkânını akli hasen ve kabihin kabul edilmesine bağlamıştır. Buna göre peygamberi tasdik etmenin vücûbiyeti aklen hasen; peygamberin yalan söylemesinin haramlığı da aklen kabihtir. Sadrüşşerîa bu durumu şöyle açıklar:

“Çünkü nebiyi tasdik etmenin vücûbu şer‘e dayanırsa devr lazım gelir. Şayet şeriata dayanmazsa aklen vacip ve aklen hasen olur. Nebiyi tasdik etmenin vücûbu yalanın haramlığına bağlıdır. Bu haramlık şeriatla ortaya konulursa devr ortaya çıkar. Aklen ortaya konulursa yalanın haramlığının aklen kabihi olduğu sabit olur.”¹⁶⁷

Sadrüşşerîa’nın bu kurgusunda peygamber olduğu artık bilinen bir kimsenin haber verdiği şeylerin tasdikinin gündeme alındığı belirtilmelidir. Yani aslında mucize ortaya çıkmış ve kişi karşısındakinin peygamber olduğunu bilmektedir ve bu peygamber de “Namaz size farzdır.” gibi dinin emirlerini haber vermektedir. Bu durumda *her ne kadar peygamberlik kabul edilmiş olsa da ihbar karşısında tasdiki makul bir zemine oturtmak gerekmektedir*. Zira daveti duyan kimsenin hiçbir şekilde

¹⁶⁶ Üsmendî, *Lübâbü’l-keîâm*, thk. Özervarlı, 55.

¹⁶⁷ Ubeydullah b. Mes‘ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh fî usûli’l-fıkıh*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2013), 327.

tasdike cevap vermediği durumda *nübüvvetin faydası* iptal olacaktır. O halde mükellefin bazı şeyleri tasdik etmesi gerekmektedir. Bu durumda peygamberin haber verdiği bazı şeyleri tasdik etmenin vücûbunun akli olması ya da olmaması -hatta haber verdiği şeylerin hepsinin vücûbunun şer‘î olması- şeklinde iki ihtimal vardır.¹⁶⁸ Bu ihtimallerden ikincisi yani haber verilenin vücûbunun şer‘î olması mümkün değildir. Çünkü peygamberin haber verdiği şeylerin hepsinin tasdikinin vücûbu şeriata dayandığında bu yine peygamberin haberine bağlı olacak ve bu durumda bir kısır döngü ortaya çıkacaktır. Bu anlatıda peygamberin haber verdiği şeylerin ilkinin tasdikinin söz konusu edildiği bilinmelidir. Şöyle ki ilk haber verilen şeyin tasdiki şer‘î olursa onun tasdikini vacip kılan başka bir nassa dayanması gerekir. Eğer bu ikinci nassın tasdikinin vacipliği kendine dayanırsa bir şey kendine dayanmış olur ki bu mümkün değildir, eğer birinci nassa dayanırsa devr ortaya çıkmış olur. İkinci nas üçüncü bir nassa dayanırsa da teselsül ortaya çıkar. Bu durumda peygamberin haber verdiği şeyin tasdikinin vacip oluşunun akli olması her şeyden önce ortaya konulmalıdır. Aklen vacip olan şey ise aklen hasendir. Akli vacip, yapıldığında medhin terk edildiğinde zemmin hak edilmesidir. Akli hasen ise yerine getirildiğinde medhin aklen olmasıdır.¹⁶⁹

Dini temellendirmenin tek yolu tasdik in vacip oluşunun akla dayanması da değildir. Zira tasdik in vücûbu esasında yalan söylemenin haramlığına dayalıdır. Çünkü yalanın haramlığı şer‘î olsaydı tasdik in vücûbunun şer‘î olmasındaki problemleri ortaya çıkarırdı. Şöyle ki peygamberin yalan söylemesinin haramlığı şer‘î olsaydı bu başka bir nassa dayanırdı. Bu ikinci nas ya kendine dayanırdı ki bir şeyin kendisine dayanması caiz değildir ya da birinci nassa dayanır ki bu durumda kısır döngü ortaya çıkmış olurdu. Üçüncü nassa dayanması halinde de teselsül meydana gelirdi. O halde yalan söylemenin haramlığı akla dayandırılmalıdır. Tıpkı tasdik in vücûbunda olduğu gibi yalanın kabihliği aklen bilindiğinde aklen kabih olduğu da bilinmiş olmaktadır.¹⁷⁰ Sadrüşşerîa söz konusu iki hususu bir araya getirerek *Ta‘dîl*’in hüsün-kubuh bahsinde de aynı temellendirmeyi yapmaktadır:

¹⁶⁸ Burada tasdik in vacip oluşunun bilgisinin dikkate alındığını ifade etmekte yarar vardır.

¹⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/355.

¹⁷⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/356

“Bizim fiillerimizden bazılarının aklen hasen; bazılarının aklen kabih olduğunu itiraf etmek gerekir. Çünkü Peygamber (sav)’i tasdik etmek ve onun hakkında yalanın haram olması şer’î olsaydı devr gerekirdi. Nebi’yi (sav) tasdik etmenin gerekliliği şeriata dayandığı zaman devr gerekir. Çünkü şeriatın sabit olması Nebi’yi (sav) tasdik etmenin gerekliliğine ve yalanın haram olmasına dayanır. Yalan söylemenin haramlığı şeriata dayansaydı aynı şekilde devr gerekirdi. Çünkü şeriatın sabit olması yalanın haramlığına dayanır. Zira yalan söylemenin peygambere haram olduğu ve nebinin yalan söylemekten masum olduğu bilindiğinde şeriat sabit olur. Böylece Nebi’yi (sav) tasdik etmenin gerekliliğinin ve yalanın haramlığının akli olduğu ortaya çıkar. Yani Nebi’yi (sav) tasdik etmenin gerekliliği aklen hasen olur. Yalanın kabih olması da aklendir. Zira aklen vacip olan her şey aklen hasendir. Aklen haram olan her şey ise aklen kabihdir.”¹⁷¹

Tasdikin vücûbu ve yalan söylemenin haramlığı konusundaki aklilik, metinde görüldüğü üzere bazı sonuçları gündeme getirmektedir. Buna göre tasdikın vücûbunun aklen olması fiilin aklen hasen olması sonucunu doğurmuştur. Sadrüşşerîa’ya göre akli vacip, fiilden dolayı medhin; terkten dolayı da zemmin aklen olmasıdır. Akli hasen ise fiilden dolayı övgünün aklen olmasıdır. Bu tanıma göre akli vacip akli hasenden daha özeldir. Zira bu, tasdikın terkinin aklen haram dolayısıyla aklen kabih olduğunu gerektirecektir. Aynı şekilde peygamberin yalan söylemesinin aklen haram olduğunu beyan etmek bu fiilin aklen kabih olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda ihtimallerden her biri diğerini iltizâmen gerektirmektedir. Şöyle ki aklen vacip olan bir fiilin (tasdik) terki aklen kabih; aklen haram olan bir fiilin (yalan) terki aklen vacip dolayısıyla aklen hasen olmaktadır.¹⁷²

Sadrüşşerîa’nın pasajında yer alan aklen bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin kabul edilmemesi durumunda nübüvvetin bir faydasının kalmayacağını ifade edilmesi Mu‘tezile’nin ifhâm delilini anımsatmaktadır. Ancak Sadrüşşerîa’nın yöntemiyle Mu‘tezile’nin yöntemini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Zira Sadrüşşerîa, Mu‘tezile’nin teorisindeki problem noktalarını tespit ederek, farklara özellikle vurgu yapmıştır. Bu bağlamda aklen vücûbun tanımında medh ve zem kavramlarının özellikle tercih edildiği belirtilmelidir. Zira Sadrüşşerîa açısından bir fiilin aklen vacip olması o fiil hakkında sevap ve ikâbın terettüp edeceği anlamına gelmez. Zira bir fiil hakkında sevap ve ikâbın terettüp edeceği bilgisi ancak vahiyle

¹⁷¹ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137b.

¹⁷² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/356.

mümkündür. Tam da bu nokta, Mu‘tezile’den bir ayrışmadır. Bundan dolayı bir ilke olarak Sadrüşşerîa “Hüsün-kubuh konusunda hâkim Allah’tır.” prensibini benimsemiştir. Sadrüşşerîa bu düşüncesini hüsün ve kubhun anlamlarına dair yaptığı ayrımında net bir şekilde ortaya koymuştur. Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa, asıl ihtilafın dünya hayatında medh ve zem hakkında olduğunu belirterek sevap ve ikâb hakkında akılda bir hükmün bulunamayacağını ifade etmişti. Alıntılanan metinde aklen vücûbun sevap ya da ikâbı gerektirmesi anlamında akılda bir hükmün bulunması anlamına gelmediği -ki bu Mu‘tezile ile arasında bir fark olduğu anlamına gelir.- *Ta‘dil*’de ki şu ifadeden de anlaşılmaktadır:

“Bu Allah Teâlâ tarafından da böyledir. Yani bazı fiillerin hasen; bazı fiillerin kabih olmasının aklen olduğu kabul edilmelidir. Şayet yalan söylemek ve vaidden dönmek Allah hakkında caiz olsaydı; şeriatler ortadan kalkar, va‘d edilen şeye bağlanmak mümkün olmazdı.”¹⁷³

Eğer aklen hasen ve kabihlikten, sevap ve ikâb anlaşılsaydı Sadrüşşerîa bunu Allah’ın fiillerine uygulamazdı. Zira uygulandığında Mu‘tezile tarafından ortaya atılan vücûb alellah teorisi kast edilmiş olurdu. Oysa Sadrüşşerîa’ya göre Allah’ın fiilleri hakkında ahirete taalluk edecek bir şekilde sevap ve ikâb anlamında hasen ve kabih nitelemesini yapamayız. Dolayısıyla aklen hasenden kasıt dünyada medh ve zemmin terettüp etmesi anlamında hasen ve kabihtir ki bunu Allah’ın fiilleri hakkında düşünebiliriz.

Sadrüşşerîa’nın temellendirilmesinde bir diğer önemli ve farklı nokta ise peygamber olduğu artık bilinen bir kimsenin dikkate alınmasıdır. Sadrüşşerîa’nın anlatısında asıl problem, peygamberin tasdik edin çağrısına insanların nasıl cevap vereceğidir. Bundan dolayı onun şerhinde “tasdik edilmesi haber verilen şeylerin ilki” vurgusu oldukça önemlidir. Yani Sadrüşşerîa, *peygamberin nübüvvet iddiasında doğruluğunu değil; peygamberin haber verdiklerine karşı mükellefin tasdikinin akla dayanmasını merkeze alarak dini temellendirdiğini* ifade etmiştir. Dolayısıyla o

¹⁷³ Sadrüşşerîa, *Ta‘dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137b.

Mu‘tezile’nin iddia ettiği üzere “ifhâmu’r-rasûlü” (peygamberin susturulması) değil “nübüvvetin faydasını” dikkate almıştır.

Sadrüşşerîa’nın dinin temellendirmesindeki bu yöntemine karşı yine de itirazlar gelmiştir. Zira *Tavzîh*’de dile getirildiği üzere aslında peygamberliği ispat olmuş bir kimsenin haberinin tasdiki tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla din halihazırda kabul edilmiştir. Böyle bir durumda akli bir hasenlik ya da akli bir kabihlikten söz etmeye gerek var mıdır? Nitekim Teftâzânî de aynı hususu dile getirerek Sadrüşşerîa’ya cevap vermek istemiştir. Teftâzânî’ye göre tasdikin vücûbu ve yalan söylemenin haramlığı, peygamberin doğru söylemesinin kesin bir şekilde sabit olması ve yalan söylemesinin imkânsız görülmesi anlamında bir akli kesinlik kastedilirse -ahirette sevap ve ikâbın hak edilmesi yönüyle Allah’ın varlığının tasdik edilmesi gibi akli olduğu konusunda bir ihtilafın olmadığının kesin bir delille ortaya konulması gibi- bunun nübüvvet iddiası ve mucizenin ortaya çıkması şeklinde şâri’nin nassıyla sabit olması da mümkündür. Zira nübüvvet iddiası ve mucizenin ortaya çıkması nas kabilindendir ve bu kesin bir şekilde peygamberin doğruluğuna delalet eder.¹⁷⁴ Özetle Teftâzânî’ye göre nübüvvet iddiası ve mucizenin zuhuru peygamberin doğruluğunu ispat etmektedir ve bunu kabul eden kimse için artık tasdikin ya da yalanın haramlığının şer‘î olmasında bir sakınca yoktur. Bir bakıma Teftâzânî haklı gibi görünmektedir. Ancak ifade edildiği üzere burada Sadrüşşerîa’nın asıl amacı peygamberlik iddiasının doğruluğu değildir ki Sadrüşşerîa da nübüvvet iddiasında doğruluğa delalet eden şeyin mucize olduğu konusunda Teftâzânî ile aynı fikirdedir.¹⁷⁵ Bu anlamda mesele diğer Mâtürîdî ulemada gördüğümüz şekilde mucizenin bilinmesinde aklın rolüyle ilgili de değildir. Zira hatırlanacağı üzere metinlerde bu husus mucizenin doğruluğunun akla dayanması yoluyla ispatlanmaya çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle mucizenin peygambere delalet edip doğru olduğunu, onun sihirden farklı olduğunu nasıl anlarız? sorusuna Mâtürîdî mütekellimler akıl cevabını vermiştir. Çünkü mucizenin doğruluğunun vahye dayanması devr sorununu gündeme

¹⁷⁴ Teftazânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/355.

¹⁷⁵ Diğer Mâtürîdî ulemada gördüğümüz şekilde Sadrüşşerîa da nübüvvet iddiasında doğruluğun mucize ile gerçekteştiğini benimsemektedir. Ona göre peygamberin peygamberliğini ispatlayan şey Allah’ın fiili olan mucizedir. Bk. Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 195b.

getirecektir.¹⁷⁶ *Tavzîh*'de bu konunun bazı fiillerin hasen ve kabih olması bağlamında tartışıldığı göz ardı edilmemelidir. Sadrüşşerîa nübüvveti sabit olmuş birini tasdik etmeyi bir problem olarak vazetmiştir. Bundan dolayı Sadrüşşerîa, diğer Hanefî-Mâtürîdî ulemadan farklı olarak dinin temellendirilmesinde tasdikin vacipliğinin ve yalanın haramlığının akla dayanması gerektiğini ifade ederek yeni bir temellendirme tarzının kapısını aralamıştır ki bu yöntem aslında hüsün ve kubhun aklen bilinmesiyle irtibatlıdır. Onun bu tarzı Osmanlı kelâmcıları tarafından da benimsenip kullanılacaktır. Sadrüşşerîa sonrasında kelâm ve usul eserlerinin ilgili bahislerinde ulema, dinin temellendirilmesinde aklilik unsurunu öne çıkararak peygamberlerin susturulması anlamında gelen *ifhâmu'r-rasûl* kavramına atıf yapmışlardır. Sadrüşşerîa'nın metninde yer almayan ve Mu'tezilî ulemaya atıfla incelenen bu deyimın Osmanlı metinlerinde nasıl yer bulduğu önemli bir sorudur.

Akl tarafından bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin bilinmesiyle ilgili olarak tartışılan bir diğer problem de marifetullahtır. Bu konuyla ilişkili olarak sabî çocuğun ve şâhık-ı cebelin imanı da marifetullaha dahil edilebilir. Her ne kadar hüsün ve kubhun aklen bilinmesi Mâtürîdî ulema tarafından kabul edilse de bu bilginin gerektirdikleri konusunda ekol içinde bir farklılaşmadan söz edebiliriz. Bu ayrışma yalnızca Hanefî-Mâtürîdîler arasında değildir. Zira onların metinlerinde Mu'tezile'den ayrılmak için farklılıklara sıklıkla başvurdıkları görülmektedir. Sadrüşşerîa da bunlardan biridir.

1.4.2. Akıl Neyi Gerekirir: Farklılaşma Süreci

Hüsün ve kubhun akli olduğunu ortaya koymak hem mezhebin kendi içinde hem de mezhepler arası bir farklılaşmaya sebep olmuştur. Takdir edildiği üzere hüsün ve kubhun şer'an bilindiğini savunan Eş'arî ekol bu farklılaşma sürecinin dışındadır. Zira onlara göre hüsün-kubuh şer'î olup söz konusu durumlar için aklın gerektirdiği herhangi bir yaptırım bulunmamaktadır. Ancak Mu'tezile ile farklılaşma noktasına yer verilmelidir.

¹⁷⁶ Örnek olarak şu eserlere bakılabilir: Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, thk. Özervarlı, 55-56; Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçî, 349.

1.4.2.1. Aslah ve Tevlîdin Reddi: Mu‘tezile’den Ayrışma

Hanefî-Mâtürîdîlerin hüsün ve kubhun akli olması hakkındaki görüşleri onların yer yer Mu‘tezile ile anılmasına sebep olmuştur. Bu durumdan rahatsız olan ulema, Mu‘tezile ile aralarındaki ayrımı belirginleştirmek için hüsün-kubuh konusunda sık sık farklılıklarını gündeme getirmişlerdir. Sadrüşşerîa da bunlardan birisidir:

“Biz hüsün ve kubhun akli olduğunu ortaya koyduğumuzda, bu ölçüde Mu‘tezile ile bizim aramızda bir ihtilaf kalmaz. Mu‘tezile ile bizim aramızdaki ihtilaf konularını zikretmek istiyoruz.”¹⁷⁷

Sadrüşşerîa bu ihtilaf noktalarını iki başlık olarak ele almaktadır. Bunlardan ilki metinlerde sıklıkla atıf yapılan, “aklın tek başına mûcib olamayacağı” ilkesine dayanır. Zira Mu‘tezile akli mutlak hüküm koyucu olarak görerek aklın Allah ve kullar üzerinde birtakım sorumluluklar doğurduğunu savunan bir teori geliştirmiştir. Bilindiği üzere Mu‘tezile adalet prensibinin bir gereği olarak Allah’ın kabih bir fiil işlemeyeceğini, kendisinden ancak hasen fiilin sâdır olacağını ve bu fiillerden kendisine vacip olandan da vazgeçmeyeceğini ilke olarak savunur.¹⁷⁸ Yine Mu‘tezile’ye göre hüsün ve kubhun ortaya konulmasında etkin olan akıl olduğundan hasen sıfatını taşıyan bir fiili tanrının yerine getirmesi vaciptir. Allah’a bu vacipliği yükleyen de akıldır. Vücûb alellah olarak bilinen bu ilke gerek Mâtürîdî gerek Eş‘arî ulema tarafından kelâm kitaplarında sıklıkla eleştirilmiştir. İşte bu eleştirilerin üzerine bina edildiği noktalardan biri tanrıya zorunluluğun yüklenilmesiyle bağlantılı olarak kudret sıfatıyla ilgili iken diğeri de hüsün-kubuh konusundaki ihtilafa dayanmaktadır. Nitekim Sadrüşşerîa burada, kudreti de ima ederek ikinci noktayı dikkate almıştır. Ancak uluhiyete yakışmayan noksan sıfatlardan Allah’ın berî tutulması Ehl-i sünnet ulemasının bu konudaki tavırlarında etkilidir. Kullar hakkında sorumluluk yüklenmesi de bununla irtibatlıdır. Zira Mu‘tezile’ye göre tıpkı tanrının fiillerinde olduğu gibi akıl bir şey hakkında değer hükmünü verdiği zaman kişinin de bu değere uygun olarak

¹⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/356.

¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, çev. Çelebi, 1/109; 2/9.

hareket etmesi gerekmektedir. Söz gelimi “Adalet iyidir.” önermesini ele alalım. Eğer akıl, adaletin iyi olduğuna dair hükme varırsa adalete uygun davranmak aklen vacip olmaktadır. Bu anlamda Mu‘tezile tanrının fiilleri ile insan fiilleri arasında bir fark gözetmemiştir.

“Bu iki durumdur: Birincisi, onlara göre akıl, hüsün ve kubuh konusunda hem Allah üzerine hem de kul üzerine mutlak hâkimdir. Allah üzerine olmasına gelince: Kul için aslah olanı yaratmak aklen Allah’a vaciptir. Aslahı terk etmek Allah hakkında haramdır. Vücûb ve hurmet hükmü, zaruri olarak hasen ve kabih hükmü olur. Kul üzerine olmasına gelince: onlara göre akıl bazı fiilleri kendileri üzerine vacip kılar. Allah Teâlâ, şeyler hakkında herhangi bir hükümde bulunmaksızın akıl bu fiilleri onlara yasaklar ya da mubah kılar. *Bize göre ise hüsün ve kubuh konusunda hâkim olan Allah’tır.* Allah Teâlâ kendisi dışındakilerin kendisine hükmetmesinden, bir şeyin kendisine vacip olmasından uzaktır. Daha önce geçtiği üzere Allah kulların fiillerinin yaratıcısıdır. O fiillerden bazılarını hasen bazılarını kabih kılmıştır. Onun için küllî ya da cüzî önermede muayyen bir hüküm, mübeyyin bir kaza, fiillerin zahir ve batınını kuşatan bir yön vardır. Hayırdan, şerden, faydadan ya da zarardan; hüsünden ya da kubuhtan (takdir ettiği şeyi) kulların fiillerine koymuştur.”¹⁷⁹

Mezkûr ihtilaf *Ta’dîl*’de de zikredilmiştir. Mu‘tezile ile var olan farklar bağlamında meseleyi inceleyen Sadrüşşerîa, aslah vb. durumların Allah’a vacip olmadığını belirtirken Mâtürîdîler açısından önemli olan başka bir hususa daha değinmiştir. Bilindiği üzere her ne kadar Allah’ın fiillerinin sorgulanamaz olması Ehl-i sünnet tarafından benimsenmiş olsa da Mâtürîdîler tanrının fiillerinin hikmetin dışına çıkmayacağını da belirtmişlerdir. Bu eğilim Sadrüşşerîa’da da görülmektedir. O, Allah’ın sefeh, abes, yalan, vaidden dönme, zulüm, teklif-i mâ lâ yutak, bedâ, nebilerin azledilmesi, yalancının elinde mucizenin ortaya çıkması vb. gibi kabih olan şeylerle vasıflanmasının Allah’ın hikmeti ve rahmeti açısından uygun olmadığını belirtir. Aklın hâkim olması konusunda yalan örneğini vererek farklılıkları belirginleştirmeye çalışır. Buna göre yalan hakkında akılda bir yargı bulunsa bile şeriat tarafından onun hükmüne dair bir şey gelmezse insan aklının kendisine sorumluluk yükleyemeyeceğini belirtir. Burada özellikle dikkat çektiği husus da aklın bilginin elde edilmesinde bir alet olmasıdır. Nitekim Sadrüşşerîa meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için

¹⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/356.

“Biz yalan söylemenin hurmetini aklen bildiğimizde aklın bu konuda hâkim olmasını kabul etmiyoruz. Bilakis Allah Teâlâ’nın yalanı haram kıldığını akılla idrak ediyoruz.” diyerek açık bir şekilde ifade etmiştir. Aklın sınırlılıklarına da değindiği bu bölümde aklın eşyanın bütününe kavrayamayacağını belirtir. Bu eksiklikler aklın hüküm vermesinin önünde bir engeldir.¹⁸⁰

Yukarıdaki paragrafta aklın hüküm koyma yetkisine sahip olmaması konusunda yalan örneğinde dile getirilenler Eş’arî ekolle benzerlikleri akla getirmektedir. Zira biz yalanın aklen kabih olduğunu bildiğimizde eğer bu bilgi bize ahiret açısından bir sorumluluk yüklemiyorsa Eş’arî düşünceden farklılık neden özellikle zikre değer görülmüştür? Teftâzânî de bu şüpheyi gidermek istemektedir. Bu sebeple “Hüsün-kubuh konusunda hâkim Allah’tır.” yargısının aynıyla Eş’arî düşüncede olmadığını belirtir. Zira Eş’arîlere göre hüsün-kubuh ancak kitap ve nebiden sonra bilinir. Oysa Mâtürîdîlere göre Allah Teâlâ’nın yaratmasıyla meydana gelen zaruri bir bilgiyle hüsün-kubuh aklen bilinir. Bu biliş, peygamberi tasdik etmenin vacipliği ya da zarar veren yalanın kabih olması gibi kesbi gerektirmeyen bir süreci içerdiği gibi bazen mukaddimelerin tertip edilmesi ve delillerden istifade edilmek suretiyle hüsün ve kubhun ortaya konulmasında olduğu gibi kesble de meydana gelebilir. Ancak ısrarla belirtildiği üzere Eş’arîlere göre şer’î hükümlerin çoğunluğunda olduğu gibi hüsün-kubuh yalnızca kitap ve nebiyle bilinir.¹⁸¹

Sadrüşşerîa’nın Mu‘tezile’den farklarını ortaya koyduğu bir diğer noktaysa tevellüd teorisiyle bağlantılıdır. Mu‘tezile kelâmcıları tarafından kabul edilen bu görüşe göre, anahtarın kapıyı açma hareketinde olduğu gibi bir hareket başka bir hareketin meydana gelmesine sebep olur. Tevellüd düşüncesini bilgi teorisine uygulayan Mu‘tezile’ye göre sahih bir nazar, akıl sayesinde bilgiyi tevellüt yoluyla gerektirir. Zikredilen bu fark doğrudan hüsün-kubuhla ilgili olarak görülmeyebilir.¹⁸²

¹⁸⁰ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 138a.

¹⁸¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/357.

¹⁸² *Ta’dil*’de Sadrüşşerîa’nın bunu hiç zikretmemesi de bir işaret olarak okunabilir. Bununla birlikte Teftâzânî’nin açıklamaları da yalnızca tevlidin mahiyetine yöneliktir. O, fiillerin hepsinin vasıtasız olarak Allah’a nispet edildiğini belirterek Ehl-i sünnete göre tevlidin olmadığını ifade eder. Fiillerin hepsini Allah yaratmış ve var kılmıştır. Bu anlamda Ehl-i sünnete göre sahih bir nazarın ardından bilginin elde edilmesi Allah’ın âdeten bilgiyi yaratmasıyla mümkündür. Filozoflara göre bu vüçûb yoluyla meydana gelirken Mu‘tezile’ye göre tevlid yoluyla meydana gelmektedir. Zira akıl bilgiyi tevlid eder. Mukaddimelerin tertibiyle de bilgiyi gerektirir. Onların bu anlayışı bazı hâdis varlıkların Allah’tan başkasına dayandırılmasıyla da uyum içindedir. Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın açıklamalarının

Ancak burada müellifin dikkat çektiği nokta hasen ve kabihe dair bilginin sahih bir nazarın ardından zorunlu olarak oluştuğunun reddine yöneliktir. Zira Sadrüşşerîa'ya göre “bazı fiillerin” akıl tarafından bilinmesi tevellüd yoluyla değil, yine Allah'ın adetine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Yani Allah'ın irade ve kudretinden bağımsız olarak fiilin değerine yönelik bir hüküm akılda meydana gelmemektedir; fiile dair hüküm sahih bir nazarın ardından Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu durum insanın fiillerinde yaratıcı olmadığını savunmanın doğal bir sonucudur.

“İkincisi, onlara göre akıl, hüsün ve kubhun bilgisini tevlîd yoluyla gerektirir. Şöyle ki sahih bir nazarın ardından akıl bilgiyi doğurur. Bize göre, akıl bunlardan bazısını bilmek için alettir. Çünkü Allah'ın hüsün ve kubhuna hükmettiği şeylerin çoğu aklın üzerinde hiçbir şey söyleyemeyeceği durumlardır. Bilakis onların bilinmesi resulün tebliğine bağlıdır. Ancak onlardan bazısı hakkında, aklın bilgiyi üretmesinde (tevlit yoluyla) Allah akli durdurdu. Bilakis Allah adetini câri kıldı. Bazısını kesb olmaksızın bazısını da kesbin (malum önermeler hakkında sahih bir yolla aklın tertibi) ardından yaratır. Daha önce geçtiği üzere mevcûdâtın îcâdına yönelik bizde bir kudret yoktur. Mevcûdâtın tertibi ise îcâd değildir.”¹⁸³

Görüldüğü üzere hüsün ve kubhun aklen bilinmesi konusunda bir ittifaktan söz etsek bile kendilerini Mu‘tezile’den ayırmak için Sadrüşşerîa aklın sınırı ve gerektirdikleri hakkında detaylı açıklamalara girişmiştir. Bununla birlikte aklın gerektirdikleri konusunda Hanefî-Mâtürîdîler arasında farklılaşmanın olduğu da bilinmektedir.

1.4.2.2. Buhara ve Semerkant Hanefiliği Arasındaki İhtilaf: Marifetullahın Vücûbu

Hasen ve kabihin aklen bilinmesi hususunda genel bir ittifaktan söz etmek mümkün olsa da Hanefiler arasında bu bilginin gerektirdikleri konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Buhara ve Semerkant ekolü arasında var olan bu yaklaşım

Mu‘tezile’nin açıklamalarına en uygun ve en yakın açıklama olduğunu da takdir eder. Bk. Teftazânî, *et-Telviḥ*, thk. Umeyrât, 1/357.

¹⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavziḥ*, thk. Umeyrât, 1/356-357.

farklılıkları¹⁸⁴ mütekellimlerin eserlerinde farklı vecihlerle hicri 5. asırdan itibaren dile getirilen bir husustur.¹⁸⁵ Kimileri açık bir şekilde bu konudaki ihtilafa işaret ederken kimilerinin lafızları kullanış biçiminden bu durum anlaşılmaktadır. Söz gelimi Sadrüşşerîa açık bir şekilde bu duruma işaret etmez. Ancak onun kullanmış olduğu “ashabımızdan bazılarına göre”¹⁸⁶ terkibi bir ihtilafın var olduğunu da beyan etmektedir. Özellikle marifetullahın akılla vücûbu, şâhık-ı cebel ve sabî çocuğun imanı gibi konularda farklı temayüllerin olduğu görülmektedir. Hanefilerde görülen bu ihtilafı temel olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki Sadrüşşerîa’nın da aralarında bulunduğu Hanefî ekolünün önde gelen isimlerinin yer aldığı Buhara ekolü iken diğeri İmam Mâtürîdî’nin kelâm görüşlerine uygun bir usul geliştirme gayretinde bulunan Semerkant ekolüdür. Ancak zamanla bu temel ayrımın belirginliğini kaybettiği ve Buhara ile Semerkant ekolü içerisinde yorumlama faaliyetlerinin başlatılarak Hanefî düşüncede, Eş‘arî ve Mu‘tezile’den farklı olarak, Sadrüşşerîa’nın katkısıyla Osmanlı kelâmına da kaynaklık eden bir açıklama biçiminin ortaya konduğu ve benimsendiği iddia edilebilir.

Marifetullahın vücûbu¹⁸⁷ ve ona bağlı diğer meseleler hüsün-kubuh konusundaki akla dayalı ihtilaflardan biri olarak hitabın neye yöneldiğiyle ilgilidir. Yani teklif aklın yalnızca kendisiyle sabit olur mu yoksa sem‘e ihtiyaç var mıdır? Hatırlanacağı üzere hasen ve kabihin tespitinde hâkimin Allah olduğunun belirtilmesi,

¹⁸⁴ Hanefiliğin birbirinden farklı itikâdî yorumları barındırdığı bilinmektedir. Buhara ve Semerkant ekolünü kabaca Mâverâünnehr bölgesindeki Hanefî aidiyetin farklı itikâdî yorumları olarak tarif etmek mümkündür. Abdullah Demir, Mâverâünnehr uleması arasındaki bu farkı âlimlerin kelâma yaklaşımlarına göre değerlendirmiş ve kelâm karşıtı Hanefileri Fakih Hanefiler; kelâmı ilgilenen Hanefileri ise Mütekellim Hanefiler olarak isimlendirmiştir. Bk. Abdullah Demir, “Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Müdâfaası”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 259. Buhara ve Semerkant Hanefiliği arasındaki farklar için bk. a.y., s. 452-462; Mehmet Kalaycı, “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı: Buhara ve Semerkant Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme”, *İmam Maturidinin İzdüşümü*, ed. Sıddık Korkmaz (Ankara: Fecri, 2019), 255-297.

¹⁸⁵ el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, thk. Linss, 207-208; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizân*, thk. Abdilber, 192. Hanefiler arasındaki bu ihtilafa ismen atıfta bulunan bir diğer isim de İbnü’l-Hümâm’dır. O da tıpkı Pezdevî ve Alâeddin es-Semerkandî gibi Buhara Hanefilerinin görüşlerini Eş‘arîlerle aynılaştırmış ve Semerkant ulemasının bu konudaki farklı yaklaşımına dikkat çekmiştir. Bk. İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâvere*, 97-100.

¹⁸⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/355: “Ashabımızdan bazılarına ve Mu‘tezile’ye göre kulların fiillerinin bazılarının iyi ve kötü olması fiilin zatından ya da fiilin sıfatından dolayıdır. Aynı şekilde hüsün ve kubuh aklen bilinir.” Ayrıca bk. Sâbüni, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 348; en-Nesefî, *Şerhu’l-umde*, 363.

¹⁸⁷ Marifetullah ile marifetullahın vücûbu arasındaki ayrımın dikkate alınması, konunun daha net bir şekilde ortaya konulmasını ve tartışılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda tezde konu edinen husus marifetullahın aklen bilinmesiyle doğrudan ilgili olmayıp asıl problem vücûbiyettir.

aklın Sadrüşşerîa tarafından yalnızca epistemik bir yeti olarak vazedilmesine imkân sağlamıştı. Bu anlamda akıl, değerin bilgisine yalnızca işaret eder. Bu tıpkı duyu organlarının bize veri sağlamasına benzer. Bu sebeple sıklıkla Hanefî-Mâtürîdî metinlerde aklın bir alet olduğu belirtilir. Nitekim Sadrüşşerîa'nın "Bilakis Allah Teâlâ, bazı eşyanın bilinmesi için akli alet kılmıştır. Biz yalan söylemenin hurmetini aklen bildiğimizde aklın bu konuda hâkim olmasını kabul etmiyoruz. Bilakis Allah Teâlâ'nın yalanı haram kıldığını akılla idrak ediyoruz."¹⁸⁸ ifadesi de bunun açık bir delilidir. Ancak "bazı Mâtürîdîler" aklın bir bilgi yeti olmasının ötesinde gerektirdiklerinden de bahseder. Marifetullahın vücûbu bunlardan biridir.

Sadrüşşerîa gerek kelâm eserinde gerek usulünde marifetullahın vücûbunu müstakil olarak ele alıp incelememiştir. *Ta'dil*'de hüsün-kubuh ve bununla bağlantılı olabilecek başlıklarda marifetullahın vücûbuna değinmez. Ancak esmâ ve ahkâm bahislerinde şâhık-ı cebel ve akıllı sabînin imanını tartışır. *Tavzîh*'de ise akıl ve teklif arasındaki ilişkiyi mezhepler bağlamında ele alırken hüsün ve kubha bağlı bir problem olarak sabî çocuğun ve şâhık-ı cebelin durumunu incelemiştir. Sarih bir lafızla marifetullahla ilgili açıklama yapmayan Sadrüşşerîa, hukuk karşısında bu kimsenin konumunu ortaya koymak gayesiyle bu konuyu ele almış görünmektedir ki ehliyet bahsinin hemen girişinde problemi tartışmaya açması da bunun bir sonucudur. Sadrüşşerîa'nın henüz ergenlik çağına ulaşmamış bir çocukla tebliğden ve davetten uzak dağ başında yaşayan bir kimsenin imanı ile ilgili açıklamaları onun marifetullahın vücûbu konusundaki fikirlerini ortaya koymamıza yardım edebilir. Zira bu problemler marifetullahın vücûbu konusundaki görüşlerin pratik hayattaki karşılıklarıyla ilgilidir.

Sadrüşşerîa tarafından doğrudan konu edinilmemiş olsa da araştırmamızda marifetullahın vücûbunun incelenmesinin bir diğer sebebi, Hanefî-Mâtürîdî metinlerde meseleyle ilgili birkaç önemli noktaya temas etmektir. Bu bağlamda zikredilmesi gereken ilk husus Hanefî-Mâtürîdî metinlerde marifetullahla ilgili referansların yaygın bir şekilde Ebû Hanîfe'ye yapılmasıdır. Bu nakiller, "akıl sahibi bir kimse için yaratıcısını bilmede özür yoktur." ve "Allah Teâlâ peygamber göndermeseydi mahlukata marifetullah akılla vacip olurdu." şeklinde iki farklı

¹⁸⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 138a.

biçimde aktarılmış ve kullanılmıştır.¹⁸⁹ Söz konusu bu rivayetlere Sadrüşşerîa'nın atıfta bulunmadığı belirtilmelidir.

¹⁸⁹ es-Sâlimî, *et-Temhîd*, thk. Türkmen, 61; el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Linss, 207; Alâeddin es-Semerkindî, *Mizân*, thk. Abdilber, 192; Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmîşî, *Kitab fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türki (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1995), 104; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, thk. Özervarlı, 54; Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 347; en-Nesefî, *Şerhu'l-umde*, 363; Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-rukniyye*, thk. Sinanoğlu, 117. Ebû Hanîfe'den nakledilen bu rivayetin farklı varyantları mütekevvimler tarafından dile getirilmiştir. Mezkûr pasajı Sâlimî kaynak vermeksizin "İmanın vacip olması kişiye bildirilmemiş olsa bile akıllı bir kimse için yaratıcısını bilme konusunda özür yoktur." şeklinde aktarmıştır. Pezdevî, "Âlemde hudûs ve delili gören bir kimse için yaratıcısını bilme konusunda özür yoktur." şeklinde Kerhî'den (ö. 340/952); Alâeddin es-Semerkindî, "Yerin ve göğün yaratılışını, kendi nefsinin yaratılışını gören bir kimse için Allah'ı bilmeme konusunda özür yoktur." şeklinde İmam Muhammed (ö. 189/805)- İbn Semâa (ö. 233/848) kanalıyla Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Müntekâ*'sından; Üsmendî, "Akıl eşyanın hasen ve kabihliğini bilmesi mümkündür. Hatta Allah Teâlâ yeryüzüne peygamber göndermeseydi kullar üzerine Allah Teâlâ'ya iman etmek vacip; onu reddetmek ise haram olurdu. Aynı şekilde nimet verene teşekkür etmek aklen hasen; küfran ise aklen kabihdir." şeklinde iki rivayeti birleştirerek Ebû Yusuf (ö. 182/798) kanalıyla İbn Semâa'nın *Nevâdirü'l-mesâ'il 'an Muḥammed b. el-Ḥasan* ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Müntekâ*'sından nakletmiştir. Ebû İshak es-Saffâr (ö. 534/1139), Ebû Hanîfe'den konuyla ilgili iki rivayete de kaynaklarını zikrederek yer verir. "Yerin ve göğün yaratılışını, kendi nefsinin yaratılışını ve rabbinin yarattığı diğer mahlukatın yaratılışını gören kimse için yaratıcıyı bilmeme konusunda özür yoktur." rivayetini Ebû Yusuf kanalıyla İbn Semâa'dan; "Allah Teâlâ peygamber göndermeseydi mahlukata marifetullah akılla vacip olurdu." rivayetini de Hâkim eş-Şehîd'in *el-Müntakâ*'sından aktarır. Bk. Ebû İshak Rûknüddîn İbrahim b. İsmail es-Saffâr, *Telḥîsu'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-almânî li-libḥâsi's-şarkîyye: Orient-Institut Beirut, 2011), 1/132. Bu iki rivayeti birlikte aktaran bir diğer isim de Sâbûnî'dir. Ancak Sâbûnî, "Yerin ve göğün yaratılışını, kendi yaratılışını ve rabbinin yarattığı diğer şeyleri gören kimse için yaratıcısını bilmeme konusunda özür yoktur. Şeriatlere gelince delil gelinceye kadar ondan sorumlu değildir." şeklindeki rivayeti Hâkim eş-Şehîd'in *el-Müntakâ*'sından Ebû Yusuf kanalıyla aktarır. "Şayet Allah peygamber göndermeseydi yaratılmışa akıllarıyla Allah'ı bilmek vacip olurdu." şeklinde atıfta bulunduğu diğer rivayet hakkında ise kaynak vermez. Bk. Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 348. Ebû'l-Berekât en-Nesefî'de iki rivayeti aktaranlar arasındadır. "Yerin ve göğün yaratılışını, kendi nefsinin ve diğerlerinin yaratılışını gören bir kimse için Allah'ı bilmeme konusunda bir özür yoktur." şeklindeki rivayeti Hâkim eş-Şehîd'in *el-Müntekâ*'sından; "Şayet Allah peygamber göndermeseydi yaratılmışa akıllarıyla Allah'ı bilmek vacip olurdu." şeklindeki ikinci rivayeti ise kaynak vermeksizin aktarmıştır. Beyâzîzâde (ö. 1098/1687) ise "Şayet Allah insanlara peygamber göndermeseydi, akıllarıyla Allah'ı bilmek onlara vacip olurdu. Delil gelinceye kadar şeriat hususunda mazur olurlardı. Yerin ve göğün yaratılışını, kendi nefsinin ve diğerlerinin yaratılışını gören kimse için yaratıcıyı bilmeme konusunda özür yoktur." şeklinde iki rivayeti birleştirerek İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'tan aktarır. Bk. Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *el-usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 39. Tespit edebildiğimiz kadarıyla zikredilen rivayetlerin ikisini ilk defa Ebû İshak es-Saffâr nakletmiştir. Bununla birlikte Sâlimî'nin rivayetinde yalnızca, "akıllı bir kimse için yaratıcısını bilme konusunda özür yoktur." zikredilmiş; Pezdevî'nin rivayetinde buna "âlemde hudûs ve delili gören bir kimse için" kısmı eklenmiş; Saffâr'da ise bu kısım, biraz daha genişletilerek "yerin ve göğün yaratılışını, kendi nefsinin yaratılışını ve rabbinin yarattığı diğer mahlukatın yaratılışını gören kimse için" şeklinde ifade edilmiş ve kaynaklarda daha sonra bu şekilde yer almıştır. Yine Pezdevî'nin Kerhî'den aktardığı rivayeti Saffâr, Ebû Yusuf kanalıyla İbn Semâa'dan aktarmıştır. Oysa daha sonraki kaynaklarda bu rivayet, Hâkim eş-Şehîd'in *el-Müntakâ*'sına atıfta bulunarak aktarılmıştır. Oysa Saffâr, "Allah Teâlâ peygamber göndermeseydi mahlukata marifetullah akılla vacip olurdu." rivayetini Hâkim eş-Şehîd'in *el-Müntakâ*'sından aktarır. Saffâr'dan sonra bu alıntıyı yapan Sâbûnî, Nesefî gibi mütekevvimler kaynak vermeksizin rivayeti zikretmişlerdir. Söz konusu eser günümüze ulaşmadığından karışıklığı gidermek ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu rivayetin asıl kaynağını tespit etmek güçlenmektedir.

Hanefî-Mâtürîdî metinlerde marifetullahla ilgili değinilmesi gereken ikinci husus İmam Mâtürîdî'nin marifetullah konusundaki görüşlerinin kendisinden sonraki serencamıyla ilgilidir. Nitekim belirtildiği üzere akıl ve vahyin ilk karşılaşması sırasında aklın vahyi öncelediği ve herhangi sem'î bir delil olmasa da insan aklının Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşma kapasitesine sahip olduğu ve bundan dolayı da sorumlu olduğu İmam Mâtürîdî tarafından kabul edilmektedir.¹⁹⁰ Marifetullahla ulaşmada aklın delaletine vurgu yaparak İmam Mâtürîdî'nin görüşünü paylaşımlar arasında Ebü'l-Muîn en-Neseî¹⁹¹, Alâeddin es-Semerkindî¹⁹², Ebû İshak es-Saffâr¹⁹³, Lâmişî (ö. VI/XII. asrın ilk yarısı)¹⁹⁴, Ubeydullah es-Semerkindî¹⁹⁵ gibi mütekelimleri zikredebiliriz. Zikri geçen kelâmcıların, İmam Mâtürîdî'nin kanaatini paylaştıklarını iddia etmemizin temel sebeplerinden biri görüşlerini temellendirirken İmam Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe'ye referansta bulunmalarındır. Yine onlar, akıl sahibi bir kimsenin yaratıcıyı bulamamasını “mazur görülemez” olarak nitelemiş; şeriatler hususunda sem'in önemine dikkat çekmişlerdir. Ancak bu geleneğe mensup olmasına rağmen Üsmendî, Sâbûnî, Ebü'l-Berekât en-Neseî gibi isimler imanın vücûbunu açıklarken daha hassas bir yaklaşımı benimseyerek, marifetullahın aklen vacip olmasının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda birtakım yorumlamalara gitmişlerdir.¹⁹⁶ Aslında bu yorumlama onlarla başlayan bir süreç değildir. Nitekim Saffâr, marifetullahın aklen vacip olmasını kabul etse bile aklın mûcib olmasını reddetmiştir.¹⁹⁷ Yine İmam Mâtürîdî'nin sıkı takipçisi olan Alâeddin es-Semerkindî, isimlendirmede hata olduğunu belirterek asıl mûcibin Allah olduğunu ve akli vücûbun delil ve bilgi anlamında mecazen kullanıldığını dile getirerek, bu durumu fıkıhçıların

¹⁹⁰ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 196.

¹⁹¹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-keîlâm*, nşr. Seyyid Yusuf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2005), 29. Krş. Hülya Alper, “İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklif İlişkisi Bakımından Hüsün Kubuh Meselesi”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 351.

¹⁹² Alâeddin es-Semerkindî, *Mizân*, thk. Abdilber, 191.

¹⁹³ es-Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, thk. Brodersen, 1/131-132.

¹⁹⁴ el-Lâmişî, *Kitab fî usûli'l-fikh*, thk. Türkî, 103.

¹⁹⁵ Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-rukniyye*, thk. Sinanoğlu, 117.

¹⁹⁶ Teklifin hüsün-kubuhla bağlantısının Mâtürîdî uleması içerisindeki değişimlerini izlediği çalışmada Alper, Hanefî-Mâtürîdî ulema arasındaki ayrımı incelemiş, Buhara okulunun farklılığına işaret ederek Semerkant ulemasından olan Üsmendî, Sâbûnî, Ebü'l-Berekât en-Neseî gibi isimlerin marifetullah konusunda akli vacibi yorumladıklarını ve İmam Mâtürîdî'den farklı düşüncülerini ifade etmiştir. bk. Alper, “İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklif İlişkisi Bakımından Hüsün Kubuh Meselesi”, 352-360.

¹⁹⁷ es-Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, thk. Brodersen, 1/134.

ıstılahındaki illetin mûcibliğinin mecaz olarak kullanılmasına benzetmiştir.¹⁹⁸ Bu yaklaşımda Üsmendî, Sâbûnî ve Nesefî'yi ayıran husus akli vücûb ve haramlığın kastının sevap ve ikâb olmadığını özellikle belirtmeleri ve bunların ancak vahiyyle bilineceğini söylemeleridir.¹⁹⁹ Nihayetinde mezkur ulema marifetullahın aklen vacip olduğunu ifade ederken aklın önemine vurgu yaparak akli olgunluğa erişmiş bir kimsenin iman ya da küfür arasında tercih yapmasının imkanını dikkate almışlardır. Ancak onların bu tutumu, Mâtürîdî düşüncesinden farklılaşma anlamına gelmemektedir. Çünkü onlar da tıpkı Alâeddin es-Semerkandî, Ebû İshak es-Saffâr ya da Lâmişî gibi kendi görüşlerini açıklarken Ebu Hanîfe'ye ve Mâtürîdî'ye atıfta bulunmuşlardır. Ayrıca Sâbûnî'nin konu hakkındaki yaklaşım ve delillendirmelerinin kaynağı da Ebû İshak es-Saffâr'dır. Yine Sâbûnî iman gerekliliği, yaratıcının varlığının ve birliğinin bilinmesi hakkında kişiye akıllı nitelemesini yapabileceğimiz bir miktarın yeterli olduğunu belirterek bu kimsenin tefekkürü sonucunda yaratıcısını bilmemesini mazur kabul edilemez görmektedir.²⁰⁰ Akıllı sabînin imanı meselesinde onlar da tıpkı İmam Mâtürîdî gibi düşünmektedirler. Hatta gerek Sâbûnî gerek Nesefî, “Üç kişiden kalem kaldırılmıştır. İhtilam oluncaya kadar sabîden, uyanıncaya kadar uykuda olandan, akli başına gelinceye kadar deliden.” şeklinde rivayet edilen hadisin, akıllı çocuğa buluşdan önce hiçbir şeyi vacip görmeyen meşâyıhları tarafından umuma hamledildiği ancak Mâtürîdî'nin hadisi tevil ederek, buradaki teklifin, dinin ameli hükümleriyle ilgili olduğunu benimsediklerini aktarmışlardır.²⁰¹ Bununla birlikte onlar, akıllı sabîye imanın vücûbu konusunda ekolleri zikrederken mezhep içerisindeki ayrılığa dikkat çekmişlerdir.²⁰² Nihai olarak marifetullahın vücûbu hususunda aklın

¹⁹⁸ Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzân*, thk. Abdilber, 193.

¹⁹⁹ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, thk. Özervarlı, 50; Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 350; en-Nesefî, *Şerhu'l-umde*, 367.

²⁰⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 52.

²⁰¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 348-349; en-Nesefî, *Şerhu'l-umde*, 365-366. Onların konu hakkındaki görüşlerinin kaynağı Saffâr'dır. Krş. es-Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, thk. Brodersen, 1/132-133.

²⁰² Sâbûnî, imanın akılla vücûbu, imanın ve Allah'a şükrün akılla hasen; küfrün ise akılla kabih olduğunun bilinmesi konusunda ümmetin ihtilafından söz ederek mezhepleri dörde ayırarak incelemiştir. Birinci grup, Mülhide, Rafiziler, Müşebbihe ve hakemi kabul eden Hâricilerden oluşmaktadır ve bu gruba göre akıl hiçbir şeyi vacip kılamayacağı gibi imanın hasenliğini, küfrün kabihliğini de bilmez. İkinci grup Eş'arîlerdir. Onlara göre bazı eşyanın hasen ve kabihliği aklen bilinse de akıl bunları vacip kılamadığı gibi haram da kılamaz. Üçüncü grup Mu'teziledir. Onlara göre akıl mûcib olduğu gibi zatı gereği eşyanın hasen ve kabihliğini bilir. Dördüncü grup ise “ashabımız” diyerek nitelediği gruptur. Bunlara göre akıl, eşyanın bilinmesinde alettir. Bazı eşyanın hasen ve kabihliği yine bunlardan bazılarının vücûbu ve haramlığı aklen bilinir. Sâbûnî, marifetullahı bağlı problemlerden biri olan sabî çocuğun imanı konusunda Hanefî-Mâtürîdîler arasındaki ihtilafa işaret etmiştir. Burada İmam

yalnızca bilgiye ulaştıran bir alet olmasının ötesinde gerekliliğinden de söz etmişlerdir. Bu anlamda onlar, akli vacip konusunda daha dakik bir açıklama getirmiş olsalar da Buhara okulu gibi düşünmemektedirler. Zaten özellikle Sâbûnî ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin Hanefî-Mâtürîdî ulemayı tasnif etmesi ve kendilerini, akılla sabîye hiçbir şeyin vacip olmadığını kabul edenlere nispet etmeyerek, “ashaplarının” bu konudaki görüşlerini temellendirme çabası da Semerkant ekolünde farklılığın olmadığına bir delil olarak okunabilir. Ayrıca onlar, marifetullahın vücûbunda sem'e ihtiyaç duyulduğunu belirten Eş'arî ekolü eleştirerek onlardan farklı bir konumda olduklarını beyan etmişlerdir.²⁰³ Bu bağlamda mütekellimlerin akli vacip konusunda yorumlamaya gitmelerinin sebebinin Mu'tezile ile aynılaştıkları iddialarını dikkate alarak Mu'tezile'den farklılığı belirginleştirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Zira onlar, vücûb kavramını telaffuzun hemen akabinde Mu'tezile'den farklılıklarına işaret etmişlerdir.²⁰⁴

Akılla marifetullahı ulaşmayı mümkün görse de marifetullahın aklen vacip olduğunu kabul etmeyen isimler arasında Ebû Şekûr es-Sâlimî'den de bahsetmek gerekmektedir. Marifetullah konusunda aklın konumunu müstakil olarak ele alıp işleyen Sâlimî, aklın epistemik bir yeti olduğuna işaret ederek akılla tanrının varlığına ve birliğine ulaşmanın mümkün olduğu kanaatindedir. Ancak o Allah'ı bilmek ile imanın vacip olmasının akli olması arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu konudaki hassasiyeti ise daha ziyade dünyevi hükümlerden dolayıdır. Zira birini İslam'a nispet etmek onun hakkında bazı hukuki eylemlerde bulunulabileceği anlamına gelmektedir. Buna göre bir kimsenin akıyla Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabileceğini ifade etmesi aklın marifetullahı vacip gördüğü anlamına gelmez. Çünkü bir şeyi vacip kılmak ancak Allah'a aittir. Sâlimî, Ebû Hanîfe'den nakledilen “Allah'ı bilme konusunda akıl sahibi bir kimse için özür yoktur.” cümlesini de bu görüşler doğrultusunda tevil ederek Ebû Hanîfe'nin kastının imanın vücûbu değil marifetullah hakkında düşünme ve istidlal olduğunu belirtir. Sâlimî'ye göre aklın, sem' olmaksızın imanı vacip kılamamasındaki delil ise aklın yetersizliğidir. Zira akıl, kendi nefsinin

Mâtürîdî ve Irak meşâyihinin çoğunu bir grup olarak; “meşâyihîtan birçoğunu” ise diğer bir grup olarak zikretmiştir. Bk. Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 346-346. Ayrıca bk. en-Nesefî, *Şerhu'l-umde*, 362-366.

²⁰³ Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, thk. Özervarlı, 57; Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 346; en-Nesefî, *Şerhu'l-umde*, 366.

²⁰⁴ Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 347; en-Nesefî, *Şerhu'l-umde*, 363.

bilmede ve keyfiyetini ihata etmede doğru yola ulaştıramazken aklın iman ya da hükümler konusunda bir şeyi vacip kılması nasıl beklenir? Ona göre aklın delil olması marifetin elde edilmesinde istidlalin aleti olması ve hitaba yönelmekte sebep olmasıdır. Yoksa akıl, herhangi bir şeyin vücûbunda delil ve hüccet değildir.²⁰⁵

Semerkant ekolü ile Buhara ekolü arasındaki farka gelindiğinde, bu farklılığın eserlerde zikredildiği görülmektedir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin eseri ihtilafı dile getiren ilk metinlerden olması bakımından önemlidir.²⁰⁶ Pezdevî marifetullah konusundaki görüşleri ikiye indirerek; İmam Mâtürîdî ve ona tabi olan Semerkant Hanefî okulunu Mu'tezile'yle aynılaştırmış; Buhara hukuk okulunu ise Eş'arî düşünceye yaklaştırmıştır.

“Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin geneline göre akıllı bir kimse için bir şeyi eda konusunda icâb ancak Allah'ın hitabıdır. Yasaklama da böyledir. Bu Eş'arî'nin görüşüdür. Mu'tezile'ye göre hitabın ulaşmasından önce Allah'a iman etmek ve ona şükretmek vaciptir. Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mu'tezile gibi düşünür. Bu aynı zamanda Semerkant ulemasının da görüşüdür. Aynı zamanda Irak ulemasından bir grup da bu fikri savunur. Kerhî'nin muhtasarında nakledildiğine göre Ebû Hanîfe “Yaratıcıyı bilme konusunda hiçbir kimse için özür yoktur. Çünkü o âlemde delil ve oluşlar görmektedir.” demiştir. Buhara imamlarının birinci görüş üzere olduklarını biliyorum. Birinci görüşe göre akıl bir şeyi vacip kılamaz.”²⁰⁷

Öyle görünüyor ki Pezdevî'nin kendisi de Buhara ekolü gibi düşünmektedir. Nitekim ona muhaliflerden bir grup, marifetullahın vacip olmamasının imkânsız olduğunu söyler. O ise bu durumun imkânsız olmayacağını belirterek konu hakkındaki yaklaşımını açıklar. Buna göre bir şeyin vücûbu, Allah'ın onun elde edilmesini emretmesidir. Bu bağlamda Allah'ın kullarına marifeti emretmemesi imkânsız değildir. Çünkü vacip, yapıldığında övgüyü; terkedildiğinde kınamayı gerektirir.

²⁰⁵ es-Sâlimî, *et-Temhîd*, thk. Türkmen, 59-62.

²⁰⁶ Teklifin kaynağına dair Buhara ve Semerkant Hanefîlerin görüşlerinin Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin metninden hareketle tahlil edildiği bir çalışma için bk. Kalaycı, “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı: Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme”, 280-285.

²⁰⁷ el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Linss, 207. Alâeddin es-Semerkandî de çerçeveyi biraz daha genişleterek Irak ulemasının bazısını, Mâverâünnehr ulemasını, İmam Mâtürîdî'yi, Ehl-i Hadis'ten Kalânîsî (ö. IV/X. asrın başları), Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/676), Hâlimî'yi (ö. 403/1012); Ebû Hanîfe'yi ve bilginin istidlali olduğunu savunan Basra Mu'tezilesini bir grup olarak; Eş'arîleri, bilginin zaruri olduğunu savunan Bağdat Mu'tezilesinden bazılarını ve Buhara ulemasının bazısını bir grup olarak zikretmektedir. Bk. Alâeddin es-Semerkandî, *Mizân*, thk. Abdilber, 191-192.

Allah Teâlâ'nın insanı marifetten dolayı övmemesi ya da marifeti terk etmesinden dolayı kınamaması imkânsız değildir. Onun bu yaklaşımı muhalifler için de şaşırtıcıdır. Bundan dolayı muarızlar onu Ebu Hanîfe'nin yolundan ayrılmakla itham eder. Pezdevî ise Ebû Hanîfe'nin yukarıda naklettiğimiz görüşünü tevil eder. Pezdevî'ye göre Ebu Hanîfe'nin kastı, peygamber geldikten sonra insan için bir bahanenin kalmayacağına dairdir. Zira insan dünya işleri ile meşgul olmaktan ve hevasından dolayı deliller hakkında düşünmeye kadir değildir. Bu ancak bir davetçinin davetinden sonra mümkün olabilir.²⁰⁸

Pezdevî'nin metinde işaret ettiği aklın mûcib olmaması Eş'arî ve Buhara ekolünün benimsedikleri bir yaklaşım olarak sunulmuştur. Eş'arî ve Buhara ekolüne karşı Pezdevî, Mu'tezile ile Irak-Semerkant ulemasını zikretmiş ve Allah'a imanın aklen vacip olduğunu savunduklarını belirtmiştir. Buna göre müellif, Semerkant ekolünün aklın mûcib olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir. Pezdevî'nin yaşadığı hicri 5. asır dikkate alındığında onun bu söylemi anlaşılabilir. Nitekim Pezdevî, haklı olarak İmam Mâtürîdî'nin konu hakkındaki açıklamalarını Mu'tezile mezhebiyle benzeştirmiştir. Bununla birlikte dönem itibarıyla İmam Mâtürîdî'nin takipçilerinin henüz ortaya çıkmadığı bir zaman diliminden söz etmekteyiz. Yani Pezdevî'nin Semerkant uleması olarak kastettiği kişiler muhtemelen birkaç kişiden oluşmaktadır. Ancak Mâtürîdî geleneğinin oluşmasıyla birlikte Semerkant ekolünün Mu'tezile gibi aklın îcâbını kabul ettiklerini belirtmek doğru olmayacaktır. Yukarıda da ortaya konulduğu üzere Saffâr'dan itibaren aklın mûcib olması açık bir dille reddedilmiştir. Bundan dolayı daha sonraki dönemlerde metinlerde bu ayrımın aynen korunması okuma hatasını gündeme getirecektir.

Pezdevî'nin kastettiği Buhara ekolünün kimleri kapsadığı da cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Zira Sadrüşşerîa'nın kendisi de bu okula mensuptur. Eğer Pezdevî'nin söylemlerini esas alırsak -ki o Eş'arîler ile Buhara okulunun görüşlerini aynılaştırmıştı- Sadrüşşerîa'nın da Eş'arîler gibi düşündüğü sonucuna varabiliriz. Oysa Sadrüşşerîa'nın hüsn-kubuh konusundaki görüşleri Eş'arîlerden farklıdır.

²⁰⁸ el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Linss, 210.

Dolayısıyla Buhara okulunun marifetullahın vücûbu konusunda söylemlerini incelemek Sadrüşşerîa'yı konumlandırmamız açısından önemlidir.²⁰⁹

Serahsî ve Pezdevî, Debûsî'den farklı olarak, hüsün-kubuhla ilgili kelâmî meselelere değinmemişlerdir. Serahsî, emrin hasen olmasının gerekliliğini tartıştığı kısımda emredilenin şer'an hasen olduğunu, hasenlik vasfının emredilenin nefsinde sabit olmadığını ifade etmiş ve aklen hasenlik vasfının sabit olabileceğinin savunulmasını eleştirerek aklın vücûbunu reddetmiştir.²¹⁰ Bu yaklaşım Serahsî'nin, hüsün-kubuhla şer'îliği savunduğu anlamına gelmektedir. Nitekim eşyanın ontolojisinde hüsün-kubuh yoksa bunun bilgiye konu olması ancak sem'le mümkün

²⁰⁹ Sadrüşşerîa'nın usulüne kaynaklığı dikkate alındığında Ebû'l-Usr Pezdevî'nin isminin zikredilmesi tabii bir durumdur. Klasik Hanefî çizgi olarak nitelenen Debûsî-Serahsî-Pezdevî'nin marifetullahın vücûbu konusunda ittifak ettiklerini söylemek güçtür. Zira Debûsî, kelâmî konulara mesafesi bir tarafa, usulünde hüsün-kubuhla irtibatlı bazı kelâmî meselelere değinmiştir. Marifetullahın vücûbu, eşyanın zatında hüsün ve kubuhun varlığı, aklın bu bilgiye ulaşma kapasitesi, aklın bu bilgiye göre hareket etmesinin gerekliliği bunlardan bazılarıdır. Konuyla irtibatı açısından marifetullahın vücûbunda Debûsî, dört ayrı gruptan bahsetmektedir. Bu gruplar, yalnızca aklın delaletiyle Allah'ın bilinemeyeceğini kabul edenler; marifetullahın mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte onun vücûbunu şeriata bağlı kılanlar; marifetullahın aklen mümkün ve vacip olduğunu savunanlar ve son olarak bu konuyla ilgilenmeyenler olarak taksim edilmiştir. Debûsî açıkça bu gruplardan birini tercih etmez. Ancak zikredilen görüşler hakkında birtakım açıklamalarda bulunur. Marifetin yalnızca şeriatla bilinebileceğini iddia eden grupların aklı iptal ettiğini ifade ederek mucizenin doğruluğunun bilinmesinde aklın önemine vurgu yapar. Aklın tek başına hüccet olması ve ameli gerektirdiğini düşünenlere karşı ibadetlerin detayları hakkında akılda bilginin bulunmadığını, bu tarz konuların aydınlatılması için peygamberin gerekliliğinden söz eder. Burada tezde "şâhık-ı cebel" (Debûsî, onu, yaygın kullanımdan farklı olarak "şa'feti mine'-l cebel" olarak vasıflandırır.) olarak nitelediğimiz dağ başında vahiyden ve insandan uzakta yaşayan bir kimseyi de gündemine alır. Akılların farklı farklı olabileceğine dikkat çeker. İstidlalin şeriaten önce vücûbunu reddedenlerin görüşlerini eleştirmek için gaflet kavramını gündemine alarak, gafleti hevanın galebe gelmesi şeklinde tanımlar ve hevanın Allah tarafından yaratıldığına dikkat çeker. Daha sonra Sadrüşşerîa'da göreceğimiz üzere, görüşleri iki yönlü aşırılıkla nitelendirir. İnsafa en yakın görüş, "gavlen beyne't-taksîr ve ğulûv"dur. Yalnızca aklın delaletiyle Allah'ı inkâr edenler görüşlerinde taksîr yaparken; vahiy olmaksızın istidlali gerekli görerek hevanın galebe gelmesini dikkate almayanlar görüşlerinde ğulûve sebep olmuşlardır. Bu ikisi arasında insafa en yakın görüş, yalnızca aklın delaletiyle marifetullahın mümkün olduğunu ancak istidlalin vücûbu için şeriatın gerekli olduğunu savunmaktır. Ona göre akıl, marifetullah konusunda kayıtsız kalamayacağımız bir hüccettir. Ancak, onun fikhî kimliği, vücûb söyleminde şeriata vurgu yapmasına sebep olmuş görünmektedir. Bu açıklamalarından hareketle, Debûsî'nin, Mâtürîdî geleneğin marifetullahın vücûbu söyleminde etkili olmuş olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Mâtürîdîliğin marifetullahın vücûbu konusunda aklın önemine vurgu yaptıkları, belli akli seviyeye sahip olan bir kimsenin mazur sayılamayacağı ama en nihayetinde aklın mûcib olmadığını kabul ettikleri ortaya konulmuştu. Debûsî'nin marifetullahın vücûbu konusundaki yaklaşımının bu şekilde olabileceğine işaret olarak okuduğumuz bir diğer husus Ebû Hanîfe'nin meşhur rivayetini yorumlamasıdır. "Âlemde yaratılışın izlerini gören kimse için yaratıcısını bilme konusunda özür yoktur." şeklindeki rivayette yer alan aklın, aklın başlangıcına değil Allah'ın mühlet verdiği sınıra kadar olabileceğini beyan eder. Bu yorumunu yine Ebû Hanîfe'den nakledilen, bilgisizliğinden dolayı sabîyi mazur gördüğü şeklindeki rivayete dayandırır. Ebû Hanîfe'nin söz konusu rivayetini tevil edenler, vücûb konusunda aklın sınırlılıklarını dikkate alanlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda Debûsî'nin konumu da anlaşılacaktır. Bk. ed-Debûsî, *Takvîm*, thk. el-Meys, 442-444.

²¹⁰ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. el-Efgânî, 1/60.

olur. Dolayısıyla Serahsî'ye göre marifetullahın aklen vacip olması da mümkün görünmemektedir. Pezdevî de emrin hasenle vasıflandığını ve bu hasenliğin emredilmiş olmakla bilindiğini; aklın tek başına bir dahlinin bulunmadığını ifade ederek aklın mûcib olmasını reddeder.²¹¹ Buraya kadar Serahsî ve Pezdevî arasında bir farklılık görünmemektedir ve ifade edilenlerle Eş'arî ekolün söylemleri benzerdir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin de Eş'arî ekolle aynılaştırdığı Buhara uleması da Pezdevî ve bilhassa Serahsî olmalıdır. Ancak aklın îcâbı konusunda Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî taksiminde isabetli olsa da marifetullahın aklen bilinmesi konusunda Pezdevî'nin yaklaşımı Buhara ekolünün Eş'arîlerden farklılaştığını göstermektedir. Nitekim Pezdevî ehliyet bahsinden önce akıl konusuna değinerek, aklın mûcib olması hakkında mezheplerin ihtilaflarından bahsetmiştir. Sabî çocuk ve kendisine davet ulaşmayan kimse hakkında tartışmanın yürütüldüğü bu fasılda Pezdevî, Eş'arîlerin görüşlerini ele alarak, kendisine davet ulaşmayan bir kimsenin şirke inandığı takdirde mazur kabul edileceği fikrini haddi aşmak olarak nitelemiştir. Eş'arîlerin bu tavrı Mu'tezile'nin akli tek başına mûcib bir illet olarak görmesinde olduğu gibi aşırılık içermektedir. Bu açıklamalarıyla Pezdevî'nin akli devre dışı bırakmadığı, kendisine itibar edilmesi gereken bir yeti olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu yönüyle onun Eş'arî ekolden farklı olduğu söylenmelidir. Nitekim gerek sabî çocukta gerek kendisine davet ulaşmayan kimseler hakkında ilkesel olarak sadece akılla onların mükellef tutulamayacağını belirtmiş; eğer onlar iman ve küfürden herhangi bir şeyle vasıflanmaksızın bir şeye iman etmezlerse mazur kabul edileceklerini ancak küfre nispet edilirse mazur kabul edilemeyeceğini beyan etmiştir.²¹² Zira burada bir çeşit akıl yürütmenin gerçekleştiği düşünülmüştür. Çünkü kişi küfre düştüğüne göre basit düzeyde de olsa akıl yürütmüş ve bir hükme varmıştır. Dolayısıyla kendisinde, normal bir insanda olduğu gibi nazarda bulunma imkânı bulunan bir kimsenin mazur kabul edilemeyeceği Pezdevî tarafından benimsenmiştir. Pezdevî'nin açıklamaları Sadrüşşerîa tarafından da kabul edilmiş ve tekrarlanmıştır. Klasik Hanefî ulemadan özellikle Debûsî ve Pezdevî'nin açıklamaları ile Sâbûnî, Üsmendî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi Mâtürîdî mütekellimlerin açıklamalarının uyumlu olduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle

²¹¹ el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Bekdaş, 148.

²¹² el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Bekdaş, 706-709.

Sadrüşşerîa'nın, Buhara ekolüne mensup olmasına rağmen, marifetullahın vücûbu konusunda Debûsî-Pezdevî ile Mâtürîdî geleneği dikkate alarak sentez bir yoruma gittiğini ifade edebiliriz. Zira Pezdevî'den farklı olarak Sadrüşşerîa eşyanın zatında ya da sıfatlarında hasenliği kabul etmiş; akılda bu bilginin imkanını savunarak Debûsî ve Mâtürîdî geleneği gibi düşünmüştür. Diğer taraftan aklın mutlak olarak mûcib olmasını reddetmiş ancak akli iptal da etmemiştir. Sadrüşşerîa'nın Buhara ekolünden farklı olarak böyle bir değişikliğe gitmesinin muhtemel sebepleri arasında muhatap değişikliği olduğu söylenebilir. Nitekim Serahsî ve Pezdevî gibi Buhara'da etkin olan isimler muhatap olarak kendilerine Mu'tezile'yi görmüşlerdi ve Mu'tezile karşıtlığından dolayı kelâma mesafelilerdi.²¹³ Ancak Sadrüşşerîa için durum farklıydı. Onun muhatabı dönemde etkili olan Eş'arî ekolü ve hatta felsefe ile kelâm arasındaki etkileşime yön veren Fahreddin er-Râzî'ydi. Yani Sadrüşşerîa'ya göre öncelikli olan felsefî kabullerle inşa edilmiş olan bir yöntemin eleştirisini yapmaktı. Osmanlı kelâmına yön veren düşüncenin de Sadrüşşerîa tarafından ortaya konulduğunu ve ana cümleler haline gelen yargılara dönüştüğünü ifade edebiliriz.

1.4.3. Varsayımsal Bir Tartışma: Şâhık-ı Cebel

Sadrüşşerîa'nın metinlerinde marifetullahın vücûbunun akıllı sabî ve şâhık-ı cebel²¹⁴ üzerinden tartışıldığı ifade edilmişti. Marifetullahın vücûbunda olduğu gibi, aklın mûcib olup olmamasına bağlı bir problem olarak tartışılan bu mesele, Sadrüşşerîa'ya göre hüsün ve kubhun fûrularındandır. Sadrüşşerîa söz konusu bu tartışmada Mu'tezile ve Eş'arî ekolünün görüşlerini reddederek kendi konumunu

²¹³ Buhara Hanefileri ile Mu'tezile arasındaki etkileşim hakkında bk. Kalaycı, "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı: Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme", 267-270; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 40-41.

²¹⁴ Şâhık-ı cebel kavramsallaştırmasının, fetret ehliyle aynı manada kullanılmadığı ifade edilmelidir. Kavram, Sadrüşşerîa döneminde oldukça yaygınlaştığından kendisi, şâhık-ı cebeli açıklamaz. Bu kavramla, dağ başında, insanlardan uzak, kendisine davetin ulaşmadığı yalnız bir kimse tasavvur edilmiştir. Sâlimî, bu kimseyi detaylı bir şekilde açıklayan yazarlardandır: "Bir kimse dağın başında ya da bir adada doğsa, akıllı kimselerle hiç karşılaşmasa, yetişkin olduğunda dinler hakkında hiçbir şey bilmiyor olsa, yaratıcının bilinmesine dair bir istidlali bulunmasa, kendisinin menfaatine olan fiiller haricinde akıllı bir insanın fiillerinden hiçbir şey ondan sadır olmasa ama delinin fiilleri de o kimsede bulunmasa, bu kimsenin hükmü nedir?" bk. es-Sâlimî, *et-Temhîd*, thk. Türkmen, 57-58. Kavramın kullanışı için ayrıca bk. ed-Debûsî, *Takvîm*, thk. el-Meys, 444; (Debûsî, yaygın kullanımdan farklı olarak "şa'feti mine'-l cebel" olarak isimlendirir.) Sâbûnî, *el-Kifâye*, thk. Aruçi, 346; en-Nesefî, *Şerhu'l-umde*, 368.

“tavassut” olarak niteler. Nitekim Mu‘tezile’ye göre hüsün-kubuh noktasında hâkim olan akıldır ve bundan dolayı teklif, aklın bizzat kendisine yöneliktir. Bu iddianın sonucu olarak sabî çocuk ve şâhık-ı cebel imanla mükelleftir. Bu kimseler hiçbir şeye iman etmeseler ya da hiçbir şeyi inkar etmeseler de Mu‘tezile’ye göre azaba uğrayacaklardır. Eş‘arîler nezdinde ise bu kimseler mazur kabul edileceklerdir. Hatta şâhık-ı cebel küfür içinde olsa bile durum değişmez; mazurdur.²¹⁵

Kendisine davet ulaşmayan bir kimsenin iman veya küfür içinde bulunmamasının ya da küfrü tercih etmesinin özellikle zikredildiği belirtilmelidir. Zira iman ve küfürden hiçbir şeye nispet edilmeyen bir kimse hakkında, istidlali yerine getirmedigi düşünülebilir. Daha vazih bir ifadeyle tebliğin ulaşmadığı bir kimseyi gördüğümüzde eğer bu kimse herhangi bir şeye iman etmemişse ya da herhangi bir şeyi inkâr içinde değilse, dinler ve inanışlar hakkında düşünmediğine hükmedebiliriz. Bundan dolayı böyle bir kimse mazur kabul edilebilir. Zira yaratıcıya ya da âleme dair akıl yürütmenin gerçekleşmemesi mümkündür. Ancak bu kimsenin bir inanışı benimsediği ve bu inanışın küfür olduğu görüldüğünde artık bu kimse mazur kabul edilmeyecektir. Çünkü orada kişinin bir tür akıl yürütme gerçekleştirdiği ve bunun sonucunda bir fikri benimsediği düşünülür. Bir tür istidlalin gerçekleştiği durumlarda imanın tercih edilmesinin daha evlâ olması fikri benimsenmiştir. Sadrüşşerîa da böyle düşündüğünden²¹⁶ Mu‘tezile ve Eş‘arî ekolüne göre bu ayrıntıyı özellikle zikretmiştir. Bunda her iki ekolün sağduyuyu aşan aşırı taraflarının var olduğunun gösterilmesi etkilidir. Ancak bu kimselerin durumunun mutlak olmadığı da belirtilmelidir. Nitekim

²¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 2/334. Teftâzânî’nin açıklamaları Mu‘tezile ve Eş‘arî mezhebinin neyi sorunsallaştırdığına dikkat çekmesi bakımından mühimdir. Buna göre Teftâzânî, Ramazan ayında orucun vacip olması veya Şevval ayının ilk gününde orucun haram olması gibi ahkâmın bir çoğunu ayrıntılı olarak bilmesi hususunda aklın müstakil olmadığının Mu‘tezile arasında tartışmasız kabul edildiğini aynı şekilde şeriatın akla ihtiyaç duyması hakkında da Eş‘arîlerin arasında bir tartışmanın olmadığını beyan eder. Zira ahkâmın bilinmesinde aklın rolü vardır. Hatta bundan dolayı Eş‘arî ulema delilleri sırf akli ya da sem‘î ve akli olmak üzere her ikisine de delalet edecek şekilde tasnif etmişlerdir. Delilin yalnızca sem‘î olmasını kabul etmemişlerdir. Zira şâri’nin doğruluğu, varlığı ve kelâmı ancak akılla ortaya konulabilir. O halde asıl tartışma noktası kendisine davetin ve hitabın ulaşmadığı akıllı kimse hakkındadır. Bu kimse için ahirette sevap ve ikâbın hak edilmesi anlamında bazı fiillerin vacip ve bazı fiillerin haram olduğu söylenebilir mi? Mu‘tezile’ye göre bu sorunun cevabı olumludur yani kişi fiilleri karşısında sevabı ya da ikâbı hak eder. Ancak Eş‘arîlere göre bisetten önce azap olmadığı gibi akılda da hüküm yoktur. Bk. Teftâzânî, *et-Telvih*, thk. Umeyrât, 2/334-335. Teftâzânî’nin yorumlamalarını zikri geçen mezhepler açısından kabul etmek de Hanefî-Mâtürîdîlerin tartışmayı marifetullahla sınırlandırdığı belirtilmelidir. Nitekim Hanefî-Mâtürîdîler aklın hasen ve kabihi kabul etse de sevap ve ikâbın sem‘île bilindiği noktasında Eş‘arîlerle müttetiklerdir.

²¹⁶ Sadrüşşerîa, *Ta‘dîlül’ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 195a.

akıllı sabî ve şâhık-ı cebel tartışmasında Sadrüşşerîa zaman kavramına özellikle atıf yapmıştır. Her ikisi hakkında da tecrübenin kazanıldığı ve istidlale yönelmenin mümkün hale geldiği bir zaman diliminin tasavvuruna rağmen imanın belirtileri görülmezse bu kimseler mazur kabul edilmeyeceklerdir.²¹⁷ Akıllı sabî için bu zaman buluştur.²¹⁸ Bununla birlikte buluşa erdikten sonra sabî ve şâhık-ı cebel eğer tefekkür edecek bir zaman dilimine ulaşamazsa ve ölürse mazurdurlar; iman onlara vacip olmamış, onların küfrüne hükmedilecek bir tekzip gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla istidlali terkten dolayı kafir olmazlar. Ancak istidlal yapacak ve tefekkür edecek bir zamana erişmelerine rağmen iman etmezlerse bu durumda mazur değillerdir. İmanı terk etmelerinden dolayı bu kimselerin küfrüne hükmedilir. Zira aklın delaletiyle tasdikın zıddı olan tekzip gerçekleşmiştir.²¹⁹ Tefâtânî meseleyi biraz daha detaylandırarak Sadrüşşerîa'nın maksadını ortaya koyar. Dağ başında yaşayan akıllı bir kimseye davet ulaşmadığında, imana ya da küfre nispet edilmediği müddetçe sadece akıyla kişi imanla mükellef değildir. Şayet küfre düşmezse cehennem ehlinde olmayacaktır. Ancak iman ederse imanı geçerlidir. Eğer küfre düşerse -ki bu takdirde istidlal yapacak kudret ve zamanı bulduğu ortaya çıkacaktır- cehennem ehlinde olacaktır. Ancak bu kimse tecrübe ve kudretin elde edilebileceği bir zaman dilimine rağmen hiçbir şeye iman etmezse mazur kabul edilmeyecektir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin "Bilmeme hususunda hiç kimseden özür kabul edilemez." sözündeki kastı da budur. Ne kadar bir zamanın geçmesi gerektiği yani zamanın takdiri konusunda ise akli ya da sem'î bir delil yoktur. Bu zaman hakkındaki bilgi Allah katındadır.²²⁰

²¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 2/336.

²¹⁸ Tefekkür edecek zaman dilimini Sadrüşşerîa, *Ta'dil*'de buluş olarak belirtmesine rağmen *Tavzih*'de böyle bir şeyi zikretmez. *Tavzih*'de akıllı sabînin imanı konusunda buluşa atıf yapılmaması, konunun ehliyet bahisleriyle ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında Sadrüşşerîa'nın dikkat çekmek istediği husus aklın teklif için önemli bir şart olmasıdır. Bundan dolayı metinde buluş ihmal edilmiştir. Krş. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 2/335. Ancak Debûsî, akıllı sabînin imanı hususunda hem akla hem de buluşa atıf yapmıştır. Bk. ed-Debûsî, *Takvîm*, thk. el-Meys, 442-443. Bununla birlikte buluş çağının akli olgunluğun elde edildiği yaş olarak saptanması gördüğümüz bir husustur. Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâyi* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), 1/161 (tecrübenin elde edilmesi ve akli kuvvetlerin kemali)

²¹⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 195a. Akıllı sabî ve şâhık-ı cebel konusundaki bilgisizliği Sadrüşşerîa cehl-i basit olarak ifade eder. Buna göre eğer akıllı sabî ve şâhık-ı cebel cehl-i basit içerisinde ise mazurdurlar ancak cehl-i mürekkeb durumunda mazur değillerdir. Bilgisizliğin bu konudaki ölçütü de yaratıcının bilinmesidir.

²²⁰ Tefâtânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 2/336.

Sadrüşşerîa'nın gerek Mu'tezile'nin gerek Eş'arîlerin iddialarını kabul etmediği görülmektedir. Ona göre mezhebi bu konuda "orta yolda" (*tavassut*) olmayı tercih etmiştir. Sadrüşşerîa bu durumu "Bizim mezhebimiz ikisi arasında orta yoldur." diyerek ifade eder.²²¹ Zira aklın akılla ya da şeriatla iptal edilmesi mümkün değildir. Şeriatla iptal edilemez çünkü şeriatın geçerliliği akla dayanır. Şeriat marifetullahı, Allah'ın vahdaniyetini ve peygambere delalet eden mucizeyi bilmeye dayanır. Eğer bunların bilgisinin şer'e dayandığını iddia edersek devr gerekecektir.²²² Dolayısıyla müellife göre Allah'ın bilgisi, Allah'ın bir olduğunun bilgisi ve peygamberin doğruluğuna delalet eden mucizenin bilgisi aklidir. Yani hitap gerçekleşmeden önce insan aklıyla bu bilgilere ulaşabilir. Ancak bilginin akli olması hemen vücûbun terettüp etmesi anlamına gelmemektedir. Nitekim Sadrüşşerîa, sabî çocuğun imanla mükellef olmadığını ancak iman ederse imanının sahih olacağını kabul eder. Zira çocukta akıl henüz kemale ermediği gibi onun için tecrübenin elde edileceği bir müddet de geçmemiştir. Ancak iman ettiği takdirde imanının sahih olmasının sebebi aklın varlığına bağlıdır. Zaten Sadrüşşerîa'ya göre tavassuta riayet etmek de böyle bir iddiayı savunmayı gerektirmektedir.²²³

Anlaşıldığı üzere Sadrüşşerîa'ya göre aklın mutlak bir hakimiyetinden söz etmek mümkün değildir. Akıl kendisine bigâne kalamayacağımız bir yeti olmakla birlikte vücûb için tek başına yeterli değildir. Bu yüzden Sadrüşşerîa, akli imanının sıhhati için bir şart olarak görürken vücûbun şartı olarak ek birtakım unsurların olması gerektiğini düşünür. Sadrüşşerîa'nın akıl konusundaki bu yaklaşımın altında yatan

²²¹ Sadrüşşerîa, insan fiilleri, hüsün-kubuh ve akıl-vahiy ilişkisi konusunda mezhebini "tavassut" olarak nitelemiştir. Bu ortada olma halinin bir yönü Mu'tezile'den farklı olarak dile getirilen aklın mücib olmaması durumudur. Bir yönü de hüsün ve kubha dair bilginin vahye bağlı olduğunu düşünen Eş'arî mütekellimlere karşı aklın rolüne dikkat çekmektir. *Dolayısıyla zikredilen bu tavassut olma durumunu bir sentez olarak nitelemek doğru değildir.* Başka bir ifadeyle gerek Mâtürîdî mütekellimler gerek Sadrüşşerîa, kelâm ekolleri arasındaki farka dikkat çekerek Eş'arîlere karşı aklın önemine vurgu yapmışlardır. Diğer taraftan Mu'tezile'ye karşı da aklın bir sınırının olduğunu savunarak vahye duyulan ihtiyacı belirtmişlerdir. Tam da zikredilen bu sebeplerle Hanefî-Mâtürîdî ulemanın hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımı özgün, akli iptal etmeyen ancak sınırlarının farkında olan, akıl ve vahiy arasındaki dengeyi kurmada başarılı olmuş bir yaklaşımdır.

²²² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 2/334.

²²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 2/335. Krş. Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 195a. Teftâzânî de akıllı sabînin imanla mükellef tutulmaması konusunda Sadrüşşerîa'ya katılır. Ancak yukarıda zikretmiş olduğumuz mezhep içerisindeki ihtilafa değinir. Buna göre aralarından İmam Mâtürîdî'nin de bulunduğu meşayıhtan birçok kimsenin akli olgunluğu delil getirerek akıllı sabîye marifetullahı vacip gördüğünü ifade eder. Teftâzânî, Nüreddin es-Sâbü'nî'nin *Kifâye*'sine atıfta bulunarak vücûbun Mu'tezile ekolünde anlaşıldığı gibi olmadığını da belirtir. bk. Teftâzânî, *et-Telviḥ*, thk. Umeyrât, 2/335-336.

sebeplerden biri hükmün doğuracağı hukuki sonuçlarla yakından ilgilidir. Bir diğer neden ise aklın yanılabilirliğine dair kanıdır. Zira akli önermelerde hataların meydana gelmesi ve tekrarlaması olağandır. Vehmi ve akli önermeler arasında da karışıklık yaşanabilmektedir. Hatta insanlar arasında ihtilaf meydana geldiği gibi insan iki farklı zamanda farklı görüşleri savunabilmektedir. Bu durum aklın hükümlerinin değişebileceğine işaret etmektedir. Bu gibi hususlar insanların ihtiyaç duyduğu konularda -hüsün-kubuh vb.- aklın tek başına yeterli olmadığına delildir. Muhakkak aklın başka bir şeyden destek alması gerekmektedir. Sadrüşşerîa'ya göre bu ya irşatla ya aklın istidlale yönelmesine vesile olacak bir uyarıyla ya da kendisinde tecrübenin elde edileceği bir zamanı idrak etmekle sağlanabilir.²²⁴

Sadrüşşerîa, akıllı sabî ve şâhık-ı cebele mutlak olarak imanı gerekli görmeme noktasında tıpkı Buhara ekolü gibi düşünmüş ve Mâtürîdî ekolden ayrılmıştır. Ancak belli bir zamanın geçmesine rağmen imanı tercih etmediklerinde bu kimselerin mazur sayılamayacağı konusunda Mâtürîdî geleneğe yaklaşmıştır. Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımı, kendisinden sonraki Hanefî-Mâtürîdî ulema için belirleyici olacaktır. Nitekim konunun başlangıcında da ifade edildiği üzere Buhara ve Semerkant uleması arasındaki keskin ayrım aynen devam ettirilmeyecek, Hanefî ekolün akıllı sabî ve şâhık-ı cebel konusundaki görüşleri ve Mâtürîdîliğin marifetullah konusundaki görüşleri sentezlenecektir. Bu sentez Osmanlı ulemasının konuyla ilgili yaklaşımlarının da temelini oluşturacaktır.

²²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 2/334-335.

İKİNCİ BÖLÜM

SADRÜŞŞERÎA ve OSMANLI İLİM GELENEĞİ

Yüzyıllar boyunca farklı kıtalara hüküm süren Osmanlı İmparatorluğunun kalıcılığı ve istikrarı, devlet aklının entelektüel faaliyetlere verdiği önemle yakından ilgilidir. Nitekim bilindiği üzere kuruluş döneminden itibaren padişahların önemle üzerinde durduğu hususlardan biri medrese açmak ve alanında uzman olan ulemayı da bu medreselerde istihdam etmek olmuştur.²²⁵ Pek tabi bu durum kuşatılması oldukça güç olan Osmanlı ilim geleneğini doğurmuştur. Osmanlı ilim geleneğinin neleri kapsadığı ve ürettiği, üretilen bu birikimi nasıl tükettiği, kendisinden önceki geleneklerle ilişkisi, ulemanın kendi çağdaşları arasındaki konumu ve çağdaşlarıyla irtibatı, bunun sonucunda gerçekleşen değişimler, ulema sınıfının yapısı, işleyişi, ulema ile devlet erkanı arasındaki ilişkilerin etkileri gibi pek çok farklı konu ve problem tartışılmış ve hala da tartışılmaya devam etmektedir.²²⁶

Osmanlı'nın ilmi birikimi kendisinden önce vücut bulmuş İslam medeniyetinin doğal bir uzantısı olup bu medeniyetin üretmiş olduğu düşüncenin de mirasçısıdır. İslam'ın hüküm sürdüğü coğrafyaların neredeyse tamamıyla irtibat halinde olan Osmanlı, özellikle Mâverâünnehr-Horasan-İran ve Hicaz-Mısır-Şam havzasından beslenmiş ve birbirinden farklı ilim geleneklerini de sentezlemiştir.²²⁷ İlk kurulan

²²⁵ Osmanlı medreseleri hakkında bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965); Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984); Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976); Ekmeleddin İhsanoğlu, *Medreseler Neydi, Ne Değildi? Osmanlılarda Akli İlimlerin Eğitimi ve Modern Bilimin Girişi* (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 127-193.

²²⁶ Osmanlı ilim geleneği ve Osmanlı uleması hakkında üretilen literatürün değerlendirmesini yapmak bile başlı başına zor bir iştir. Bu sebeple burada bazılarını anmakla yetineceğim. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943); Mehmet İpşirli, “Osmanlı Uleması”, *Osmanlı: Bilim*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 71-79; İbrahim Kalın, “Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu”, *Osmanlı: Düşünce*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1991), 38-43; Tahsin Görgün, *Osmanlı Düşüncesi* (İstanbul: Tire Kitap, 2020).

²²⁷ Osmanlı düşüncesinin kaynakları hakkında bk. Bekir Karlığa, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”, *Osmanlı: Düşünce*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1991), 28-37; Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016); Metin Aydın Fuat Aydın, Muhammet Yetim (ed.), *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019); İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka İslam-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 175-217; Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), 17-104; Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Çivizâde-Ebussu'ûd-Birgivi* (İstanbul: Ketebe, 2018), 29-57.

medreselerde görev yapmış olan Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Tâceddin Kürdî (?), Alâeddin Ali Esved (ö. 800/1397) gibi isimlerin bu bölgelere yapmış oldukları ilmi seyahatler ve onların düşünce dünyası bunu göstermektedir.²²⁸

Osmanlı düşüncesini etkileyen en önemli isimlerden biri de kuşkusuz Sadrüşşerîa'dır. Onun özellikle fıkıh alanındaki telifâtı ulema tarafından dikkatle takip edilmiş ve gerek usul gerek fûru alanındaki yaklaşımları değerlendirilmiştir. Kelâm düşüncesi ise fıkha kıyasla daha geriden takip edilmiş olsa da incelediğimiz dönem ve konu açısından ciddi tesirlerini gördüğümüz bir alandır. Bu bakımdan bu başlık altında daha genel bir yaklaşımla önce Sadrüşşerîa'nın Osmanlı ilim geleneğine nasıl intikal ettiği daha sonra özelde kelâm düşüncesine nasıl kaynaklık ettiği incelenmiştir.

2.1. SADRÜŞŞERÎA'NIN OSMANLI DÜŞÜNCESİNE İNTİKALI

Sadrüşşerîa'nın Osmanlı düşüncesine intikalinde öğrencileri ve eserlerinin önemli bir rol oynadığı ifade edilmiştir. Sadrüşşerîa'nın öğrencilerinden Ebû Tahir Muhammed bin Muhammed bin Hasan bin Ali et-Tâhirî²²⁹ (ö. ?) ve Muhammed Mübârekşah'a (ö. 784/1382'den sonra) özellikle atıfta bulunularak bu isimlerin Osmanlı ulemasının yetişmesine katkı sağladığı ifade edilmiştir. Bilhassa Mübârekşah'ın Mısır'da hem Osmanlı âlimlerinden Şeyh Bedrettin Simâvî (ö. 823/1420) ve Hacı Paşa'ya (ö. 827/1424 ?) hem de Osmanlı ilim çevresinde önemli izler bırakan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye hocalık yapması ve yine Ebû Tahir et-Tâhirî'nin öğrencilerinden Muhammed Pârsâ olarak bilinen Muhammed b. Muhammed b. Hâfız Mahmud el-Buhârî'nin (ö. 822/1420)²³⁰ Osmanlı âlimlerinden Molla İlyas b. Yahya b. Hamza er-Rûmî'ye²³¹ icazet vermesi bu minvalde

Osmanlı hukukunun kaynakları için özellikle bk. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta, 2001), 342-349.

²²⁸ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 30-33.

²²⁹ Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017), 3/486-487; Abdülhay Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1324), 186-187.

²³⁰ el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 4/45-51; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 199.

²³¹ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, çev. Hekimoğlu, 183; el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 4/163-164; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 49. Kefevî, Sadrüşşerîa, Ebû Tâhir, Muhammed Pârsâ ve Molla İlyas'ın Ebû Hanife'ye ulaşan silsilesine biyografilerinde yer vermektedir. Tespit edebildiğimiz en son isim Molla İlyas olduğundan Kefevî'de yer alan silsileyi ilgili kısımdan aktarmakla yetineceğiz. "Molla İlyas, Şeyhu'l-Kebîr, *Faslu'l-Hitâb* kitabının sahibi Hoca Muhammed Pârsâ olarak bilinen Muhammed b. Muhammed b. Hâfız Mahmud Buhârî'den o da Hoca Ebû Tahir Muhammed bin Muhammed bin

zikredilmiştir.²³² Ancak Sadrüşşerîa'nın fikirlerinin Osmanlı düşüncesine intikalinde öğrencilerinin rolünün dolaylı olduğu ifade edilebilir. Zira Sadrüşşerîa'nın icazet silsilesinde yer alan bu isimler, Osmanlının kurucu düşünürleri arasında yer almamaktadır.

Sadrüşşerîa, kaynaklarda sıklıkla ismi geçen öğrencisi Ebû Tahir'e Zilkade 745/Mart 1345 yılında Buhara'da icazet vermiştir. Ebû Tahir de öğrencisi Muhammed Pârsâ'ya Buhara'da Şaban 776/Şubat 1375 yılında icazet vermiş o da öğrencisi Molla İlyas'a yine Buhara'da 21 Şaban 821/23 Eylül 1418 yılında icazet vermiştir.²³³ Tabakât kitaplarından aktarılan bu bilgiler bize Osmanlı ulemasından Molla İlyas'ın fıkıh alanındaki icazet silsilesinin kesintisiz bir şekilde Sadrüşşerîa'ya ulaştığını gösterir. Ancak sadece bu sebepten ötürü Sadrüşşerîa'nın fikirlerinin Osmanlı'ya taşınmasında bu isimlerin etkili olduklarını söylemek güçtür. Zira zikredilen isimlerin Osmanlı uleması üzerindeki etkisi geniş ve etkili çapta değildir.²³⁴

Hasan bin Ali Tâhiri'den o da Şeyhu'l-İmam Mevlana Sadrüşşerîa Ubeydullah Mes'ûd b. Mahmûd'dan o da dedesi Tâcüşşerîa Mahmûd'dan o da Sadrüşşerîa Şemseddin Ahmed'den o da babası Cemâleddin Mahbûbî'den o da *Kitâbu's-şerîa* sahibi Şeyh'ul İmam Müftü İmamzâde'den o da İmâdüddin Zerancerî'den, o da babası Şemsüleimme Zerancerî'den o da [Şemsüleimme es-Serahsî'den o da] Şemsüleimme el-Halvânî'den o da İmam Kâdî Ebû Ali Nesefî'den o da İmam Ebû Bekir Muhammed b. Fazl el-Buhârî'den o da Abdullah Subezmuвні'den o da Ebû Abdullah Ebû Hafs es-Sağır'den o da babası Ebû Hafs el-Kebîr'den o da Muhammed'den o da Ebû Hanîfe'den fıkıh icazeti almıştır." Bk. el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 4/164. Ayrıca bk. el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 4/ 46; el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 3/391.

²³² Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mayıs 2022).

²³³ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, çev. Hekimoğlu, 183. İlgili kısmın tercümesi, "Hoca bu yılda şöyle demiştir: "Yirmi yaşımı bitirdim. İlyas Hoca efendimizden, Buhara'da 821/1418 senesi Şaban ayının yirmi birinci cuma günü tahsilimi tamamladım." olarak verilmiştir. Bu kısımda Muhammed Pârsâ'nın Molla İlyas'tan icazet aldığı ifade edilmiştir. Oysa Molla İlyas, Muhammed Pârsâ'nın öğrencisidir ve ilgili yerde Muhammed Parsa 20 yaşında hocasından icazet aldığını ve tahsilini tamamladığını belirtmiştir. Bundan dolayı tercümenin, "Bu senede Hoca şöyle demiştir: Yirmi yaşında tamamladım. Molla İlyas ise Buhara'da 821/1418 senesi Şaban ayının yirmi birinci cuma günü Hoca'dan (Muhammed Parsa) icazet almıştır." şeklinde olması gerekmektedir. Bk. el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 3/392; el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 4/46; 163. Muhammed Pârsâ'nın öğrencileri arasında Molla İlyas'dan başka Muhammed Pârsâ'nın oğlu olan ve Hoca Ebu Nasr Parsa olarak bilinen Hâfıziddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Hafizî Buhârî ve Mevlâna Muhammed Feğanazî de zikredilmiştir. Bk. el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 4/47.

²³⁴ Gerek Muhammed Pârsâ'nın gerek Molla İlyas'ın ilmi kişilikleriyle ilgili olarak birkaç hususa temas etmekte fayda vardır. Bilindiği üzere Muhammed Pârsâ, Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in önde gelen haleflerinden biri olup tasavvufi kimliği ile öne çıkmaktadır. Onun asıl ilgi alanı tasavvuf olsa da o, fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm ilmiyle de ilgilenen çok yönlü bir âlimdir. Köklü bir ilim geçmişine sahip olan Pârsâ'nın hocası Ebû Tahir'den fıkıhın yanı sıra hadis ve tefsirden de icazet aldığı nakledilmektedir. Muhammed Pârsâ'nın ilmi hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdulmelik İbrahimoglu, *Bir Süfi Müderris Portresi Muhammed Pârsâ* (Ankara: İlahiyât, 2023), 143-150, 162-182. İbrahimoglu, Pârsâ'nın fıkıh icazetinden dolayı fıkıhta yetkin bir kimse olduğunu ve Sadrüşşerîa'dan Pârsâ'ya ondan da Molla İlyas kanalıyla Osmanlı'ya ulaştırılan fıkıh silsilesi sayesinde Hanefîliğin Buhara ekolünün Osmanlılara intikalinde Muhammed Pârsâ'nın önemli bir köprü vazifesi

Sadrüşşerîa'nın öğrencilerinden biri olarak zikredilen Mübârekşah'ın²³⁵ etkisinin daha fazla öne çıktığı söylenebilir. Zira Mübârekşah'ın Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Hacı Paşa, Şeyh Bedrettin Simavî ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi Osmanlı ulemasını etkileyen isimlere hocalık yaptığı bilinmektedir.²³⁶ Mübârekşah'ın öğrencilerinden özellikle Molla Fenârî'ye dikkat çekmek gerekmektedir.

Molla Fenârî'nin yalnızca Mübârekşah üzerinden değil farklı kaynaklarla da Sadrüşşerîa'nın fikirlerine muttali olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim bu bağlamda Molla Fenârî ve Sadrüşşerîa arasındaki iletişim ağında Alâeddin Ali Esved'den de bahsetmeliyiz.²³⁷ Öğrencileri arasında Kara Hoca olarak bilinen Alâeddin Ali Esved, Osmanlı'da kurulan ilk medreselerde görev yapmış, Hasan Paşa (ö. 827/1424), Molla Fenârî ve Çandarlı Halil Paşa (ö. 857/1453) gibi Osmanlı ilim dünyasını etkileyen öğrenciler yetiştirmiştir.²³⁸ Her ne kadar Molla Fenârî'nin Alâeddin Ali Esved'e

gördüğünü iddia eder. (s. 175) Bu etkileşim önemli olmakla birlikte Osmanlı hukuk düşüncesinde Muhammed Pârsâ'nın fikhî birikiminin ne derece etkili olduğu tartışmaya açıktır. Zira kaynaklar, Molla İlyas'ın öğrencilerini ve bu icazeti kimlere verdiğine dair bilgi vermemektedir. Hasan Özer, bir çalışmada Molla Hüsrev'in fıkıh icazetinin Molla İlyas kanalıyla Ebû Hanîfe'ye ulaştığını ifade etmiş ve kaynak olarak da Kefevî'ye işaret etmiştir. Bk. Hasan Özer, "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil Ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 50. Yazarın işaret ettiği yerde böyle bir bilgiye rastlamadım. Bununla birlikte Molla Hüsrev'in Teftâzânî'nin öğrencilerinden Burhaneddin Haydar el-Herevî'den (ö. 830/1476?) ders aldığı kaynaklarda belirtilmektedir. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, çev. Hekimoğlu, 201; el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 4/208; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 184.

²³⁵ Taşköprizâde'nin aktardığına göre, Mübârekşah hocasının isteği üzerine Sadrüşşerîa'nın derslerine Herat'ta katılmıştır. Taşköprizâde, hangi derslere katıldığı hakkında bilgi vermez. Ancak Mübârekşah'dan aktarılan, "İbn Sina'nın *İşârât*'ını ezberinden (musannifin kitabını takip etmeksizin) ve Tûsî ile Râzî şerhleri olmaksızın okutması" yargısına bakılırsa onun felsefe-kelâm-mantık alanındaki derslerine katıldığını söylememiz mümkündür. bk. Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ülûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: 1968), 2/192.

²³⁶ Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübârekşah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Mayıs 2022).

²³⁷ Sadrüşşerîa'nın eserlerini Anadolu'ya getiren ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutmaya başlayan ilk âlimin Kara Hoca lakaplı Alâeddin Ali Esved olduğu ifade edilmiş; Sadrüşşerîa ile muasır olması, Horasan'da eğitim alması ve *el-Vikâye*'ye şerh yazmasından dolayı Ali Esved'in Sadrüşşerîa'nın talebesi olma ihtimalinin kuvvetli olduğu ifade edilmiştir. bk. Sezay Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 47. Ancak, zikredilen bu sebepler Alâeddin Esved'in Sadrüşşerîa'yı ve eserlerini tanıdığını kesin bir şekilde gösterse de öğrencisi olduğuna dair delil niteliğinde değildir. Bundan dolayı Alâeddin Esved'in, Sadrüşşerîa'nın öğrencisi olduğu iddiasına ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

²³⁸ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, çev. Hekimoğlu, 35, 55, 71; el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 4/36. Çandarlı Halil Paşa'nın Alâeddin Ali Esved'in öğrencisi değil belki "öğrencilik arkadaşı" yani aynı dönemde okuyan iki arkadaş olduğu ifade edilmiştir. Zira Alâeddin Ali Esved'in İznik Medresesi'nde göreve başladığı yıl, Halil Paşa'nın öğrencilik yıllarına değil kadılık yıllarına denk gelmektedir. Bk. Murteza Bedir, "Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlmiye'ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 36.

öğrenciliği onun ilk gençlik yıllarına denk gelmiş olsa da hocasından Sadrüşşerîa'yı öğrenmesi muhtemeldir. Zira Ali Esved, Sadrüşşerîa'nın da şerh yazmış olduğu *Vikâyetü'r-rivâye*'ye, İznik medresesinde iken şerh yazmıştır.²³⁹ *Înâye fî şerh'il-Vikâye*²⁴⁰ ismini verdiği bu şerhi Alâeddin Ali Esved'in öğrencilerine okuttuğuna dair bilgi kaynaklarda yer almasa da eserinin mukaddimesinde belirttiği üzere "*Vikâye*'nin çok tutulmasından dolayı onu anlaşılır kılmak isteğiyle" şerhini kaleme almıştır.²⁴¹ Dolayısıyla öğrencilerin Sadrüşşerîa'yla irtibatında hocaları Alâeddin Ali Esved'in etkili olduğu söylenebilir ve hatta bu isimlerden biri Molla Fenârî olabilir.²⁴² Zikredilen bu ihtimaller Sadrüşşerîa'nın Osmanlı'ya intikalinde Molla Fenârî'nin kilit bir isim olduğunu göstermektedir.²⁴³ Bununla birlikte Alâeddin Ali Esved'in yazmış olduğu şerh bir başka ihtimali daha gündeme getirmiştir. Alâeddin Ali Esved, kaleme aldığı şerhle Sadrüşşerîa'nın görüşlerini ve eserlerini Osmanlı coğrafyasına taşımıştır. Zira Ali Esved'den itibaren Osmanlı âlimleri esere çok rağbet göstererek hem *Vikâye* hem de şerhine yönelik çok sayıda hâşiye ve tâ'lik kaleme almışlardır.²⁴⁴

Osmanlı ilmi hayatının Klâsik Dönemi,²⁴⁵ İznik'te kurulan ilk medresenin ve Dâvûd-i Kayserî'nin şahsında vücut bulan kelâmî imaları içeren ancak irfânî

²³⁹ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, çev. Hekimoğlu, 33. Taşköprizâde, Molla Fenârî'nin Alâeddin Ali Esved'den ders okuduğunu ancak ikisinin arasında bir muhalefetin yaşandığını ve Molla Fenârî'nin oradan ayrılarak Cemâleddin Aksarâyî'nin yanına gittiğini belirtir.

²⁴⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-arabiyye), 2/2021

²⁴¹ Bedir, "İlk Fakihler", 37.

²⁴² Oldukça zayıf bir ihtimal olsa da bir hususu daha not etmek gerekmektedir. Molla Fenârî ve Sadrüşşerîa arasındaki bir diğer iletişim ağının Cemâleddin Aksarâyî üzerinden olması da muhtemeldir. Kâtip Çelebi, Cemâleddin Aksarâyî'nin bir diğer künyesini de Tebrizî olarak verir ve *Keşfu'l-irâb* isimli eserini de Şiraz'da h. 840 yılında kaleme aldığını belirtir. bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1544. Eğer bu bilgiler doğruysa, -ki taranan diğer tabakât eserlerinde böyle bir kayda rastlanmamıştır.- bir süre İran coğrafyasında bulunan Cemâleddin Aksarâyî'nin bu bölgede Sadrüşşerîa'nın eserlerini görmüş olması muhtemeldir. Buradan hareketle eğitiminin büyük bir kısmını Cemâleddin Aksarâyî'den alan Molla Fenârî'nin Sadrüşşerîa'ya ulaşmasında hocası etkili olmuş olabilir.

²⁴³ Molla Fenârî'nin Mısır'da Ekmelüddin el-Bâbertî'den ders aldığı ve onun fıkıh icazetinin Bâbertî-Kıvâmüddin el-Kâkî (ö. 749/1348)- Hüsâmüddin es-Signâkî (ö. 714/1314) kanalıyla Ebû Hanîfe'ye dayandırıldığı görülmektedir. Bk. el-Kefevî, *Ketâib*, thk. Köse, 4/102-103. Yani Molla Fenârî'ye dikkat çekerken Sadrüşşerîa ile Molla Fenârî arasındaki hoca-talebe ilişkisini değil, Molla Fenârî'nin Sadrüşşerîa'nın görüşlerine vakıf olabileceğine dikkat çekmek istiyorum. Molla Fenârî'nin fıkıh eğitimi hakkında ayrıca bk. Recep Cici, "Molla Fenârî'nin Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu-Bildiriler*, ed. Orhan Ş. Koloğlu Tefvik Yücedoğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 247-249.

²⁴⁴ Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye fî mesâ'il-i'l-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Mayıs 2022). *Vikâye* ve şerhleri üzerine yapılan çalışmalar için bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2020-2024.

²⁴⁵ İhsan Fazlıoğlu, Osmanlı ilmi hayatını teolojik-kozmolojik ve antropolojik bağlam içerisinde ve bu bağlamda üretilen bilgi anlayışı çerçevesinde üç döneme ayırarak ele alır: "1. Devletin kurulmasından

düşüncenin ağırlıkta olduğu bir anlayıştan sonra, Molla Fenârî ile başka bir çizgiye evrilmiştir. Molla Fenârî, Fahreddin er-Râzî'nin temsil ettiği geleneği sürdürerek mantık ve usul eğitimine önem vermiştir. Bu yönelim ve tercih, Fahreddin er-Râzî'nin İslam düşünce geleneğine getirmiş olduğu açılımları dikkate alarak, felsefe ve mantığın ilkeleriyle yeni bir usul dili kurma yolunda Sadrüşşerîa'nın çabalarını anımsatmaktadır. Bu bağlamda Molla Fenârî'nin, Sadrüşşerîa'yı dikkate almaması beklenemez. Molla Fenârî'nin ardından Osmanlı düşüncesinde aynı çizgi Hızır Bey (ö. 863/1459), Sinan Paşa (ö. 891/1486), Hocaîzâde (ö. 893/1488) gibi isimler tarafından devam ettirilmiştir. Kestelî (ö. 901/1496), Hatibîzâde (ö. 901/1496), Hacı Hasanzâde (ö. 911/1505), Samsunîzâde (ö. 919/1513) gibi gerek el-mukaddimâtü'l-erba'a yazarlarının gerek Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi Sadrüşşerîa'dan etkilenen diğer usul yazarlarının bu geleneğin bir temsilcisi olduğu bu bağlamda zikredilmelidir. Mezkûr isimlere yapılan atıflara rağmen Sadrüşşerîa'nın Osmanlıya intikalinde eserlerinin çok daha önemli bir rolü üstlendiği ifade edilmelidir.

Sadrüşşerîa, dedeleri sebebiyle tanınan bir ailenin üyesi olduğundan onun ilim camiası arasında çabuk kabul gördüğünü ve tanındığını ifade edebiliriz. Özellikle Burhânüşşerîa ve onun *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâ'ili'l-Hidâye* adlı eseri bu bağlamda anılmalıdır. Bilindiği üzere *Vikâyetü'r-rivâye* Hanefî fukahânın mütûn-i erbaa veya mütûn-i selâse olarak kabul ettiği kaynakların arasında yer almaktadır. Eser telif edildiği tarihten itibaren dikkate alınmış ve Hanefiliğin yaygınlaştığı coğrafyalarda özellikle Osmanlı topraklarında, Sadrüşşerîa'nın şerhiyle birlikte fıkıh tedrisinin temel

Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin 1702'deki ölümüne kadar süren *Klâsik Dönem*; 2. 1702'den modern eğitim kurumlarının kurulduğu 1773'e kadar devam eden *Bunalım ve Arayış Dönemi*; 3. 1773'ten itibaren devletin siyasi bir örgüt olarak ortadan kalktığı 1923'e kadar süren klâsik paradigmanın terk edilmeye başlandığı *Yenileşme Dönemi*." Bk. Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, 180-181. Bu tasnifte ilmi hayatı etkileyen siyasi, toplumsal, kültürel ve bilimsel gelişmelerin ve kırılmaların dikkate alındığı gözlemlenmekle birlikte, Klâsik dönemin uzun bir zaman dilimini ihtiva etmesi bu zaman diliminde yaşanan değişiklikleri göz ardı etme handikabı taşımaktadır. Bu sebepten olacak yazar, bir başka tasnifinde beş ana dönemden bahseder. Klâsik Dönem olarak isimlendirilen bu birinci safhayı yazar üçe ayırır: "*Teşekkül Dönemi*...dil ağırlıklı, toplumsal ihtiyaçlardan dolayı tatbiki/uygulamalı karakteri yüksek ve kelâmı dikkate alan irfanî yönelimin ilk nüvelerini taşır...İkinci dönem, *Birinci İstanbul Felsefe-Bilim Çerçevesi* diye adlandırdığım, İstanbul'un fethinden 1585'e kadar...Bu dönem bizzat Fatih Sultan Mehmet'in yürüttüğü, dönemindeki çalışmalardan esinlenerek adlandırdığımız-, muhâkemât projesi çerçevesinde, İslam medeniyetinin kendi dönemindeki kültür havzasında mütedavil ilmi-felsefî okulları temel konularda mukayese etti...1585'den başlayıp 1702'ye kadar devam eden *Üçüncü Dönem*, amelî felsefe, simyevî doğa felsefesi ve theosophynin hâkim olduğu bir dönemdir..." bk. Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, 253-254.

kaynağı haline gelmiştir.²⁴⁶ Bütün bunlara ek olarak Sadrüşşerîa'nın Osmanlı coğrafyasına intikalinde ve görüşlerinin dikkate alınmasında *Telvîh*'in rolünden de bahsetmeliyiz. *Tavzîh*'in yazılış tarihi kesin olarak bilinmese de Sadrüşşerîa'nın son eseri olan *Ta 'dilü 'l-hey 'eti 'l-eflâk*'ı 747/1346 yılında tamamladığı ve bu tarihte vefat ettiği bilinmektedir. Teftâzânî'nin *Telvîh*'i 758/1357 yılında tamamlaması Sadrüşşerîa'nın vefatından kısa bir sonraya tekabül eder. Teftâzânî de haşiyesinde Mâverâünnehre yaptığı seyahatler sırasında dönemin ileri gelen pek çok âliminin bu eser üzerine çalışmalarından bahsetmektedir.²⁴⁷ Yani Sadrüşşerîa'nın usul çalışmaları, üzerinden uzun zaman geçmeden fark edilen, tanınan ve çalışılan eserler arasında yer almıştır. *Telvîh* üzerine yapılan çalışmalar için de benzer kanaatleri paylaşmak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Telvîh* üzerinde yapılan ilk çalışma, Muînüddin İmrânî (ö. 792/1390) tarafından kaleme alınmıştır. Muînüddin İmrânî'nin çalışmalarının büyük bir kısmını, medreselerde okutulan ve Hanefî fıkhnın önemli eserlerine yazmış olduğu şerh ve haşiyeler oluşturmaktadır. Bu eserlerden birisi de Teftâzânî'nin *Telvîh*'ine bir haşiyedir.²⁴⁸ *Telvîh* üzerine yapılan ilk çalışmalardan Kadı Burhâneddîn'in *Tercîhu 't-tavzîh* isimli eseri de 4 Şaban 799/3 Mayıs 1397'de tamamladığı bilinmektedir.²⁴⁹ Osmanlı ulemasına kaynak olması bakımından Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Telvîh* haşiyesi de zikredilmelidir. Tüm bu isimler ve eserler *Tavzîh*'in ve haşiyesi *Telvîh*'in telifinden kısa bir sonra ilim dünyasında kabul gördüğünü göstermektedir.

Telvîh'in Osmanlı coğrafyasındaki serüveni de erken tarihlere rastlamaktadır. *Telvîh*'in tamamlandığı 758/1357 yılını dikkate alırsak, henüz bir asır geçmemişken ilk teliflerin kaleme alındığını söyleyebiliriz. Kütüphane ve katalog taramaları neticesinde Osmanlı döneminde kaleme alınan ilk *Telvîh* haşiyesinin Hızır Şah Menteşevî'ye (ö. 853/1449) ait olduğu görülmüştür.²⁵⁰ 15. yüzyılın ikinci yarısında

²⁴⁶ Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye fî mesâ'ili'l-Hidâye".

²⁴⁷ Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Mayıs 2022).

²⁴⁸ Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature* (Lahore: 1968), 311-312, 452-453.

²⁴⁹ Abdülkerim Özaydın, "Kadı Burhâneddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Mayıs 2022).

²⁵⁰ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 141. Molla Fenârî'nin müderrisliği sırasında medresenin tatil günlerinin üç güne çıkarılmasında Teftâzânî'nin eserlerinin meşhur olması ve öğrenciler arasında yaygınlaşması gerekçe gösterilmiştir. Medrese öğrencileri, Teftâzânî'nin eserlerini okumak istemişler ancak ellerinde yeterli sayıda kopya olmadığından dolayı isteklerini yerine

Osmanlı coğrafyasında *Telvîh* haşiyelerinin yazımında hareketliliğin başladığı da ayrıca belirtilmelidir.²⁵¹ Bu dönemde ayrıca el-mukaddimâtü'l-erba'a literatürünün de kaleme alındığı unutulmamalıdır.²⁵² *Telvîh* haşiyelerinin yazımı kadar *Telvîh*'in ve haşiyelerinin ne zaman okutulmaya başladığının tespiti de önemlidir.

Fatih Sultan Mehmet'le birlikte medreselerin yetkin bir konuma ulaştığı ve bu medreselerin kademelerine göre belli eserlerin okutulduğu bilinmektedir. Bu

getirememişlerdir. Bundan dolayı Molla Fenârî, kitapların yazımı ve istinsahların çoğalmasi için pazartesi gününü de tatil ilan etmiştir. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, çev. Hekimoğlu, 63. Taşköprizâde'nin aktardığı bu kayıt, *Telvîh*'in de meşhur olmaya başlaması ve yaygınlaşması ihtimalini akla getirmektedir. Yıldırım Bayezid zamanında (1389-1403) gerçekleşen bu olay dikkate alındığında Osmanlı coğrafyasında *Telvîh*'in dikkatleri çekme tarihini 15. yy.'ın başlarına kadar götürmek mümkün görünmektedir.

²⁵¹ Özen, "Tenkîhu'l-Usûl".

²⁵² Bu dönemde kaleme alınan el-mukaddimâtü'l-erba'a literatüründe Fatih Sultan Mehmet'in katkısı yadsınamaz. Kâtip Çelebi, sultanın emriyle dönemin ulemasının *Telvîh*'in el-mukaddimâtü'l-erba'a kısmına ta'lîka yazdığını ve sultanın huzurunda bunların tartışıldığını aktarır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/499; Özen, "Tenkîhu'l-Usûl". Çelebi'nin vermiş olduğu bu bilgidен hareketle Fatih döneminde kaleme alınan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinin yazım sebeplerinde Fatih'in rolü ön plana çıkarılmıştır. Nitekim Fatih Sultan Mehmet'in felsefi ve kelâmî konulara ilgisi ve entelektüel bir sultan olması da göz önüne alındığında sultanın bu eserleri yazdırmış olması anlaşılabilir. Zira bilindiği üzere Fatih Sultan Mehmet, Molla Câmî'den (ö. 898/1492) kelâmcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların görüşlerini mukayese eden bir eser talep etmiş -ki bunun üzerine Molla Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire* isimli eserini kaleme almıştır. - ve tehâfût tartışmalarını da yeniden alevlendirmiştir. Ayrıntı için bk. İsmail E. Erünsal, *Fatih'in Entelektüel Portesi -Merakları ve Kitapları ve Kütüphaneleri-* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023); Mubahat Türker, *Üç Tehâfût Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), 53-54. Ancak yine de özellikle hüsün-kubuh ve insan fiillerinin seçilmesi üzerinde durulması gereken bir husustur. Sönmez Kutlu, Fatih'in huzurunda yapılan bu tartışmaların tarihsel arka planının Timur'a dayandığını ifade eder. Bk. Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010), 38. Zira Timur, Semerkant'da Horasanlı ve Mâverâünnehrli ulemayı karşı karşıya getirerek kelâmî ve fıkhi tartışmalar yaptırmıştır. (s. 31) Genel olarak kelâm ve fıkıh başlığını vermiş olsa da Kutlu, ayrıntılı olarak nelerin tartışıldığı konusunda bilgi vermez ve bunların ileri çalışmalara ihtiyaç duyduğunu belirtir. Ancak bu tartışmaların, Osmanlı dönemindeki izlerini takip ettiğimizde hüsün-kubuh ve tehâfût tartışmalarında düğümlendiğini ifade eder. (s. 35) [Timur'un meclisinde yapılan ilmi münazaralar hakkındaki çalışmalarda bu başlıklar yer almaz. Bk. Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009), 89-95. Bu bakımdan mezkûr konuların Osmanlı'ya intikalinin Timur'la ilişkisi ihtiyatla yaklaşılması gereken ve Kutlu'nun da ifade ettiği üzere daha dakik çalışmaları gerektiren bir husustur.] Timur'un cihanşümül sultan ülküsünü Fatih'in de paylaştığını iddia etmek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte Fatih'in el-mukaddimâtü'l-erba'a tartışmalarında insan fiillerine mi yoksa hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlara mı özel önem atfettiği bunca hatırı sayılır çalışmaya rağmen hala tam olarak aydınlatılamamıştır. Yani Fatih, hüsün-kubuh ve insan fiilleri gibi turnusol kâğıdı işlevi gören bir konuyla Mâtürîdîliğin ya da Hanefîliğin görünür olmasını mı istedi yoksa Râzîci yöntemin Osmanlı kelâmına entegre edilmesini ilgili literatür ve tartışma ile mi sağlamaya çalıştı ya da Fatih'in amacı bunların dışında insanın fiillerine mi odaklanmaktı? Fatih'in mezhepsel kaygılardan ziyade entelektüel kaygılardan hareket ettiği ifade edebilir ki Fatih hakkında bunu söylemek daha kolaydır. Ayrıca sultanın yazılmasını talep ettiği eserlerin felsefi ve dinî olanın ya da akli ve dinî olanın tartışıldığı ve ayrıştırıldığı eserler olduğu düşünüldüğünde el-mukaddimâtü'l-erba'a tartışmalarını da özellikle hüsün-kubuh ekseninde "akıl ve din ya da akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin yeniden ele alınması"na yönelik bir istek olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte bu dönemde kaleme alınan haşiyelere telif sebepleri üzerinden bakıldığında farklı yorumların yapılmasının mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

medreselerdeki tedris faaliyetinin hemen her kademesinde *Telvîh* ve *Tavzîh*'e rastlamak mümkündür.²⁵³ Ancak Fatih Sultan Mehmet öncesinde medreselerde bu eserlerin okutulduğuna dair bilgiler kesin değildir. Çelebi Mehmet Dönemi (816/1413-824/1426) âlimlerinden biri olan usul konusunda yetkin Yâkub el-Asfar el-Karamânî'ye, dedesinin *Telvîh*'i okuttuğunu Taşköprizâde aktarır.²⁵⁴ Yâkub el-Asfar'ın vefat tarihi hakkında malumat olmasa da yaşadığı dönemden hareketle 15. yy.'ın ilk yarısında *Telvîh*'in okutulmaya başlandığını ifade edebiliriz. Yâkub el-Asfar'a *Telvîh*'i okutan dedesinin ismini bilmiyoruz. Ancak Molla Fenârî'nin Karaman'da bulunduğu sırada Yâkub el-Asfar'a hocalık yaptığını ve bundan dolayı övündüğü de kayıtlarda yer almaktadır.²⁵⁵ *Telvîh*'i okutan bir diğer isim Fethullah Şîrvânî'dir. (ö. 891/1486) Yine Taşköprizâde, babasının dayısı olan Muhammed Nîksârî'nin ondan *Telvîh*'i okuduğunu aktarır.²⁵⁶ *Telvîh*'i okuyan ve okutan bu isimler, Osmanlı ilim çevresinin önemli simaları arasında zikredilmese de *Telvîh*'in tedris faaliyetindeki tarihini saptamak açısından mühimdir. Zikredilenlere ek olarak Osmanlı fıkıh kaynaklarının incelendiği çalışmalarda sayısal veriler de bize Sadrüşşerîa'nın Osmanlı fıkıh düşüncesindeki kaynaklığını net bir şekilde ortaya koymaktadır.²⁵⁷ *Bu veriler ışığında Sadrüşşerîa'nın düşüncelerinin Osmanlıya aktarılmasında eserlerinin daha güçlü bir tesiri olduğu ifade edilebilir. Ancak onun daha çok Tavzîh ve Telvîh vesilesiyle Osmanlı coğrafyasında keşfedildiğini Ta'dilü'l-ulûm'un Osmanlı âlimleri tarafından kullanılması ve yaygınlaşmasının daha geç bir tarihte olduğunu ifade edebiliriz.*

Sadrüşşerîa'nın fıkıh alanındaki çalışmalarının diğer eserlerini gölgede bıraktığı ve kendisinden sonraki gelenekte de daha ziyade usul ve furû çalışmalarıyla bilindiği söylenebilir. Bu sebeple müellifin Osmanlı düşüncesine katkısı da araştırmalarda daha ziyade fıkıh alanı üzerinden incelenmiştir. *Tavzîh* ve *Telvîh*'in kullanım yaygınlığı da bu kanaati desteklemektedir. Ancak Sadrüşşerîa'nın Osmanlı düşünürleri üzerindeki etkisini fıkıhla sınırlandırmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

²⁵³ Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, 35-43; Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 50-51.

²⁵⁴ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, çev. Hekimoğlu, 117.

²⁵⁵ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, çev. Hekimoğlu, 61.

²⁵⁶ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, çev. Hekimoğlu, 187.

²⁵⁷ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 309, 343-344; İmam Rabbani Çelik, "Osmanlı'da Usûl-ı Fıkıh Geleneği Üzerine İzlenimler", *İslâm'da Medeniyet Bilimleri Tarihi* ed. A. Süruri R. Şentürk, R.T. Kalyoncu, M.Sürün, E. Morgül (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021).

Tavzih'in hüsün ve kubuhla ilgili kısmında yer alan tartışmalar, kelâmın akıl-vahiy, insan fiilleri gibi temel problemlerini içermektedir. Bu sebeple bu araştırmada Sadrüşşerîa'nın Osmanlı kelâmına kaynaklığının insan fiilleri ve hüsün-kubuhla ilgili meseleler konusunda olduğu yargısı, telif edilen literatürle irtibatlandırılarak ortaya konulacaktır. Ayrıca *Ta'dilü'l-ulûm* yazmalarının çoğalmasıyla bu esere yapılan atıfların arttığı tezi de Eş'arî ve Mâtürîdîlerin farklarının kaleme alındığı ihtilaf risalelerinden hareketle gösterilecektir.

2.2. SADRÜŞŞERÎA'NIN OSMANLI KELÂMINA KAYNAKLIĞI

Osmanlı ilim geleneğinin kapsadığı alanlardan biri de kelâmdır. Osmanlı kelâmı²⁵⁸ da bu dönemde üretilen düşünceyi imlemektedir. Nazari ve irfânî geleneğin senteziyle oluşan varlık, bilgi ve değer anlayışıyla Osmanlı kelâmı, Fahreddin er-Râzî yöntemini benimsemiş olup Molla Fenârî, Hızır Bey, Hayâlî (ö. 875/1470), Sinan Paşa, Hocaşâde, Kestelî, Hatibşâde, Molla Lûtfî (ö. 900/1495), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi Osmanlı kelâmcıları da bilhassa Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin eserleri üzerine yaptıkları çalışmalarıyla Osmanlı kelâm literatürünü oluşturmuşlardır. Her ne kadar Osmanlı kelâmı söz konusu olduğunda karşımıza çıkan ilk isimler Teftâzânî ve Cürcânî ise de hüsün-kubuh söz konusu olduğunda Sadrüşşerîa'dan bahsetmek elzemdir.

2.2.1. Müstakil Literatürlerin Oluşumu

Osmanlı ilim geleneği kendinden önceki geleneğin mirasçısı olduğundan ilim ve fikir hayatında yepyeni söylemler geliştirmekten ziyade önceki birikimi özümseme, değerlendirme, kritik etme ve yeniden ifade etme yöntemi tercih edilmiştir. Hatta bu

²⁵⁸ Osmanlı kelâmıyla tam olarak neyin kastedildiği ve Osmanlı kelâmının tam bir tanımı henüz yapılmamıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri Osmanlı kelâmının henüz bütünüyle kuşatılmamış olmasıdır. Bununla birlikte Osmanlı kelâm geleneği hakkında genel bir tasavvur için bk. M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva Ve Yönelişler", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)*, ed. Ulvi Murat Kılavuz Osman Demir, Kadir Gömbeyaz (İstanbul: İsar Yayınları, 2022); Orhan Ş. Koloğlu, "Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*, ed. Orhan Ş. Koloğlu Tevfik Yücedoğru, Ulvi Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz (Bursa: 2010), 378-383. Osmanlı kelâmcıları, Osmanlı kelâmının kaynakları, tartışma konuları, yöntemi hakkında bk. Ulvi Murat Kılavuz Osman Demir, Kadir Gömbeyaz (ed.), *Osmanlı'da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)* (İstanbul: İsar Yayınları, 2022), Fuat Aydın, *Osmanlı Düşüncesi*, 175-262.

sebeple “mevcut ve geçerli olan nizamın anlaşılması ve bu nizam içerisinde ortaya çıkan bazı meselelerin söz konusu edilmesi Osmanlı düşüncesinin en belirgin özelliği”²⁵⁹ olarak ifade edilmiştir. Bu yönelim yazım şekillerinde şerh, haşiye, ta‘likin tercih edilmesine sebep olmuştur. Belirli konular etrafında yapılan tartışmalar doğal olarak literatürlerin de oluşmasına sebep olmuştur. Osmanlı düşüncesinin kaynak metinleri etrafında yapılan bu tartışmalar ulemanın yönelimini göstermesi bakımından dikkatle incelenmeyi hak etmektedir. Bu bağlamda alanında güçlü olan eserlere haşiye yazma yanında bu metinlerde yer alan bazı problemler öne çıkarılmış ve analiz edilmiştir.²⁶⁰ “Değerlerin ontolojik statüsünün tartışıldığı, felsefe tarihinin en çetin meselelerinden biri olarak, bir Osmanlı Düşüncesi başarısı”²⁶¹ şeklinde nitelenen el-mukaddimâtü’l-erba‘a literatürü bunun güzel bir örneği olarak zikredilebilir. Nitekim ulema *Telvîh*’e haşiye yazmak dışında *Tavzîh* ve *Telvîh*’te yer alan el-mukaddimâtü’l-erba‘a kısmına odaklanmıştır. İşte Sadrüşşerîa’nın etkisiyle yalnızca el-mukaddimâtü’l-erba‘a risaleleri kaleme alınmamış, burada tartışılan meselelerle ilgili ve fakat farklı bir takım literatürün yazılması da mümkün olmuştur. Bu literatürlerin çeşitlerini artırmak mümkün olsa da²⁶² bu çalışmada “hüsün-kubuh” başlığıyla ilgili olanlar ve Sadrüşşerîa’ya yapılan atıfların yoğun olduğu eserler dikkate alınmıştır. Sadrüşşerîa’nın etkisiyle ortaya çıkmış olan literatür, araştırmamızın üçüncü ve dördüncü bölümünde ortaya koyduğumuz verilerin kaynakçası olması bakımından da oldukça mühimdir.

2.2.1.1. el-Mukaddimâtü’l-erba‘a Haşiyeleri

Usul ve kelâm arasında ortak bir konu olarak vazedilen hüsün-kubuhla ilgili Sadrüşşerîa’nın yaklaşımı usul eseri *Tavzîh*’de ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. el-

²⁵⁹ Görgün, *Osmanlı Düşüncesi*, 58.

²⁶⁰ Tartışılan bazı meseleler ve oluşan literatür hakkında bk. Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, 175-196.

²⁶¹ Görgün, *Osmanlı Düşüncesi*, 59.

²⁶² Söz gelimi masterlarla ilgili literatürü zikretmek mümkündür. Zira bilindiği üzere birinci mukaddimede fiilin master anlamı olan ikâ’nın kula ait olduğu Sadrüşşerîa tarafından ifade edilmiştir. Masterlarla ilgili yazılan bu risalelere el-mukaddimâtü’l-erba‘a tartışmalarının yansıyıp yansımadığı dikkate değer bir sorudur. Bu çalışma bağlamında incelenmiş olduğum birkaç risalede herhangi bir kayda rastlamamış olsam da bütün risaleler kuşatıldığında farklı sonuçların çıkması muhtemeldir. Yine Osmanlı döneminde tartışılan illet risaleleri de bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir.

mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinde ise mesele hüsün ve kubhun anlamları ve insan fiilleri olmak üzere iki ana problem üzerinden inşa edilmiştir.

el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinin tespitinde ve tasnifinde öncü çalışma olan Köksal'ın makalesinde müstakil el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri Fatih Sultan Mehmet'in emriyle kaleme alınan çalışmalar merkeze alınarak, Fatih Sultan Mehmed döneminde kaleme alınanlar ve Fatih Sultan Mehmet sonrası dönemde kaleme alınanlar olmak üzere ikiye ayrılarak incelenmiştir.²⁶³ el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinin incelendiği çalışmalarda Fatih dönemi telifâtı üzerine yoğunlaşılması olduğundan bu dönemde üretilen metinlerin kütüphane kayıtları çalışmalarda zikredilmiştir.²⁶⁴ Bu çalışmada Fatih Sultan Mehmet dönemi sonrasında kaleme alınan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinin kayıtlarına dikkat çekilecektir. Ancak, "Fatih Sultan Mehmet dönemi sonrası" uzun bir zaman dilimini kapsadığından haşiyelerin yüzyılları dikkate alarak tasniflenmesi, süreç içerisinde Osmanlı kelâmında değişen unsurların el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerine dahil olup olmadığını göstermesi bakımından daha isabetli olacaktır. Çalışmanın bu kısmında ilgili zaman diliminde kaleme alınan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinin içerik analizine yer verilmeyecek yeni tespit edilen yazmalara ve eserlere işaret edilerek önemli görülen hususlara dikkat çekilecektir.

16. ve 17. Yüzyıl Haşiyeleri

15. yy. ile kıyaslandığında 16. ve 17. yy., el-mukaddimâtü'l-erba'a geleneği açısından durağan bir dönemdir. Bu yüzyılda tespit edilebildiği kadarıyla sadece Siyâlkûtî'nin (ö. 1067/1657) haşiyesi tam bir el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyedir. Bunun dışındaki eserler, efâl-i ibâd konusuna odaklanmış olup Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesini referans almışlardır. Bundan dolayı zikredilen bu eserlerin ortak

²⁶³ Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 102-110.

²⁶⁴ Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 105-107; Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, 125-129. Ancak söz konusu risalelerin kayıtları bu kadarla sınırlı değildir. Söz gelimi Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi 1256 numaralı yazmadaki "*Haşiyeye fi'l-husni ve'l-kubhi alâ Mukaddimâti'l-erba'a fi't-Telviḥ*" isimli risale Hacı Hasanzâde'ye aittir. Yine Carullah Efendi 1256 numaralı "*Haşiyeye ale't-Telviḥ fi mukaddimât-ı erba'a*" isimli risale Samsunizâde'ye ait olan küçük haşiyedir. Efgânî Şeyh Ali Haydar Efendi 48 numaralı "*Haşiyeye alâ'l-mukaddimâti'l-erba'a*" isimli risale Sâ'dî Çelebi'ye nispet edilmiştir ancak Kesteli'nin büyük haşiyesidir. Yine Akşehir Kütüphanesi 181 numaralı "*er-Res'âil el-müteallika bi bahsi'l-husn ve'l-kubh fi't-Telviḥ*" isimli mecmua Fatih dönemi el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinin bir kısmını içermektedir. Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi 3247 numaralı mecmuada yer alan "*Risale fi'l-hüsni ve'l-kubh*" isimli risale de Molla Arabî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesidir.

özelliklerinden bahsetmek oldukça zordur. Ayrıca Siyâlkûtî, İstanbul merkezli ilim coğrafyasından uzakta olup Hindistan bölgesinde eserini kaleme almıştır. Yani Siyâlkûtî'nin haşiyesi 17. yüzyılda kaleme alınmış tek haşiyeye olduğu gibi aynı zamanda bu haşiyeye başka bir coğrafyada telif edilmiştir.²⁶⁵ Bu sebeple onun haşiyesinin kendinden önceki haşiyelerle irtibatı ve Osmanlı merkezli tartışmalara nedenli vakıf olup bunları tartıştığı önemli bir sorudur.

Osmanlı ulemasının 16. ve 17. yüzyıllarda el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerine ilgi duymamasının muhtemel sebepleri hakkında birkaç şey söylenebilir. Osmanlı-Safevî ilişkilerinin getirmiş olduğu siyasi ve entelektüel ortam, Osmanlı ulemasının evveleminde Şiîliğe karşı reddiye yazma girişiminin başlamasına daha sonra Şiîlikle bağlantılarından dolayı tasavvufa karşı cephe alınmasına ve nihayetinde sufilere yönelik eleştiriye geçmesine sebep olmuştur. Bu tartışmalar Osmanlı ilmi hayatını derinden etkileyen Kadızâdeliler-Sivâsîler hareketinin de sebebi olarak ifade edilebilir.²⁶⁶ Bununla irtibatlı bir şekilde bu dönemde ulemanın Kadızâdeliler-Sivâsîler arasında cereyan eden tartışma konularına²⁶⁷ ilgi duyması müstakil olarak haşiyeye yazılmasını engelleyen/gölgeleyen sebeplerden biri olabilir.

Mevlâna Abdullah Efendi el-Konevî, *Risâle fî'l-cebr ve'l-kader*

1126/1715 yılının bir cuma sabahında Seyyid Mustafa b. Hacı Ali el-Konevî (ö. ?) tarafından istinsahı tamamlanan bu risalenin Mevlânâ Abdullah Efendi

²⁶⁵ İran'daki yazmaları taradığım sırada bir el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesine daha rastladım. Ancak nüshada müellife dair hiçbir bilgi yer almamaktadır.

²⁶⁶ Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdeşimleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 34-46.

²⁶⁷ 17. yüzyılın tartışma konuları hakkında bk. Kâtib Çelebi, *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü Mîzânü'l-Hak fî ihtiyâri'l-hak*, sad. Mustafa Kara Süleyman Uludağ (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 48-132.

Konevî'ye²⁶⁸ ait olduğunu müstensih belirtmiş ve Konevî'nin bu telifinin Ehl-i sünnet âlimleri tarafından sevildiğini dile getirmiştir.²⁶⁹

Abdullah Konevî'nin risalesini telif sebebi, halk arasında gözlemlediği efâl-i ibâd konusundaki kafa karışıklığıdır. Zira insanlardan bir grup tıpkı Kaderiyye'nin iddia ettiği gibi fiillerinde mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu düşünerek ifrata kaçarken bir diğer grup ise Cebriyye'nin iddia ettiği gibi insanın fiillerinde hiçbir dahlinin bulunmadığını benimseyerek tefrite düşmüşlerdir. Oysa Hz. Peygamber (sav), insanları ifrat ve tefritten kurtararak onlara tavassut olan doğru yolu göstermiştir. İşte Konevî, insanlara cebr ve kader arasındaki bu “orta yolu” tekrar hatırlatmak üzere, geçmiş ulemanın eserlerinden istifade ederek ortaya konulan birikimin bir özetini sunmak ve usul-füruda söz sahibi âlimlerin eserlerinden de iktibaslar yapmak istemiştir. Bu sayede insanların meseleleri daha iyi anlaması ve daha iyi bir şekilde hatırdan tutması mümkün olacaktır.²⁷⁰ Abdullah Konevî'ye göre bu konuda başvurulacak isim kuşkusuz Sadrüşşerîa ve onun *Tavzîh* adlı eseridir.

Abdullah Konevî'nin insan fiilleriyle ilgili olarak kaleme aldığı bu eserini el-mukaddimâtü'l-erba' a haşiyeleri arasında zikretmemizin en önemli nedeni, risalenin yapısının dört mukaddimeyi açıklamak üzere oluşturulmasıdır. Her ne kadar yazarın amacı, Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesini açıklamak olmayıp insan fiilleri konusunda “hak” olan yolu ortaya koymak için başvurduğu bir kaynak olsa da en

²⁶⁸ Araştırmalarımıza rağmen yazar hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bazı çalışmalarda bu eser, *Enîsü'l-fukahâ fî tarîfâtî'l-elfâzî'l-mütedâvileti beyne'l-fukahâ* sahibi Kâsım el-Konevî'ye (ö. 978/1570) nispet edilmiştir. bk. Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı müelliflerince yazılan kazâ-kader risâleleri ve Taşköprizâde'nin Risâle fîl-Kazâ vel-Kader adlı eseri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2010), 28; Özdiç, “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri”, 193. Ancak araştırmamıza konu olan *Risale fî'l-cebr ve'l-kader*'in *Enîsü'l-fukahâ* sahibi Kasım el-Konevî'ye nispet edilmesine ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Zira *Enîsü'l-fukahâ* sahibi Kâsım el-Konevî'nin tam adının Kasım b. Abdullah b. Mevlâna Hayreddin Emir Ali el-Konevî olduğu *Enîsü'l-fukahâ*'nın muhakkiki tarafından tespit edilmiştir. bk. Kasım el-Konevî, *Enîsü'l-fukahâ fî tarîfâtî'l-elfâzî'l-mütedâvileti beyne'l-fukahâ* (Cidde: Dârü'l-vefâ, 1987), 11. Oysa araştırmacılar, *Enîsü'l-fukahâ* sahibi Kasım b. Abdullah el-Konevî'yi, “Abdullah Kasım el-Konevî” şeklinde zikretmişlerdir ki bu nispetleri hatalı görünmektedir. Zira *Enîsü'l-fukahâ*'nın müellifi Abdullah Kasım el-Konevî değil Kasım b. Abdullah el-Konevî'dir. Öte yandan çalışmamıza konu olan eserin Kasım b. Abdullah el-Konevî'ye ait olduğunu ispat eden hiçbir delil bulunmamaktadır. Tek bir yazma nüshası bulunan bu risalede, müstensih eserin “Mevlâna Abdullah Konevî”ye ait olduğunu ifade etmiştir. Ancak zikredilen bu Abdullah Konevî ile Kasım b. Abdullah el-Konevî'nin aynı kişi olduğunu iddia etmek şimdilik zor görünmektedir.

²⁶⁹ Mevlana Abdullah Efendi Konevî, *Risâle fî'l-cebr ve'l-kader* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari 319), 80b.

²⁷⁰ Konevî, *Risâle fî'l-cebr ve'l-kader* (Murad Buhari 319), 74b-75a.

nihayetinde beş fasıl olarak düzenlenen metnin fasıllarının dört mukaddimeye göre inşa edilmesi bu metni el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri arasında zikretmemize yeterli bir sebeptir. Zira yazar ilk fasılda birinci mukaddimeyi, ikinci fasılda ikinci mukaddimeyi, üçüncü fasılda üçüncü mukaddimeyi, dördüncü fasılda dördüncü mukaddimeyi ve beşinci fasılda da Ehl-i sünnetin bu konudaki görüşlerini ortaya koymuştur.

Konevî'nin bu risalesinin klasik bir haşiye olmadığı belirtilmelidir. Aslında yazar müstakil bir eser telif etmekten ziyade geçmiş ulemanın efâl-i ibâd konusundaki tavrını ortaya koymak istemiştir. Bundan dolayı risale bir tür nakillerden inşa edilmiş metin hüviyetindedir. Yazar dört mukaddime bağlamında insanın fiillerinde muztar olmadığını, fiilinde tesiri bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. *Tavzîh* ve *Telvîh*'ten alıntılarla ördüğü, Hasan Çelebi'nin *Telvîh* haşiyesinden nakillerin yer aldığı, yer yer kendi görüşlerine de yer verdiği bir el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi telif etmiştir. Yani müellifin telifte kullanmış olduğu yazım tarzı risaleyi el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri arasında zikretmemizin sebebi olmuştur. Zira Konevî, her bir mukaddimedede hem *Telvîh*'e hem de kendinden önce yazılmış haşiyelere -Hasan Çelebi haşiyesi- atıfta bulunarak orada tartışılan problemlere değinmiştir. Söz gelimi birinci mukaddimedede, îkâ'nın mevcut ve ma'dûm olmayan itibari bir durum olması ve Eş'arî mezhebinde îkâ'nın tekvin anlamına gelmesi; ikinci mukaddimedede mümkünün varlığında illete ihtiyaç duyması, mümkünün vücudunun ve ademinin tam illele ilişkisi, fiilin meydana gelmesini sağlayan şartlar bütünüünün tam illete dahil olması; üçüncü mukaddimedede hâllerin tanımı ve ispatı, fiilin meydana gelmesini sağlayan şartlar bütünüüne hâllerin dahil olmasının gerekliliği, mevcûdâtın mevcut ve ma'dûm olmayan bir şeye dayanması gerektiği *Tavzîh* ve *Telvîh*'den alıntılanarak müellif tarafından incelenmiştir.²⁷¹

Zikredilen hususlara ilaveten, eserine isim vermemiş olmakla birlikte müellifin, telifâtından bahsederken, “haşiyemiz” şeklinde anması²⁷², Mevlâna

²⁷¹ Örnek olarak bk. Konevî, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* (Murad Buhari 319), 75b-77b. Bize ulaşan tek nüshada ne yazık ki dördüncü mukaddimenin ele alındığı 77b varagından sonraki birkaç sayfa bulunmamaktadır. Bundan dolayı Konevî'nin dördüncü mukaddimedede hangi alıntıları yaptığını ve hangi sorunlara değindiği bilmiyoruz.

²⁷² Konevî, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* (Murad Buhari 319), 79b.

Abdullah Konevî'nin bu risalesini el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri arasında zikretmemize sebep olmuştur.

Abdullah Konevî bu eserinde *Telvîh* haşiyelerinden başka²⁷³ Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ına; Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Tarikâtü'l-Muhammediyye*'sine; Kemalpaşazâde'nin *Tağyîru't-tenkîh*'ine ve İcî'nin *el-Akâ'idü'l-Adudiyye*'sine atıf yapmıştır.²⁷⁴ Bununla birlikte Fatih Sultan Mehmet'in emriyle kaleme alınan haşiyelere hiç atıf yapmamıştır.

Abdullah Efendi Konevî'nin haşiyesinde kasd ve ihtiyar tartışmasının önemli bir problem olarak görüldüğü ifade edilmelidir. Nitekim fikrini belirttiği iki konudan biri kasd ve bununla bağlantılı olarak ihtiyardır. Özellikle kastın, insan fiillerindeki rolü ve mevcut ve ma'dûm olmayan bir durum olduğu ve mecazen Allah'ın mahluku olduğu tezi ısrarla savunularak kulun kastının ihtiyar olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Konevî'nin Birgivî'ye atıfla ihtiyâr-ı cüz'î kavramına değinmesi de dikkate değerdir. Konevî'nin fikrini belirttiği bir diğer konu ise Eş'arîlerin durumudur. Konevî'ye göre Eş'arîler, Ehl-i sünnetten olup, Cebrîler gibi cebr-i mahza bir anlayışına sahip değillerdir.

Risâle fi'l-cebr ve'l-kader ile ilgili değinmemiz gereken son husus ise metnin telif tarihidir. İstinsah tarihi 1715 olan bu metnin, çok daha önce kaleme alınmış olması muhtemel olsa da müellifin yapmış olduğu atıflardan ve değinmiş olduğu bazı problemlerden dolayı en azından Fatih dönemi el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinden sonra kaleme alındığını söyleyebiliriz. Bunun için en önemli delilimiz Konevî'nin risalesinde, Birgivî'nin *Tarikâtü'l-Muhammediyye*'sine atıfta bulunarak, ihtiyâr-ı cüz'î tartışmalarına dahil olmasıdır.²⁷⁵ *Tarikâtü'l-Muhammediyye*'nin 16. yüzyılın ikinci yarısında yazıldığı bilgisi²⁷⁶ dikkate alındığında metnin en erken 16. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alındığını ifade edebiliriz. Bu da bize bu metnin Fatih sonrası el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinin ilki olduğunu gösterir.

²⁷³ Konevî, *Telvîh*'ten başka Hasan Çelebi ve Hayâlî'nin *Telvîh* haşiyelerine başvurmuştur.

²⁷⁴ Sırasıyla alıntıların haşiyedeki yeri için bk. Konevî, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* (Murad Buhari 319), 78a, 79b, 80a, 80b.

²⁷⁵ Konevî, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* (Murad Buhari 319), 79b.

²⁷⁶ Huriye Martı, "et-Tarikâtü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 11 Ekim 2022).

Tek bir yazma nüshasına erişebildiğimiz bu haşiye, Süleymaniye Kütüphanesi Murad Buhari koleksiyonu 319 numaralı mecmuada 74b-80b varakları arasında yer almaktadır.

Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiye ale'l-mukaddimâtî'l-erba'a*

Hindistan ulemasının önde gelen isimlerinden biri olan Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, diğer haşiye yazarlarından farklı olarak Osmanlı merkezli ilim coğrafyasında bulunmamıştır. Bununla birlikte Siyâlkûtî Osmanlı uleması tarafından tanınmış bir isimdir.²⁷⁷ Önemli bir muhakkik olan Siyâlkûtî; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Teftâzânî, Devvânî (ö. 908/1502) gibi kelâm ve mantık geleneğinin başat isimlerine ve önemli eserlerine haşiyeler kaleme almıştır. Çalışmalarını kelâm ilmine odaklamış olsa da felsefe, nahiv, sarf, belagat, tefsir gibi İslami ilimlerin diğer dallarında da önemli eserler kaleme almıştır. Ancak özellikle Türkiye’de Siyâlkûtî’nin henüz tam anlamıyla keşfedilmediğini ve telifâtına dair çalışmaların yeterli düzeyde olmadığını belirtmeliyiz.²⁷⁸

Tam adı Abdülhakîm b. Şemseddîn el-Hindî el-Pencâbî’dir.²⁷⁹ Siyâlkût’ta doğmuş ve orada yaşamıştır. Kemâleddin Keşmîrî (1017/1608)’den²⁸⁰ akli ilimleri²⁸¹

²⁷⁷ Abdülhay Hasenî, Siyâlkûtî’nin çalışmalarının ulema tarafından kabul gördüğünü özellikle de Rum coğrafyasındaki ulemanın onun çalışmalarını beğendiklerini ifade eder. bk. Abdülhay Hasenî, *el-İlâm bi-men fî târîhi'l-Hind mine'l-a'lâm: Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1974), 5/558.

²⁷⁸ Siyâlkûtî ile ilgili görebildiğim kadarıyla üç müstakil çalışma yapılmış olup bunlardan bir tanesi Siyâlkûtî’nin el-mukaddimâtî'l-erba'a haşiyesinin tahkikidir. bk. Fatih Kılıç, *Abdül-Hakîm es-Siyalkûtî ve "Hâşiyetü Siyalkûtî 'Alâ Hâşiyeti Abdi'l-ğafûr 'Ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye"*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2014; Mesut Emir, *Abdülhakim es-Siyalkûtî'nin fî'l-İlmi'l-İlâhi Adlı Risalenin Tahkik ve Tahlili*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü YL Tezi, İstanbul 2019; Othman Saadi Ahmed, *Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin Haşiye ala'l-mukaddimâtî'l-erba'a mine't-Telvîh ve't-Tavzîh İsimli Eserinin Tahkik ve İncelenmesi*, Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2021. Siyâlkûtî’nin hayatı ve eserleri hakkında şu çalışmalara bakılabilir: Seyyig Gulam Ali Azâd Bilgrâmî, *Subhatü'l-mercân fî eseri Hindistan* (Aligarh: Ma'hedü'd-dirâsâtü'l-islâmiyye Câmîyatü Aligarh el-islâmiyye, 1976), 170-172; Nahim-un-Nisa, *Moulana Abdul Hakeem Sialkoti Life and Works* Aligarh Muslim University, Arabic, Doktora Tezi, 1997); Asif Ali Raza, “Mutual Relationship of Shaikh Ahmad Sirhandi and Mulla Abdul al-Hakim Sialkoti: A Historical Review”, *Al Ehsan* 13/01 (2020); Ahmed, *Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin Haşiye ala'l-mukaddimâtî'l-erba'a mine't-Telvîh ve't-Tavzîh İsimli Eserinin Tahkik ve İncelenmesi*, 7-15.

²⁷⁹ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1992), 3/283.

²⁸⁰ Kemâleddîn Keşmîrî’nin hayatı hakkında bk. Hasenî, *el-İlâm*, 5/606.

²⁸¹ Kemâleddin Keşmîrî’nin mantık, felsefe, kelâm ve fıkıh usulü dersleri verdiği ifade edilmiştir. Bundan dolayı Siyâlkûtî’nin ondan akli ilimleri aldığını ifade ettik. Kemaleddin Keşmîrî kanalıyla Siyâlkûtî’nin ilmi silsilesini Teftâzânî’ye bağlamak mümkündür. Çünkü Keşmîrî, Herat’ta

almıştır. Bu dersler neticesinde, meselelere tam bir vukufiyet sağlamış, onlarla ilgilenmiş ve girift problemleri çözmekle uğraşmıştır. Babürlü Devletinin hükümdarlarından Şah Cihan'la yakın bir temas içinde olmuş ve sultanın nimet ve ikramlarından faydalanmıştır. Siyâlkûtî'nin sultandan aldığı maddi destek onun bolluk içinde yaşamasına ve bunun sonucunda ilmi faaliyetlerle daha çok meşgul olmasına imkân sağlamıştır.²⁸² Nitekim Muhammed Salih'in *Amel-i Salih*'inden aktarıldığına göre onun ilimde ulaştığı seviyeye kendi zamanında hiç kimse ulaşamamıştır. 60 yıl boyunca ilmi faaliyetlerine devam etmiş²⁸³ ve pek çok eser kaleme almıştır.²⁸⁴ Siyâlkûtî'nin ilimde ulaştığı seviyeye işaret etmesi bakımından Muhibbî'nin övgüleri dikkate değerdir.²⁸⁵

bulunmuştur. 971/1563'de Herat'tan Siyâlkût'a göç etmiştir. bk. Hasenî, *el-İ'lâm*, 5/606. Herat'ta bulunduğu bir sırada Tefâtânî'nin öğrencilerinden akli ilimleri almış olması muhtemeldir.

²⁸² Hasenî, *el-İ'lâm*, 5/558. Hasenî'nin naklettiğine göre, Babür hükümdarı Şah Cihan onu iki defa gümüşle tartmış ve ağırlığınca kendisine ihsanda bulunmuştur. Her bir tartmasında 6000 nakit kendisine verilmiştir.

²⁸³ Hasenî, *el-İ'lâm*, 5/558.

²⁸⁴ Biyografi kitaplarında zikredilen Siyâlkûtî'nin bazı önemli eserleri şunlardır: Kelâm alanında, *Akâidu Siyalkûtî*, *Zübdetü'l-efkâr Haşiye alâ şerhi'l-akâidi'n-Nesefî*, *Haşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a mine't-telviḥ*, *Haşiye ale'l-şerhi'l-Mevâkıf*, *Dürerü'l-semeniyye fî isbâti ilmi'l-vâcib*, Hayâlî'nin *Şerhu'l-akâid* haşiyesi üzerine bir haşiye, Devvânî'nin *Şerhu'l-akâidi* üzerine haşiye; tefsirde *Haşiye alâ tefsiri'l-Beyzâvî* (tamamlanmamış); mantıkta *Haşiye alâ Şerhu'ş-Şemsiyye* (Ziriklî bu eseri *Hâşiye ale'l-kutb ale'ş-Şemsiyye* olarak zikreder.) *Haşiye alâ Seyyid Şerîf*, *Haşiye alâ Şerhi'l-Metâlî*; belagatta *Haşiye ale'l-Mutavvel*; nahivde *Haşiye alâ Şerhi'l-Kâfiye li'l-Câmî*, *Haşiye alâ Abdülgafûr el-Lârî*; sarfta *Haşiye alâ şerhi tasriḥi'l-İzzî li's-Sa'd*, *Haşiye alâ Merâhu'l-ervâḥ*; felsefede *Haşiye alâ Şerhi'l-Hikmeti'l-ayn*, *Haşiye alâ Hidayetü'l-hikme* olmak üzere çeşitli eserler telif etmiştir. Bu eserlerin pek çoğunun haşiye olması da onun muhakkik tavrının net bir göstergesidir. bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/283; Muhammed Emîn Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karni'l-hâdî aşer* (Beyrut: Dâru's-sadr), 2/318; Hasenî, *el-İ'lâm*, 5/558; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-küttübi'l-arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 2/60; Annemarie Schimmel, *Islamic Literatures of India* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1973), 37. Bağdatlı İsmail Paşa, Siyâlkûtî'ye *et-Tasriḥ bi gavâmizi't-telviḥ şerhu't-tenkih fî'l-usûl* isimli bir eser nispet etmiştir. bk. İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Tahran: Mektebetü'l-islâmiyye, 1967), 1/478. Ancak bu eser Siyâlkûtî'ye değil oğlu Abdullah b. Siyâlkûtî'ye aittir. Zaten Süleymaniye Kütüphanesindeki yazmalarda da eser Abdullah b. Siyâlkûtî'ye nispet edilmiştir. Örnek için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 458; Laleli Koleksiyonu no. 709; Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu no. 419.

²⁸⁵ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/318. "Hindistan'ın alameti, ilimlerin imamı, hakkında zan bulunan şeylerin tercümanı. O, ulemanın büyüklerinden ve seçkinlerinden olup akidesi sağlam, yolu sahih, hak için çalışan, hakkı ortaya çıkaran, Hind Sultanı Şah Cihan'ın nazarında âlimlerin reisi olarak bilinir. Sultan onun görüşlerine çok önem verirdi. Hindistan'daki çağdaşları onun ulaştığı seviyeye ulaşamamış, çağdaşlarından hiçbiri onda bir araya gelen faziletleri toplayamamıştı. İlimlere haiz, yalnız yaşamayı tercih ederek olgunluk çağlarını ve yaşlılığını ilimle uğraşarak geçirdi ve ilimlerin dakik konularıyla ilgilenerek onları çözdü, ilimlerin hakikatine ulaşmak için girift problemlerle ilgilendi, sayısız risale kaleme aldı."

Siyâlkûtî'nin Kemâleddin Keşmîrî'den ders aldığını ifade etsek de onun hoca talebe ilişkisi ve kurmuş olduğu entelektüel ağ tam olarak aydınlatılamamıştır.²⁸⁶ Bu nispeten anlaşılması zor bir durumdur. Zira o Şah Cihan'ın sarayının gözde âlimlerinden biridir ve Şah Cihan kendi döneminde Siyâlkût'ta dönemin en önemli medreselerden biri olan Abdülhakîm Siyâlkûtî medresesini kurarak ilmi faaliyetleri desteklemiştir.²⁸⁷ Dolayısıyla bu medreselerde Siyâlkûtî'nin pek çok öğrenci yetiştirdiği rahatlıkla söylenebilir. Bunlardan biri oğlu Molla Abdullah Siyâlkûtî'dir (ö. 1093/1682)²⁸⁸ ve Molla Abdullah'ın bu medresenin en seçkin öğretmenlerinden biri olduğu bilinmektedir.²⁸⁹ Bir diğer öğrencisi ise Kâdî Abdürrahîm b. Abdürreşîd el-Buhârî el-Marâdâbâdî'dir. Kâdî Abdürrahîm, kendi döneminin önde gelen isimlerinden olup yaklaşık altı yıl Siyâlkûtî ile çalışmıştır.²⁹⁰

Hasenî tam bir tarih vererek 18 Rebûlevvel 1067/4 Ocak 1657'de Siyâlkûtî'nin Siyalkut'ta vefat ettiğini ve oraya defnedildiğini aktarmıştır.²⁹¹

²⁸⁶ Khaled el-Rouayheb, Siyâlkûtî'nin Lahor'da Fethullah Şirâzî'nin öğrencilerinden Abdüsselâm Lâhorî'den ders almış olabileceğini ifade etmiştir. Bk. Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 182. Ancak bu iddiaya ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.-Şayet bu iddia doğrulanırsa Siyâlkûtî'nin ilmi silsilesini Şirâzî kanalıyla Devvânî geleneğine bağlamak mümkün hale gelir.- Zira biyografi eserleri böyle bir hoca talebe ilişkisinden bahsetmemektedir. Bununla birlikte Siyâlkûtî'nin Lahor'da Abdüsselâm Lâhorî ile tanışmış olması ya da ondan haberdar olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Abdüsselâm Lâhorî'nin öğrencisi ve Siyâlkûtî'nin çağdaşı Abdüsselâm Diyeî, Şah Cihan tarafından kadılık görevine getirilmiştir. Bundan dolayı kendisinin saray uleması dolayısıyla Siyâlkûtî tarafından bilinmesi muhtemeldir. Hatta Diyeî ile Siyâlkûtî arasında entelektüel etkileşimden bahsetmek de mümkündür. Zira Diyeî de tıpkı Siyâlkûtî gibi mantık ve kelâmla ilgilenmiş hatta Hayâlî haşiyesine ve Beyzâvî tefsirine bir haşye kaleme almıştır. Bk. Hasenî, *el-İ'lâm*, 5/563. Şah Cihan tarafından ödüllendirilen ve Siyâlkûtî ile çağdaş olan, Hacı Muhammed Han Kutsî, Zafer Han Ahsen, Mirza Sahib, Muhammed Emin Kazvînî, Mirza Celaeddin Tabâtabâî, Abdülhamid Lahorî, Muhammed Varis gibi isimleri anabiliriz. bk. R.K. Rout Shaikh Allaiddin, *Libraries and Librarianship During Muslim Rule In India* (Yeni Delhi: Reliance Publishing House, 1996), 61.

²⁸⁷ Kuldip Kaur, *Madrassa Education in India* (Chandigarh: Centre for Research in Rural and Industrial Development, 1990), 302.

²⁸⁸ Molla Abdullah Siyâlkûtî, tıpkı babası gibi ilimle meşgul olmuş ve Babür şahı Alemgir ile yakın bir temas halinde bulunmuştur. *Telvîh*'in el-mukaddimâtü'l-erba'a kısmına kadar, *et-Tasrih ale't-telvîh* ismiyle bir haşye ve Alemgir'in emriyle *Risale fî hakâiki't-tevhid*'i kaleme almıştır. bk. Hasenî, *el-İ'lâm*, 5/577.

²⁸⁹ S.M. Jaffar, *Education in Muslim India* (Delhi: Idarah-ı Adabiyat-ı Delli 2009), 138.

²⁹⁰ Hasenî, *el-İ'lâm*, 5/561; Bilgrâmî, *Subhatü'l-mercân fî eseri Hindistan*, 1/232.

²⁹¹ Hasenî, *el-İ'lâm*, 5/558. Ziriklî'de Hasenî gibi Siyâlkûtî'nin vefat tarihini hicri 1067 olarak vermiştir. Ancak Siyâlkûtî'nin vefat tarihiyle ilgili de farklı rivayetlerin var olduğu da belirtilmelidir. Muhibbî, onun vefat tarihini 1060/1650 yılları (Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/319) Ömer Rıza Kehhâle ise vefat tarihini 12 Rebîyülevvel 1067 olarak kaydetmiştir. Bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/60. Bağdatlı İsmail Paşa ise 1080/1669 olarak vermiştir. Bk. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/478. Bağdatlı İsmail Paşa'nın tarihi isabetli görünmemektedir.

Siyâlkûtî'nin Anadolu coğrafyasında diğer Hind ulemasına kıyasla daha fazla tanınması, onun eserlerinin ve fikirlerinin buraya nasıl intikal ettiği sorusunu akla getirmektedir. Siyâlkûtî'nin tanınmasında, Şah Cihan'la kurmuş olduğu bağın önemli olduğu söylenebilir. Zira Babür Devleti ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki diplomatik ilişkinin bu dönemde etkili ve süreklidir.²⁹²

Siyâlkûtî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a'ya haşiye yazma nedeni de önemlidir. Zira kendisi İstanbul merkezli ilim çevrelerinden uzakta olup el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi yazdığını bildiğimiz tek isimdir.²⁹³ Aslında *Tavzîh* ve *Telvîh* telif edilmelerinden yaklaşık iki asır sonra Hind coğrafyalarında bilinen bir eser haline gelmiştir. Abdülhay Hasenî hicri 9. Asırdan sonra Multan'ın yıkılmasının ardından buradaki ulemanın Hindistan'ın çeşitli bölgelerine dağıldığını ifade eder. Hasenî'nin ikinci tabaka olarak zikrettiği bu ulema gittikleri yerlerdeki medrese ders müfredatına yeni eserler eklemişlerdir ki bunlardan biri Teftâzânî'nin *Telvîh*'idir. Bu eserleri Horasan'dan gelen Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin öğrencileri ve Teftâzânî'nin yakın çevresi getirerek, eserlerin yeni müfredata dahil edilmesini sağlamışlardır.²⁹⁴ Dördüncü tabakaya gelindiğinde Şeyh Nizameddin Sehâlevî yeni bir ders müfredatı geliştirmiş ve *Telvîh*'in el-mukaddimâtü'l-erba'a bölümüne kadar okutulmasını sağlamış ve bu müfredat korunarak devam etmiştir.²⁹⁵ Dolayısıyla *Telvîh* medrese müfredatında olduğundan Hind uleması tarafından bilinen bir eserdir. Hatta *Telvîh*'e haşiye yazma geleneği de başlamıştır. Nitekim Siyâlkûtî'den önce Allame Vecihiddin el-Alevî el-Gucêrâtî ve Şeyh Yakub b. Hasan es-Sarfî el-Keşmîrî *Telvîh*'e haşiye yazmıştır.²⁹⁶ Ancak Siyâlkûtî'nin *Telvîh*'e değil müstakil olarak el-mukaddimâtü'l-erba'a bölümüne haşiye yazması Hind-Osmanlı uleması arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak görülebilir. Fakat Siyâlkûtî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi, Fatih'in emriyle kaleme alınan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinden habersiz olduğu izlenimini vermektedir. Zira Siyâlkûtî'nin kendisinden önceki haşiyelerden yalnızca Hasan Çelebi'nin *Telvîh* haşiyesine atıf yapması ve ona eleştiriler yöneltmesi

²⁹² Cihan Oruç, "Şah Cihan Döneminde Babürlü-Osmanlı Diplomatik İlişkileri", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017), 212.

²⁹³ Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 108.

²⁹⁴ Abdülhay Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (Dimaşk: Mecmau'l-luğatî'l-Arabiyye, 1983), 13-14.

²⁹⁵ Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, 16.

²⁹⁶ *Telvîh*'e haşiye yazan Hind uleması için bk. Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, 125.

bunun bir kanıtıdır. Bununla birlikte Siyâlkûtî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesindeki tartışma konuları ise Fatih dönemiyle benzerlik arz etmektedir. Ancak bu benzerliğin sebebi Hasan Çelebi olabilir. Onun el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşîlerine *Telvîh*'in ilgili bölümünde eleştiriler yöneltmesi, meselenin metninde yer almasına sebep olmuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak Siyâlkûtî, Hasan Çelebi'nin haşiyesi üzerinden tartışılan konulara vakıftır.

Siyâlkûtî metnin telif sebebini açıklarken de kendisinden önce yazılmış el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinden haberdar değil gibidir. Nitekim o, hüsün ve kubhu açıklanması zor, açıklama yapmaya çalışanlar için sakıncaların bulunduğu, doğru bir nazarla ele alınmadığında amaca ulaşılmasının mümkün olmadığı bir mesele olarak vazeder. Özellikle *Tavzîh* ve *Telvîh*'in el-mukaddimâtü'l-erba'a bölümünün tahkik ve tenkihinin oldukça zor bir iş olduğunu belirtir. Bundan dolayı Siyâlkûtî, benzer meselelerle karşılaştığında dostlarına yardımcı olmak, adil olan yolu göstermek, pişmanlığa sebep olacak yollardan engellemek, makul olanın anlaşılmasında basiret sahiplerine meyledilmesi için el-mukaddimâtü'l-erba'ayı tahkik etmiştir. Böylece doğru nazar ve düşünceye itibar edilerek, inat, inkâr ve nefsin alışkanlıklarından korunmak mümkün olacaktır.²⁹⁷

Hasan Çelebi'nin *Telvîh*'inden başka Siyâlkûtî, *Şerhu'l-muhtarasari'l-usûl*, *Hâşîye alâ şerhi Hikmeti'l-'ayn*, *Şerhu'l-Makâsıd'a* atıf yapmıştır.

Siyâlkûtî'nin haşiyesinin gerek yazma gerek matbu nüshaları Türkiye kütüphanelerinde yaygın şekilde bulunmaktadır.²⁹⁸

²⁹⁷ Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ale't-Telvîh ale't-Tavzîh fî bahsi mukaddimâti'l-erba'a*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 447), 47b.

²⁹⁸ Esad Efendi Matbaasında 1283 yılında basılmıştır. Matbû Nüshalar: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no.798. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no. 802, *Şerhu'l-mukaddimâti'l-erba'a*. İbrahim Efendi, no.229, *Şerhu'l-mukaddimâti'l-erba'a*. Pertevniyal Valide Sultan, no. 252, *Hâşîye alâ mukaddimât-ı erba'a*. Mehmet Nuri Efendi, no. 274, *Şerhu'l-mukaddimâti'l-erba'a*. Yusuf Ağa Ktp., no. 9012, *Tavzîh ve Telvîh'ten el-mukaddimâtü'l-erba'a Haşiyesi*. Ragıp Paşa Ktp., Ragıp Paşa, no. 2110, *Hâşîye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a fi't-Tavzîh*. Çorum Hasan Paşa Ktp., Hasan Paşa no. 3272, *Tavzîh ve Telvîh'ten el-mukaddimâtü'l-erba'a Haşiyesi*. Tire Necip Paşa Ktp., no. 8335. Yazma nüshaları: Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu no. 818, *Hâşiyetü's- Siyâlkûtî ala'l-hüsün ve'l-kubh*. Bu nüsha eksiktir. Süleymaniye Ktp., Denizli no. 92, *Siyâlkûtî ala mukaddimât-ı erba'a*. Nüshanın istinsah tarihi 1237/1821'dir. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi no. 1164, *Hâşîye ala mukaddimât-ı erba'a min kitabeyi't-Tavzîh ve't-Telvîh*. Nüshanın istinsah tarihi 23 Cemâziyelevvel 1225/ 18 Haziran 1810'dur. Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa no. 447. *Hâşîye Abdülhakîm Siyâlkûtî ale't-Telvîh ale't-Tavzîh fî bahsi mukaddimât-ı erba'a*. Katalog kayıtlarında *Hâşîye ale't-Telvîh* olarak zikredilmiş ancak Siyâlkûtî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesidir. Millet Ktp., A. E. Arabi no. 473, *Talikât ale't-Telvîh ve't-Tavzîh*. Manisa Ktp., Manisa İl Halk no. 993, *Hâşîye alâ mukaddimâti't-Telvîh fî'l-usûl*. Nüshanın istinsah tarihi 1208/1793'tür.

İbrahim el-Kurânî, *Cilâul-enzâr bi't-tahrîri'l-cebr fî'l-ihitiyâr*

İbrahim Kûrânî (ö. 1101/1690), 17. yüzyılın en önemli simalarından biridir. Sadece kelâmî geleneğin değil aynı zamanda tasavvuf geleneğinin de temel öğretilerini benimseyen Kûrânî, gerek eserleri gerek öğrencileriyle Osmanlı coğrafyasında adından çokça söz ettiren bir isim olması hasebiyle pek çok çalışmanın konusu olmuştur.²⁹⁹ Kûrânî, kelâm ve felsefenin temel problemleriyle yakından ilgilenmekle birlikte efâl-i ibâdla ilgili birden fazla müstakil çalışma yaparak konuya ayrıca dikkat çekmiştir.³⁰⁰ O, Sadrüşşerâ'nın insan fiilleri konusundaki görüşlerini eleştiren bir risale kaleme almıştır. Kûrânî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a geleneğiyle irtibatı da bu sebeptir. Aslında o müstakil olarak bir el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi kaleme almamış ancak dört mukaddimenin eleştirisi üzerinden insan fiilleri konusundaki görüşlerini ortaya koymuştur.

İbrahim Kûrânî'nin söz konusu eseri, M.Ü İlahiyat Fakültesi Ktp. 62 numaralı yazmada el-mukaddimâtü'l-erba'a geleneğiyle ilişkilendirilerek zikredilmiştir. Müstensih eserin başına “İbrahim Kurânî'nin bu risalesi, *Tavzîh*'in el-mukaddimâtü'l-erba'a bölümünün beyanı hakkındadır.” kaydını düşmüştür. Bundan dolayı da eser katalogda “*Risale fî beyâni mukaddimât-ı erba'a li't-Tavzîh*” olarak kayıtlanmıştır. Aynı şekilde Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu 1155 numaralı yazmada eser, *Hâşiyetü's-şeyh İbrahim b. Hasan el-Kürdî alâ el-mukaddimâti'l-erba'a min Sadrüşşerîa* şeklinde kaydedilmiştir.³⁰¹ Yine Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu 1440 numaralı yazmada eser, *Risale fî'l-mukaddimâti'l-erba'a*

Beyazıt Ktp, Veliyüddin Efendi, no.942, *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî ala'l-mukaddimâti'l-erba'a*. Balıkesir İl Halk Ktp., no. 608, *Mukaddimât-ı erba'a mine't-Telvîh ve't-Tavzîh*. Nüshanın istinsah tarihi 1211/1796 olup Salih b. İbrahim b. Mustafa tarafından istinsah edilmiştir. Kastamonu Halk Ktp., no.50, *Siyâlkûtî alâ mukaddimât-ı erba'a*. Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, no. 671, *Siyâlkûtî ala mukaddimât-ı erba'a fî't-Tavzîh ve't-Telvîh mine'l-usûl*. Katalog kayıtlarında *Talika ala mukaddimât-ı erba'a fî't-Tavzîh* olarak zikredilmiştir. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., no.598. İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler Ktp., no. 2868, *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*.

²⁹⁹ Hayatı, çalışmaları ve etkileşimleri hakkında bk. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005); Naser Dumairieh, *Intellectual Life in the Hijaz in the 17th Century The Works and Thought of İbrâhîm al-Kûrânî* (Mcgill Univesity, Islamic Studies, Doktora Tezi, 2018).

³⁰⁰ İbrahim Kûrânî'nin insan fiilleriyle ilgili çalışmaları için bk. Şerife Nur Çelik, “Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Etkileşimi: İbrâhîm el-Kûrânî'nin Cilâü'l-enzâr Risalesinde Hanefî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri”, *Nazariyat* 8/1/April 2022), 70-76.

³⁰¹ Esad Efendi 1155 numaralı bu mecmuuda aynı zamanda Molla Arabî'nin ve Hatibzâde'nin haşiyeleri de yer almaktadır.

şeklinde kaydedilmiştir. Ancak müellifin zikredilen bu risaleleri, “*Cilâul-enzâr bi-tahrîr’il-cebr fî’l-ihitiyâr*” isimli eseridir.³⁰² Eserin telif tarihi 20 Cemâziyelâhîr 1088/20 Ağustos 1677’dir.

İbrahim Kurânî bu eserinde, Sadrüşşerîa’nın el-mukaddimâtü’l-erba’a delilinde dile getirdiği bazı hususları eleştirmek ve açıklama getirmek üzere kaleme almış olup, Eş’arî delillerinin güçlülüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. *Cilâul-enzâr*, Sadrüşşerîa’ya eleştiriler içermesinden dolayı el-mukaddimâtü’l-erba’a literatürü arasında özel bir yere sahiptir.³⁰³ *Cilâul-enzâr*, müstakil bir el-mukaddimâtü’l-erba’a haşiyesi olmadığından dolayı hüsün ve kubha dair analizler yer almaz. Risalenin ana teması insan fiilleridir. *Cilâul-enzâr*’ın Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.³⁰⁴

18. Yüzyıl Haşiyeleri

el-Mukaddimâtü’l-erba’a literatürünün telifi açısından durağan sayılabilecek olan 16. ve 17. yüzyıllardan sonra 18. yüzyıl oldukça verimli bir dönemdir. Zira Fatih Sultan Mehmet dönemi sonrasında kaleme alınan haşiyelerin sayısında 18. yüzyılda ciddi bir artış yaşandığı gözlemlenmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu yüzyılda yedi adet haşiye ve bir adet ta’lîk kaleme alınmıştır.³⁰⁵ 18. yüzyılda el-mukaddimâtü’l-erba’aya olan ilginin artmasında Mâtürîdîlik vurgusu ve dönemde etkin olan irâde-i cüz’iyye tartışmaları önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemin haşiyelerinin ortak özellikleri olarak şu hususlar zikredilebilir:

³⁰² Bu iki risalenin farklı isimlerle kataloglarda yer alması birtakım karışıklıklara da sebep olmuştur. Nitekim bazı çalışmalarda eser, iki farklı risale gibi gösterilmiştir. Bk. Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 231-232; Dumairieh, *Intellectual Life in the Hijaz in the 17th Century The Works and Thought of Ibrâhîm al-Kûrânî*, 216. Ancak bu iki risale aynı eserdir. bk. Çelik, “Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Etkileşimi: İbrâhîm el-Kûrânî’nin Cilâu’l-enzâr Risalesinde Hanefî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri”, 74, 45 numaralı dipnot.

³⁰³ Kurânî’nin Sadrüşşerîa’ya yönelttiği eleştirilere Ahmed el-Maraşî, eserinde yer vererek bu eleştirilere cevap vermiştir. Bk. Ahmed el-Maraşî ed-Debbâğî, *er-Risâletü’l-münciyye min vesveseti’l-Mu’tezile ve’l-cebriyye*, thk. Mahmûd Nefise (Kahramanmaraş: 2021), 71-94.

³⁰⁴ Bunlardan bazıları şunlardır: M.Ü İlahiyat Fakültesi Ktp., no. 62, *Risale fî beyânî mukaddimât-ı erba’a li’t-Tavzih*. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 1155, *Hâşiyetü’ş-şeyh İbrahim b. Hasan el-Kürdî ala’l-mukaddimâtî’l-erba’a min Sadrüşşerîa*, 36b-45a. Laleli no. 3765, *Cilâul-enzâr bi-tahrîr’il-cebr fî’l-ihitiyâr*, 60b-73a. Kayseri Raşid Efendi Ktp., no. 529, *Cilâul-enzâr bi-tahrîr’il-cebr fî’l-ihitiyâr*, 5b-16a.

³⁰⁵ Bu zikredilenler dışında iki adet haşiye daha tespit edilmiştir. Ancak bunlardan biri kataloglarda bulunamamış diğeri de tarihlendirilememiştir.

- Sadrüşşerîa'nın merkeze alınarak, *Tavzîh*'in takrir edilmesi ve Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelttiği eleştirilere cevap verilmesi,
- Kaleme alınan haşiyelerin bir kısmında yalnızca dört mukaddimenin incelenerek hüsün-kubuhla ilgili bahislere yer verilmemesi,
- İnsan fiilleriyle ilgili kısımlara daha fazla önem verilerek, su'n, halk, kesb gibi kavramlar hakkında daha açıklayıcı yorum geliştirilmesi, (Söz gelimi Kazâbâdî'de kulun sun'unun yoğun bir şekilde işlendiği, Büyük Hâfız Efendi'nin haşiyesinde halk ve kesb arasındaki farkın detaylandırıldığı görülmektedir.)
- Telif sebebine değinen müelliflerin insan fiilleri konusunda kendi dönemlerinde gözlemledikleri soruna atıf yaparak bu konuda doğru olan yaklaşımı ortaya koymak istediklerini belirtmesi,
- Eş'arîlere yönelik eleştirilerin artması ve onların cebri mutavassıt olarak isimlendirilmesi buna karşın Mâtürîdîlerin insan fiilleri konusunda "tavassut" olduklarının ispat edilerek mezhebi aidiyete vurgunun artması,
- Daha önceki haşiyelere atıfların bulunmaması,
- Bu dönem haşiyelerinde *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâsıd* gibi Osmanlı kelâmcılarının sıklıkla kullandığı kaynaklara atıf yapılması. Bununla birlikte bu dönemde Devvânî'ye referansların arttığı da gözlemlenmiştir.

Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi, *Hâşiye ale't-Telvîh*

Kavukcîzâde Efendi olarak bilinen Mevlâ Seyyid Mustafa, 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın başlarında hayatını sürdüren Osmanlı âlimi ve devlet adamıdır. Tam adı Mustafa b. Ahmed b. Ali Kavukcîzâde'dir.³⁰⁶

Kavukcîzâde'nin hayatı hakkındaki bilgilere Şeyhî Mehmed Efendi'nin (ö. 1144/1731) *Vekâyiü'l-fuzalâ*'sında rastlamaktayız. Şeyhî Mehmed Efendi, Kavukcîzâde'yi ilimde derinleşmiş, yüksek derecelere ulaşmış, çağdaşları arasında

³⁰⁶Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi, *Mizânü'l-edeb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 533), 38b.

mümtaz, âbid bir kimse olarak tavsif etmiştir. Şeyhî daha ziyade Kavukcîzâde'nin Osmanlı imparatorluğundaki resmi görevlerinden söz etmiştir.³⁰⁷ Onun aktardığına göre Sultan Beyazıd Medresesinde, Şeyhülislam Ali Efendi'den ders ve mülâzemet alan Kavukcîzâde, 40 akçeli medreseden mezun olmuştur. Son görev yeri Ostrava'da Ramazan 1133/Haziran 1721'de vefat etmiştir.³⁰⁸

Şeyhî'nin nakillerinden Kavukcîzâde'nin hem bir ilim adamı hem de devlet adamı olduğu anlaşılmaktadır. Zira o önce medreselerde görev almış daha sonra devletin resmi görevlerinde bulunmuştur. Şeyhî, Kavukcîzâde'nin görevlerinden bahsetmiş olsa da eserlerine dair bilgi vermemiştir. Kütüphane kayıtlarından hareketle bizim ulaştığımız el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinden başka Kavukcîzâde'nin altı eseri daha bulunmaktadır. Bu eserler Kavukcîzâde'nin dil ve belagat alanında uzman olduğunu göstermektedir. el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesindeki dil tahlilleri de bu durumu destekler niteliktedir. Kavukcîzâde'nin mezkûr altı eserinden ilki Süleymaniye Ktp., Fatih koleksiyonunda yer alan 4712 numaralı *Hâşiye ala Hâşiyeti Hasan Zibârî* isimli haşiyedir. Bu eser, İsmüddîn İsferyî'nin (ö. 945/1538) Ebü'l-Kasım el-Leysî es-Semerkindî'nin (ö. 888/1483) *Risâletü'l-isti'âre*'sine yazmış olduğu *Şerhu Risâleti'l-isti'âre* isimli şerhe, Hasan Zibârî tarafından yazılan haşiyeye bir haşiyedir.³⁰⁹ Bundan başka yazarın *Mizânu'l-edeb*³¹⁰, *Hâşiye alâ şerhî âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*³¹¹, *Hâşiye alâ ilmi'l-bedî*³¹² isimli eserleri de bulunmaktadır. Bir diğer eseri ise Mecma'u Melik Abdülazîz, Mektebetü'l-vakfiyye 228 numaralı yazmada yer alan *Talika alâ tefsîri'l-Beyzâvî* isimli risaledir. Bu tefsir, Nebe Suresinden Zilzâl suresine kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Ayrıca tefsirle ilgili olarak *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha* isimli küçük bir risalesi daha bulunmaktadır.³¹³

³⁰⁷ Kavukcîzâde, 28 Cemâziyelâhir 1111/21 Aralık 1699'da Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi meclisindeki imtihanında başarılı olarak Hâmise-i Saray-ı Galata Medresesine atanmıştır. 28 Recep 1119/25 Ekim 1707 tarihinde Samine-i Sarayı İbrahim Paşa Medresesine nakledilmiştir. 10 Recep 1121/15 Eylül 1709'da Dârü'l-hadiste görev almış; 4 Rebûlevvel 1125/31 Mart 1713'de Sâ'di Efendi Medresesine daha sonra 4 Muharrem 1127/10 Ocak 1715'de ise Trablusşam'a atanmıştır. 27 Cemâziyelâhir 1131/17 Mayıs 1719'da son görev yeri Ostrava'ya atanmıştır.

³⁰⁸ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzalâ* nşr. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 4/2976-2977.

³⁰⁹ Bu eserin Süleymaniye Ktp., Laleli koleksiyonu 2958 numaralı mecmuada bir nüshası daha bulunmaktadır.

³¹⁰ Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, no. 533.

³¹¹ Süleymaniye Ktp., Serez, no. 3929.

³¹² Süleymaniye Ktp., Murad Molla, no. 649.

³¹³ Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, no. 533.

Kavukcîzâde risalelerin dibacesinde isminin Mustafa b. Ahmed b. Ali olduğunu ve Kavukcîzâde olarak bilindiğini belirtmiştir.³¹⁴

Yazar haşiyesinde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine; Gelenbevî'nin *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mantık ve'l-keîâm*'ına atıfta bulunmuştur.

Yazarın el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinin Türkiye Kütüphanelerinde iki adet nüshasına ulaşılmıştır.

- Süleymaniye Ktp., Murad Molla, no. 649, *Hâşiye ale't-Telvîh*, 1b-43a.
- Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Ktp., no. 1075, *Şerhu'l-mukaddimâti'l-erba'a*, 277b-300a. Bu nüshanın istinsah tarihi Zilkâde 1118/Şubat 1707'dir.³¹⁵

Elimize ulaşan bu nüshalardan Burdur İl Halk Kütüphanesinde bulunan risalenin baş kısmı eksiktir. Bu nüsha dört mukaddimenin açıklandığı kısımları ihtiva etmektedir. Tam nüsha olan Murad Molla koleksiyonunda eserin tamamlanma tarihi veya istinsah tarihi yer almamaktadır.

Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve gâşiyetü'l-fusûl*

Tam adı Ahmed b. Muhammed b. İshak Kazâbâdî olup künyesi Ebu'n-Nâfi er-Rumî el-Hanefî'dir. Tefsîrî Mehmed Efendi'den ders almış olup eğitimini Sivas'ta tamamlamıştır. İstanbul'da ilimle meşgul olmuştur. Öğrencilerinden en meşhuru Hadîmî'dir. Mekke Kadısı iken azledilmiş ve 1163/1750 senesinde vefat etmiştir.³¹⁶ Velût bir yazar olan Kazâbâdî'nin eserlerini bildiren Bağdatlı İsmail Paşa, "*Hâşiyetü'l-usul ve gâşiyetü'l-fusûl ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*" isimli eseri Kazâbâdî'ye nispet eder.³¹⁷

Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazması bulunan bu eser, yüksek lisans çalışması kapsamında Hüseyin Doğru tarafından Türkiye kütüphanelerindeki

³¹⁴ Bk. Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi, *Talika alâ tefsîri'l-Beyzâvî* Mektebetü'l-vakfiyye (Mecma'u Melik Abdülazîz 228), 1a; Kavukcîzâde, *Mizânü'l-edeb* (Pertev Paşa, 533), 38b.

³¹⁵ Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi, *Şerhu'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1075), 300a.

³¹⁶ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/422; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/175; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 1/251; Mustafa Öz, "Kazâbâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Mayıs 2023). Hüseyin Doğru, *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Gâşiyetü'l-Fusûl Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 25-30.

³¹⁷ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/175.

nüşhaları dikkate alınarak tahkik edilmiştir.³¹⁸ Ayrıca Saîd Fûde, Ezher Kütüphanesinde yer alan ve Marmara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 449 numaralı iki nüshaya dayanarak eserin tahkikini gerçekleştirmiştir.³¹⁹

Kazâbâdî, çağının içinde bulunduğu kötü durumu tasvir ederek eserini telif sebebini ima eder:

“Bu risaleyi zaman tersine döndüğü, eski alışkanlıkların nüksettiği, endişe ve ilginin azaldığı, nedamet ve pişmanlığın arttığı, faziletli ve kâmil kimselerin nurlarının söndüğü, cehalet ve rezillik ateşinin insanlığı sardığı, kınama ve ayıplamanın başladığı, musibet ve belaların yayıldığı zaman yazdım. Bana ulaşan şikayetleri duyduğumda günahında ısrarcı, hayrı engelleyen, kovucu, gammaz, iftiracı kimselerden korkulur. Onlar ne bana ne de başka bir uyarıcının sözüne kulak verirler. Bundan dolayı ben hüznümü ve şikayetimi Allah’a iletirim. Her kim Allah’a tevekkül ederse, Allah ona yeter. Bu risaleye *Hâşiyetü’l-usûl ve ğâşiyetü’l-fusûl* adını verdim.”³²⁰

Buna göre Kazâbâdî tıpkı Mevlâna Abdullah Efendi Konevî gibi, insanların içinde bulunduğu ahlaki yozlaşmadan rahatsızlık duyduğu için eserini kaleme almıştır. Müellif bu ahlaki çöküşe karşı insan fiilleriyle ilgili bir eser kaleme alarak insanın yapıp ettiklerinde özgür olduğuna dikkat çekmek istemiştir.

Kazâbâdî, dört mukaddimeyi açıklarken *Telvîh*’i değil *Tavzîh*’i merkeze alır. Bundan dolayı onun çalışması, Sadrüşşerîa’nın görüşlerini açıklama, destekleme ve bazen de eleştiri kabilindendir. Ayrıca *Telvîh*’te Teftâzânî’nin Sadrüşşerîa’ya yönelttiği eleştirileri de dikkate alan Kazâbâdî, bu eleştirilere cevap vermeye çalışır. Kazâbâdî’nin el-mukaddimâtü’l-erba’a haşiyesine bir bütün olarak bakıldığında, dört mukaddimeyle ilgili kısımların azaltıldığı ve insanın fiillerindeki tesirini ortaya koyan

³¹⁸ Doğru, *Kazâbâdî’nin Hâşiyetü’l-Usûl ve Ğâşiyetü’l-Fusûl Ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’a Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîlî*, 35-80.

³¹⁹ Ebü’n-Nâfi‘ Ahmed b. Muhammed b. İshak Kazâbâdî, *Hâşiyetü’l-usûl ve ğâşiyetü’n-nusûl*, thk. Saîd Fûde Menşûrâtü’l-asleyn, 2016), 17-83. Fûde’nin tahkikinde eserin isminin “*Ğâşiyetü’n-nusûl*” olarak kaydedildiği görülmektedir. Aslında Kazâbâdî, eserine ismini kendisi vermiş ve isminin “*Hâşiyetü’l-usûl ve ğâşiyetü’l-fusûl*” olduğunu dibacesinde belirtmiştir. Bk. Kazâbâdî, *Hâşiyetü’l-usûl ve ğâşiyetü’l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 218a. Ezher’de bulunan yazmayı inceleme imkânımız olmadı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp.’inde bulunan yazmada “fusûl” kelimesi “nusûl” olarak okunmaya müsaittir. Bk. Ebü’n-Nâfi‘ Ahmed b. Muhammed b. İshak Kazâbâdî, *Hâşiyetü’l-usûl ale’l-mukaddimâti’l-erba’a* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 449), 16. Fûde’nin tercihinde bu okuma biçimi etkili olmuş olabilir.

³²⁰ Kazâbâdî, *Hâşiyetü’l-usûl ve ğâşiyetü’l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 218a.

kanıtlara daha fazla ilgi gösterildiği fark edilir. Kazâbâdî'nin bu tutumu el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerindeki paradigma değişiminin izleridir. Zira daha sonraki haşiyelerde, irâde-i cüz'iyeye risalelerinin de etkisiyle insanın fiillerindeki rolü daha fazla öne çıkarılacaktır. Kazâbâdî bu eserinde *Telvîh*'ten başka Devvânî'nin *Hâşiyetü't-tehzîb* ve *Risâle fî isbâti'l-vâcib*'ine atıfta bulunmuştur.

Seyyid Mehmed Kefevî, Ta'likâ ale'l-mukaddimâti'l-erba'a li'l-Kazâbâdî

Kazâbâdî'nin haşiyesi üzerine Akkirmânî'nin bir ta'likâ kaleme aldığı belirtilmiştir.³²¹ Ancak bu iddianın birkaç açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir. İlk olarak Kazâbâdî'nin haşiyesine haşiyeye kaleme alan müellifin Akkirmânî değil Seyyid Mehmed Kefevî olduğu belirtilmelidir. Zaten araştırmacıların işaret ettiği yazmalarda haşiyenin Seyyid Mehmed Kefevî'ye ait olduğu açıkça belirtilmiştir. Muhtemelen araştırmacılar Akkirmânî ile Seyyid Mehmed Kefevî'yi aynı kişi zannettiklerinden dolayı³²² haşiyeyi Akkirmânî'ye nispet etmişlerdir.

Kazâbâdî'nin haşiyesi üzerine kaleme alınan bu çalışmayla ilgili ikinci problem ise iki farklı risalenin varlığına rağmen Büyük Hâfız Efendi'nin risalesinin Seyyid Mehmed Kefevî'ye nispet edilmesidir. Daha anlaşılır bir ifade ile Fûde, Kazâbâdî haşiyesi üzerine haşiyesi bulunan Seyyid Kefevî'nin haşiyesini değil başka bir haşiyeyi Seyyid Kefevî'ye nispet ederek yayınlamıştır.³²³

Kefevî'nin Kazâbâdî'nin haşiyesi üzerine yazmış olduğu haşiyeye Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmalar koleksiyonu 449 numaralı mecmuada 15- 68.

³²¹ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl*, thk. Fûde, -muhakkik notu- 13; Saîd Fûde, s.13'de Kefevî ismini zikretmiş olsa da bu kişinin Akkirmânî olduğunu düşünmektedir. Zira biyografisinde Kefevî'nin tam adını, Mehmed b. El-Hâc Hamîd b. Mustafa Akkirmânî Kefevî olarak vermektedir. (s. 93) Ayrıca bk. Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 109. Köksal bu bilgiyi Fûde'nin çalışmasına dayanarak vermiş olabilir. Köksal'ın söz konusu ta'likâya dair verdiği yazma eser bilgileri Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3584 numaralı yazma ile Atıf Efendi 1225 numaralı yazmadır. Ancak Atıf Efendi 1225 numaralı yazmada belirtilen kısımda yer alan risale, Kefevî'nin ta'likâsı olmayıp, Devvânî'nin *İsbât-ı vacip* risalesine Mirzâ Can'ın haşiyesi üzerine Kazâbâdî'nin haşiyesidir. Bu haşiyeyi, müellif nüshasından Seyyid Mehmed Kefevî, 1737 yılında istinsah etmiştir. Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, no. 1225, 91a.

³²² Elmin Aliyev, Akkirmânî'nin ayrıntılı biyografisini çalışarak Akkirmânî ve Seyyid Mehmed Kefevî'nin birbirinden farklı kişiler olduğunu ortaya koymuştur. Bk. Elmin Aliyev, "18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürlerinden Mehmed Akkirmânî ve Hüseyiniye Haşiyesi", *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara*, ed. Yusuf Daşdemir, Mehmet Özturan, Furkan Kayacan (İstanbul: İsar Yayınları, 2022), 434-444.

³²³ Mehmed b. Hâc Hamid el-Kefevî, *Hâşiyetü's-seyyid Mehmed Kefevî* thk. Saîd Fûde (Beyrut: Menşûrâtü'l-asleyn, 2016), 99-170.

sayfalar arasında yer alan Kazâbâdî'nin haşiyesinin kenarlarına düştüğü notlardır. Zaten Kazâbâdî'nin haşiyesinin ilk sayfasında Seyyid Kefevî'nin hamîş notu düştüğü görülmektedir.³²⁴ Yani Seyyid Kefevî, Kazâbâdî haşiyesine birtakım notlar almıştır. Kefevî'nin Kazâbâdî haşiyesi üzerine aldığı notların bir kopyasına daha ulaştık. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi koleksiyonu 3584 numaralı mecmuanın 46b-75b varakları arasında yer alan esere “Fakir Seyyid Mehmed Kefevî'nin *Tavzîh*'in el-mukaddimâtü'l-erba'asına Kâzâbâdî'nin haşiyesi üzerine müsveddeleridir.” notu düşülmüştür.³²⁵ Bu haşiye ile Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 449 numaralı yazmada yer alan Kâzâbâdî haşiyesi üzerine alınan notlar aynıdır. Öyle görünüyor ki Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 449 numaralı yazma daha önceki bir tarihte yazılmış daha sonra Kefevî burada aldığı notları temize çekerek düzenlemiştir. Zaten bu ikinci yazmada yani Esad Efendi 3584 numaralı mecmuada Kefevî bu hususu dile getirmiştir: “Fakir, zayıf, kul Seyyid Mehmed Kefevî b. Hâc Hamîd der ki bu ta'likât, muhakkik, mudakkik, fâzıl Ahmed Kazâbâdî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a ta'likâtı hakkındadır.”³²⁶ Bu mecmuanın Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 449 numaralı yazmadan sonra istinsah edildiğine kanıt olarak şu hususu zikredebiliriz: Esad Efendi 3584 numaralı mecmuadaki bazı eserlerin ferağ kayıtlarında yine Seyyid Mehmed Kefevî'nin ismi yer almakta ve istinsah tarihinin, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 449 numaralı yazmanın istinsah tarihi 1738'den sonraki yüzyıllarda olmasıdır.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 449 numaralı mecmuada üç risale yer almaktadır. Bunlardan biri Kazâbâdî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi, diğeri Nasîrüddin Tûsî'nin *Nefsü'l-emr Risalesi* üzerine Devvânî'nin şerhi ve son olarak el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesidir. Ek-1'de yer alan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinin dibacesinde yazarın adı bulunmamaktadır. Ancak risalenin sonuna, “تمت عن يد السيد الكفوي في ١١٥١” kaydı düşülmüştür. Yani mecmua 1738 yılında Seyyid Kefevî tarafından istinsah edilmiştir. M.Ü.İ.F. Yazmalar koleksiyonu 449 numaralı

³²⁴ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ale'l-mukaddimâtü'l-erba'a* (Yazma Eserler, 449), 15. Yazma esere şuradan ulaşılabilir: <https://katalog.marmara.edu.tr/eyayin/pdf/YZ0449.pdf>

³²⁵ Seyyid Mehmet Kefevî, *Hâşiyetü'l-Kazâbâdî alâ mukaddimât-ı erba'a mine't-Tavzîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3584), 46a.

³²⁶ Kefevî, *Hâşiyetü'l-Kazâbâdî alâ mukaddimât-ı erba'a mine't-Tavzîh* (İstanbul: Esad Efendi, 3584), 47b.

mecmuanın müstensihinin Seyyid Mehmed Kefevî olduğunu söyleyebiliriz. Zira mecmuada yer alan diğer iki risalenin de aynı kalem ve yazıyla istinsah edildiği görülmektedir. Saîd Fûde'nin Kefevî'ye nispet ederek yayınladığı eser, mezkûr yazmadaki Ek-1'de yer alan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesidir. Muhtemelen Saîd Fûde, تمت عن يد السيد الكفوي şeklindeki ifadeden hareketle bu son el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinin Seyyid Kefevî'ye ait olduğunu belirtmiştir. Ancak bu Ek-1'de yer alan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi ile yine aynı mecmuada yer alan Kazâbâdî haşiyesi üzerindeki notlar aynı değildir. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur ya Kefevî önce Kâzâbâdî haşiyesi üzerine bir ta'lika kaleme almış daha sonra kendisi müstakil olarak bir haşiyeye kaleme almıştır ya da bu ikinci haşiyeye Kefevî'ye ait değildir. Said Fûde'nin Kefevî'ye nispet ederek³²⁷ yayınladığı bu ikinci risaleyi Kefevî'ye nispet etmemizi gerektirecek makul bir sebep şimdilik bulunmamaktadır. Zaten Kefevî'ye nispet edilen kitapların arasında el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi de zikredilmemiştir.³²⁸ O halde Ek-1'de yer alan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinin müellifi kimdir?

Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*³²⁹

Câmiatü'l-Melik Suûd Ktp., 2191 numaralı mecmuada 2-55. sayfalar arasında bir el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi yer almaktadır. Bu haşiyeye ile M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Ktp., Yazma Eserler, no. 449, Ek-1'de yer alan haşiyeye aynıdır. 2191 numaralı nüshadaki ferağ kayıtlarına göre haşiyeye, Seyyid Abdülkerim b. Mustafa b. Ahmed tarafından Rebûlevvel 1761'de istinsah edilmiştir ve nüshanın zahriye kısmında haşiyenin Büyük Hâfız Efendi'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Ktp., Yazma Eserler, no. 449, Ek-1'de yer alan risalenin müellifi de Büyük Hâfız Efendi'dir. Seyyid Kefevî, 1738 yılında istinsah ettiği bu haşiyeye üzerine de birtakım notlar almıştır. Ancak bu yazmada müellife dair bilgi bulunmamakta ve fakat eserin sonuna "Fakir Hâfız Muhammed b.

³²⁷ Saîd Fûde, bu haşiyeyi M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, no. 449, Ek-1'deki nüshaya dayanarak tahkik etmiş ancak eserin nispetiyle ilgili herhangi bir tartışmaya girmemiştir.

³²⁸ Kefevî'nin eser listesi için bk. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/428.

³²⁹ Daha önce vefat etmesine rağmen Büyük Hâfız Efendi'nin haşiyesinin Kazâbâdî'den sonra zikredilmesi okuyucunun takibini kolaylaştırma amacına matuftur. Zira Fûde, bu eseri Kazâbâdî üzerine bir haşiyeye olarak yayınlamıştır. Bundan dolayı bizde Kazâbâdî'den sonra bu esere yer verdik.

Hasan kendisine ilk sefer okunduğunda 1147 yılında onu bir araya getirdi.” notu yer almaktadır. Bu notta eserin Büyük Hâfız Efendi’ye aidiyetini güçlendirmektedir. Ayrıca eserdeki Mâtürîdîlik vurgusu haşiyeyi Büyük Hâfız Efendi’ye nispet etmemizi kolaylaştırmıştır.

Büyük Hâfız Efendi’nin hayatı ve eserleri hakkında biyografi kitaplarında yeterince veri bulunmamaktadır. *Kasîdetü’n-Nunîyye* şerhiyle bilinen Büyük Hâfız Efendi’nin asıl adı Muhammed b. Hâc el-Hasan el-Hanefî er-Rûmî olup Hâfız-ı Kebîr olarak maruftur. Hadisçi ve mütekellimdir. 1154/1741 yılında vefat etmiştir.³³⁰

Kâtip Çelebi, Büyük Hâfız Efendi’nin *Kasîdetü’n-Nunîyye* şerhinin son on beş beytini tamamlayamadan vefat ettiğini belirtir. Bu durumda M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Ktp., Yazma Eserler, no. 449, Ek-1’deki nüshada yer alan haşiyenin 1147 yılında tamamlandığı bilgisi göz önüne alındığında Büyük Hâfız Efendi’nin önce el-mukaddimâtü’l-erba‘a haşiyesini ardından *Kasîdetü’n-Nunîyye* şerhini kaleme aldığı söylenebilir. Bununla birlikte *Kasîdetü’n-Nunîyye* şerhinde el-mukaddimâtü’l-erba‘a haşiyesine atıfta bulunmamıştır.

Büyük Hâfız Efendi’nin el-mukaddimâtü’l-erba‘a haşiyesi yalnızca dört mukaddimeyi ve bu mukaddimelerin ortaya koyduğu sonuçları içermektedir. Bu sebeple tartışmanın başlangıcında yer alan hüsün-kubuhla ilgili kısımlara yer verilmemiştir. Müellifin haşiyesini kaleme alış sebebi, Sadrüşşerîa’nın görüşlerini açıklayarak haklılığını ortaya koymaktadır. Bundan dolayı Teftâzânî’nin Sadrüşşerîa’ya yönelttiği eleştirilere cevap vermeye çalışır ve Teftâzânî’yi yer yer çok sert bir dille eleştirir. Zaten müellif eserini, “keşf, şerh, tadil ve cerh” olarak kaleme aldığını da açık bir dille belirtmiştir.³³¹

Müellifin Eş‘arîlere yönelik tutumunda mezhepçi bir tavır göze çarpmaktadır. Metninde Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik arasında karşılaştırmalarda bulunarak, Mâtürîdîliği önce çıkaran bir dil kullandığı görülür. Hatta yazar kendisinin de Mâtürîdî olduğunu beyan ederek, Ehl-i sünnetin halis ve hakiki temsilcisinin Mâtürîdîler olduğunu

³³⁰ İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü’l-ârifîn esmâ’ü’l-müellifîn ve âsârü’l-musannifîn* (Tahran: Mektebetü’l-islâmiyye, 1967), 2/325-326; Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1348; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn: Terâcimu musannifi’l-kütübi’l-arabiyye* (Beyrut: Mektebetü’l-müsennâ, 1957), 9/189.

³³¹ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale’l-mukaddimâti’l-erba‘a* (2191), 2.

belirtir.³³² Müellifin özellikle birinci mukaddime bağlamında fiili açıklarken yapmış olduğu dil tahlilleri, alanda uzman olduğu vehmini uyandırmaktadır. Bununla birlikte mantık ve münazara ilminin yöntemleriyle eserini telif etmesi onun alet ilimlerinde mahir olduğunu göstermektedir.

Müellif, Teftâzânî'nin *Telvîh*'inden başka Molla Fenârî'nin Fatiha Suresi tefsirine ve Devvânî'nin *İsbât-ı vâcib* risalesine atıf yapmıştır.³³³ Yine “fudaladan biri” diyerek atıfta bulunduğu kimsenin de Mîrzâcân Habîbullâh eş-Şîrâzî (ö. 994/1586) olduğunu M.Ü.İ.F. 449 numaralı yazmanın müstensihi belirtmiştir. Müellif kendisinden önceki haşiye yazarlarına atıfta bulunmamıştır.

Halil b. Mehmed el-Konevî el-Akvîrânî, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*

Halil b. Mehmed el-Konevî'nin hayatı hakkında biyografi kitaplarında hiçbir bilgiye ulaşılamamıştır. Eserlerinin dibacesinde isminin Halil b. Mehmed el-Konevî olduğunu ancak öğrencileri arasında el-Akvîrânî olarak bilindiğini ifade eder.³³⁴ el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinin bir nüshasında onun İstanbul'da Sultan Beyazıt Han medresesinde müderrislik yaptığı kaydedilmiştir.³³⁵

Yazma eser kataloglarında yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde Halil b. Mehmed el-Konevî'nin icazetnamesine ulaştık. Bu icazetname onun ilmi silsilesi hakkında yorum yapmaya imkân sağlayacak veriyi içermektedir. Halil b. Mehmed el-Konevî, tefsir, hadis, fıkıh, usul, beyan, mantık ve felsefe gibi akli ve naklî ilimlerde icazet vermiş bir âlimdir. Konevî ayrıca kütüb-i sittenin rivayetinde de icazet vermiştir. Hadislerin rivayetinde Ebû Saîd el-Hâdimî'den (ö. 1176/1762) icazet aldığını belirten müellif, bu silsileyi Şeyh Mustafa Hâdimî (ö. 1147/1735), Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî (ö. 1145/1732), Muhammed b. Alî el-Kâmilî (ö. 1131/1718), Hayreddin er-Remlî (ö.?), Ahmed b. Muhammed b. Abdülkâdir (ö.?), Ahmed b. Muhammed b. Abdülkâdir'in babası (ö.?), Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/ 1520), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Burhaneddin İbrahim b. Musa el-Ebnâsî (ö.?), Şeyh Sirâceddin (ö.?),

³³² Müellifin Mâtürîdîliği kullandığı yerler için bk. Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (2191), 6, 41, 53, 55.

³³³ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (2191), 3, 14, 15.

³³⁴ Halil b. Mehmed el-Konevî, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848), 1b.

³³⁵ Halil b. Mehmed el-Konevî, *Talikât ale'l-mebhasi'l-mukaddimâti'l-erba'a* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazma Eserler, 1365), 21b.

Ebu'l-vakt Abdülevvel es-Siczî (ö.?), Abdurrahman ed-Dâvûdî (ö. 467/1075), Abdullah es-Serahsî, Muhammed b. Yusuf kanalıyla İmam Buhârî'ye (ö. 256/870) ve ondan da Hz. Peygamber'e (sav) ulaştırır.³³⁶

Halil b. Mehmed el-Konevî, akli ilimleri, “ferîdü'l-asr fî mâ selef, vahîdü'd-dehr fî mâ halef, acîbü's-şân, allâme, üstâz” olarak nitelendirdiği Ali el-Amâsî'den aldığını belirtir. Ali el-Amâsî, Amasya'da doğmuş İstanbul'da yaşamını sürdürmüş bir zattır. Halil b. Mehmed el-Konevî, akli ilimlerdeki ilim silsilesini Devvânî kanalıyla Fahreddin er-Râzî'ye, ondan da Cüveynî'ye (ö. 478/1085) olmak üzere Eş'arî kelâmına dayandırır. Onun bu silsilesindeki isimler sırasıyla şu şekildedir: Ali el-Amâsî- Hafız Mehmed el-Amâsî- Kazâbâdî- Mehmed Tefsîrî- Kur'ânî- Zeynülâbidîn el-Kur'ânî- Şeyh Abdullah Cezerî- Mevlâ Ahmed el-Mencelî- Mir Şîrâzî- Hâce Cemâleddîn eş-Şîrâzî- Celâleddin ed-Devvânî- Muhyiddîn el-Gûşekenârî - Seyyid Şerîf el-Cürcânî- Mübarek Şah- Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311)- Kazvînî (ö. 675/1277)- Fahreddin er-Râzî- İmam Gazzâlî- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî- Cüveynî'nin babası- Bâkılânî (ö. 403/1013).³³⁷

Halil b. Mehmed el-Konevî, icazetnamesinde diğer eserlerinden farklı olarak ilk defa künyesine de yer vererek künyesinin Ebu'l-Fahr olduğunu belirtmiştir. Ayrıca icazetnamenin tarihi 1163/1750'dir.³³⁸ Bu durumda en azından Halil b. Mehmed el-Konevî'nin 1750'de hayatta olduğunu ifade edebiliriz. Yine icazet verme yaşının ömrünün geç dönemlerine doğru olduğunu varsaydığımızda, müellifin 18. yüzyılın ilk yarısında kesin olarak yaşadığını ve 18. yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiş olabileceğini ifade edebiliriz.

³³⁶ İcazet silsilesinin tamamı için bk. Halil b. Mehmed el-Konevî, *İcazetnâme* (Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 06 MİL YZ 543), 5b.

³³⁷ el-Konevî, *İcazetnâme* (Ankara: Milli Kütüphane Yazmalar, 06 MİL YZ 543), 6a. Bursalı Mehmet Tahir, Ali b. Hüseyin el-Amâsî isimli iki kişiden söz eder. Bunlardan biri *Tarîku'l-edeb*'in müellifi olan Ali b. Hüseyin el-Amâsî'dir ki bu zat 875/1470 yılında vefat etmiştir. 15. Yüzyılda yaşayan bu zâtın Halil b. Mehmed el-Konevî'nin hocası olmadığı açıktır. Bursalı, 1096/1684 yılında vefat eden, Sultan Mehmed Caminin imamı olan bir zattan daha bahseder. Ali b. Hüseyin el-Amâsî isimli bu şahsın Türkçe aruz risalesinin var olduğunu ifade eder. bk. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/373-374. Zikredilen bu kişinin de Halil b. Mehmed el-Konevî'nin hocası olduğunu söylemek zordur. Zira Konevî 1750 yılında icazet vermiştir. Bu tarih, 1684 yılında vefat eden Amâsî'den 66 yıl sonradır. Bu durum, Konevî'nin, çok erken yaşlarda hocasından eğitim almaya başladığı ve ömrünün geç dönemlerinde icazet verdiği ihtimalini akla getirir. Bu mümkün olsa da Türkçe bir aruz risalesinin müellifi Ali b. Hüseyin el-Amâsî ile Konevî arasındaki hoca talebe ilişkisine işaret eden başka bir veri bulunmadığından aralarında bir ilişkinin bulunmadığını söylemek daha doğru olacaktır.

³³⁸ el-Konevî, *İcazetnâme* (Milli Kütüphane Yazmalar, 06 MİL YZ 543), 6a.

el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinden başka yazarın bir mantık şerhi bulunmaktadır. Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Takrîrû'l-kavânîni'l-mütedâvile min ilmi'l-münâzara* isimli eserinin özeti olan *er-Risâletü'l-velediyye*'ye Halil b. El-Konevî el-Akvîrânî bir şerh yazmıştır. Bu şerhin Türkiye Kütüphanelerinde birçok yazması bulunmaktadır.³³⁹

Halil b. Mehmed el-Konevî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinin Türkiye kütüphanelerindeki yazmaları şöyledir:

- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Arapça Yazma Eserler, no. 1365, *Ta'likat ale'l-mebhasi'l-mukaddimâti'l-erba'a*, 1b-21b. Bu haşye Şaban 1170/Nisan 1757 tarihinde istinsah edilmiştir.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Efendi, no. 392, *Risale alâ mebhasi'l-mukaddimâti'l-erba'a mine't-Tavzîh*, 150a-167b.
- Kastamonu Yek, Khk, no. 50, *Risale ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*, 51a-62b.
- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, no. 00787³⁴⁰, *Hâşiye fî halli meseleti'l-cebr ve'l-ekdâr ve ba'zı müşkilâti'l-usûl*, 25b-35b.
- Manisa Ktp., Akhisar Zeynelzâde, no. 5848, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*³⁴¹, 1b-21b.
- Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdaî Efendi, no.1869, *Şerhu'l-mukaddimâti'l-erba'a mine't-Tavzîh*, 264a-278a.
- Konya Yazma Eserler Ktp., Bölge Yazma Eserler, no. 4519, *ve'l-kader*, 162b-183b.

Halil b. Mehmed el-Konevî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi yalnızca dört mukaddimeyi içermektedir. Bundan dolayı insan fiilleri dışında hüsün-kubuhla alakalı meselelere değinilmemiştir. Konevî insan fiilleri konusundaki yaklaşımları

³³⁹ Katalog taramalarında Halil b. Mehmed el-Konevî el-Akvîrânî'nin Kara Halil'le karıştırıldığı görülmektedir. Bundan dolayı *Risâletü'l-velediyye* yer yer Kara Halil'e nispet edilmiştir. Kara Halil ile müellifimiz karıştırıldığından dolayı yine kataloglarda ölüm tarihinin 1711 olarak verildiği görülür. Ancak Halil b. Mehmed el-Konevî el-Akvîrânî bu tarihte hayatta olup vefat tarihi bilinmemektedir.

³⁴⁰ *Hâşiye fî halli meseleti'l-cebr ve'l-ekdâr ve ba'zı müşkilâti'l-usûl* olarak başlıklandırılan bu mecmuada iki adet el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi bulunmaktadır. Bu haşiyelerden ilki Molla Alâeddin Arabi'ye ait olup diğeri Akvirânî'ye aittir. Ancak Akvirânî'nin haşiyesinin son kısmı eksiktir.

³⁴¹ Bu eser katalogda Kara Halil Tirevî'ye nispet edilmiştir. Muhtemelen haşiyenin ilk sayfasında yer alan, "Bu haşye Kara Halil Efendi'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesidir." cümlesinden dolayı bu şekilde tasniflenmiştir. Ancak mukaddime kısmında açıkça müellif isminin Halil b. Mehmed el-Konevî olduğunu belirtmiştir.

yedi grup olarak zikretmiş ve Sadrüşşerîa'nın Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini takip ettiğini belirtmiştir.³⁴² Müellif insan fiilleri konusunda Sadrüşşerîa'dan farklı düşünmektedir. Bu yüzden haşiyesinde Sadrüşşerîa'yı merkeze almış ve eleştirmiştir. Özellikle fiilin anlamlarına dair yapılan ayırım, hâlin kabulü ve ontolojik durumu, irade ve tercih arasındaki ilişki, iradenin konumu müellif tarafından tetkik edilmektedir. Sadrüşşerîa'ya eleştiriler içermesinden dolayı Halil b. Mehmed el-Konevî'nin haşiyesi de tıpkı Kurânî'nin risalesi gibi özel bir öneme sahiptir ve Kurânî'nin etkileri görülmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki Konevî, Sadrüşşerîa'nın görüşünü “kralların çılgılığı ve feleklerin sesi” gibi güçlü görmüş buna karşın ona yöneltilen eleştirileri “kapı gıcırtısı ve sinek vızıltısı” mesabesinde olduğunu itiraf etmiştir.³⁴³

Halil b. Mehmed el-Konevî'nin haşiyesini ayrıcalıklı kılan bir diğer husus da Birgivî'ye ve onun *Tarikâtü'l-muhammediyye*'sine atıfta bulunarak ihtiyâr-ı cüz'î tartışmalarına dahil olmasıdır. Birgivî'nin benimsemiş olduğu “ihtiyârât-i cüz'înin mevcut ve ma'dûm olmamasını” Konevî eleştirmiş ve kelâmcıların mevcudu cevher ve araz olarak ayırdıklarını, kudret ve iradeyi de mevcuda dahil ettiklerini belirtmiştir.³⁴⁴ Konevî'nin, Birgivî'ye referansla yapmış olduğu bu eleştiri aslında Birgivî'yi Sadrüşşerîa'nın takipçi ve temsilcilerinden görmesi açısından da önemli bir husustur. Ayrıca Konevî'ye ve risalesine dikkat çekilmesini gerektiren bir diğer husus ise “irâde-i cüz'îyye” tabirini ilk defa kullanan el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşîsi olmasıdır.

Hafîd en-Nisârî, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*

Hafîd en-Nisârî, meşhur Kayseri müftüsü Ali en-Nisârî'nin torunudur. Tam adı Mehmed b. Abdullah es-Sıddıkî el-Kayserî olup künyesi Ebû Saîd'dir. Selâtin imamlarından olduğu ifade edilen Nisârî'nin, usul, kelâm, mantık, dil, tefsir gibi İslâmî ilimlerin temel alanlarıyla ilgili birçok telifi bulunmaktadır. Bu telifler Osmanlı düşüncesini etkileyen isim ve eserler üzerine kaleme alınmış haşiye ve şerhlerden oluşmaktadır. Bununla beraber Hafîd en-Nisârî'nin kelâm ilminin isim-müsemma,

³⁴² el-Konevî, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848), 19a.

³⁴³ el-Konevî, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848), 21b.

³⁴⁴ el-Konevî, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848), 19b.

teklif-i mâ lâ yutak, efâl-i ibâd, hüsün-kubuh gibi bazı konularında müstakil eserler kaleme aldığı da bilinmektedir.³⁴⁵

Hafîd en-Nisârî'nin haşiyesi tam bir haşiyedir, yalnızca dört mukaddimeye odaklanmış değildir. Müellif yer yer Sadrüşşerî'a ya yer yer de Tefâtânî'ye eleştiriler yöneltmek bazen şârihin bazen de muhaşşînin görüşlerine yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Bu bakımdan Hafîd en-Nisârî'nin haşiyesi yalnızca *Telvîh* üzerine bir haşiyedir. Hafîd en-Nisârî'nin haşiyesi hacim bakımından da diğer haşiyelerden ayrılmaktadır. Daha önce kaleme alınan haşiyelerde tartışılan problemlere büyük oranda Nisârî'nin de değindiği görülmektedir.

Hafîd en-Nisârî, *Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makasid* gibi eserlere ve Fâhru'l-İslâm Pezdevî, İmam Serahsî, Bâkılânî, Cüveynî, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), İmam Mâtürîdî gibi isimlere atıfta bulunmuştur.

Hafîd en-Nisârî, el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesini kaleme alma sebebinin şöyle açıklar:

“*Tavzîh*’den el-mukaddimâtü'l-erba'a; *Telvîh*’ten mühimmâtü'r-râbia gezginlerin sırlarını, yepyeni fikirlere sahip insanların düşüncelerini kapsadığında ki bu mukaddime ve mühimmeler keskin bakışlardan gizli kalmış ve yetenekli eleştirmenlerin gözlerinden kaçmıştır. Ben Allah’ın yardımıyla kapıları açmak, kitaplarda gizli kalmış kısımları açıklığa kavuşturmak, hakikatin hazinelerinde gizlenmiş emanetleri göstermek, dikkatli bir şekilde işlenen sembollerini aydınlatmak istedim. Zeki insanlar için bir hatırlatma, bâtın ehli için aydınlık, öğrenciler için hediye ve dostlar için de atıyye olmasını istedim. Böylece beni hayırla yad etsinler.”³⁴⁶

Hafîd en-Nisârî'nin haşiyesinin Türkiye kütüphanelerinde yedi adet nüshasına ulaşılmıştır:

- Râgıb Paşa Ktp., no. 391, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*.

Bu nüsha, 26 Cemâziyelâhir 1176/12 Ocak 1763 yılında Osman b. Eyyûb b. Hüseyin Arapkirî tarafından istinsah edilmiştir. Müstensih haşiyeyi müellifin müsveddesinden İstanbul'da bulunan Efdalzâde Medresesi'nde istinsah ettiğini

³⁴⁵ Hafîd en-Nisârî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/340; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/241; Murat Kaş, “18. Yüzyıl Osmanlı Düşünücü Hafîdî'n-Nisârî'nin Risâle fi mec' üliyyeti'l-mâhiyyât Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 648-651.

³⁴⁶ en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba'a* (Laleli, 715), 1b.

belirtmiştir. Bu bilgilerden hareketle Râgıb Paşa Ktp., no. 391 nüshasının henüz müellif -Hafid en-Nisârî- hayattayken istinsah edildiğini söyleyebiliriz.

- Süleymaniye Ktp., Fâtih, no. 5395. *Torun Efendî alâ mukaddimât-ı erba'a li't-Tavzîh*, 1b-46b.

Yazma mecmuada bu haşiye, Hacı Torun Efendi Çukurluzâde'ye nispet edilmiştir. Ancak eser Hafid en-Nisârî'ye aittir. Zaten dibace kısmında müellif ismini zikretmiştir. Bu haşiye Abdüsselam Tırnevî tarafından 22 Safer 1250/30 Haziran 1834 yılında istinsah edilmiştir.

- Süleymaniye Ktp., Laleli, no. 715, *Hafid alâ mukaddimât-ı erba'a*, 1b-45b.
- Çorum Hasan Paşa Ktp., no. 1607, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*, 15b-79b.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler, no. 1602, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a min kitâbı't-Tavzîh*, 19b-33b. Bu nüsha Muslihuddîn b. Muhammed Muslihuddîn tarafından 1 Rebûlâhir 1197/5 Mart 1783'de istinsah edilmiştir.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler, no. 4213, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a min kitâbı't-Tavzîh*, 56b-112a. Bu nüsha 28 Cemâziyelâhir 1208/31 Ocak 1794 yılında istinsah edilmiştir.
- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Arapça Yazma Eserler, no. 2868, *Hâşiyetü'n-Nisârî ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*, 111a-155b.

İsmail Konevî Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*

Tam adı İsmail Vehbi b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî'dir. İsâmuddîn ve Ebû'l-Fidâ ona verilen lakaplardandır. Konevî nispetinden de anlaşılacağı üzere Konya'da doğmuştur. Şeyh Mustafa el-Konevî, Şeyh Sûfî Halil el-Konevî, Muslihuddîn Mustafa el-Maraşî, Allâme Abdülkerim el-Konevî, Ebû Abdullah Mahmud b. Muhammed el-Antakî gibi isimlerden ders almıştır. İstanbul'daki eğitim faaliyetleri neticesinde ulema arasında meşhur olmuş ve ünü Sultan III. Mustafa Han'a ulaşmıştır. III. Mustafa Han'ın kendisine gösterdiği teveccühü I. Abdülhamid devam ettirmiştir. Sultanların huzurunda tefsir dersi verdiği kaynaklarda zikredilmiştir. 12 Safer 1195/7 Şubat 1781 yılında Hac yolculuğu dönüşünde Şam'da vefat etmiştir. Emevî Camiinde kılınan cenaze namazının ardından Zülkifl'in (a.s) da makamının

bulunduğu Sâlihiyye'ye defnedilmiştir. Kaynaklar, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl*'ine haşiyesi yazması ve Huzur dersleri vermesinden dolayı olsa gerek onun müfessir kişiliğini öne çıkarmış olsa da İsmail Konevî'nin kelâm, usul ve mantık alanlarında eserler verdiği bilinmektedir.³⁴⁷ Kelâm alanında vermiş olduğu eserler arasında *Risâle fî kelimetü't-tevhîd*, *Risâle fî'l-ilmillahi teâlâ*, *Risâle fî'l-meâdi'l-cismânî* zikredilebilir. Özellikle Allah'ın ilmi ile ilgili birden fazla risale telif ettiği görülmektedir. İsmail Konevî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi bir yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir. Bu çalışmada el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinin yazma nüshaları da tanıtılmıştır.³⁴⁸

İsmail Konevî haşiyesinde Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh* metnini esas almış ve ona bir haşiye kaleme almıştır. Konevî, başta *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Akâid*, *Şerhu'l-Makâsıd* olmak üzere en temel kelâm eserlerine ve diğer ilim dallarında kaleme alınan pek çok esere referansta bulunmuştur.³⁴⁹

Türkiye kütüphanelerinde 6 adet nüshası bulunmaktadır.

- Süleymaniye Ktp., Nazif Paşa, no. 232, *Hâşiye alâ'l-mukaddimâti'l-erba'a*, 1b-52b.

Nüshanın 1185 yılının Recep ayının başlarında pazartesi günü istinsahı tamamlanmıştır. Müstensih tarafından verilmeyen tarih, muhtemelen Recep ayının başlarında Pazartesi'ye denk gelen 5 Recep'tir. Bu ihtimalde eserin 5 Recep 1185 /14 Ekim 1771'de istinsah edildiği söylenebilir.

- Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, no. 183, *Risâle ale'l-mukaddimâti'l-erba'a ale't-Tavzîh*, 1b-56a.
- Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, no. 447, *Hâşiyetü't-Telvîh ale't-Tavzîh fî bahsi mukaddimât-ı erba'a*, 1b-46a.

³⁴⁷ İsmail Konevî Efendi'nin hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Seyyid Muhammed Halil Murâdî, *Silkü'l-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ) 1/258; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/222; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/380; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/423; İbrahim Bayram, "Teklif-i Mâ Lâ Yutâk" Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 139-145.

³⁴⁸ Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 10-11; 48-160.

³⁴⁹ Haşiyenin kaynakları için bk. Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 45.

- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Arapça Yazma Eserler, no. 2351, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*, 1b-40a.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler, no. 5141, *Hâşiyetü Hafız İsmail Efendi Konevî ale'l-mukaddimâti'l-erba'a fi't-Tavzîh li-Sadrüşşerîa*, 1b-80a. Ferağ kaydında nüshanın, 1185 yılının Recep ayının başlarında pazartesi günü istinsahının tamamlandığı belirtilmiştir. Bu tarih Süleymaniye Kütüphanesi, Nazif Paşa, no. 232'de yer alan nüshanın tarihi ile aynıdır. Muhtemelen bu iki eser birbirinden kopya edilmek suretiyle çoğaltılmıştır. Müstensihleri belli olmayan bu iki nüshanın iki farklı kalemden çıkmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu nüshada el-Hâc Hüseyin b. Süleyman mührü bulunmaktadır. Ancak mühür sahibi ile ilgili bilgiye ulaşılamadığından yazmanın tarihi ile ilgili bir yorum yapma imkânımız şimdilik bulunmamaktadır.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler, no. 4213, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a min kitâbi't-Tavzîh*, 19b-52b.

Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi, *Risâle fî şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a min kitâbi't-Tavzîh*

Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi (ö. 1212/1797), 18. yüzyılda haşiye kaleme alan son Osmanlı âlimidir hatta Mekkî Mehmed Efendi'nin haşiyesinin bilinen son haşiye olduğu da ifade edilmiştir.³⁵⁰ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler bulunan Mekkî Mehmed Efendi, babası Halil Efendi'nin görevi nedeniyle Mekke'de doğduğundan dolayı bu isimle anılmıştır. Babası Mekke kadısı iken vefat edince İstanbul'a dönerek eğitimini burada tamamlamış 1735 yılında Sahn'da göreve başlamıştır. Selânik, Şam, Medine ve İstanbul'da kadılık yapmış Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine yükselmiş ve nihayetinde şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir.³⁵¹ Mekkî Mehmed Efendi, ulemanın önde gelenlerinden olduğu gibi aynı zamanda iyi bir şair olarak bilinirdi. Nitekim *Kaside-i Bürde*'ye tahmis ve tevessül ismiyle bir şerh

³⁵⁰ Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 108.

³⁵¹ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmani : Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1998), 4/93; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/846; Tahsin Özcan, "Mekkî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 31 Mayıs 2023).

yazmıştır. Bu şerhi Bursalı Mehmet Tahir, “mufasssal ve mükemmel” olarak nitelemiştir.³⁵² Bunun yanında güzel hat yazdığı da nakledilmiştir.³⁵³

Mekkî Mehmed Efendi haşiyeyi kaleme alış sebebini şöyle ifade etmiştir:

“*Tavzîh*’in el-mukaddimâtü’l-erba‘a (kısımında yer alan) meşhur, müşkil meseleleri ve zor konuları açıklamak, kudret, küllî irade, ihtiyârî’l-cüz’î gibi kavramları izah etmek, kulların fiillerinin hakikatini (ontolojik olarak) beyan etmek, bu konuda reddedilen Cebriyye ve Kaderiyye mezheplerini zikretmek, Eş‘arî ve Mâtürîdî mezheplerinin tahkikatlarından doğru olana işaret etmek, Eş‘arî ve Mâtürîdîlerin bu konuda ittifak ve ihtilaf ettikleri noktaları belirlemek, kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde kitabın ibarelerinin gereklerine göre Eş‘arîlerin kıyaslarını düzenlemek, Mâtürîdîlerin ve diğerlerinin memnu‘ mukaddimelerini ve Eş‘arîlerin kapalı önermelerini tayin etmek için mantık kurallarına ve adâbü’l-bahse uygun olarak bu risaleyi irat ettim.”³⁵⁴

Mekkî Efendi’nin bu açıklamaları 18. yüzyıl Osmanlı kelâmcılarının eser kaleme alma sebeplerinin iyi bir özeti gibidir. Nitekim dönemde tartışılan temel konularının başında insan fiilleri ve irâde-i cüz’iyye sorunu gelmekte ve bu dönemde Mâtürîdîlik lehine Eş‘arîlerin cebre varan görüşleri eleştirilerek, iki ekol arasındaki farklar belirginleştirilmeye çalışılmış ve Sadrüşşerîa’nın eserleri ve görüşleri başvuru olan temel bir kaynak olmuştur.

Mekkî Mehmed Efendi’nin el-mukaddimâtü’l-erba‘a haşiyesinin Türkiye kütüphanelerinde tek bir nüshasına ulaşılmıştır:

- Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 2983, *Risale fî şerhi’l-mukaddimâti’l-erba‘a min kitâbi’t-Tavzîh*, 52b-67a.³⁵⁵

Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 2983 numaralı mecmuada yer alan diğer eserler de Mekkî Mehmed Efendi’ye aittir. Bütün bir mecmuanın tek bir kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır. Müstensih her bir eserin sonuna tarih düşmemiş olsa da mecmuanın sonuna tahrir kaydı düşmüştür. Buna göre mecmua 28 Zilkâde 1197/25 Ekim 1783 tarihlidir. Bu tarih müellifin henüz hayatta olduğu bir tarihtir. el-

³⁵² Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/846.

³⁵³ Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 4/93.

³⁵⁴ Şeyhülislam Mehmed Mekkî, *Risâle fî şerhi’l-mukaddimâti’l-erba‘a min kitâbi’t-Tavzîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2983), 52b.

³⁵⁵ Şeyhülislam Mekkî Mehmed Efendi’nin bu risalesi neşredilmiştir. bk. Öztürk, “Şeyhülislam Mehmed Mekkî’nin *Risâle fî şerhi Mukaddimâti’l-Erba‘a min Kitâbi’t-Tavzîh* Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil”, 1-47.

mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinin başka bir nüshası da bulunmadığından söz konusu bu nüshanın müellif nüshası olduğunu ifade etmekte bir sakınca bulunmamaktadır.³⁵⁶ Bununla birlikte eserin henüz Mekkî Mehmed Efendi hayattayken istinsah edildiği ihtimali de bulunmaktadır.

Müellifi Meçhul, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*

Türkiye Kütüphaneleri dışında yaptığımız taramalar sırasında İran İslam Cumhuriyeti Milli Kütüphane'sinde bir haşiyeye daha ulaştık. Ancak nüshada müellife, istinsah tarihine ya da müstensihe dair hiçbir bilgi yer almamaktadır. Müellif eserini "Halil İbrahim Paşa" isimli birine takdim etmiştir.³⁵⁷

Tavzih'ye haşiye olan bu eserde İbnü'l-Hümâm, Cürcânî gibi isimlere; *et-Tahrîr*, *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserlere atıf yapılmıştır. Müellif hüsün-kubuh konusunda kelâm ekollerini Eş'arî, Mu'tezile ve Mâtürîdî olmak üzere klasik üçlü tasnifle ele almıştır. Bununla birlikte Mâtürîdiyye yerine Hanefî ismini daha sık kullanmış ve Buhara Hanefilerine de ayrıca atıf yaparak kendisini Hanefîlere nispet etmiştir. Fiilin anlamlarının detaylıca tartışıldığı bu haşiyede müellif, ikâ'nın ontolojisine yönelik Sadrüşşerîa'ya eleştiriler yöneltmiştir.³⁵⁸

Zikredilen bu eserler dışında Fındıklılı İsmet Efendi, Kara Hasan Üsküdârî'nin (ö. 1739) el-mukaddimâtü'l-erba'a'ya müteaddid haşiye yazdığını belirtir.³⁵⁹ Ancak katalog taramalarında böyle bir esere rastlamadık.

2.2.1.2. İhtiyâr-ı cüz'î ve İrâde-i cüz'iyeye Risaleleri

Sadrüşşerîa'nın Osmanlı kelâmına kaynaklık ettiği en önemli konulardan biri insan fiilleridir. el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri başta olmak üzere müstakil olarak

³⁵⁶ Mustafa Bilal Öztürk de müellifin hat sanatındaki maharetine vurgu yapmış ve mecmuadaki diğer eserlerin de Mekkî Mehmed Efendi'ye ait olduğunu gerekçe olarak öne sürerek eserin müellif nüshası olabileceğini ifade etmiştir. Bk. Öztürk, "Şeyhülislam Mehmed Mekkî'nin Risâle fî şerhi Mukaddimâti'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzih Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil", 12.

³⁵⁷ Müellifi Meçhul, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (İran İslam Cumhuriyeti Milli Kütüphane, 2964), 4a.

³⁵⁸ Meçhul, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (2964), 21a.

³⁵⁹ Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şakâ'ik fî hakki ehli'l-hakâ'ik*, sad. İsmail Yıldırım (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 171. Asım Cüneyd Köksal, el-mukaddimâtü'l-erba'a literatürünü incelediği makalesinde Davud-ı Karsî'nin de bir haşiyesinin olduğundan bahsetmiştir. Bk. Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 109. Ancak Tire Necip Paşa Ktp., Diğer Vakıflar, no. 1286'da bulunan eser, Karsî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesi değil Birgivi'nin Hadis usulünün şerhidir.

kaleme alınan risalelerde de Sadrüşşerîa'nın etkisini görmek mümkündür. Çalışmanın bu kısmında el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri dışında müstakil olarak kaleme alınan risaleler dikkate alınmıştır.

Osmanlı düşüncesi ve özelde Osmanlı kelâmı üzerine yapılan çalışmaların artması, belirli literatürlerin keşfedilmesi ve bunlardan bir kısmının neşredilmesi gibi saikler Osmanlı düşüncesi hakkında genel yargılara varmamıza imkân sağlamıştır. Bir süredir, Osmanlıda kaleme alınan irade, fiil, kader-kaza gibi konular hakkındaki risalelere karşı artan ilginin varlığından söz etmek mümkündür. Bu risalelerin araştırmaya konu edinilmesinde, Osmanlıda Mâtürîdîlik vurgusu, modernleşme süreci, ilgili literatürün tespiti gibi farklı saikler etkili olmuştur. Çalışmanın bu kısmında risalelerin kaleme alınış amaçları ikincil bir öneme sahiptir. Zira hangi yüzyılda ya da hangi sebeple olursa olsun Sadrüşşerîa'nın insan fiilleri konusundaki görüşlerinin metinlere yansıdığı -bazı risalelerde bu etki çok daha bariz bir şekilde görünür olmaktadır- hemen her okuyucunun fark edebileceği bir husustur. Ancak müelliflerin Sadrüşşerîa'yı nasıl anladığı, yorumladığı, alımladığı, düşünce tarihinde nasıl konumlandıkları ve hangi kodlarla sistemlerine dahil ettiği çalışmamız açısından önemlidir.

Osmanlı müelliflerince kaleme alınan insan fiilleriyle ilgili risalelerde bazı isimlerin ve eserlerin diğerlerine nazaran daha fazla istinsah edilerek geniş bir dolaşım ağı oluşturduğu görülmektedir. Söz gelimi efâl-i ibâd başlığı altında, Seyyid Şerîf el-Cürânî, Devvânî, İbrahim el-Kurânî, Ebû Sâid Hâdimî'nin; cebr ve kader başlığı altında Kemalpaşazâde'nin; kaza ve kader başlığı altında Taşköprizâde'nin; irâde-i cüz'iyeye konusunda Akkirmânî'nin metni öne çıkmaktadır.³⁶⁰

³⁶⁰ İnsanın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesinin temel bir problem olarak tartışıldığı bu metinlerde yazarların farklı isimlendirmeleri tercih ettikleri gözlemlenmektedir. Bu isimlendirmenin tercihinde mezhebi aidiyetlerin etkili olduğu düşünülmüştür. Söz gelimi, “irâde-i cüz'iyeye” terkinin daha ziyade Mâtürîdî gelenekle irtibat kuran müellifler tarafından, kaza-kader, efâl-i ibâd, halku'l-efâl gibi isimlendirmelerin ise Eş'arî mezhebine yakın olan müellifler tarafından kullanıldığı ifade edilmiştir. bk. Özdiç, “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri”, 188, 190. Hatice Kelpetin Arpağuş, insan fiilleri konusunda Osmanlı ulemasının dört yöntemi takip ederek eserlerini kaleme aldıklarını belirtir: Mâtürîdî yöntem üzere meseleyi açıklayanlar, Hayâlî ve Hadîmî gibi Eş'arî ve Mâtürîdî'nin görüşlerini bir araya getirmek suretiyle meseleyi ele alanlar, Sofyalı Bâlî Efendi gibi a'yân-ı sabite teorisi çerçevesinde konuyu ele alanlar ve son olarak Taşköprizâde gibi felsefî, kelâmî ve irfanî geleneği cem etmek suretiyle kesb teorisinden hareket edenler. Bk. Hatice Kelpetin Arpağuş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Metin Aydın Fuat Aydın, Muhammet Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 246-249. Arpağuş'un Mâtürîdî yöntem üzere meseleyi ele alanlar şeklinde tasniflediği grupta başta Birgivî olmak üzere irâde-

Sadrüşşerîa'nın ilgili eserler üzerindeki etkilerinden birisi birinci mukaddime bağlamında incelediği fiilin iki anlamı ve ontolojik durumudur. Nitekim yazarların Sadrüşşerîa'ya atıfta bulunarak fiili îkâ' ve hâsıl bi'l-masdar olmak üzere ikiye ayırdıkları, îkâ'yı hâl olarak kabul ettikleri görülmektedir. Öyle ki birinci mukaddimede dile getirilen bu hususlar neredeyse müselleme bir kazıyye haline gelmiş ve Osmanlı müelliflerince bazen Sadrüşşerîa'ya atıf yaparak bazen de isim zikretmeksizin incelenen konu olmuştur.³⁶¹

Sadrüşşerîa'nın ilgili literatür üzerindeki en önemli etkisi ise mukaddimelerin sonucu olarak ortaya konan insanın fiillerinde bir tür ihtiyara sahip olduğu ve bu ihtiyarın ontolojik durumunun tespitine yöneliktir. Özellikle cüzî iradeye referansla hâlin kabulü, insanın fiillerinde özgür olduğunu gerekçelendirmenin en temel yolu olmuş ve Osmanlı uleması tarafından en çok değinilen meselelerden biri haline gelmiştir.³⁶² İsmi zikredilen yazar ve eserlerin sayısını artırmak mümkün olsa da³⁶³ Osmanlı coğrafyasında yaygın olarak görülen aşağıdaki risaleler çalışmanın bu kısmı için yeterli örneklem sunmaktadır:

- Muhammed Çankırdî (ö. ?), *et-Ta'lik alâ vechi't-tahkih ve't-tatbik ale'l-irâdeti'l-cüz'iyye min Tarîkati'l-Muhammediyye*.
- Ebu'l-Kâsım el-Ankaravî (ö. ?), *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*.
- Saçaklızâde Muhammed b. Ebûbekir el-Mar'âşî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*.

i cüz'iyye eserlerini telif eden isimleri zikrettiği görülür. Ben bu bölümde söz konusu yöntemi Mâtürîdî'yle değil Sadrüşşerîa'yla irtibatlandırarak ele aldım. Zira yazarın kendisinin de belirttiği üzere aslında Osmanlı müelliflerinin geliştirmiş olduğu irâde-i cüz'iyye teorisi İmam Mâtürîdî'ye değil Sadrüşşerîa'ya dayanmaktadır. (s. 256) Telif edilen eserlerle ilgili olarak Arpağuş, tebliğinin sonunda "Osmanlı döneminin başlangıcında konuya dair eserler meseleyi "kaza ve kader" adı altında isimlendirirken Saçaklızâde'den itibaren tanımlamanın "el-irâdetü'l-cüz'iyye" şekline dönüştüğü" tespitinde bulunmaktadır. (s. 260) Ancak gördüğüm kadarıyla böyle bir dönüşme yaşanmamıştır. Hatta Özdiç'in ifade ettiği üzere başlık seçiminde -istisnalar olmakla birlikte- mezhepsel aidiyetler ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla 18. yüzyılda irâde-i cüz'iyye isminin kullanımındaki artışın sebebi Mâtürîdilik vurgusunun ön plana çıkmasıdır. Yani söz gelimi bu dönemde başlık olarak "kaza ve kader" ya da "cebr ve'l-kader" tercih edildiyse burada muhtemelen irâde-i cüz'iyye eleştirilmiş ve insan fiilleri konusunda başka bir yorumun mümkün olduğu anlatılmıştır. Örnek olarak 18. yüzyılda Hanefî bir isim olan Mehmed Emin Üsküdarî'nin *Risale fi'l-cebr ve'l-kader*'ini zikredebiliriz. Bu örnekleri artırmak mümkündür.

³⁶¹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'iyi*, 1/166; Şemseddin Ahmed b. Musa Hayâlî, *Şerhu'l-kasîdeti'n-nûniyye* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyye, 1317), 55; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 227.

³⁶² Arpağuş, "Mâtürîdilik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyye Yorumu", 256.

³⁶³ İrâde-i cüz'iyye literatürü için bk. Özdiç, "Osmanlı İrâde, Kaza ve Kader Risaleleri", 192-201.

- Ahmed el-Maraşî ed-Debbâğî (ö. 1165/1752), *er-Risâletü'l-münciyye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-cebriyye*.
- Davûd-i Karsî (ö. 1169/1756), *Risâle fi'l-ihyâ'ratî'l-cüz'iyye ve'l-idrakâtî'l-kalbiyye*.
- Mehmet b. İspirî el-Erzurûmî (ö. 1172/1759), *Mümeyyize mezhebi'l-Mâtürîdiyye ani'l-ğayriyye*.
- Mehmed Akkirmânî, *Risâle-i irâde-i cüz'iyye*.
- Esirîzâde Abdülbaki b. Muhammed b. Abdülhâlim el-Bursevî, *Risâletü'l-Hakimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*.
- Mehmed Beybazârî (ö. ?), *Şerhu Mehmed Beybâzârî alâ Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye li-Ebi'l-Kâsım Ankaravî*.
- Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî (ö. 1202/1788), *Risâle fî bahsi'l-iradeti'l-cüz'iyye*.

Dikkatleri çektiği üzere aslında bu metinler, irâde-i cüz'iyye risaleleri olarak anılmaktadır. Hemen her metinde görüleceği üzere tartışma Birgivî'nin ilgili bölümü üzerinden şerh, haşiye, ta'lik, tercüme kaleme almak suretiyle cereyan etmektedir.³⁶⁴ Bununla birlikte genellikle 18. yüzyılda kaleme alınan bu metinlerde insanın fiillerinde özgür olduğu tezi Sadrüşşerîa'nın kullanmış olduğu kavramlar (tercih, ihtiyar ve kasd) ve bu kavramların hâl olarak kabul edilmesiyle ortaya konmuştur. Aslında Sadrüşşerîa'nın anlatısında irade, dördüncü mukaddimeyle bağlantılı olarak, iradenin illetsiz oluşu ve müreccihsiz tercihin imkânsız oluşu yönüyle ele alınmıştır. Bundan dolayı Sadrüşşerîa irade bağlamında daha ziyade felsefecileri muhatap kabul etmiş ve tanrının iradesinin illetsiz oluşunu ispatlamaya çalışmıştır. İnsanın fiillerindeki rolü, Sadrüşşerîa'nın teorisinde daha ziyade tercih, ihtiyar ve kasd kavramlarıyla karşılanmış ve bu durumların ontolojik konumları hakkında yorum yapılmıştır. Özellikle Fatih döneminde kaleme alınan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinde de benzer problemler tartışılmış iradenin taalluku ve müreccihle ilgili

³⁶⁴ Birgivî'nin ilgili literatürle ilişkisine dikkat çeken en erken çalışmalardan biri Rıdvan Özdiñç'in makalesidir. Bk. Rıdvan Özdiñç, "Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin İrade-i Cüz'iyye Risalesi", *Felsefe-Bilim Araştırmaları Journal Of Philosophy-Science Research* 73 (2012), 80, 88.

tartışmalar yoğun bir şekilde işlenmiştir.³⁶⁵ Ancak 17 ve 18. yüzyıla gelindiğinde irade tartışmalarında insanın merkeze alındığı, Sadrüşşerîa'nın sisteminde tercih, ihtiyar ve kasd olarak ifade edilen şeyin irâde-i cüz'iyeye şeklinde isimlendirildiği, bu isimlendirmeden sonra irâde-i cüz'iyyenin ontolojik durumu ve insan fiillerindeki rolü hakkında tartışmaların yaşandığı ve Mâtürîdîlik lehine atıfların arttığı gözlenmektedir. Bu metinlerde referanslar yalnızca İmam Mâtürîdî'ye değil aynı zamanda Sadrüşşerîa'ya da yapılmıştır.

İrâde-i cüz'iyeye kavramsallaştırmasının tarihi seyri Sadrüşşerîa'nın tartışmalara nasıl dahil olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. İçerik bakımından Sadrüşşerîa'nın belirleyici olduğu bu kavramın kullanılması ve yaygınlaşmasında asıl önemli figür Birgivî'dir.³⁶⁶ Nitekim konuyu ele alırken Sadrüşşerîa'yı zikretmemiş olsa da Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'de "ihtiyâr-ı cüz'î" kavramına yer vermiştir.³⁶⁷ Bu kullanım, irâde-i cüz'iyyenin doğmasına zemin hazırlayacaktır.

16. yüzyıl müellifi olan Birgivî'nin metninde ihtiyar kavramının sonuna "cüzî" ifadesi eklenir:

"Muhakkak ki Allah Teâlâ, kulların fiillerinin hepsini ve onun dışındakileri yaratandır. Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Fakat kulun fiilinde, tâat ve isyan gibi iki zıttan her birine taalluk eden *cüzî ihtiyarı* ve *kalbî iradesi* vardır. Onun (cüzî ihtiyar ve kalbî irade) dış dünyada varlığı yoktur ki yaratma ona taalluk etsin ve yaratıcıya muhtaç olsun. Çünkü yaratma ma'dûmun îcâdîdır. Var olmayan bir şey yaratılmış da olmaz. Onu irade eden ve onu yaratan da yoktur. Allah Teâlâ iradeyi kulların fiillerinin

³⁶⁵ Ayrıntı için bk. Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkah Usûlü Çalışmaları*, 159-171; Çelik, *XV. Yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri*, 215-222.

³⁶⁶ Arpaguş, irâde-i cüz'iyyenin ilk kim tarafından kullanıldığına dair araştırmaların yetersiz olduğunu bununla birlikte mevcut verilerden hareketle Birgivî ve Saçaklızâde isminin verilebileceğini ifade eder. Bk. Arpaguş, "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu", 256. Ancak irâde-i cüz'iyeye kavramının doğmasına zemin hazırlayan isim Birgivî olsa da zikredilen her iki isim de irâde-i cüz'iyeye tabirini kullanmamış bunun yerine ihtiyâr-ı cüz'î kavramını tercih etmiştir.

³⁶⁷ Osmanlı müellifleri tarafından atıflar Birgivî'ye yapılmış olsa da aslında ihtiyâr-ı cüz'î kavramını kullanan ilk kişi Birgivî değildir. Araştırmalarımız sırasında Birgivî öncesinde bazı Osmanlı müelliflerinin ihtiyâr-ı cüz'îyi kullandıkları görülmüştür. Söz gelimi Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*'de el-mukaddimâtü'l-erba'a bağlamında incelediği insan fiilleri konusunda ihtiyar kavramını ele alarak iki tür ihtiyarın var olduğunu küllî ihtiyarın Allah'a; cüzî ihtiyarın ise insana ait olduğunu beyan etmiştir. Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*, 1/171. Yine Hayâlî, *Kaside-i Nûniyye* şerhinde "ihtiyâr-ı cüz'iyeye" tabirini kullanarak *Telvîh*'e atıfta bulunmuştur. Bk. Hayâlî, *Şerhu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, 55. *Müsâyere*'ye yazdığı şerhte İbn Kutluboğa da ihtiyâr-ı cüz'î kavramını kullanmıştır. Bk. Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire* (Bulak: 1317), 111.

yaratılması için âdî bir şart kıldı. Kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, iradesi, takdiri ve Levh-i Mahfuz'da yazması fiillerin kuldan cebrle sadır olduğu anlamına gelmez.”³⁶⁸

Osmanlı ulemasının irâde-i cüz'iyeyi kullanımında Birgivî'nin “cüzî ihtiyarı ve kalbî iradesi” terkibi dikkate alınmıştır. Birgivî'den biraz sonra Beyâzîzâde de cüzî kavramını kullanacaktır. Ancak Beyâzîzâde, daha dakik bir kullanımı tercih etmiştir. Nitekim ona göre aslında ihtiyar denildiğinde tam bir ihtiyar kastedilir ve ihtiyarın cüzî ve küllî olarak ayrılması insanın fiillerinde özgürlüğü engelleyici imaları içerebilir. - Bu anlamda Birgivî'nin kullanımında insanın acizliğine bir tür vurgunun var olduğunu ifade edebiliriz.- Beyâzîzâde insan fiillerini, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'ye atıfla incelediği kısımda, kasd ve ihtiyar kavramlarını -ki bu Sadrüşşerîa'da gördüğümüz anlamıyladır- cüzî ile karşılar.³⁶⁹ Yani ihtiyarı, cüzî ihtiyar olarak isimlendirmeksizin, ihtiyar ile cüzî kavramlarını eş anlamlı bir şekilde kullanır ki daha sonraki kullanımda da irâde-i cüz'iyeye, ihtiyarın karşılığında kullanılacaktır. Yine de Beyâzîzâde'nin kullanımında irâde-i cüz'iyeye rastlamayız. Saçaklızâde de Birgivî'nin kullanımını örnek alır. Ancak o da irâde-i cüz'iyeye kavramına yer vermez.³⁷⁰ Metinde bunun yerine ihtiyâr-ı cüz'iyi kullanır. Sadrüşşerîa'nın ihtiyar, tercih, kasd gibi kavramlarının Osmanlı uleması nezdinde iradeye atıfla incelenmesinde Saçaklızâde'nin rolü

³⁶⁸ Mehmed Efendi Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* (İstanbul: 1270), 89.

³⁶⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 224.

³⁷⁰ Saçaklızâde'nin bu risalesi “*Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye*” başlığıyla tahkik edilmiştir. bk. Hayrettin Nebi Güdekli, “Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 98-114. Ancak bu isimlendirme müellifin tercihi değildir. Araştırmacı, yazma eserlerdeki kullanımı tercih ederek risaleyi bu isimle yayınlamıştır. Tahkikte kullandığı yazmaları tanıttığı kısımda yazar neden bu isimle yayınladığına dair bir açıklamada bulunmaz. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Bölümünde yer alan 648 numaralı mecmuada risalenin, “Risale li irâde cüz'iyeye li-Saçaklızâde” şeklinde kayıtlanması yazarın tercihinde etkili olmuş olabilir. Ancak esas alınan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmalar 306 kataloğunda eser, “Hezihi risâle li's-Saçaklızâde alâ meseleti ihtiyârî'l-cüz'iyeye” olarak kayıtlanmıştır. Belirtildiği üzere yazma eserlerde müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bilgiler yer almamaktadır. Ancak özellikle Pertev Paşa 648 numaralı yazmanın geç tarihli olduğunu, irâde-i cüz'iyeye kavramının yaygınlaşmasından sonra müstensihin içerik benzerliğinden dolayı bu ismi vermiş olabileceğini söylemek mümkün gözükmektedir. Burada bizim için önemli olan husus, Saçaklızâde'nin “irâde-i cüz'iyeye”yi kullanmamış olmasıdır. Aynı dönemde yaşamış olan Dâvûd-i Karsî'nin de tercihi Saçaklızâde gibidir. Risalesinde, “ihtiyâratü'l-cüz'iyeye ve'l-irâdâti'l-kalbiyye” terribini kullanmış ve “irâde-i cüz'iyeye” kavramına atıf yapmamıştır. Bk. Dâvûd-i Karsî, *Risâle fi meseleti'l-ihyârâti'l-cüz'iyeye*, (Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 720), 1a. Söz gelimi Dâvûd-i Karsî'nin bu risalesi, Hasan Hüsnü Paşa 1171 numaralı mecmuada “*Risale el-irâdeti'l-cüz'iyeye*” olarak kaydedilmiştir. Bu nüshanın istinsah tarihi ise 1281/1864'dir. “*Risâle el-irâdeti'l-cüz'iyeye*” isimlendirilmesinin müstensih tarafından yapıldığını söyleyebiliriz.

büyüktür. Nitekim Saçaklızâde, iradenin ontolojisine yönelik derin bir araştırmaya giderek Sadrüşşerîa'da net olarak ifade edilmeyen kısımları belirginleştirir.³⁷¹ Nitekim kendisi de risalenin başında ihtiyâr-ı cüz'î meselesinin zorluğundan bahsederek, Sadrüşşerîa'ya atıf yapar ve bu konu hakkında bir özet yapacağını belirtir.³⁷²

İrâde-i cüz'iyenin kullanımını 17. yüzyılın sonlarına ve 18. yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkündür. Bu terkip tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken Muhammed Çankırdî'nin (ö. ?), *et-Ta'lik alâ vechi't-tahkîh ve't-tatbîk ale'l-irâdeti'l-cüz'iyeye min Tarîkatî'l-Muhammediyye* isimli eserinde yer almaktadır. Birgivî'den hareketle insan fiilleri konusunu ele alan müellif irâde-i cüz'iyeyi kullanır.³⁷³ Çankırdî'nin risalesinin istinsah tarihi 1083/1672'dir. Yine Ebu'l-Kâsım el-Ankaravî'nin risalesi de anılmalıdır.³⁷⁴ Ebu'l-Kâsım el-Ankaravî'de Çankırdî gibi Birgivî'nin "*Kulların cüzî ihtiyarları ve kalbi iradeleri vardır.*" cümlesini açıklamak üzere bir risale kaleme alır. Eserini Rebiyülevvel 1131/Ocak 1719 yılında tamamlayan Ankaravî, risalesinde irâde-i cüz'iyeye terkibine yer verir.³⁷⁵ Ayrıca şaşırtıcı bir şekilde Osmanlı coğrafyasından uzak bir bölgede, Hicaz bölgesinde kaleme alınan bir risalede "irâde-i cüz'iyeye" kavramına rastlamaktayız. İbrahim Kurânî'nin öğrencilerinden biri olan Muhammed b. Abdülhâdî Sindî (ö. 1138/1726), insan fiilleriyle ilgili olarak kaleme aldığı risalesinin başlığını "*el-İfâzâtü'l-medeniyye fi'l-irâdâtî'l-cüz'iyeye*" olarak koyar. Ancak eserin içerisinde irâde-i cüz'iyeye kavramını hiç kullanmayan müellif bunun yerine Birgivî'de gördüğümüz şekilde -ve muhtemelen oradan alıntılarla- "ihtiyarât-ı cüz'iyeye ve iradâtî'l-kalbiyye"yi kullanmayı tercih eder. Müellifin eserinde temel sorun, kudretin ve iradenin insan fiillerindeki tesiri hakkında

³⁷¹ Güdekli, Saçaklızâde'nin, Sadrüşşerîa'nın fiilin anlam ayrımlarını alımlayarak iradeye uyguladığını belirtmiştir. Buna göre Saçaklızâde yine bir fiil olan iradenin tıpkı fiil gibi iki anlamının bulunduğu, birinci anlamın belirleyici sıfat ikinci anlamının ise söz konusu sıfatın varlığa getirilmesi (ikâ') olduğunu belirtir. Birinci anlamıyla iradenin araz olup, mevcut ve yaratılmış olduğunu ancak ikinci anlamının aklın itibar ettiği ademî bir durum olduğunu belirterek iradenin bu anlamını tercihle ifade etmiştir. bk. Güdekli, "Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye", 92.

³⁷² Güdekli, "Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye", 98.

³⁷³ Muhammed Çankırdî, *et-Talîk alâ vechi't-tahkîk ve't-tatbîk alâ el-irâdeti'l-cüz'iyeye fi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3211), 94b.

³⁷⁴ Ebu'l-Kâsım el-Ankaravî maruf bir kimse değildir. Hayatı hakkındaki bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Muhammed ed-Debbâğî es-Sivâsî et-Tefsîrî'nin (ö. 1111/1696) öğrencilerinden biridir. Bk. Mehmed Beybâzârî, *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Millî Kütüphane, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581), 19b.

³⁷⁵ Beybâzârî, *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581), İrâde-i cüz'iyeye terkihi için bk. 19a. Telif tarihi için bk. 32b.

kelâm ekollerinin görüşlerini ortaya koymaktır.³⁷⁶ Sindî'nin metni, irâde-i cüz'iyeye kavramsallaştırmasının tarihi konusunda önemli bir noktaya işaret eder. Üç yazma nüshası elimize ulaşan bu risalenin hangi tarihte kaleme alındığını bilmiyoruz. Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar kataloğu 633 numaralı mecmuada eserin istinsah tarihi 12 Safer 1167/9 Aralık 1753 olarak kaydedilmiştir. Amasya Beyazıt Kütüphanesi 341 numaralı mecmuada ise eserin istinsah tarihi 1764 olarak kaydedilmiştir. Her iki istinsah tarihi de 18. yüzyılın ikinci yarısına ulaşmaktadır. Bu tarih bize metnin dolaşımı hakkında bilgi vermektedir. Ancak yazarın 1726 tarihli vefatı göz önüne alındığında en erken isimlendirmelerden birinin Abdülhâdî Sindî tarafından yapıldığını söyleyebiliriz. Oldukça yakın tarihlerde Osmanlı ulemasında da kavramın kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Yani 18. yüzyılın ikinci yarısında “irâde-i cüz'iyeye” kullanımına rastlamaktayız.

Çankırdî ve Ebu'l-Kâsım el-Ankaravî'nin risalesinden sonra Osmanlı coğrafyasında “irâde-i cüz'iyeye” terkibine yer veren isim -şimdilik bizim tespitlerimiz ona işaret etmektedir- yine İbrahim Kurânî'nin öğrencilerinden biri olan ve el-mukaddimâtü'l-erba'aya haşiye yazan Halil b. Konevî el-Akvîrânî'dir. Gerek Sindî'nin gerek Halil el-Konevî'nin özellikle hâl düşüncesini ve irâde-i cüz'iyeyi eleştirdiği dikkate alındığında onların kavramı kullanması ilginçtir. Zira çok iyi bilindiği üzere daha sonra irâde-i cüz'iyeye Mâtürîdîlerin oldukça istekli bir şekilde kullandıkları kavram haline gelecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla irâde-i cüz'iyeye kavramının yaygınlaşmasında etkili olan Osmanlı müellifi Akkirmânî'dir. Yine aynı dönemde yaşamış olan Esîrîzâde'nin metninin öncü olduğu akla gelebilir. Zira eserini 1747 yılında telif eden Esîrîzâde açık bir şekilde irâde-i cüz'iyeye kavramına risalesinde yer vermiştir. Akkirmânî'nin irâde-i cüz'iyesinin telif tarihi ise bilinmemektedir. Bununla birlikte Akkirmânî'ye ait olan iki risale mevcuttur. Bunlardan biri ve kısa olanı, “*Fakat*

³⁷⁶ Burada bir noktaya işaret etmek faydalı olacaktır. Aslında Osmanlı ulemasının insan fiilleriyle ilgili olarak kaleme aldığı metinlerde genel olarak kudret ve iradenin fiildeki tesiri ve ekollerin bu konu hakkındaki görüşlerinin tasnifi en sık rastlanan yazım şeklidir. Bundan dolayı Osmanlı âlimlerinin insan fiilleri konusundaki temel probleminin, insanın fiilindeki kudret ve iradesinin rolünü saptamaya yönelik olduğunu ifade edebiliriz. Tam da bu noktada Sadrüşşerâ'nın insanın fiilleri konusundaki yaklaşımı vazgeçilmez bir teori haline gelmiştir. İlerleyen süreçlerde irade konusundaki vurgunun artması yalnızca Mâtürîdîlik lehine mezhepsel bir duruşun savunulmasıyla ilgili olmayıp aynı zamanda olgunlaşan irade teorisinin yerleşmesiyle de irtibatlıdır.

alemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz (hiçbir şeyi) dileyemezsiniz.” (Tekvîr, 81/29) ayet-i kerimesinin tefsiri bağlamında Akkirmânî’nin insan fiilleri meselesini Eş’arî ve Mâtürîdî ekollerini karşılaştırarak ele aldığı risaledir. Diğer risale ise “Efâl-i ibâd ve irâdâtî’l-cüz’iyye” hakkında kaleme almış olduğu geniş ve uzun versiyondur.³⁷⁷ Bizim tespit edebildiğimiz en eski iki nüshadan biri Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 607 numaraları mecmuada yer almaktadır. İstinsah tarihi 1161/1747 olan bu risale, Akkirmânî’nin kısa olan telifidir. Uzun olan risalenin tespit edebildiğimiz en eski nüshası Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 2292 numaralı mecmuada yer almaktadır ve istinsah tarihi de 1161/1747’dir.³⁷⁸ Akkirmânî’nin eserlerinin istinsah edilmeye başlandığı tarih, Esîrîzâde’nin telif tarihiyle uyuşmaktadır. Bu sebeple Akkirmânî’nin metninin önce olması daha muhtemeldir.

Akkirmânî’nin irade-i cüz’iyyeyi kullanmasında Sindî’nin metninin etkili olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak Tercüman 633 numaralı yazmanın Medine’de istinsah edildiği not edilmiştir. 1759 yılında Akkirmânî’nin Mekke kadılığına tayin edildiği bilinmektedir. Akkirmânî’nin bu nüshayı görmüş olması muhtemeldir. Fakat irâde-i cüz’iyyenin istinsah tarihleri göz önüne alındığında Akkirmânî’nin Mekke’de bulunduğu sırada bu risaleyi görmüş olsa bile kendi risalesini daha önceki bir tarihte kaleme almış olması kuvvetle muhtemeldir.

İlgili risalelerle irtibatlı olarak zikretmemiz gereken bir diğer husus ise Eş’arî eleştirisinin metinlere nasıl yansıdığıyla ilgilidir. Bilindiği üzere Sadrüşşerîa’nın insan fiilleri konusundaki yaklaşımı Fahreddin er-Râzî eleştirisi üzerine kuruludur bu

³⁷⁷ Her iki risalede latinize edilmiştir. Kısa versiyonu için bk. Sayın Dalkıran, “Akkirmânî’nin İrâde-i Cüz’iyye ile İlgili Risâlesi ve Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 176-177. Uzun versiyonu için bk. Şamil Öcal, “Osmanlı Kelamcıları Eş’arî miydi?-Muhammed Akkirmânî’nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, *Dinî Araştırmalar* 2/5 (1999), 234-254. Akkirmânî’nin konu olarak birbirine oldukça benzeyen bu iki risalesi kataloglarda tek bir eser gibi yer almaktadır. Akkirmânî’nin önce kısa olan versiyonu kaleme aldığı daha sonra irade meselesini detaylandırmak ve sistematikleştirmek üzere ikinci risalesini kaleme aldığını söylemek mümkün görünmektedir.

³⁷⁸ Yahya Raad Haidar, Akkirmânî’nin bu eserinin, istinsah tarihi en eski olan nüshaya dayanarak, 1731 yılları sırasında yazılmış olabileceğini iddia eder. Ancak maalesef yazar bu nüsha ile ilgili bilgi vermez. bk. Yahya Raad Haidar, *The Debates Between Ash’arism and Mâturîdism in Ottoman Religious Scholarship: A Historical and Bibliographical Study*, Australian National University, Doktora Tezi, 2016), 185. Dipnotta kaynak olarak kullandığı esere ulaşamadım.

Akkirmânî’nin uzun olan risalesinin 1162/1748 yılında yapılmış farklı istinsahlarına rastlamak mümkündür ve görece yaygınlık kazandığı da söylenebilir. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 488 numaralı nüshanın istinsah tarihi 3 Muharrem 1162/ 24 Aralık 1748 olup, Muhammed b. İsa tarafından istinsah edilmiştir. Yine Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi 1043 numarada yer alan eserin de istinsah tarihi 17 Cemâziyelâhîr 1162’dir. Lala İsmail koleksiyonun 707 numaralı yazmada yer alan risalenin de istinsah tarihi 1162’dir.

anlamda Sadrüşşerîa, Eş'arîleri insan fiilleri konusundaki yaklaşımlarından dolayı eleştirmiştir. Yine bilindiği üzere modern dönemde Eş'arî mezhebi insan fiilleri konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir. Bu anlamda Eş'arî eleştirisinin modern dönemle irtibatlı olup olmaması risaleler üzerinden yoklanmalıdır. Bir başka ifadeyle modernleşme öncesi Eş'arî eleştirisi metinlerde yer almış mıdır? Osmanlı müelliflerinin bu konudaki tutumları nasıl olmuştur? Bu eleştirilerde Sadrüşşerîa'nın rolü var mıdır? şeklinde devam eden sorulara da bir yanıt vermek mümkün gözükmemektedir.

2.2.1.3. Hüsün-Kubuh Risaleleri

Osmanlı döneminde hüsün-kubuhla ilgili kaleme alınan metinler incelendiğinde *Tavzîh* ve *Telvîh* üzerine yazılan el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinin hüsün-kubuh başlığıyla yazıldığı ve kataloglandığı fark edilecektir. Ancak bu haşiyeler dışında müstakil risaleler de kaleme alınmıştır. Bu risaleler her ne kadar *Tavzîh* ya da *Telvîh*'e bir haşiye ya da el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerine bir ta'lîka olmasa da müelliflerin ilgili literatürden haberdar oldukları anlaşılmaktadır. el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinin aksine bu risalelerin kendi dönemlerinde etkili olduğunu söylemek zordur. Ancak hüsün-kubuh risalelerin kaynaklarının ve temel problemlerinin belirlenmesi hem Sadrüşşerîa'nın ilgili literatüre etki ve katkısını saptamak hem de Osmanlı kelâmının beslendiği kaynakları ortaya çıkarmak açısından önemlidir.

Risalelerin kaleme alınma sebepleri incelendiğinde müelliflerin ortak bir yönelimle hareket etmedikleri anlaşılmaktadır. Ancak yazarların çoğunda Hanefî-Mâtürîdî geleneği kendi içerisinde hüsün-kubuhta almış olduğu tavırlara göre tasniflemek, hüsün ve kubhun akliliği ile ilgili olarak mezhebin görüşlerini belirginleştirmek, diğer mezheplerden farklarını ortaya koymak gibi saiklerin öne çıktığı görülmektedir. Risalelerin telif tarihleri bilinmemektedir fakat müelliflerinin vefat tarihleri ve metinlerin istinsah tarihleri 18. yüzyıla denk gelmektedir. Bilindiği üzere bu yüzyıl, Mâtürîdîlik lehine vurguların arttığı bir dönemdir. Müelliflerin hüsün-kubuh bahislerine ilgileri bununla açıklanabilir.

Türkiye kütüphanelerinde yapılan taramalar sonucunda 5 risale tespit edilmiştir.

Numan Sivâsî, *Risâletü'l-hüsn ve'l-kubh*

Tam adı Seyyid Numan Sivâsî b. Şeyh Seyyid Ahmet Hamdi b. Seyyid Şeyh Abdurrahman'dır.³⁷⁹ Sivâsî, eserini kendi diyarında çağdaşları tarafından dile getirilen, “Hüsün ve kubhun akli olması yalnızca Mu'tezile mezhebine göredir. Mâtürîdî ve Eş'arî mezhebinden hiç kimse bu görüşü savunmamıştır. Bu iki mezhebe göre hasen şeriatın hasen bulduğu kabih ise şeriatın kabih bulduğudur.” yargısını bertaraf etmek üzere kaleme almıştır. Müellife göre bu iddia, ulema arasındaki ilmi birikime aykırı olduğu gibi daha önce kimse de böyle bir iddia da bulunmamıştır.³⁸⁰ Sivâsî, isimlerini vermediği bu topluluğa karşı, görüşlerini Sadrüşşerîa'ya referansla açıklar ve muhataplarını eleştirir. Zira Sadrüşşerîa, hüsün-kubuhla ilgili Eş'arîlerin görüşlerini iptal etmiş ardından bazı fiiller hakkında hüsün ve kubhun akli olduğunu teslim ederek Mu'tezile ile farklara değinmiştir. Böylece Sivâsî, muarızlar tarafından dile getirilen eleştirilerin gerçeği yansıtmadığını, Mâtürîdî bir isme yani Sadrüşşerîa'ya başvurarak ortaya koymuştur. *Tavzîh*'in hüsün-kubuh bahsinden uzun alıntılar içeren bu risale özgün olmasa da dile getirilen eleştiriye dikkat çekmesi bakımından mühimdir.

Risalenin telif tarihi bilinmemektedir. Yine müstensih ismine de rastlanmamıştır. Ancak Seyyid Numan Sivâsî'nin risalelerinin son bulduğu kısımda

³⁷⁹ Seyyid Numan Sivâsî, *Risâletü'l-hüsn ve'l-kubh* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 1044), 98b. Müellif hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak Milli Kütüphane Yazmalar koleksiyonunda yer alan 1044 numaralı mecmuada Seyyid Numan Sivâsî'nin başka eserlerine de yer verilmiştir. Bu eserlerden hareketle müellif hakkında bazı yargılara ulaşmak mümkündür. Mecmuada yer alan eserler sırasıyla *Fazîletü'l-kur'ân* (22b-33a), *Risâle fi hacci'l-ekber* (36b- 57b), *Dua enbiyâ ve evrâdü'l-esfiyâ* (58b-78b), *Risale fi hakkı's-şîir* (84b-94a), Şiirin mezmum olduğunu ileri sürenlere karşı yazdığı bir risale, Nafile namazlarda kıraatin terkiyle ilgili olarak sorulan bir soruya cevap sadedinde yazmış olduğu bir risale (103a-104b), *Risale fi'l-itikâf* (108b-119a), *Risâletü'l-ferâdisiye ve Meselü'l-Ferâdisiye* (120b- 130a)'dır. Bu eserlerden *Risâle fi hacci'l-ekber* dönemin siyasilerinden Selim Paşa'nın (36b) ve *Dua enbiyâ ve evrâdü'l-esfiyâ* ise Ali Paşa'nın (59b) talepleri üzerine kaleme alınmıştır. *Risale fi'l-itikâf*, itikafın hükmüyle ilgili kendisine sorulan sorulara cevap vermek için kaleme alınmıştır. Seyyid Numan Sivâsî'nin *Risale fi hakkı's-şîir* ve *Risâletü'l-hüsn* isimli eserleri ise döneminde ileri sürülen iddialara karşı kaleme almış olduğu teliflerdir. *Risale fi hakkı's-şîir*'de şiirin mezmum olduğunu iddia edenleri eleştirmektedir. Döneminin siyasileri ile ilişkilerinin iyi olduğunu anladığımız Sivâsî, 17. yüzyılda Osmanlı'da etkisini gösteren Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasının yaşandığı zaman diliminde yaşamış olmalıdır. İki grup arasında yaşanan temel tartışmalarla ilgili müstakil bir telifâtı bulunmasa da şiir, nafile namazlar ve itikaf konusunda aldığı tavırdan hareketle Sivâsîlerin tarafında olduğunu ifade edebiliriz.

³⁸⁰ Sivâsî, *Risâletü'l-hüsn ve'l-kubh* (Yazmalar, 1044), 98b.

tahrir tarihinin 1122/1713 olduğu belirtilmiştir. Seyyid Numan Sivâsî'nin Sivâsîler hareketiyle bağlantısı da dikkate alındığında risalenin telif tarihinin 17. yüzyıl olduğu söylenebilir.³⁸¹

Halil b. Veli b. Cafer el-Hanefî, *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh*

Halil b. Veli b. Cafer el-Hanefî (ö. 1106/1694)³⁸² tarafından kaleme alınan bu risale, kendisine davet ulaşmamış toplulukların durumu hakkındadır.³⁸³ Kelâm ekollerinin bu konudaki tavırlarını inceleyen müellif, özel olarak Hanefî ulemanın farklılıklarını ele almıştır. Ayrıca müellif, fetret ehlinin durumu hakkındaki yorumların, mezheplerin hüsün-kubuh konusundaki görüşlerine dayandığını belirtmiştir. Risale, özgün olmayıp İbnü'l-Hümâm'dan uzun alıntılar içermektedir. Bu anlamda risalenin temel kaynağı *el-Müsâyre*'dir ve Sadrüşşerî'a ya hiç atıfta bulunmamıştır. Risaleyi dikkate almamızın sebebi, yazarın Hanefî-Mâtürîdî ekol hakkındaki yaklaşımlarının dönemin algısı hakkında yorum yapmamıza imkân sağlamasıdır. Öte yandan Hanefî-Mâtürîdî ulema arasındaki farklara işaret ederek, Hanefî-Mâtürîdîlerin Eş'arî ve Mu'tezile kelâm ekolleri karşısındaki durumunu ortaya koymaya çalıştığından tezimiz açısından önemlidir.

Tarsûsî Mehmed Efendi, *Telvîh ile't-tercîh fi mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh*

Tarsûsî Mehmed Efendi (1145/1732),³⁸⁴ konuları itibariyle birbiriyle bağlantılı iki risale kaleme almıştır. İlk risalede insan fiillerini incelemiş ikinci risalede hüsün ve kubhun akli olmasıyla ilgili meseleleri ele almıştır.³⁸⁵ Hatırlanacağı üzere, Sadrüşşerîa

³⁸¹ Türkiye kütüphanelerinde tek bir yazma nüshasına ulaşılmıştır: Milli Kütüphane Yazmalar no. 1044, *Risâletü'l-hüsn ve'l-kubh*. 98b-100a.

³⁸² Hayatı hakkında detaylı bilgiye ulaşamadığımız Halil b. Veli b. Cafer'in bu eserinden başka Ahmed b. Şuayb el-Kanâî'nin *el-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi* isimli eserine yazmış olduğu "*Mevridü's-sâfi fi şerhi'l-kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi*" adlı bir şerhi bulunmaktadır. Bağdatlı İsmail Paşa da bu eseri zikretmiştir. Ancak eserin ismini "*Mevridü's-sâfi bi şerhi'l-kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi*" şeklinde zikretmiştir. Bağdatlı İsmail Paşa, müellifin vefat tarihini rakamla 1108; yazılıyla 1106 olarak kaydetmiştir. Yazılı tarihin esas alınması daha sağlıklı bir yol olacağından vefatının 1106 yılında olduğunu ifade edebiliriz. bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabiyye), 2/605.

³⁸³ Bu risalenin istinsahı 11 Rebiyülevvel 1115 Cuma/24 Ağustos 1703 tarihinde tamamlanmıştır. Türkiye kütüphanelerinde tek bir yazma nüshasına ulaşılmıştır: Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no.1152, *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh*, 99a-101a.

³⁸⁴ Hayatı hakkında bk. Abdullah Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 2 Haziran 2022).

³⁸⁵ Mustafa Borsbuğa, "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin İrâde-i Cüz'iyeye ve İnsan Fiillerine Dair "Ta'dilü'l-akvâl fi mes'eleti halki'l-a'mâl" Adlı Muhtasar Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (2020); Mustafa Sait Kaplan -

önce hüsün-kubuh meselesine giriş yapmış daha sonra insanın fiillerinin değere konu olmasını gündemine alarak insanın fiillerinde özgür olduğunu ispatlamıştı. Yani önce hüsün-kubuh merkezi bir problem olarak vazedilmiş daha sonra bununla bağlantılı olarak insan fiillerine yer verilmişti. Tarsûsî'nin kurgusunda ise tam tersi bir durum söz konusudur. Tarsûsî, insan fiillerini ele aldığı ilk risalesine *Ta'dîl'ül akvâl fî mes'eleti halkı'l-efâl* ismini vermiştir. *Ta'dîl'ül akvâl* iki ana problem etrafında telif edilmiştir. Tarsûsî önce insan fiillerini merkeze almış daha sonra fiil ile hüsün-kubuh arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Mâtürîdîlik vurgusunu gördüğümüz risalelerde Tarsûsî, Eş'arî ve Mu'tezile karşısında Mâtürîdîliği konumlandırma çabasıdır. Bundan dolayı mezhepleri karşılaştırmalı bir şekilde incelemiştir.

Ta'dîl'ül akvâl'de birinci problem insanın fiildeki rolüyle ilgilidir. Kelâm tarihinde kulların fiilleri konusunda cebr ve kader -Eş'arî ve Mu'tezile- şeklinde iki görüşün var olduğunu belirten müellif, ifrat ve tefrit arasında orta yolun inşasının Mâtürîdîler tarafından yapıldığına işaret ederek, Mâtürîdîlerin insan fiilleri konusundaki görüşleri "ta'dîl" ettiğini belirtir. Yine insanın fiillerinde özgür olup olmamasıyla bağlantılı bir diğer problem alanı da fiil ve hüsün-kubuh arasındaki ilişkidir. Nitekim hasen bir fiilin medh ve sevabı; kabih fiilin zem ve ikâbı gerektirmesinde hâkim olanın akıl mı şer' mi olduğu ihtilaf noktasıdır. Bu ihtilafın dayanağı aslında hüsün ve kubhun kimin tarafından tespit edileceği sorusuyla yakından ilgilidir. Tarsûsî'ye göre insan fiilleriyle ilişkilendirilen bu problem de en nihayetinde fiilin zatından ya da kendisi dışında herhangi bir şeyden dolayı hüsün ve kubhu gerektirmesi konusuna doğrudan bağlıdır. Mâtürîdîler tıpkı insan fiillerinde olduğu gibi hüsün-kubuh konusunda da orta yolu benimseyerek ifrat ve tefritte yer alan görüşleri "ta'dîl" etmişlerdir.³⁸⁶ Tarsûsî'ye göre Mâtürîdî mezhebinin özgün bir teori kurmaktan öte var olan görüşleri ta'dîl ettiği söylenebilir. Tam da bu sebepten Mâtürîdî mezhebi ile diğer ekollerin farklılıklarının belirginleştirilmesi gerekmektedir. Tarsûsî'nin ilk risalesinde kısaca değindiği bu farklar hüsün-kubuhla ilgili olan ikinci

Mustafa Borsbuğa, "Tarsûsî'nin Hüsün ve Kubuh Hakkındaki "Telvîhun ila't-tercîh fî mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîl" Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021).

³⁸⁶ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Tarsûsî, *Ta'dîl'ül-akvâl fî mes'eleti halkı'l-'amâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017), 195a -195b.

risalenin yani *Telvîh ile't-tercîh fî mes'ele't-tahsîn ve't-takbîh*'in temelini oluşturacaktır.

Tarsûsî, efâl-i ibâd konusunu kaleme aldığı risalesinde görüşleri “ta’dîl” etme; hüsün-kubuh meselesinde ise “telvîh ve tercih” iddiasında olduğunu ifade eder. İnsan fiilleri ve hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımıyla Sadrüşşerîa ile büyük bir uyum içerisinde olan müellifin risalelerini isimlendirmede kullandığı ta’dîl ve telvîh kavramlarının özellikle seçildiğine işaret etmekte fayda vardır.

Mestçizâde Abdullah Efendi, *Risâle fî'l-hüsn ve'l-kubh*

Mestçizâde'nin (ö. 1150/1737) bu küçük risalesi, aralarında hüsün ve kubhün akli olduğunu savunan âlimlerin de bulunduğu mütekellimlerin görüşlerini bir araya getirmek amacıyla kaleme almış olduğu bir haşiyedir.³⁸⁷ Bu risalede Hanefî-Mâtürîdî ulemanın hüsün-kubuh konusundaki görüşleri üç grup şeklinde tasniflenerek ekol içerisindeki farklılıkların gösterilmesi hedeflenmiştir. Mestçizâde'nin bu konuda Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ayırımına atıfta bulunduğu ve kendisinin bu tasniften hareketle Hanefî-Mâtürîdî âlimleri değerlendirdiğini söyleyebiliriz.³⁸⁸ Mestçizâde'nin hüsün ve kubuh konusunda İmam Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî başta olmak üzere Mâtürîdî kelâmının önemli isimlerini eleştirmesi haşiyenin dikkat çeken yönlerinden birisidir.

Müellifi Meçhul, *Risâletü'l-ihtilâfiyye beyne'l-Eş'arîyye ve'l-Mu'tezile fî'l-hüsn ve'l-kubh*

Mecmuanın girişinde eser, *Risâletü'l-ihtilâfiyye beyne'l-Eş'arîyye ve'l-Mu'tezile fî'l-hüsn ve'l-kubh fî usulî'l-fıkh* olarak isimlendirilmiş ancak müellife dair

³⁸⁷ Bibliyografik eserlerde böyle bir risale Mestçizâde'ye nispet edilmediğinden risalenin Mestçizâde'ye aidiyeti hakkında bazı şüpheler bulunmaktadır. Kataloglarda ona nispet edildiği görülen bu risale sadece bir varaktan müteşekkil kısa bir risaledir. Ancak risalenin muhtevası dikkate alındığında Mestçizâde'nin görüşleriyle uygunluk içerdiği görülmektedir. Özellikle *el-Mesâlik fî'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ* isimli eseriyle benzerliği dikkat çekmektedir. Yine, risalenin sonunda yer alan “Risaleyi Mestçizâde olarak bilinen Abdullah yazdı.” kaydı da risalenin ona aidiyetini güçlendirmektedir. Hüsün ve kubhün akli olduğunu savunan mütekellimlerin görüşlerinin toplandığı bu eserin bir haşiyeye yazılması dikkate alındığında Mestçizâde'nin *el-Mesâlik*'teki ilgili kısmına bir açıklama sadedinde yine kendi tarafından yazılmış olması muhtemel ve makuldür. Türkiye kütüphanelerinde üç yazması tespit edilmiştir: Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, no. 2128, *Risâle fî'l-hüsn ve'l-kubh*, 1-2. Veliyüddin Efendi, no. 2129, *Risâle fî'l-hüsn ve'l-kubh*, 1. Veliyüddin Efendi, no. 2130, *Risâle fî'l-hüsn ve'l-kubh*, 1b.

³⁸⁸ Abdullah Efendi Mestçizâde, *Risâle fî'l-hüsn ve'l-kubh* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2128), 1-2.

herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Ancak mecmuadaki söz konusu risaleden önceki dört risale Mestçizâde'ye aittir. Sırasıyla *Risâle fî me'âni'n-nefs*, (9b-14b), *el-Mesâlik fî'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ* (15a-47a), *Risâle fî alâkati'l-mecâz* (48b-61a), *Risâle ictimâi'l-bahreyn fî beyâni ihtilâfi's-sadeyn* (62b- 72b) isimli eserler yer almaktadır. 79b-81b varakları arasında kalan risalenin müellifi ise meçhuldür. Risalenin baş kısmının eksik olması muhtemeldir. Zira risale dibacesiz “İhtelefet el-Eş'arîyye ve'l-Mu'tezile” şeklinde başlamaktadır. Her ne kadar risalenin başlığı Eş'arî ve Mu'tezile arasındaki hüsün ve kubha dair farklar olarak isimlendirilse de müellifin risaleyi kaleme alış sebebi bu iki ekol arasındaki farkları anlatmak değildir. Nitekim risalenin detaylarına baktığımızda Eş'arî ve Mu'tezile arasındaki farklardan ziyade Hanefî-Mâtürîdîlerin bu konudaki yaklaşımları ve ekol içerisindeki farklılıklar incelenmiştir. Bu durum risalenin baş kısmının eksik olduğu kanısını güçlendirmektedir. Bununla birlikte risalede Eş'arî ve Mu'tezile mezheplerinin hüsün-kubuh konusundaki görüşlerine yer verilmesi, iki karşıt görüşün tezlerini ortaya koyarak Mâtürîdîlerin konumunu saptamaya yöneliktir. Zira müellifin de işaret ettiği üzere hüsün ve kubhun akli olduğu Mu'tezile tarafından ileri sürülürken Eş'arîler hüsün ve kubhun şer'î olduğunu savunmuşlardır. Bilindiği üzere Eş'arîlerin bu görüşünün temelinde şâri'nin nassının mûcib ve müsbit olması fikri yer alırken Mu'tezile'ye göre şâri'nin nassı delil olup mûcib ve müsbit akıldır. Müellife göre Mu'tezile'nin bu iddiasının arkasında tanrının fiillerinin hikmete dayanması ve aklın hasen olarak gördüğü bir fiile uygun davranması gerektiği fikri yer almaktadır.³⁸⁹ Müellif, ekoller arasındaki ihtilafın sevaba ve medhe; ikâba ve zemme müteallik olması anlamında hüsün ve kubha dayandığını belirterek meseleyi daraltarak ele alır. Ona göre Mâtürîdîler bu konuda üç gruba ayrılmışlardır. Müellifin genel kurgusu dikkate alındığında metnin bir tür Mâtürîdî eleştirisi gibi okunması mümkündür. Bu anlamda risale, Mestçizâde'nin *el-Mesâlik fî'l-hilâfiyyât*'ını hatırlatmaktadır. Mestçizâde'nin risaleleri sonrasında mecmuada yer alması ve *el-Mesâlik* ile olan güçlü benzerliği risalenin Mestçizâde'yle bağlantısını güçlendirmektedir. Bu bakımdan risale Mestçizâde'nin herhangi bir öğrencisi tarafından hocasının görüşlerini

³⁸⁹ Müellifi Meçhul, *Risâletü'l-ihtilâfiyye beyne'l-Eş'arîyye ve'l-Mu'tezile fî'l-hüsni ve'l-kubhi fî usuli'l-fikh* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3194), 79b.

açıklamak üzere kaleme alınmış olabileceği gibi Mestçizâde'nin kendisi tarafından yine görüşlerini açıklamak ve düzenlemek üzere kaleme alınmış da olabilir. Ancak Mestçizâde'ye bu minvalde bir eser nispet edilmediğinden şimdilik onunla bağlantılı bir isim tarafından yazıldığı ifade edilebilir. Risale, 1154/1741 yılında istinsah edilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde tek bir yazma nüshasına ulaşılmıştır.³⁹⁰

Hüsün-kubuh risaleleri genel itibariyle dikkate alındığında birkaç noktaya temas etmek gerekmektedir. Özellikle Mestçizâde, Halil b. Cafer el-Hanefî ve müellifi meçhul olan risalede Hanefî-Mâtürîdî ulemayı hüsün ve kubuh konusundaki görüşlerinden dolayı tasniflemek gibi bir çabanın yer aldığı gözlemlenmektedir. Bu risalelerin 18. yüzyılda istinsah edildikleri bilgileri de göz önüne alındığında Osmanlı ulemasının kendi mezhepleri hakkında bir tür kesinlik arayışında oldukları ve aynı mensubiyet içinde bulundukları bir takım Hanefî-Mâtürîdî ulemadan farklı düşündüklerini ortaya koyma çabası telif sebeplerinde etkili olmuş olabilir. Son üç risalenin müelliflerinin hüsün-kubuh konusunda Buhara Hanefîlerinin görüşlerini benimsemesi ise aynı dönemde ortaya çıkan Mâtürîdîlik söylemine mezhebin içerisinden bir eleştiri olarak okunabilir. İlginç bir şekilde bu noktada Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisine mensup olan Sadrüşşerîa, söz konusu müelliflerin taksiminde farklı bir noktada durmaktadır. Sadrüşşerîa'nın kaynaklık ettiği risalelerde ise fiil ve hüsün-kubuh arasındaki ilişki, dinin temellendirilmesi noktasında bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin aklen bilinmesinin gerekliliği gibi Sadrüşşerîa'nın Osmanlı kelâmına kaynaklık ettiği temel meselelerin yer aldığı gözlemlenmiştir.

2.2.1.4. Cezrî'l-esam Risaleleri

Kendisi de Giritli olan yarı-efsanevî karakter Epimenides'in "Bütün Giritliler yalancıdır." yargısı paradoks tarihinin en karmaşık meselelerinden biridir. Eğer Epimenides'in doğru söylediğini kabul edersek cümle yanlış; yalan söylediğini kabul edersek cümle çelişik olacaktır. Dil ve gramer kurallarına aykırı olmayan bu söylem bu haliyle paradoks içermektedir. Epimenides paradoksu olarak da bilinen yalancı

³⁹⁰ Beyazıt Ktp., Veliüddin Efendi, no. 3194, *Risâletü'l-ihtilâfiyye beyne'l-Eş'arî yye ve'l-Mu'tezile fi'l-hüsni ve'l-kubh*, 79b-81b.

paradoksu, Epimenides tarafından basit bir formda dile getirilmiş olsa da zaman içerisinde daha karmaşık formlara bürünerek çözülmeye çalışılmıştır.³⁹¹

Yalancı paradoksunun İslam düşüncesine intikali ve bu gelenekte kullanılması farklı bağlamları içermektedir. Özellikle mütekellimler ve filozoflar tarafından incelenen yalancı paradoksunun basit formunun ilk defa Mu‘tezilî kelâmcı Nazzâm (ö. 231/845) tarafından düalist inançları reddetmek üzere kullanıldığı belirtilmiştir. Düalist grupları reddetmek için yalancı paradoksuna atıf yapan bir diğer isim Eş‘arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) olmuştur. Ancak Bağdâdî’yi önemli kılan, yalancı paradoksunu haber cümlesi bağlamında ele almasıdır. Her ne kadar Bağdâdî’nin argümanları kendisinden sonraki gelenekte önemli bir rol oynamasa da 13. yüzyılın yarısından sonra “yalancının haberi” yaygın tartışılan bir konu olmuştur. Özellikle Eş‘arî kelâmcılardan Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Fahreddin er-Râzî gibi isimler paradoksla ilgilenmişlerdir. Esîrüddin Ebherî (ö. 663/1265), Nasîrüddin et-Tûsî, Devvânî, Sadreddin ed-Deştekî (ö. 903/1498) gibi isimlerin katkılarıyla yalancı paradoksu, dil ve mantık problemi olarak ele alınmış ve çözülmeye çalışılmıştır.³⁹²

³⁹¹ Yalancı paradoksunun tarihi ve modern felsefede ele alınış biçimi hakkında bk. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, “Liar paradox” (Erişim 12.07. 2024)

³⁹² Yalancı paradoksunun İslam düşüncesine intikali ve mütekellimlerin yaklaşımları hakkında bk. Larry B. Miller, “A Brief History of the Liar Paradox”, *Of Scholars, Savants, and Their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought*, ed. Ruth Link-Salinger Peter Lang, 1989), 173-174; Ahmed Alwishah - David Sanson, “The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid-Thirteenth Centuries CE”, *Vivarium* 47/1 (2009), 100-106.

İngilizce literatürde yalancı paradoksunun çözümünde Ebherî’nin katkılarına özellikle atıfta bulunduğu ve onun çalışmalarının merkeze alındığı görülmektedir. Konuyla ilgili ilk çalışmalardan birinde İslam düşüncesinde yalancı paradoksunun ele alınmasında üç gruptan bahsedilerek mütekellimlerin (özellikle Bağdâdî ve Âmidî), Ebherî’nin ve Tûsî’nin çözümleri analiz edilmiştir. bk. Alwishah - Sanson, “The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid-Thirteenth Centuries CE”. Bir diğer çalışmada, yalancı paradoksunun çözümünde İslam düşünce geleneğinde üç yöntemin kullanıldığı tespit edilmiştir. Özellikle Bağdâdî, Tefâtânî gibi Eş‘arî kelâmcılar tarafından kullanılan birinci yöntemin çözümünde yalancı cümlesinin doğru bir cümle formunda ifade edilmediği belirtilmiştir. Birçok filozof ve mantıkçının benimsediği ikinci çözümde mantık ilkelerine başvurularak çelişmezlik ilkesinin ihlal edildiği vurgulanmıştır. Üçüncü yöntemde ise yalancı cümlesi basitçe herhangi bir koşula dayanmaksızın yanlış kabul edilmiştir. Ebherî’den referansla oluşturulan bu üçüncü çözümün İslam geleneğinde en bilinen çözüm olduğu tezi savunulmuştur. bk. Mohammad Saleh Zarepour, “Abhari’s Solution to the Liar Paradox: A Logical Analysis”, *History and Philosophy of Logic* 42/1 (2021). Ayrıca Devvânî ve Destekî arasındaki tartışmaları ve onların yalancı paradoksuna çözümleri hakkında bk. Khaled El-Rouayheb, “The liar paradox in fifteenth-century Shiraz: the exchange between Şadr al-Dîn al-Dashtakî and Jalâl al-Dîn al-Dawânî”, *British Journal for the History of Philosophy* 28/2 (2020); Meryem Çatal, *Yalancı Paradoksu ve Hüsün-Kubuh Meselesine Delil Oluşu: Devvânî’nin “Cezrû’l-Esam” Adlı Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2018).

Yalancı paradoksunun tezimiz açısından önemi Teftâzânî'nin meseleyle irtibatından kaynaklanmaktadır. Özellikle Eş'arî mütekellimlerin ilgilerinden dolayı "yalancı cümlesi" tartışmalarından haberdar olan Teftâzânî, yalancı paradoksunu, hüsün ve kubhun zatî bir nitelik olmadığını kanıtlamak için kullanmıştır. Bununla birlikte Teftâzânî'yi söz konusu tartışma bakımından önemli kılan husus daha sonra kabul gördüğü şekliyle bu paradoksa "muğalatatü cezr'il-esam" adını vermesidir.³⁹³ Teftâzânî, emir ve nehyin hüsün ve kubhun müciblerinden olduğunu yani bir şeyin emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötü olduğu tezini Eş'arî kabule göre ispat etmek üzere bazı deliller getirmiştir. Bu deliller, hüsün ve kubhun zatî olmadığını veya fiili hasen ya da kabih yapan bir yön ve itibar olmadığını ortaya koymaktadır. Bununla ilgili olarak yedi delil sıralayan Teftâzânî, yalancının haberini dördüncü sırada zikretmiş, yalancı cümlesinin farklı formlarını ele almış ve bu paradoksun çözümünün zor olduğunu itiraf etmiştir. Teftâzânî'nin tartıştığı farklı formlardan ilki "Yarın muhakkak yalan söyleyeceğim." cümlesidir. Eğer hüsün ve kubhun zatî olduğunu varsayarsak mezkûr cümlede ictimâü'l-mütenâfiyeyn olacaktır. Zira cümle doğru olursa (yani fail yarın yalan söylese), yarına dair yargı doğru olduğundan hasen; ancak yarın yalan söylemesi gerekeceği için kabih olacaktır. Cümlenin yanlış olduğu varsayıldığında (yani failin yarın yalan söylemediği durumda), yarına dair yargısı yalan olduğundan kabih; ancak yarın yalanı terk edeceğinden dolayı hasen olacaktır. Kendisi hakkında haber veren yarın cümlesinin yanlış olduğu durumda ictimâü'l-mütenâfiyeyn gündeme gelecektir. Zira yalan söylediğinden ötürü kabih; birinci kelâmın doğruluğunu gerektirdiğinden dolayı hasen olacaktır. Başka bir ihtimale göre hasen olduğunda kabihlik yalan için zatî bir nitelik olmayacaktır. Kabih olduğunda ise, birinci kelâmın yalan olmasını gerektirmekle birlikte -ki yalan kabihtir.- yalan söylemeyi terk ettiğinden dolayı hasen olacaktır. Bu durumda gerektirme, tek bir hükümde (yanlış veya doğru olması) yarından haber veren cümleyle sınırlandırılmasına dayanmaktadır. Ancak cümlenin ya doğru ya da yanlış olması belirlendiğinde hangi durumda olursa olsun tek bir cümlede hüsün ve kubuh birleşmiş olacaktır. Teftâzânî'nin bahsettiği diğer form kendisinden haber veren cümlelerdir ki yalancı paradoksunun asıl ortaya çıktığı formlar da bu cümlelerdir. Şöyle ki, "Şimdi

³⁹³ Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Mayıs 2022).

söyleyeceğim bu söz doğru değildir.” örneğinde olduğu gibi cümle kendisi hakkında haber vermektedir. Cümle doğru ya da yanlış olma ihtimalinden birini taşımaktadır. Cümlelerin doğru olduğunu varsaydığımızda doğru söylememeyi gerektirecek, yanlış olduğunu varsaydığımızda ise doğru söylemeyi gerektirecektir. Bu durumda hasen ve kabih tek bir yargıda bir arada bulunmuş olacaktır. Kendisinden haber veren bir başka örnekte yalancı paradoksu daha da ortaya çıkmaktadır. Buna göre biri “Yarın söyleyeceğim söz doğru değildir.” ya da “Yarın söyleyeceğim hiçbir şey doğru değildir.” dese yarın da “Dün söylediğim doğrudur.” cümlesinden başka hiçbir yargıda bulunmasa ne olacak? Zira bugün ya da yarın söylediği sözlerin doğruluğu diğerinin doğru olmamasını gerektirecektir. İşte bu paradoks Teftâzânî’ye göre akıllı kimselerin dahi çözmede başarılı olamadığı bir paradokstur. Teftâzânî kendisinin de tatmin olmadığı çözüm önerisinde “doğruluk ve yanlışlık” ile “Bu doğrudur.” yargısı arasındaki farka odaklanır. Yani hükmün durumu ve hüküm arasında fark vardır. Zira bütün önermelerde olduğu gibi, doğruluk ve yanlışlık, selbî ya da icâbî nispettir yani hükmün durumundan haber verir. Ancak bazen, “Bu doğrudur.”, “Şu yanlıştır.” örneğinde olduğu gibi hüküm olur. Tek bir hükümde iki hükmün durumuna ya da tek bir mevzuda iki hükme itibar edilirse çelişki ortaya çıkacaktır.³⁹⁴

Yalancı paradoksunun hüsün-kubuh meselesinde delil olarak kullanılması Teftâzânî ile başlayan bir süreç değildir. Eş‘arî müellifler, hüsün ve kubhun izafi olduğu tezini kanıtlama noktasında yalanla ilgili örneklerle sıklıkla başvurmuşlardır. Bunlardan biri peygamberi kurtarmak için söylenen yalanın hasen olduğu iken diğeri yalancı paradoksudur. Fahreddin er-Râzî öncesi metinlerde, hüsün ve kubhun zatî olmadığı tezi, peygamberi kurtarma örneği üzerinden ele alınarak yalanın izafi olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır.³⁹⁵ Râzî ile yalancı paradoksunun delil olarak kullanılmaya başlandığını söylenebilir. Yalancı paradoksunun daha detaylı incelenmesinde ise Seyfeddin el-Âmidî ve Teftâzânî’nin metinleri öne çıkmaktadır. Tarihi süreçte Teftâzânî’nin daha çok anılmasının sebebi ise yalancı paradoksuna “cezrü’l-esam” ismini vermesidir. Ayrıca Osmanlı müelliflerinin Teftâzânî’nin eserlerine olan ilgisi

³⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, thk. Umeyre, 4/286-287.

³⁹⁵ İlginç bir şekilde Hanefî âlim Sâlimî, hüsün ve kubhun belirleyicisinin akıl olmadığı tezini ispatlamak üzere aynı örneği zikreder. Ancak Sâlimî, Eş‘arî metinlerin aksine peygamberi kurtarmayı değil mutlak olarak bir insanın kurtarılmasını örnek olarak inceler. Bk. es-Sâlimî, *et-Temhîd*, thk. Türkmen, 72.

de ona yapılan atıfların artmasına sebep olmuştur. Nitekim Teftâzânî'nin hüsün-kubuh meselesinde yalancı paradoksuna yapmış olduğu atıf, Osmanlı müellifleri tarafından dikkate alınmış ve yalancı paradoksunun çözülebilir olduğu iddia edilmiştir. Bu bağlamda özellikle Hocazâde ve Şemseddin Hayâlî'nin çözümleri zikredilmelidir.³⁹⁶ Zira onlar meseleyi dil ve mantık problemi olması dışında hüsün-kubuhla bağlantısını kurarak ele almışlardır.

Yalancı paradoksu, el-mukaddimâtü'l-erba'a yazarları tarafından da ele alınmıştır. Meseleyle doğrudan ilgi kuran yazar Alâeddin el-Arâbî'dir.³⁹⁷ Bilindiği üzere gerek *Tavzîh* de gerek *Telvîh* de yalancı paradoksuna yer verilmemiştir. Sadrüşşerîa'nın hüsün ve kubhun şer'î olduğunu savunan Eş'arîlerin delillerini iki asıl üzerinden aktarması üzerine Teftâzânî bu duruma itiraz ederek Eş'arîler tarafından pek çok delilin kullanıldığını ifade etmiştir. Alâeddin el-Arabî de bu noktada *Şerhu'l-Makâsıd*'tan cezrû'l-esam delilini zikrederek bu paradoksun çözülebileceğine işaret etmiştir.³⁹⁸ Aynı şekilde Kestelî de büyük haşiyesinde Eş'arîlerin delillerinden biri olarak yalancı paradoksuna yer verir.³⁹⁹ Hatibzâde ise konuyu tamamen farklı bir mecrada gündeme alır. Teftâzânî'nin *Telvîh*'de Mu'tezile'ye ait örnek olarak zikrettiği "fayda veren yalanın hasen olması" örneğinde konuyu inceler.⁴⁰⁰ Fatih dönemi yazarlarının konuya ilgisi Hocazâde'nin risalesiyle bağlantılı gibi görünmektedir. Bu anlamda dönemin tartışma konularının haşiyelere yansıdığı söylenebilir. Nitekim 18. yüzyıl haşiyelerinde hiçbir müellif konuya temas etmez. Dolayısıyla daha sonra kaleme alınacak olan cezrû'l-esam literatürüyle el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri arasında doğrudan ilişki kurmak mümkün olmayacaktır. Bu sebeple cezrû'l-esam literatürü üzerinde Sadrüşşerîa'nın doğrudan bir etkisinin olmadığı ifade edilmelidir. Zaten yalancı paradoksu Sadrüşşerîa'nın ilgilendiği bir problem de değildir. Fakat

³⁹⁶ Hocazâde'nin çözümü için bk. Mehmet Aydın, "İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin "Hallu mağlatati'l-müsemmat-i bi'l-cezri'l-esamm" Adlı Risalesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2014), 187-197; Hayâlî için bk. Hayâlî, *Şerhu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, 54-55.

³⁹⁷ Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 129-130; Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*, 90-94.

³⁹⁸ Alâeddin Arabî, *Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*, thk. Öztürk, 13-16.

³⁹⁹ Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî, *Risâle ale'l-mukaddimâti'l-erba'a min kitâbi't-Telvîh* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 101a.

⁴⁰⁰ Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiyetü Hatibzâde li-halli'l-mukaddimâti'l-erba'a mine't-Telvîh* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 20b.

hüsün ve kubhun zatî olmadığını kanıtlarken Teftâzânî'nin kullanmış olduğu bu paradoks, el-mukaddimâtü'l-erba'a yazarları ve diğer Osmanlı uleması tarafından gündeme getirilmiş ve farklı bir mecrada yeni bir literatürün oluşmasına imkân sağlamıştır.

Osmanlıda telif edilen risalelerden ilk karşımıza çıkan kuşkusuz Hocaîade'nin risalesidir. Ancak bu risalenin aidiyetiyle ilgili bir karışıklık bulunmaktadır. Zira risalenin yer aldığı mecmualarda risale, çoğunlukla Hocaîade'ye, bir defa Hatibîade'ye nispet edilmiştir.⁴⁰¹ Bu karışıklığın temel sebeplerden biri, Hocaîade'nin risalesinin doğrudan hüsün-kubuh konusuyla bağlantılı olarak incelemesinden kaynaklanmaktadır. *Tavzih*'in hüsün-kubuh bahisleri üzerine haşîye kaleme alan el-mukaddimâtü'l-erba'a yazarlarının yalancı paradoksuyla ilgili olabileceği düşünüldüğünden olsa gerek el-mukaddimâtü'l-erba'a haşîyelerinin toplandığı bazı mecmuaların sonunda yer alan risale, bu gelenekle irtibatlı olan Hatibîade'ye nispet edilmiştir. Nitekim yazma nüshaların katalog kayıtlarında görüldüğü üzere Hocaîade'nin risalesi, genellikle el-mukaddimâtü'l-erba'a haşîyelerinin toplandığı mecmualarda yer almaktadır. Daha da önemlisi Hatibîade'nin risalesinden hemen sonra yazılmıştır. Tüm bu sebepler risalenin aidiyetiyle ilgili bir takım karışıklığın yaşanmasına da sebep olmuştur.⁴⁰²

Hocaîade, *Hallü meseleti*'l-cezri'l-esam.⁴⁰³

⁴⁰¹ Hatibîade'ye nispet edilen risale Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli koleksiyonunda yer almaktadır. Ancak risale incelendiğinde bu risalenin Hocaîade'ye nispet edilenlerle aynı olduğu görülecektir. Bk. Muhyiddin Efendi Hatibîade, *Hallü'l-muğalata el-müsemma bi'cezri'l-esam li't-tavril eşam ve bahru'l-hisam* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2200).

⁴⁰² Modern çalışmalarda da karışıklığın devam ettiği görülmektedir. Bk. İlyas Üzümlü, "Hatibîade Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Haziran 2022). Bu karışıklığın yanı sıra kimi çalışmalarda Hatibîade'nin Hocaîade'ye cevap olarak bir risale kaleme aldığı da belirtilerek iki farklı risalenin varlığından söz edilmiştir. Bk. Saffet Köse, "Hocaîade Muslihuddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Haziran 2022); Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 130. Ancak söz konusu risaleler dikkatle incelendiğinde bu risalelerin aynı olduğu fark edilecektir. Dolayısıyla iki risale değil tek bir risale bulunmaktadır. Mehmet Aydın da risaleyi Hocaîade'ye nispet etmiş ve karışıklığın sebebi olarak da Hatibîade'nin hüsün-kubuhla ilgili risale kaleme almasını gerekçe göstermiştir. Bk. Aydın, "İslâm Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocaîade Bursevî'nin "Hallü mağlatatı'l-müsemmat-i bi'l-cezri'l-esamm" Adlı Risalesi", 171.

⁴⁰³ Türkiye kütüphanelerindeki nüshalar için bk. Hocaîade, *Hallü meseleti*'l-cezri'l-esam, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, no. 3247. Hocaîade, *Hallü'l-muğalata el-müsemma bi'l-cezri'l-esam*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no. 2122. 62a-63b. Bu risale Hatibîade'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşîyesinden sonra gelen risale olması bakımından önemlidir. Aynı zamanda bu mecmua el-mukaddimâtü'l-erba'a haşîyelerini içermektedir. Hocaîade, *Hallü'l-muğalata el-müsemma bi'l-cezri'l-esam*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, no. 2830. 75a-75b. Hatibîade'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşîyesi de aynı mecmuada yer almaktadır. Hocaîade, *Hallü'l-muğalata el-müsemma bi'l-*

Ahmet Şevki b. Abdullah, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam*⁴⁰⁴

Cezri'l-esam literatürün bir tür özeti olan bu risalede Ahmet Şevki b. Abdullah (ö. 1801), başta Teftâzânî olmak üzere İslam düşüncesinde yalancı paradoksuyla ilgili görüşleri bir araya getirmeyi hedeflemiştir. Müellif yalancı paradoksu konusunda araştırma ve cedeli terk ederek Allah'a havale etmenin doğru yol olduğunu düşünse de aczin ortaya konulması, görüşlerin aktarılması ve ileri sürülen argümanların işlevinin gösterilmesi gibi entelektüel saiklerden dolayı metnini kaleme almıştır.⁴⁰⁵ Her bir müellifin kendi teliflerinden ilgili bölümlerin alıntılarıyla oluşturduğu metinde yazar, ayrıca çözüme yönelik özet bilgileri de aktarmıştır. Risale temelde yalancı paradoksuna yönelik çözümleri merkeze almış olsa da yazarın amaçlarından biri Teftâzânî'nin haklı olduğu ihtimalde hüsün ve kubhun zatılığı söyleminde Mâtürîdîlerin çelişki içerisinde olmayacağını göstermektedir. Ahmet Şevki de yalancı paradoksunun dilsel ve mantıksal konuları ihtiva ettiğinin farkında olsa da Teftâzânî'yi dikkate aldığından olsa gerek meselenin hüsün ve kubuhla bağlantısına atıf

cezri'l-esam, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, no. 1459, 225a-226b. Bu mecmuada el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri yer almaktadır. Hocaşâde, *Hallü'l-muğâlata el-müsemma bi'l-cezri'l-esam*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no. 2925. 126a-128b. Bu mecmuada Hatibzâde'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinden hemen sonra yazılmıştır. Burada *Risale fi'l-hüsn ve kubh* ismiyle Hatibzâde'ye nispet edilen eser aslında onun el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesidir. Risalenin baş kısmında eksiklik olduğundan risale hüsün ve kubuh diye isimlendirilmiştir. Hocaşâde, *Hallü'l-muğâlata el-müsemma bi'l-cezri'l-esam*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, no. 706. 109-112. Bu mecmuada el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri yer almaktadır. Hatibzâde'nin risalesinin ardına Hocaşâde'nin risalesi eklenmiştir. Hocaşâde, *Muğalatatü cezri'l-esam*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 1143. 78b-80a. Hocaşâde, *Risale taalluk bi'l-hüsn ve'l-kubh*, 159b-161b. Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 147/6. Ancak kataloglarda *Talika ala muglatati'l-cezri'l-esam* olarak Sadî Çelebi'ye nispet edilmiştir. Hocaşâde, *Hallü Muğalatati'l-cezri'l-esam*, Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, no. 705. 175a-175b. Risale katalogda Hocaşâde'ye nispet edilmiştir. Son kısmı eksik olan bu risale Hocaşâde'ye aittir. Hocaşâde, *Hallü'l-muğâlata el-müsemma bi'l-cezri'l-esam*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no. 802. 53b- 56a. Hatibzâde'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinden sonradır. Hocaşâde, *el-Cezri'l-esam*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, no. 1883, 144b-145b. Hocaşâde, *Hallü'l-muğalatatü'l-cezri'l-esam*, Beyazıt Kütüphanesi, 7956 48b-51b.

⁴⁰⁴ Eserin Türkiye kütüphanelerindeki nüshaları için bk. Millet Ktp., Ali Emiri no. 1281. Kastamonu İl Halk Ktp., no. 1299. Topkapı Emanet Hazinesi no. 872.

⁴⁰⁵ Ahmed Şevki, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam* (Ankara: Millet Genel Kütüphanesi, Ali Emiri, 1281), 1a.

yapmaktadır.⁴⁰⁶ Nitekim o hüsün-kubuh konusunda Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdîlerin görüşlerini aktararak konuya bir giriş yapar.⁴⁰⁷

Ahmed Şevki, risalesinde sırasıyla Şemseddin Hayali, Hocaşâde⁴⁰⁸, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şemsüddîn es-Semerikandî, Hûnecî (ö. 646/1248), Devvânî, Şeyh Kâmil Muhammed Ömer el-Bağdâdî⁴⁰⁹, Esîrüddin Ebherî, Nasîrüddin et-Tûsî gibi isimlerin çözümünü aktardığını belirtir. Ayrıca bu isimlerden başka, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasar*'ına ve İcî'nin (ö. 756/1355) *Şerhu'l-Muhtasar*'ına atıf yapar.⁴¹⁰

Ahmed Şevki eserin sonunda isim vermeksizin çözümlerle ilgili genel bir değerlendirme yapar. Muhakkik ve mudakkik ulemanın yer aldığı bu müelliflerin birbirine referanslarına dikkat çeker. Kimilerinin sözü uzattığını buna karşılık

⁴⁰⁶ Yalancı paradoksunun hüsün-kubuhla ilgisinin öne çıkarıldığı bu risalede Teftâzânî'nin konumuna dikkat çekmek üzere bir anekdota yer verilir. Aktarıldığına göre Hoca Yusuf b. Hoca bu mugalatayı Teftâzânî'ye yazmıştır. Teftâzânî, gelen mektuba cevap yazdıktan sonra mektubunun sonuna, "Yusuf, bu meseleden vazgeç." notunu eklemiştir. Mektup Hoca Yusuf'a ulaşınca Teftâzânî'nin cevaplarına itiraz ederek, mektubun sonuna bir not ekler: "Günahlarından dolayı istiğfar et, çünkü sen hata ettin. Bu mugalata, Mevlâna Hoca Yusuf'un yazdığı ve Mevlâna Sadeddin'e gönderdiği'dir." Ahmed Şevki'nin zayıf bir tarikle aktardığı bu rivayeti dikkate alırsak, Teftâzânî ve Hoca Yusuf arasında mugalatanın çözümüne dair bir yazışmanın gerçekleştiğini varsayabiliriz. Ancak Teftâzânî, yalancı paradoksunu açıkladığı yerde böyle bir olaya hiç atıf yapmaz, dahası konuyu ele alış tarzı, hüsün ve kubhun zatı olmadığını açıklarken meseleye değinmek şeklindedir. Bununla birlikte Ahmet Şevki'nin Hoca Yusuf'u bilinen biri olarak nitelemiştir ancak bu kimse bizce meçhuldür. Ahmet Şevki'nin meseleyi aktarış şeklinden de bu risaleyi görmediği, sadece bu rivayetleri duyduğu anlaşılmaktadır. "Şu saatte söylediğim bütün sözler yalandır." şeklinde paradoksun incelenmiş olduğu bu risalede ister doğru söylensin ister yalan bu cümlede ictimâ-i nakizeynin gerçekleşeceği belirtilir. Bk. Şevki, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam* (Ali Emiri, 1281), 2a-b. Aynı anekdot Muslihuddin Lârî'nin *Risale fî ictimâ-i nakizeyn*'i istinsah eden müstensih tarafından da aktarılmıştır. Bk. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no. 2079, 24b.

⁴⁰⁷ Mâtürîdîlere nispet ederek aktardığı hüsün-kubuh görüşünün, Sadrüşşerîa'ya dayandığı ifade edilmelidir. Bk. Şevki, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam* (Ali Emiri, 1281), 1b.

⁴⁰⁸ Ahmet Şevki, aktarmış olduğu bu çözümde müellifin ismini zikretmez. Ancak yapmış olduğu alıntı bizim Hocaşâde'ye atfettiğimiz risaledeki çözümün aynısıdır. Ahmet Şevki'nin bu tutumu, risalenin aidiyeti konusundaki şüphelerin o tarihlerde de vaki olduğunu göstermektedir. bk. Şevki, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam* (Ali Emiri, 1281), 8a.

⁴⁰⁹ Tam adı Muhammed Ömer İbn Şeyh Abdülcemîl İbn Şeyh Abdülcemîl el-Bağdâdî el-Hanefî'dir. Şemseddin Hayâlî'nin *Şerhu Kasîdeti'n-nûniyye* isimli eserine bir şerh kaleme almıştır. Bu şerhi, *el-Havâşî el-Futûhiyye li-şerhi'n-Nûniyye* şeklinde isimlendirmiştir. Bk. Muhammed Ömer el-Bağdâdî, *el-Havâşî el-Futûhiyye li-şerhi'n-Nûniyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 529), 1b.

⁴¹⁰ Ahmet Şevki eserinde 13 ismin çözümünü aktardığını belirtir. Yukarıda 11 müellifin ismi verildi. İki müellifin ise kimliğini tespit edemedik. Ahmet Şevki, "*Akdi'l-cevâhir*" isimli kitaba ve onun şerhine de atıf yapmıştır. Bk. Şevki, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam* (Ali Emiri, 1281), 21a-b. İbnü'l-Hâcib'in hüsün ve kubhun zatılığını reddetmek üzere getirmiş olduğu iki delilden biri peygamberi katil bir kimseden korumak için söylenen yalancın hasen ve kabihlik durumunun incelendiği örnekler. Bilindiği üzere bu örnek, yalancı paradoksunun bir formu değildir. Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'den aktardığı, onun kullanmış olduğu bir diğer delil de "Yarın muhakkak yalan söyleyeceğim." örneğidir ki bu yalancı paradoksunun bir formudur. Bk. Şevki, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam* (Ali Emiri, 1281), 25b-26a.

bazılarının çözümsüzlüğü itiraf ettiğini, bu itirafın bazıları tarafından en güzel yol olarak kabul edildiğini, mudakkik âlimlerden bazılarının ise cevaplar ürettiğini bu cevaplara karşı bazı âlimlerin çözümü itibar edilemeyecek kadar zayıf bulduğunu, bazılarının çözümü araştırdığını ve cevaplar ürettiğini, bazılarının ise çözümleri isabetli bulduğunu belirtir.⁴¹¹ Ahmet Şevki'nin müellif sıralamasının önemine matuf olduğu hissedilmektedir. Buna göre yalancı paradoksunun çözümünde en başarılı müellif Hayâlî gibi görünmektedir. Böylece müellif eseriyle, yalancı paradoksunun çözümünde ulemanın birbirleriyle etkileşim halinde olduğunu, bu irtibatın da metinlerle sağlandığını göstermek istemiştir.

Ahmed Şevki'nin risalesi yalnızca cezrü'l-esamla ilgili çözümleri bir araya getirmesiyle sınırlı değildir. Bunun yanında onun hüsün-kubuh konusundaki söylemleri de tezimiz açısından önem taşımaktadır. Onun iddialarından belki de en önemlisi, paradoksun çözülmesi halinde Mâtürîdî delillerinin iptal olmayacağı buna karşılık Mu'tezile'nin bütün delillerinin boşa çıkacağıdır.⁴¹² Hüsün ve kubhun akli olduğunu savunun Mu'tezile'ye bazı Hanefilerin de mutabakat ettiğini ancak aralarında nüansların olduğuna dikkat çekmesi de önemli bir başka noktadır. Mu'tezile'ye dahil ettiği bu bazı Hanefiler, İmam Mâtürîdî ve Irak Hanefilerinin büyük kısmıdır. Her ne kadar onlar aklidir söyleminde Mu'tezile ile ittifak halinde olsalar da mutlak olarak hüsün ve kubuhta akliliği savunmamışlar; kulların fiillerinden bazılarının hasen ve kabihliğinin akli olduğunu ve fiilin zatından ya da sıfatlarından dolayı hasen niteliği taşıyabileceğini ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar Mu'tezile'nin aksine hâkim olanın akıl değil Allah olduğunu da söylemişlerdir. Ahmed Şevki bu iddiasını kanıtlamak için Sadrüşşerîa'nın el-mukaddimâtü'l-erba'a kısmına şerh yazan İsmail Konevî'den alıntı yapar.⁴¹³

İfade edildiği üzere cezrü'l-esam risaleleri Teftâzânî'nin etkisiyle hüsün ve kubuhla ilgili olarak görülse de dil ve mantık problemleriyle yakından irtibatlıdır. Nitekim aşağıda zikri geçen eserlerde yalancı paradoksu hüsün-kubuh problemiyle alakalı değildir. Ayrıca cezrü'l-esam literatürü iki zıddın bir arada bulunma ihtimalini tartıştıklarından dolayı ictimâ-i nakızeyn şeklinde de isimlendirilmişlerdir.

⁴¹¹ Şevki, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam* (Ali Emiri, 1281), 27b.

⁴¹² Şevki, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam* (Ali Emiri, 1281), 28a.

⁴¹³ Şevki, *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam* (Ali Emiri, 1281), 29b-30a.

1. Sadreddin ed-Deştekî, *Risâletü cezri'l-esam*, Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, no.1257. 58b- 64b.⁴¹⁴
2. Muînüddin Îcî el-Safevî (ö. 905/1500), *Risâle fî ictimâi'n-nakızeyn*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, no. 752. 26b-30b.⁴¹⁵
3. Devvânî, *Risâle fî halli muğalatati'l-cezril esam*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, no. 691. 205b-219.⁴¹⁶
4. Muslihuddin Lârî (ö. 979/1572), *Risâle fî ictimâ-i nakızeyn*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, no. 791.⁴¹⁷
5. Müellifi Meçhul, *Risâle fî meseleti'l-cezri'l-esam*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, no. 1150. 169a-173a. Risalenin baş kısmı eksiktir.
6. Müellifi Meçhul, *Risâle kelâm fî yevmî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., Yazma Eserler, no. 2511. 267b-268b.

2.2.2. *Ta'dîlü'l-ulûm* Yazmalarının Çoğalması: İhtilaf Risalelerinde Sadrüşşerîa Etkisi

Sadrüşşerîa'nın Osmanlı düşüncesine etkisi daha ziyade *Tavzîh* ve ona Teftâzânî tarafından yazılan *Telvîh* haşiyesi kanalıyla olmuştur. Sadrüşşerîa'nın fıkıh alanındaki otoritesi, Osmanlı uleması tarafından kabul edilmiş ve gerek usul gerek fûru alanındaki çalışmalarda Sadrüşşerîa'nın eserleri önemli bir kaynak olarak görülmüştür. Bununla birlikte Sadrüşşerîa'nın mantık, kelâm, astronomi gibi ilimler hakkında kaleme aldığı bir diğer önemli eseri *Ta'dîlü'l-ulûm*'un aynı ilgiyi gördüğünü söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim, Osmanlı kelâmının en önemli

⁴¹⁴ Diğer nüshalar için bk. *Risâle fî cezri'l-esam*, Süleymaniye Ktp., Laleli, no. 2200. 77b- 82b. *Risâle müsemma bi'l-cezri'l-esam*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, no. 2830. 76b-78b. Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., Yazma Eserler, no. 2511. 269b-271b.

⁴¹⁵ Diğer nüshalar için bk. *Risale fî el-cezri'l-esam*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, no. 1150. 174b-178b.

⁴¹⁶ Diğer nüshalar için bk. *Risale fî halli muğalatati'l-cezril esam*, Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, no. 2119. 184a-b. Eser tamamlanmamıştır. *Risale muğalatati'l-cezri'l-esam fî'l-kelâm*, Süleymaniye Ktp., Laleli, no. 2730. 1b-14b. *Risale fî defî'l-muğalata*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, no. 752. 65a-90a. *Risale fî halli muğalatati'l-cezri'l-esam*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, no. 356. 54b-94b; Karaçelebizâde no. 342, 8b-21b. *Risale fî ictimâ-i nakızeyn*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 3821, 42b-49b. *Risale fî cezri'l-esam*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, no. 1602. 27b-33a. *Risale fî halli muğalatati cezri'l-esam*, Çorum İlk Halk Ktp., no. 5022, 77b-87b. Risalenin son kısmı eksiktir. Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., Yazma Eserler, no. 2511. 268b-269b.

⁴¹⁷ Diğer nüshalar için bk. *Risale fî isbâti ictimâ-i nakızeyn*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no.2079. 21b-24b.

eserlerinin verildiği 15 ve 16. yüzyıllarda *Ta'dilü'l-keâm*'ın kaynak olarak kullanılmadığı söylenebilir. Bununla birlikte *Ta'dilü'l-ulûm* Osmanlı medreselerinde okutulan bir eser de olmamıştır.⁴¹⁸ Ancak 18. yüzyıla gelindiğinde *Ta'dilü'l-ulûm*'un yazmalarında ciddi bir artışın yaşandığı dikkatleri çekmektedir. Bu artışın muhtemel sebeplerinin ne olabileceği hakkında bazı yorumlar yapacağız. Ancak bu bölümün asıl amacı, *Ta'dil* yazmalarının çoğalmaya başlamasıyla Sadrüşşerîa'ya yapılan atıfların da arttığını göstermektir. Tezimizle ilgili önemli olan kısım ise bu atıfların daha ziyade hüsün-kubuh problemiyle bağlantılı olarak ihtilaf risalelerinde yer almasıdır.

Türkiye kütüphanelerinde yapılan taramalarda *Ta'dilü'l-ulûm*'un 38 nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalardan bir kısmı *Ta'dilü'l-Mîzân*, *Ta'dilü'l-keâm* ve *Ta'dilü'l-hey'eti'l-eflâk*'ı bir bütün olarak içerirken bazı nüshalar yalnızca bunlardan birini; bazıları ise ikisini de içerecek şekilde istinsah edilmiştir. Söz gelimi Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla koleksiyonunda yer alan 1334 numaralı nüshada *Ta'dilü'l-Mîzân*, *Ta'dilü'l-keâm* ve *Ta'dilü'l-hey'eti'l-eflâk*'ı içerecek şekilde üçü de yer alırken Kılıç Ali Paşa koleksiyonunda yer alan 507 numaralı nüshada *Ta'dilü'l-Mîzân* ve *Ta'dilü'l-keâm* bulunmaktadır. Yine Beyazıt Kütüphanesi Velîyüddin Efendi koleksiyonundaki 1988 numaralı nüshada yalnızca *Ta'dilü'l-keâm*; Süleymaniye Kütüphanesi Giresun Yazmalar koleksiyonundaki 53 numaralı nüshada yalnızca *Ta'dilü'l-Mîzân*, Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonundaki 1280 numaralı nüshada ise yalnızca *Ta'dilü'l-hey'eti'l-eflâk* yer almaktadır. İçerisinde *Ta'dilü'l-keâm*'ın yer aldığı nüshalar üzerine yaptığımız incelemelerde eserlerinin büyük bir çoğunluğunun 18. yüzyıla ait olduğu görülmüştür. Nitekim aşağıdaki tablo incelendiğinde bu iddianın haklılığı görülecektir.

⁴¹⁸ Osmanlı medreselerinde okutulan keâm kitapları hakkında bk. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012), 383-463. Osman Demirci, "Osmanlı'da Kelâm Eğitimi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 22-37.

Koleksiyon İsim/No	İstinsah Tarihi	Müstensi h İsmi	İstinsah Yeri	Diğer Kayıtlar	Nüshan ın Kapsa mı
Murad Molla/1332				Damadzâ de Mehmed Murat Mührü 1192/1778	Mantık Kelâm Astronomi
Murad Molla/1333	Kelâm kısmının istinsah tarihi: 752/1351	Kelâm kısmının müstensihi: Muhammed Tahirî ed-Debûsî			Mantık Kelâm Astronomi
Murad Molla/1334	Kelâm kısmının istinsahı: Cemâziyelevvel 077/ Kasım 1666	Kelâm kısmının müstensihi: Muhammed b. Cafer	Zâl Paşa Medresesi		Mantık Kelâm Astronomi
Nuruosmaniye/2657		Feyzullah Kadızâde			Mantık Kelâm Astronomi

Nuruosmaniye /2658				III. Osman Mührü	Mantık Astrono mi Kelâm
Nuruosmaniye/2 659	Muharrem 1104/ Eylül 1692	Ahmed b. Lütfullah			Mantık Kelâm Astrono mi
Hamidiye/721	1178/1764	Solakzâd e Ahmed			Mantık Kelâm Astrono mi
Ragıp Paşa/724	Kelâm kısmının mukabelesi: 1120/1708				Mantık Kelâm Astrono mi
Ragıp Paşa /725				Temellük kaydı: 1147/ 1734	Mantık Kelâm Astrono mi
Ayasofya/2198	11 Rebîulâhir 1144/ 6 Aralık 1726	Ahmed b. Abdülkad ir b. Ahmed Tenevî Abbasi			Mantık Kelâm Astrono mi
Ayasofya/2199	1086/1675				Mantık Kelâm Astrono mi

Konya Yusuf Ağa/7028				Hâdim-i mezhebi Nu'man Mührü 1203/178 8	Mantık Kelâm Astrono mi
Carullah/1350				Carullah Efendi Mührü 1147/173 4	Mantık Kelâm Astrono mi
Carullah /1455					Astrono mi
Kılıç Ali Paşa/507				Debbağzâ de Hacı İbrahim Efendi Mührü 1213/179 8	Mantık Kelâm
Esad Efendi/1237					Kelâm kısımını n baş tarafı
Fâzıl Ahmed Paşa/797	19 Rebûlâhir 1086/ 13 Temmuz 1675	Osman Eyyübî Hüseynî			Mantık Kelâm Astrono mi

Edirne Selimiye/ 4871	Cemâziyelevvel 1189/ Haziran 1775	Hüseyin b. Ahmed İskilibî			Mantık Kelâm Astrono mi
Laleli/2166				Mustafa Oğlu Selim Han Vakfiyesi / 1217/ 1802	Kelâm
Laleli/838				Şahıs mührü 1217/ 1802	Mantık Kelâm Astrono mi
Hasan Hüsnü Paşa/ 1131				Mustafa Efendi Mührü 1189/177 5	Mantık Kelâm Astrono mi
Hasan Hüsnü Paşa/ 1280	Rebûlevvel 856/ Mart 1452		Semerkan		Astrono mi
Giresun Yazmalar/53	1121/1709				Mantık
Atıf Efendi /1218	1270/1853				Mantık Kelâm

Damad İbrahim Paşa/ 828				Damad İbrahim Paşa Mührü 1132/1720	Mantık Kelâm
Damad İbrahim Paşa/ 1150				Mantık kısmının mukabele tarihi: 20 Şevval 1086/ 7 Ocak 1676	Mantık Astronomi
Veliyüddin Efendi/1987	1169/1755	Kadıızâde Muhammed Emin			Mantık Kelâm Astronomi
Veliyüddin Efendi /1988					Kelâm
Veliyüddin Efendi/ 1989					Kelâm (son kısmı eksik)
Şehit Ali Paşa/1644	5 Receb 1091/ 1 Ağustos 1680		İstanbul		Kelâm
Şehit Ali Paşa/1784					Mantık

Antakya Tekelioğlu/ 798					Mantık Kelâm Astrono mi
Süleymaniye/74 9	Cemâziyelevvel 1141/Aralık 1728				Kelâm
Milli Kütüphane/4155	1287/1870				Kelâm
Çorum Hasan Paşa/ 3135	16 Rebîülevvel 1144/ 18 Eylül 1731	Ahmed b. Süleyma n			Mantık Kelâm Astrono mi
Emanet Haziresi/1669	1194/1780	Seyyid Osman b. Seyyid Muhamm ed Karsî			Mantık Kelâm Astrono mi
III. Ahmed/ 3414					Mantık Kelâm
İzmir /880					Mantık

Tablo 2.1.: *Ta'dilü'l-ulûm*'un Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshaları

Sayısal verilerden hareketle bir değerlendirme yaptığımızda toplamda 38 olan nüshanın 21 tanesi mantık, kelâm ve astronomi kısımlarını ihtiva ederken 4 tanesi mantık ve kelâmı; 1 tanesi mantık ve astronomiyi; 7 tanesi yalnızca kelâmı; 3 tanesi yalnızca mantığı ve 2 tanesi de yalnızca astronomi kısmını içermektedir. Görüldüğü üzere bu 38 nüshadan toplamda en çok istinsahı yapılan 32 nüsha ile *Ta'dilü'l-keâm* olmuştur. Bu durum Osmanlı ulemasının *Ta'dilü'l-ulûm*'un kelâm kısmına olan ilgisini ortaya koymaktadır. İçerisinde *Ta'dilü'l-keâm*'ın yer aldığı nüshaların istinsah

kayıtlarına ulaşabildiklerimiz arasından bir değerlendirme yaptığımızda ise ortaya şu sonuçlar çıkmaktadır:

- İstinsah tarihi belirli olan 17 adet nüsha bulunmaktadır. Bu nüshalardan 1 tanesi 14. yüzyıla; 1 tanesi 15. yüzyıla; 5 tanesi 17. yüzyıla; 8 tanesi 18. yüzyıla; 2 tanesi ise 19. yüzyıla aittir.
- Elimizde var olan 32 nüshadan 11 tanesinde istinsah tarihi bulunmamakta ancak vakıf mührü, temellük kaydı, mukabele tarihi gibi birtakım kayıtlar yer almaktadır. Bu kayıtlar bize en azından hangi yüzyıllarda *Ta'dilü'l-ulûm*'un dolaşımında olduğu hakkında bilgi verecektir. İlginç bir şekilde 11 nüshanın 9 tanesi 18. yüzyıla ait kayıt taşırken yalnızca 2 tanesi 19. yüzyıla dair kayıt taşımaktadır. Her ne kadar bu nüshaların istinsah tarihlerinin daha önceki yüzyıllara ait olabileceğini ifade etsek de 18. yüzyıl *Ta'dilü'l-ulûm* için oldukça önemli bir yüzyıldır.

Nüshalar üzerindeki kayıtlardan hareketle *Ta'dilü'l-ulûm*'a karşı ilginin 17. yüzyılda arttığına; 18. yüzyılın ilk yarısında istinsahının çoğaldığına ve 18. yüzyılın ikinci yarısında eserin yoğun bir şekilde dolaşıma girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. *Ta'dilü'l-ulûm*'un nüshalarındaki bu artışın önemli sebeplerinden birinin Mâtürîdîliğe karşı artan ilgi olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim bazı nüshalardaki kayıtlar buna açıkça işaret etmektedir. Söz gelimi Damat İbrahim Paşa 828 numaralı yazma nüshada Mâtürîdî ve Eş'arî ekolün kurucularına ve önemli temsilcilerini ismen atıf yapılmıştır. Mâtürîdîlik için zikredilen isimler arasında Sadrüşşerîa ve onun *Ta'dilü'l-ulûm*'u yer almaktadır:

“Hanefilerin akaidde imamı İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir. Onun mezhebi öğrencileri İmam Ebu'l-Hasen Rüstegfânî (ö. 345/956), İmam Zâhid İsmail es-Saffâr el-Buhârî, İmâmü'l-celîl, seyfû'l-hak Ebû'l-Muîn en-Nesefî, İmam Nureddin Muhammed es-Sâbûnî el-Buhârî, İmam Sadrüşşerîa Ubeydullah el-Buhârî, İmam Alâeddin Ebû Mansûr Muhammed es-Semerikândî, İmam Nâsiruddîn es-Semerikândî (aracılığıyla) yayılmıştır...Mâtürîdîliğin bütün kitaplarından (bazıları) ise *el-İrsâd ve't-Temhîd, et-Tefsîr, el-Kifâye, el-Bidâye, et-Ta'dîl, el-Umde*'dir.”⁴¹⁹

⁴¹⁹ Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dilü'l-ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 828), 1a

Ta'dilü'l-ulûm'un istinsahının artmasında Sadrüşşerîa'nın önemli bir figür olarak görülmesi etkili olmuştur. *Ta'dilü'l-ulûm*'un kelâm kısmının istinsah edildiği nüshada Sadrüşşerîa, "Mâtürîdî mezhebini diriltten; Hanefî mezhebini ise sağlamlaştıran" biri olarak tavsif edilmiştir.⁴²⁰ Başka bir nüshada ise *Ta'dilü'l-ulûm*'un kelâm kısmının "akli ve naklî ilimleri, dinî ve felsefî kurallara uygun bir şekilde hiç kimsenin ulaşamadığı bir yöntem ve üslupla" ele alındığı ifade edilmiştir.⁴²¹

19. yüzyıl müelliflerinden Leknevî'nin (ö.1886) biyografik eserinde Sadrüşşerîa övgüsünü, Sadrüşşerîa'nın önemli bir figür haline gelmesiyle irtibatlandırabiliriz. Nitekim o, Sadrüşşerîa'yı şu şekilde tavsif etmektedir: "O, üzerinde ittifak edilen bir imam, ihtilafları çözen bir allâme, şariat kanunlarının koruyucusu, usul ve fûrunun müşkil konularını açıklayan, usul ve fûru şeyhi, ma'kûl ve menkûl âlimi, fakih, usûlî, cedelci, hilâfci, muhaddis, müfessir, dilci, edip, mütekellim, mantıkçı, oldukça kıymetli, şanı yüce, bilgi ve edeple beslenen biridir."⁴²²

Ta'dilü'l-ulûm'a karşı artan ilgi *Ta'dilü'l-keâm*'ın eserlerde referans olarak kullanılmaya başlanmasına sebep olmuştur. Örnekleri artırmak mümkün olmakla birlikte Beyâzîzâde, Abdürrahim Şeyhzâde'nin (ö. XII/XIII. yy) ihtilaf eserleri bu bakımdan oldukça önemli verileri içermektedir.⁴²³ Ayrıca 18. yüzyıl Osmanlı ulemasından Mestçizâde, Lâlezârî (ö. 1204/1789), Akkirmânî gibi öne çıkan isimlerin eserlerinde de *Ta'dilü'l-ulûm*'a yapılan atıflara rastlamak mümkündür. Bu atıfların

⁴²⁰ Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *Şerhu kısmı's-sânî min Ta'dilü'l-ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1237), 1a.

⁴²¹ Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dilü'l-ulûm* (İstanbul:Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1218), Zahriye sayfası.

⁴²² Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 109.

⁴²³ Eş'arîlik-Mâtürîdîlik tarihi hakkında önemli çalışmalar yapan Mehmet Kalaycı, Osmanlı dönemi Eş'arîlik-Mâtürîdîlik ilişkisini de ele almış ve bu dönemde kaleme alınan ihtilaf edebiyatının literatürünü ortaya koymuştur. Osmanlı entelektüel tarihi okumalarım sırasında karşılaştığım bu çalışma, ihtilaf edebiyatı ve Sadrüşşerîa arasında ilişki kurmamı kolaylaştırmıştır. Bu tezde kullanılan ihtilaf risalelerinin tespiti Mehmet Kalaycı'nın öncü çalışmasına dayanmaktadır. Bk. Kalaycı, "Osmanlı'da Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı". Bununla birlikte bu listede yer almamasına rağmen Sadrüşşerîa ve onun eserlerine atıf yapan ihtilaf risaleleri de vardır ve bu çalışmada kullanılmıştır.

içeriği de Sadrüşşerîa'nın Osmanlı kelâmını etkilediği temel meselelerle örtüşmektedir. İnsan fiilleri, hâllerin kabulü ve hüsün ve kubhun aklılığı gibi konular bu bağlamda zikredilebilir.

Ebû Hanîfe'nin temel eserlerinin ilgili kısımları üzerine şerh yazan 17. yüzyıl Osmanlı kelâmcılarından Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm* isimli eserinde, Ebû Hanîfe'den nakillerde bulunarak, Hanefî-Mâtürîdî ekolün görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu telifi sırasında Beyâzîzâde, Hanefî-Mâtürîdî olarak nitelendirdiği Sadrüşşerîa'ya ve eserlerine başvurmuştur. Öyle ki *İşârâtü'l-merâm*'ın en önemli kaynaklarından biri *Ta'dilü'l-ulûm*'dur. Bu sebeple Beyâzîzâde yalnızca hüsün-kubuh bağlamında değil kelâm ilminin temel meseleleriyle ilgili olarak- vücûdun tahakkuk olarak tanımlanması, tanrının fiillerinin hasen ve kabihle ilişkisi, imanın geçerlilik kazanmasında kelâmın gerekliliği, hâsıl bi'l-masdar anlamıyla imanın yaratılmış olması, sıfatlar bahsi, tekvin, ecel, bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin aklen bilinmesi, istitâat, teklifi mâ lâ yutak- *Ta'dilü'l-ulûm*'a ve onun şerhine atıf yapmıştır.⁴²⁴ Her ne kadar açıkça zikretmese de dinin temellendirilmesinde aklın önemine vurgu yaparak peygamberin tasdiki meselesini merkeze almıştır⁴²⁵ ki bu *Ta'dilü'l-ulûm*'da gördüğümüz bir yöntemdir.

Beyâzîzâde'nin *Ta'dilü'l-ulûm*'u tercih etmesi kendisinden sonraki yazarlar için de belirleyici olacaktır. Bu sebeple *İşârâtü'l-merâm*'ın *Ta'dilü'l-ulûm*'un yaygınlık kazanmasında önemli bir rolü üstlendiğini ifade edebiliriz. Nitekim *Ta'dilü'l-ulûm*'un bir nüshasında yer alan ifadeler Beyâzîzâde'nin önemini göstermektedir. Buna göre nüshanın sahibi, Beyâzîzâde'nin *Ta'dilü'l-ulûm* nüshasının mülkiyetini kendisine vermesinden dolayı mutluluğunu ifade etmiş ve Beyâzîzâde'ye hayır duasında bulunmuştur.⁴²⁶ Yine aşağıda görüleceği üzere, *İşârâtü'l-merâm*'ı

⁴²⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 77-79, 37, 60, 39, 58, 218, 140,150, 181-189, 206, 60, 208,212, 214. Beyâzîzâde'nin Mâtürîdî mezhebinin ayırıcı vasıflarından biri olan tekvin bahsinde, Sadrüşşerîa'ya sıkça referans vermesi oldukça önemli bir husustur. Bununla birlikte Beyâzîzâde, hüsün ve kubhun zatılığının izafetlerle değişmeyeceği, istitâat ve insan fiilleri gibi konularda da *Tavzîh*'e atıf yapmıştır. bk. 64, 222-223, 226-227.

⁴²⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 81-85.

⁴²⁶ Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dilü'l-ulûm* (Damat İbrahim Paşa, 828), 1a.

kaynak olarak kullanan Abdürrahim Şeyhzâde'nin⁴²⁷ de en önemli referanslarından biri *Ta'dilü'l-ulûm*'dur.⁴²⁸

Şeyhzâde'nin Eş'arî ve Mâtürîdî ekoller arasındaki farkları incelediği meşhur eseri *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*'in -telif tarihinin 18. yüzyılın ilk yarısı (1724) olduğu belirtilmiştir.⁴²⁹ - en önemli referanslarından biri *Ta'dilü'l-ulûm*'dur. Hemen her okuyucunun fark edebileceği üzere, Hanefî-Mâtürîdî kelâmının ayırıcı vasıflarını 40 başlık altında inceleyen Şeyhzâde, 16'sında *Ta'dilü'l-ulûm*'a ve şerhine başvurur. Bu başlıklar arasında varlıkla ilgili bazı meseleler, Allah'ın sıfatları, tekvin, isim-müsemma, Allah'ın fiillerinin hikmete dayanması, Allah'ın kabih fiile nispetinin imkânı, hüsün ve kubhun akliliği, imanın mahluk olmaması, efâl-i ibâd bağlamında tartışılan kudretin iki zıddı elverişli olması ve kudretin tesiri, ikâ'nın hal olarak kabul edilmesi yer almaktadır.⁴³⁰ Beyâzîzâde'den farklı olarak Şeyhzâde, isim-müsemma ve Allah'ın fiillerinin hikmete dayanması meselelerinde de *Ta'dilü'l-ulûm*'u kullanmıştır. İlginç bir şekilde Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasındaki farkları inceleyen ve Şeyhzâde'nin metnini esas alan yazarlar da isim-müsemma, hikmet sıfatı ve imanın mahluk olmaması gibi meselelerde *Ta'dilü'l-ulûm*'a atıfta bulunmuşlardır.⁴³¹ Bu isimlerden başka Mevlânâ Mehmed İzmîrî Kırşehirî'de (ö. 1165/1750) yine ihtilaf risalesi olan *Mesâilü'l-hilâfiyyât beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* isimli eserinde

⁴²⁷ Kalaycı, “Osmanlı'da Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı”, 108. *İşârâtü'l-merâm*'ı kaynak olarak kullanan bir başka ihtilaf risalesi yazarı da İsmail Trabzonî'dir. Bundan dolayı o da eserinde *Ta'dil*'i hüsün-kubuh ve insan fiilleri konusunda zikretmiştir. Bk. Ahmed b. İsmail Trabzonî, *Şerhu'l-manzûme fi'l-mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* (Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 9434), 85a, 89a.

⁴²⁸ Şeyhzâde eserlerinde *Ta'dilü'l-ulûm*'u yoğun bir şekilde kullanan müelliflerden biridir. Nitekim onun *Şerhu'l-Akâidi Ebî Cafer et-Tahâvî* eserinin de en önemli kaynaklarından birinin *Ta'dilü'l-ulûm* olduğu ifade edilmiştir. bk. İhsan Timür, “Osmanlı Maturidî Kelam Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 364.

⁴²⁹ İlyas Çelebi, “Şeyhzâde, Abdürrahim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 2022).

⁴³⁰ Abdürrahim Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid* (Kahire: Matbaatü'l-edebîyye, 1317), 3, 4, 5, 7, 8, 10, 17, 20, 27, 28, 30, 31, 43, 52, 53, 54. Şeyhzâde ayrıca müteşâbihâtlar, teklif-i ma lâ yutak, naklî delillerin katılığı, irtidattan sonra amelin durumu, ikâ'nın hal olması, kudretin tesiri, kafirin farz ve vacibi terkinden dolayı azaba uğrayıp uğramayacağı gibi konularda olmak üzere 7 yerde *Tavzîh*'e atıfta bulunmuştur. İkâ'nın hal olarak kabul edilmesi ve kudretin fiile tesiri konusunda hem *Tavzîh*'e hem de *Ta'dilü'l-ulûm*'a referans veren Şeyhzâde böylece 40 ayrılık noktasının 21'inde Sadrüşşerî'a ya atıfta bulunmuştur. Bu durum Şeyhzâde'nin en önemli kaynaklarından birinin Sadrüşşerîa olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

⁴³¹ Mehmet Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2012), 121, 123, 125, 128; Muhammed Emin İzzî, *el-Mesâilü'l-muhtelifa beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde, 5765), 1a-b, 2a-b, 3b.

Ta‘dîlû‘l-ulûm’a vüçûb lizâtihinin anlamı ve kudretin fiile tesiri bahsinde atıf yapmıştır.⁴³² Kırşehrî her ne kadar anlatımında referans vermese de onun eserine *Ta‘dîlû‘l-ulûm’un* kaynaklık ettiğini düşündüğümüz bazı kısımlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin akli olması gerektiği tezinin tıpkı *Ta‘dîlû‘l-ulûm’da* gördüğümüz şekliyle kullanılmış olmasıdır.⁴³³ Bir diğer husus ise hüsün ve kubhun anlamlarıyla ilgili yapmış olduğu ayrımıdır. Nitekim Kırşehrî, klasik yaklaşımdan farklı olarak, hüsün ve kubhun dört anlama geldiğini belirtmiştir. Birinci anlamıyla hüsün-kubuh, ilim, adalet ve cehalet, zulüm örneklerinde gördüğümüz gibi kemal ve noksanlık bildirir. İkinci anlamıyla hüsün-kubuh, Zeyd’in öldürülmesinin düşmanları için hasen ancak dostları için kabih olması gibi amaca uygun olan ve amaca aykırı olan için kullanılır. Üçüncü anlamıyla hüsün-kubuh, ahirette sevap ve ikâbın terettüp etmesiyle ilgilidir. Dördüncü anlamıyla hüsün-kubuh ise dünya hayatında övgü ve yerginin (medh ve zem) taalluk etmesiyle ilgilidir. Kırşehrî’ye göre bu anlamlardan ilk ikisi mezheplerin ittifakıyla aklidir. Üçüncü anlamıyla hüsün-kubuh yine mezheplerin ittifakıyla şer‘îdir. Mezhepler arasındaki ihtilaf, dördüncü anlamıyla hüsün-kubuh hakkındadır. Görüldüğü üzere Kırşehrî tarafından dünya hayatında övgü ve yerginin ihtilaf kaynağı olarak takdim edilmesi, Sadrüşşerîa’nın *Ta‘dîlû‘l-ulûm’da* ortaya koymuş olduğu hususun dört anlam üzerinden ihsasıdır.⁴³⁴ Bununla birlikte her ne kadar yine atıfta bulunmasa da aynı eserinde Kırşehrî’nin, hüsün ve kubhun şer‘î ve akli olmasıyla ilgili mezheplerin delilleri ve bu delillere yönelik eleştirileriyle ilgili anlatımı *Tavzîh’le* birebir uyuşmaktadır. Ayrıca o, insan fiillerinde dört mukaddimenin temel problemlerini merkeze almıştır. Efâl-i ibâd bahsine hâlin kabulüyle başlamış ve ihtiyâr-ı cüz’îyi mevcut ve ma‘dûmla nitelenemeyen itibari bir durum olarak vaz etmiştir. Mütakellimler arasındaki ihtilafın ihtiyari fiillerde tesirin neliğine yönelik olarak gerçekleştiğini belirten Kırşehrî, Mâtürîdîlere nispet ettiği ve kendisinin de kabul ettiği görüşü, dört mukaddime çerçevesinde izah etmiştir. Hatta öyle ki *Mesâilü‘l-hilâfiyyât’ın* bu kısmı *Tavzîh’in* el-mukaddimâtü’l-erba‘a bölümüne adeta

⁴³² Mevlânâ Mehmed İzmirî Kırşehrî, *Mesâilü‘l-hilâfiyyât beyne‘l-Eş‘arîyye ve‘l-Mâtürîdîyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 254), 75a; 161a-b.

⁴³³ Kırşehrî, *Mesâilü‘l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 152a-152b.

⁴³⁴ Kırşehrî, *Mesâilü‘l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 153b. Sadrüşşerîa’nın ortaya koymuş olduğu bu önemli husus bu tezde “İhtilafın Kaynağına İşaret: Dünya Hayatında Övgü ve Yergi” başlığıyla incelenmiştir.

bir şerh niteliğindedir.⁴³⁵ Bu eserlerden başka yine ihtilaf risalesi yazarı Yusuf Sami de Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasındaki farkları incelediği kasidesinde kaynaklarını zikrederek ilk sırada Sadrüşşerîa ve onun eseri *Tavzîh*'i zikretmiştir.⁴³⁶

İhtilaf risalelerinde marifetullahın vücûbu, sabî çocuğun imanı, halk ve kesb arasındaki ayrım, hâllerin kabulü ve ikâ', irâde-i cüz'iyeye veya ihtiyâr-ı cüz'î, bazı hasen ve kabihin akli olması, dinin temellendirilmesi gibi belirleyici konularda referansların yapıldığı görülmüştür.⁴³⁷ Bazı ihtilaf risalelerinde ise isim ve kaynak zikredilmemiştir ancak Mâtürîdîliğe nispet edilen görüşlerin Sadrüşşerîa'nın açıklamalarına dayandığı görülecektir.⁴³⁸

18. yüzyıl kelâmcılarından biri olan Lâlezârî de *Ta'dilü'l-ulûm*'a atıf yapan isimlerden biridir. *Cevâhirü'l-kalemiyye fî tastîri esrâri'n-Nûniyye* isimli şerhinde kaynaklardan birinin *Ta'dilü'l-ulûm* olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁹ Bu yüzyılda yaşamış olan Akkirmânî de hâl bahsinde *Ta'dilü'l-ulûm*'a atıf yapmıştır.⁴⁴⁰

Mestçizâde'nin referansları ise Sadrüşşerîa'yı eleştiri bağlamındadır. İlk olarak o, Sadrüşşerîa'nın vücut tanımına *Ta'dilü'l-ulûm*'a atıf yaparak yer verir ve Sadrüşşerîa tarafından yapılan tanıma daha önce hiç rastlamadığını belirterek onun Âmidî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şemsüddîn es-Semerkandî gibi önde gelen mütekellimlere muhalefet ettiğini bildirir. Tezimizle ilgili olan bir diğer atıf ise hüsün-kubuhla ilgilidir. Mestçizâde, hüsün-kubuh konusunda Hanefî-Mâtürîdîlerin birbirinden farklı görüşleri savunduğunu aktarırken, bazı fiillerin aklen hasen ve kabihliğinin bilinmesi gerektiğiyle ilgili olarak *Ta'dilü'l-ulûm*'dan uzun bir alıntı

⁴³⁵ Kırşehrî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 153b-155a; 134b; 138a-143a.

⁴³⁶ Yusuf Sami İtâkî, *Kasîde fî'l-mesâili'l-kelâmiyyeti'l-muhtelifi beyne'l-İmam Mâtürîdî ve Şeyh Eş'arî ve beyne'l-imâmeyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2165), 212b. Bu kaside, *Kasîdetü'l-mimiyye* olarak da bilinmektedir.

⁴³⁷ Müellifi Meçhul, *Risâle fî beyânî'l-fırakî'l-dâlle* (Edirne: Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar, 739), 68b-70a; İtâkî, *Kasîde fî'l-mesâili'l-kelâmiyyeti'l-muhtelifi* (Bağdatlı Vehbi, 2165), 210b. Ebû Saîd Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye fî's-sîreti'l-Ahmediyye* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1203), 2/316.

⁴³⁸ Kara Halil Paşa Çorlulu, *el-Mesâilü'l-Muhtelifi beyne'l-Eş'arî ve beyne'l-Mâtürîdî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 150), 9a, 15a-b, 20a.

⁴³⁹ Mehmet b. Tahir Lalezârî, *Cevâhirü'l-kalemiyye fî tastîri esrâri'n-Nûniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 141), 4a. İnsan fiilleri ve hüsün-kubuh konusunda da Lalezârî'nin tercihi Sadrüşşerîa olmuştur. Mezkûr konu hakkında detaylı bilgilendirme için okuyucuyu *Tavzîh* ve *Telvîh*'e yönlendirmiştir. 30b.

⁴⁴⁰ Mehmed Akkirmânî, *Mesâilü'l-kelâmiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 1273), 206a.

yapar.⁴⁴¹ Mestçizâde'nin alıntıladığı bu kısım Sadrüşşerîa'nın dinin temellendirilmesinde yalan söylemenin kabihliğini ve tasdikin vücûbunun hasenliğinin aklen bilinmesinin gerekliliğini ortaya koyduğu bölümdür.

17. ve 18. yüzyıl kelâm telifâtları üzerine yaptığımız araştırmalarda *Ta'dilü'l-ulûm*'a atıf yapan eserlerin genellikle Mâtürîdî ve Eş'arî arasındaki ihtilafları içeren eserler olduğunu gördük. Bu müelliflerin referanslarında en önemli etken Şeyhzâde'nin kaynak tercihidir. Zira Şeyhzâde'nin eseri kendisinden sonraki metinler için oldukça belirleyici olmuştur.⁴⁴² Bununla birlikte bilindiği üzere Mâtürîdîlik-Eş'arîlik ihtilafında ele alınan en önemli konulardan biri hüsün-kubuh meselesidir. İhtilaf risalelerinin temel bir problemi olan hüsün-kubuh konusunda Osmanlı uleması, başından beri Osmanlı ilim çevrelerinin tanıdığı ve tartıştığı bir ismi referans olarak seçmiştir. Nitekim, el-mukaddimâtü'l-erba'a tartışmalarıyla insanın özgürlüğü ve hüsün ve kubhun akliliğini Eş'arîlere karşı savunan en önemli figür Sadrüşşerîa'dır. Bu durum bize 18. yüzyılda artan Mâtürîdîlik söyleminde Sadrüşşerîa'nın, Osmanlı uleması nezdinde kilit bir isim olduğunu göstermektedir. Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh konusundaki görüşlerinin genel çerçevesiyle kabul edildiği ve Mâtürîdî mezhebinin bir görüşü olarak sunulduğu bu eserler, nübüvvetin ispat edilmesi, bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin aklen bilinmesi, insan fiilleri, îkâ', hâllerin kabulü gibi konularda Sadrüşşerîa'ya atıf yapmışlardır.

⁴⁴¹ Abdullah Efendi Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*, thk. Seyyid Bahcivan (Beyrut: Dâru's-sadr, 2007), 183, 191, 192.

⁴⁴² Şeyhzâde'nin diğer metinlere kaynaklığı hakkında bk. Kalaycı, "Osmanlı'da Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı", 125, 143.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI MEZHEBİ KİMLİĞİNİN BELİRGİNLEŞMESİ VE SADRÜŞŞERÎÂ

Osmanlı ulemasının medreselerde tercih ettiği kitaplar ve Osmanlı ulemasının ilgi göstererek üzerinde çalıştığı eserlerin genellikle Eş‘arî mütekellimlere ait olması, usulde Hanefiliği benimsemelerine rağmen⁴⁴³ kelâmî olarak neden Mâtürîdîlik yüksek sesle ifade edilmedi sorusu, Osmanlı kelâmının Eş‘arî geleneği temsil ettiğine dair hatalı bir takım tespitlere sebep olmuştur. Halbuki farklı temayül ve temsillerin varlığına rağmen Osmanlıda hâkim Sünnî paradigma Hanefî-Mâtürîdîliktir⁴⁴⁴ ve Osmanlı uleması mezhebi aidiyet konusunda Hanefî ve Mâtürîdî olmayı her zaman korumuş ancak bu her zaman açık bir şekilde görünmemiştir.⁴⁴⁵ Hanefî-Mâtürîdî tezahürün sönükleştiği 15. yüzyıla başlayan süreç, -ki bu Osmanlı kelâmının en yüksek temsiline işaret eder- 17. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Ancak 18. yüzyıla gelindiğinde durum değişmiş ve Osmanlı uleması Mâtürîdîlik söylemini ön

⁴⁴³ Osmanlı hukukunun Hanefî kaynakları ve Osmanlının Hanefiliği benimsemeleri hakkında bk. Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Hukuku -Devlet-i Aliyye'nin Temeli-* (Ankara: İsam Yayınları, 2020); Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*.

⁴⁴⁴ Orhan Şener Koloğlu, Osmanlı kelâm düşüncesini “Eş‘arî metin merkezli Mâtürîdî kelâm” olarak görülebileceğini ifade eder. bk. Koloğlu, “Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî”, 383. Ayrıca o, Osmanlı kelâm geleneğini Mâtürîdîlik ve Eş‘arîlik şeklindeki mezhepsel ayrımın ortadan kalktığı ve Sünnî olanın tercih edildiği “uzlaştırmacı” bir tavır olarak sunar. 393.

⁴⁴⁵ Kalaycı, “Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı’daki İzdüşümleri”, 26-52. Kalaycı, Osmanlının Hanefî-Mâtürîdî aidiyetindeki farklı vurguların değişkenliğini iki temel sebep üzerinden ele alır: Bunlardan ilki medreselerde okutulan ve üzerine çalışılan kitapların Eş‘arî mezhebine ait olmasıdır. Fatih döneminde Râzî çizgisinin Osmanlı kelâmına entegre edilmesi, Mâtürîdî aidiyeti geride bırakmıştır. Siyasi olan bir diğer sebep ise Osmanlı-Safevî mücadelesidir. Zira Osmanlı-Safevî mücadelesi Osmanlı düşüncesinde bir paradigma değişikliğine sebep olmuştur. Bu dönemde ulema Şiîlere yönelik reddiye yazmaya başlamıştır. Şiîliğe yönelik bu eleştiri iç bünyede sufilere yöneltilmiş olup 17. yüzyıla gelindiğinde bu eleştiri Kadızâdeliler hareketinin başlangıcı olmuştur. Rıdvan Özdiñç ise -ihtiyatlı bir yaklaşımla- Osmanlı kelâmcılarının mezhebi kimliklerini tespit etmenin zor olduğunu ifade ederek bu aidiyeti zorlaştıran iki önemli hususa dikkat çeker: Bunlardan ilki Osmanlı hukuk zihniyetinin Hanefî olmasıdır. Hanefiliğin, Eş‘arî ve Mâtürîdîlikten önce teşekkül etmesi ve aynı zamanda itikâdî bir karaktere sahip olması, Mâtürîdîliğin önünü açan bir hususmuş gibi görünse de aslında Osmanlı uleması kendilerini Hanefî aidiyetle irtibatlandırmıştır. Mezhebi kimliği açıklamayı zorlaştıran bir diğer neden ise bu dönemde kaleme alınan şerh ve haşiyelerin bolluğu ve bu metinlerin aidiyetleridir. Bununla bağlantılı olarak medreselerde okutulan eserlerin yapısı da Osmanlı kelâmcılarının Eş‘arî mi yoksa Mâtürîdî mi olduğu yönündeki sorulara cevap vermenin kolay olmadığını göstermektedir. Bk. Rıdvan Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 79-89.

plana çıkarmıştır.⁴⁴⁶ Bu bölümde ortaya konulacağı üzere ulema, Mâtürîdîlik aidiyetinde Sadrüşşerîa'yı ve onun hüsün-kubuh anlayışını referans alacaktır.

3.1. DİNİN TEMELLENDİRİLMESİ: AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

3.1.1. Şeriatın Sübutu mu Peygamberin Tasdiki mi? *İfhâmu'r-rasûlün* Osmanlı Kelâmında Ele Alınışı

Bazı fiillerinin hasen ve kabihliğinin akli olduğunun savunulmasında en önemli etkenlerden biri dinin temellendirilmesiyle ilgilidir. Sadrüşşerîa, *Ta'dîlül-ulûm* ve *Tavzîh*'de peygamberi tasdik etmenin vücûbunun hasen; peygamberin yalan söylemesinin kabih olduğunun şer'an bilinmesi durumunda devr ve teselsülün meydana geleceğini belirterek bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin akli olduğunun itiraf edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda Sadrüşşerîa tarafından ihdas edilen bu yöntemin yeni olduğu ve Osmanlı kelâmcıları tarafından kullanıldığı görülmüştür. Ancak Osmanlı kelâmcılarının kullandığı yöntemde birtakım farklılıklar dikkat çekmektedir ki bunlardan en önemlisi *ifhâmu'r-rasûlün* Mâtürîdî metinlerde yer almasıdır. Oysa Sadrüşşerîa, dinin temellendirilmesinde bu kavrama atıfta bulunmamış ve peygamberlerin tasdik ihbarına karşı daveti duyan kimseye hiçbir şeyin vacip olmadığı durumda nübüvvetin bir faydasının kalmayacağını ifade etmiştir.

⁴⁴⁶ 18. yüzyılda Mâtürîdîlik vurgusunun arttığı tezi kabul gören bir iddiadır. Bu tezin ve bu bölümün amacı 18. Yüzyılda Mâtürîdîlik neden yükseldi? sorusuna cevap bulmak değildir. Bu durumun Batıda meydana gelen değişimlerle ilişkili olup olmadığı meçhullüğünü korurken bu olgu şimdilik dâhilî sebeplerle açıklanmaktadır. Mehmet Kalaycı, ihtilaf risaleleri ile irâde-i cüz'iyeye risalelerinin telif sebeplerini ve fırka-i nâciye tartışmalarını gerekçe göstererek bu yüzyılda Mâtürîdîlik vurgusunun arttığını ifade etmiş ve bu vurgunun mahiyeti hakkında da yorumlar yapmıştır. Bk. Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 79-90; Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", 52-62. Bu dönemde Mâtürîdîlik vurgusunun artmasında Kadızâdeliler hareketinin etkili olup olmadığı da araştırmaya muhtaçtır. Şöyle ki Hanefî temsiliyetin bir görünümü olan Kadızâdelilere karşı farklı bir Hanefiliğin mümkün olduğunu göstermeye çalışmak da Mâtürîdîliğin yeniden gündeme getirilmesinde etkili olabilir. 18. yüzyılda artan Mâtürîdîlik vurgusu modernleşme döneminde de devam etmiştir. Modernleşme döneminde Mâtürîdîliğin rağbet görme sebepleri arasında Mâtürîdîliğin Ehl-i sünnetin bir kolu olup Osmanlıda güçlü bir temeli olması ve bu bağlamda Hanefilikle bağlantısı; selefi tavra uygun bir şekilde eski kader ve kaza tartışmalarına girmemiş ve felsefi problemlerle de karışmamış olması; akıl, hüsün-kubuh, insan fiilleri konusundaki yaklaşımlarıyla modern dönemin problemlerini çözmeye potansiyeline sahip olması; Mâtürîdîliğin hikmet telakkisi ve bununla bağlantılı tanrı anlayışı; İmam Mâtürîdî'nin kimliği gibi hususlar zikredilmiştir. Bk. Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet*, 106-116. Modern dönemde, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğe yönelik ilgiyi, oldukça ilginç alıntılarla, Türklük tezi üzerinden okuyan bir araştırma için bk. Fatih M. Şeker, *Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 190-202.

Sıklıkla Eş‘arî metinlerde rastladığımız ve Mu‘tezile ekolüne nispet edilerek Eş‘arî kelâmcılar tarafından eleştirilen *ifhâmu’r-rasûlün* Mâtürîdî metinlerde aynı kavramla nasıl yer bulduğu önemli bir sorudur.

Mâtürîdî metinlerinde görebildiğimiz kadarıyla ilk defa bu deyişe atıf yapan ve hüsün-kubuh başlığı altında meseleyi ele alan İbnü’l-Hümâm’dır. O, aklın hiçbir şeyi vacip kılamayacağını savunarak, tıpkı Gazzâlî’de gördüğümüz şekilde *ifhâmu’r-rasûlün* gerekmediğini hatta bu iddianın anlamlı olmadığını beyan eder:

“O, nazar gibi ilk vacip olandır. Şayet nazar akli olmazsa peygamberlerin susturulması lazım (*ifhâmu’l-enbiya*) gelir. Şayet (nazar) aklen vacip olursa, iman aklen vacip olmuş olur. Zira imanın vücûbunu bilmek sahih bir nazarı gerektirir. Ancak iman şer‘le vacip olur. Zira mükellef, “Akılla nazar bana vacip değildir, şeriat ise bana ancak nazarla sabit olur. Ben de nazarda bulunmayacağım.” derse peygamberin ifhâmı lazım gelir. Biz deriz ki bu söz, arkasında bir zararın olduğunu bildiğimiz bir kimseye söylenen söz gibidir. Eğer arkana bakarsan sözlerimin doğru olduğunu görürsün. Ayakta olan kimse, ben arkama bakmadıkça senin doğruluğun ispat olmaz, ben de senin sözünün doğruluğu ispatlanana kadar arkama dönmeyeceğim ve nazarda bulunmayacağım derse, bu cevap onun saçmalamasından, kendini helake götürmesinden başka bir şey değildir. Bu konuda yol gösteren için ise bir zarar yoktur. Aynı şekilde bir nebi, mucizeme yönelerek beni tasdik etmediğiniz müddetçe arkanızda ölüm onun da ötesinde ateş var, kim mucizem hakkında düşünürse doğru söylediğini görür kim de mucizem hakkında düşünmezse helak olur der. Şeriat, ateş konusunda insanları uyarır akıl ise hitabın anlaşılması için gereklidir.”⁴⁴⁷

Görüldüğü üzere İbnü’l-Hümâm, mükellefe vacip olan ilk şeyin marifetullah hakkında nazar olması ile peygamberin doğruluğunun bilinmesinde nazar arasında bir ayırım yapmaksızın, iki problemi bir arada zikrederek ifhâm sorununa değinmiştir. Bu iki problemi birlikte düşünmek mümkün olsa da Sadrüşşerîa’nın metninde dikkat çeken husus, mükellefe vacip olan ilk şey hakkında değil nübüvvetin tasdikinin akli bir zeminini kurmakla ilgilidir. Bundan dolayı Sadrüşşerîa’nın yönteminin yeni bir temellendirme olduğunu iddia ettik. Zira Sadrüşşerîa’nın temellendirmesi, mucizenin aklen bilinmesi ya da mükellefe vacip olan marifetullahın nazarla bilinmesi hakkında değildir. İbnü’l-Hümâm’ın bu pasajını alıntılamanızın sebebi, ilk defa Mâtürîdî bir metinde ifhâmı karşılaştırmamızdır. Ayrıca İbnü’l-Hümâm’ı dikkate değer kılan bir diğer nokta ise ifhâmı hüsün-kubuh bahisleriyle irtibatlandırmasıdır. Zira Eş‘arî

⁴⁴⁷ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 101-103.

metinlerinde bu mesele daha ziyade nazarın vücûbiyeti bağlamında incelenmiş, özellikle “Nimet Verene Şükretmenin Aklen Vacip Olmaması” faslında dile getirilmiştir. Tıpkı İbnü’l-Hümâm’da olduğu gibi Osmanlı metinlerinde de *ifhâmu’r-rasûle* atıflar artık hüsün-kubuh bahisleri üzerinden yapılacaktır.

Osmanlının kurucu düşünürlerinden biri olan Molla Fenârî, Mu‘tezile’nin hüsün ve kubhun akli olduğu savunusunda hakiki ve ilzâmî olmak üzere iki metodunun var olduğunu ifade ederek, *ifhâmu’r-rasûl* ilzâmî metodun delili olarak zikreder ve ifhâmın manasına yer verir:

“Doğruluğumu bilmek için mucizem hakkında nazarda bulun diyen birine karşı mükellef, bana vacip oluncaya ya da şeriat ispat edilene kadar nazarda bulunmayacağım der. Bu durumda nazarda bulununcaya kadar şeriat sabit olmaz ve hiçbir şey de vacip olmaz. -Doğru olan nazarın peygamberi ilzam etmediğidir.- Bu ifhâmın manasıdır.”⁴⁴⁸

Molla Fenârî’nin anlatısı da diğer kelâmcılar gibidir. Ancak Molla Fenârî meseleyi doğrudan hüsün ve kubhun akliliğiyle ilişkilendirmiş ve teklifi gündeme alarak dinin temellendirilmesini problem olarak vazetmiştir. Bundan dolayı Molla Fenârî, “teklif şer‘î olsaydı *ifhâmu’r-rasûl* gerekirdi” şeklinde Mu‘tezile delilini formüle etmiştir. Yani burada ifhâm delili Eş‘arî metinlerde gördüğümüz üzere Mu‘tezile’ye nispet edilmiştir. Ancak bazı fiillerin aklen hasen ve kabihliğinin bilinmesi tezini dinin makul bir zeminde temellendirilmesiyle ilişkilendiren Sadrüşşerîa’ya burada atıf yapmak gerekmektedir. Zira Molla Fenârî’nin ifhâmı hüsün ve kubhun akliliği ile irtibatlandırarak sunması Sadrüşşerîa’nın etkisiyle açıklanabilir.⁴⁴⁹ Tıpkı Eş‘arî mütekellimler gibi Molla Fenârî de ifhâm delilini eleştirir. Bununla beraber Molla Fenârî, dinin temellendirilebileceğini ima ederken ifhâm deliline yer vermez. Tıpkı Sadrüşşerîa gibi hüsün-kubuh konusunda Eş‘arî mütekellimlerden ayrıldığı noktaları izah sadedinde bazı fiillerin hasen ve kabihliğin akılla bilinebileceğini ifade eder. Bu bilgi bazen kesb yoluyla bazen de kesbe ihtiyaç

⁴⁴⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi*, 1/174.

⁴⁴⁹ Ancak burada Sadrüşşerîa’nın ifhâm delilini kabul ettiği gibi bir sonuca gitmek yanıltıcıdır. Zira Sadrüşşerîa, hüsün ve kubhun anlamları arasında yaptığı ayrımla peygamberin tasdiki ve yalanın haramlığını medh ve zemle ilişkilendirmiş, aklın sevap ve ikâb anlamında mûcib olmasını reddederek Mu‘tezilî teoriden uzaklaşmıştır.

duymaksızın Allah'ın yaratmasıyla elde edilir. Şeriatın varit olmadığı bir anda, peygamberin tasdiki ve yalanlamanın haramlığı şer'e dayandığında devr ve teselsül meydana gelecektir. Şeriatın varit olmasından sonra ise şeriat tarafından hasen ya da kabih olduğu belirtilen şeyin bilinmesinde akıl bir alettir. O yüzden aklın görevini yalnızca hitabın anlaşılmasına ve şeriatı nakleden kimsenin doğrulanmasına hasredebeyiz.⁴⁵⁰

İfhâmı Mu'tezile'ye nispet ederek eleştiren bir diğer isim de Mevlâna Mehmed Kırşehrî'dir. Mu'tezile'nin hüsün-kubuh konusundaki delillerini zikrederken dördüncü delil olarak zikrettiği *ifhâmu'r-rasûl* açıklamasında Molla Fenârî'nin etkisi göze çarpmaktadır.⁴⁵¹

Kırşehrî, ifhâm delilinin iki açıdan çürütülebileceğini ifade eder. İlkine göre hüsün ve kubhun akli olduğu varsayıldığında bu durumda da ilzâmın gerekeceğidir (müşterek ilzam). Zira mükellef nazar bana vacip oluncaya kadar nazarda bulunmayacağım, nazarda bulunmadığım müddetçe nazar bana vacip olmaz, diyebilir. Çünkü nazarın vücûbu nazari olup bazı mukaddimelerin tertibine bağlıdır. Kırşehrî ikinci cevabında nazarın vücûbu ve şeriatın sübutu arasındaki ilişkiye odaklanır. Buna göre nazarın vücûbiyeti ile şeriatın sabit olması arasında anlamlı bir ilişki kurmak mantıksal açıdan doğru olmayacaktır. Zira *ifhâmu'r-rasûl* anlatımında şu üç cümle önemlidir:

1. Bana nazar vacip oluncaya kadar nazarda bulunmayacağım. لا انظر حتى يجب على النظر
2. Şeriat sabit olmadıkça nazar bana vacip olmaz. ولا يجب على النظر ما لم يثبت الشرع
3. Ben nazarda bulunmadıkça şeriat sabit olmaz. ولا يثبت الشرع ما لم انظر

Eğer vücûbun ve sübutun bizzat kendisi kastedilerek, “Ben nazarda bulunmadıkça şeriat sabit olmaz.” denirse, -üçüncü cümle- bu doğru olmayacaktır. Çünkü nefsü'l-emrde şeriatın sübutu mükellefin nazarına dayanmaz. Eğer vücûb ve sübutun bilinmesi

⁴⁵⁰ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, 1/161. Tıpkı Molla Fenârî gibi Molla Hüsrev'de de aynı eleştirilerin ve dinin temellendirilmesinde aynı yöntemin kullanıldığını ifade edebiliriz. Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhi Mirkâtü'l-vüsûl* (Dersâdet: Şirket-i Sahâfi-i Osmâniyye, 1321), 307-308.

⁴⁵¹ Kırşehrî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 151a. “Şayet hüsün ve kubuh konusunda akıl değil de şer' hâkim olursa ifhâmu'r-rasûl gerekir. Çünkü peygamberin doğruluğuna işaret eden mucize hakkında nazar karşısında mükellef, “Nazar bana vacip oluncaya kadar nazarda bulunmayacağım. Şeriat sabit olmadıkça nazar da bana vacip olmaz, nazarda bulunmadıkça şeriatte sabit olmaz.” dediğinde, nazar peygamberi ilzam için değildir. Bu ifhâmın manasıdır.”

kastedilerek “Bana nazar vacip oluncaya kadar nazarda bulunmayacağım.”-birinci cümle- denirse bu da doğru olmayacaktır. Çünkü nazarın vücûbiyeti onun vacip olduğu ve şeriatın sabit olduğu bilgisine dayanmaz. Hatta vücûbu ve sübutu bilmeden bir kimseye bir şey vacip olabilir. Vücûb ve sübutun bilinmesinden ortaya çıkan sonuç vücûbiyetin kendisi değil vacip olan ameldir. Eğer vücûb ile tahakkuk ve sübut ile de bilgi kastedilerek “Şeriat sabit olmadıkça nazar bana vacip olmaz.”-ikinci cümle- denirse bu da doğru olmayacaktır. Çünkü bir şey hakkında vücûb, vücûbu bilmeye dayanmaz. Hatta şeriatın sabit olmasının bilinmesine dayanması gerekir. Vücûbu bilmek ise vücûbun kendisine dayanır. Şayet “Ben nazarda bulunmadıkça şeriat sabit olmaz.” ile ilmin irade edilmesi; “Bana nazar vacip oluncaya kadar nazarda bulunmayacağım.” ile tahakkukun iradesi özellikle dikkate alınırsa mukaddimelerin hepsi sahih olur. Fakat orta terim tekrar edilmediğinden kıyas bozulur. Bu kıyas, maddesi sahih olup şekli fasittir. Aynı zamanda maddesi fasit olup şekli sahih olandır. Bununla delillendirme doğru olmaz.⁴⁵²

Kırşehirî'nin ilk cevabı Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî tarafından Mu'tezile'nin ifhâm delilini çürütmek üzere dile getirilen hüsün-kubuhta akliliğin zaruri olmayıp nazari olduğu itirazına dayanır. İkinci delili çürütmek üzere getirmiş olduğu ikinci cevap mantık açısından önermelerin analizine dayandığından özgün olduğu ifade edilebilirse de bu da Molla Hüsrev'in açıklamalarına dayanmaktadır. Ancak Molla Hüsrev, bu ikinci delili Eş'arîlere atıfla inceleyerek, hallî olduğu ifade edilen bu cevabın ifhâm delilini çürütemeyeceğini ifade eder.⁴⁵³

Kırşehirî ifhâm delilini eleştirdiği gibi bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin akıl tarafından bilinmesini “meşâyıhlarına” atıfla açıklarken Sadrüşşerîa'nın yöntemini kullanır.⁴⁵⁴ Kırşehirî'nin kullanmış olduğu delil, Sadrüşşerîa'nın dini temellendirmek üzere ortaya koymuş olduğu yöntemdir. İki aşama üzerinden yürütülen bu istidlalden ilk husus tasdikinin hasenliği diğeri ise yalanın haramlığıdır. Peygamberin haber verdiği şeylerin ilkinin tasdikinin aklen vacip olduğu, akli vacibin akli hasen olduğu

⁴⁵² Kırşehirî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 151a-b.

⁴⁵³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 307-308.

⁴⁵⁴ Kırşehirî iman ve nimet verene şükretmeyi hasen; küfür ve yalanı ise kabih olarak örnekleyerek “bazı fiilleri” açıklamıştır. Oysa hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa bu fiilleri sarîh olarak zikretmemiş bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin akli olmasını açıklarken tasdikinin hasenliği ve yalanın haramlığı konusuna değinmişti.

dolayısıyla tasdikın aklen hasen olduğunu ortaya koyar. Kırşehirî tıpkı Sadrüşşerîa gibi tasdikın aklen hasen olmasını iki önerme üzerinden açıklar. Küçük önermede tasdikın şer‘î olduğu durumda ortaya çıkan devr ve teselsül süreci anlatılır. Buna göre şayet tasdik şer‘î olsaydı tasdiki gerektiren başka bir nassa dayanması gerekirdi. Bu ikinci nassın tasdiki eğer kendisine dayanırsa bir şey kendisine dayanmış olur. Eğer bu ikinci nas birinci nassa dayanırsa devr, üçüncü bir nassa dayanırsa da teselsül meydana gelir. O halde tasdikın şer‘î değil akli olması gerekir. Büyük önerme ise akli vacip ve akli hasen arasındaki ilişkiye odaklanır. Burada amaç aklen vacip olan tasdikın aklen hasen olduğunu aynı zamanda tasdikın terkinin ise aklen kabih olduğunu göstermektir. Kırşehirî burada akli vacibin akli hasenden daha özel olduğu tezini dile getirir. Daha özel olan daha genel olanı gerektireceğinden tasdikın terk edilmesi aklen haram dolayısıyla aklen kabih olacaktır.⁴⁵⁵ İkinci aşamada peygamberin haber verdiği şeylerin tasdiki, yalanın haramlığına dayandırılmıştır. Zira peygamberin yalan söylemesi caiz olsaydı onun tasdiki vacip olmazdı. Peygamberin yalan söylemesinin haram olmasının akliliği, tasdikın hasenliğinin akli olmasında olduğu gibi şer‘î olduğunda ortaya çıkan durumlardan dolayıdır. Buna göre yalanın haramlığı şer‘î olsaydı bu haramlığın bir başka nassa dayanması gerekirdi. Eğer başkası olmaksızın bu nasla yalanın haramlığı sabit olursa bir şey kendisine dayanmış olur. Eğer birinci nassa dayanırsa devr; üçüncü bir nassa dayanırsa da teselsül meydana gelir. O halde tıpkı akli vacibin akli haseni gerektirmesi gibi akli haramlık da akli kabihliği gerektirmektedir. Bu da doğruluğun aklen vacip olmasını gerektirir. Kırşehirî’ye göre her iki delil de hasen ve kabihin akli olduğunu gösterir. Ancak birincisi açık bir şekilde buna delalet ederken ikincisi iltizâmen gerektirmiştir.⁴⁵⁶

İltizâmen gerektirmede akli vacip ve akli haramın terki gündeme alınmaktadır. Yani aklen vacip olanın terki aklen kabih; aklen haram olanın terki ise aklen vacip dolayısıyla aklen hasen olmaktadır. Bu gerektirmeyi tasdik üzerinden incelediğimizde Kırşehirî’nin büyük önermesi daha açık hale gelecek ve tasdikle yalanın haramlığı arasındaki ilişki de daha net görülecektir. Şöyle ki tasdik aklen vacip olup tasdikın terki ise aklen kabih olmaktadır. Tasdikın terki tekzip olduğundan, yalanın kabihliği

⁴⁵⁵ Kırşehirî, *Mesâilü’l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 152a.

⁴⁵⁶ Kırşehirî, *Mesâilü’l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 152b.

ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan yalan olan akli haramın terki, aklen vacip ve aklen hasen olacaktır. Yalanın terki doğruluk olduğundan tasdik aklen vacip dolayısıyla aklen hasen olduğu ortaya çıkacaktır. Görüldüğü üzere tasdik ve yalan arasındaki ilişki birbirini üzerinden inşa edilmiştir. Bazı fiillerin aklen hasen ve kabih olduğunu tezinde Kırşehrî'nin anlatımı Teftâzânî'nin takriri ile büyük oranda örtüşürken; Sadrüşşerîa'nın da yöntemidir.

Sadrüşşerîa'nın yöntemini benimseyen bir diğer isim Şeyhzâde'dir. Hüsün ve kubhun akli olduğunu temellendirirken Şeyhzâde, Sadrüşşerîa'nın hem *Tavzîh* hem de *Ta'dîl*'deki ilgili bölümünü olduğu gibi metnine dahil ederek, Hanefilerin görüşleri olarak zikretmiştir.⁴⁵⁷

Dinin temellendirilmesiyle ilgili olarak Osmanlı ulemasında görülen bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Eş'arîlere benzer şekilde⁴⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, Molla Fenârî, Molla Hüsrev gibi isimler tarafından Mu'tezile'ye nispet edilerek eleştirilen ifhâm delili zamanla bazı Hanefî-Mâtürîdî âlimler tarafından dinin temellendirilmesinin bir delili olarak zikredilecek ve hatta Mâtürîdîlere nispet edilerek aktarılacaktır. Bu bağlamda zikretmemiz gereken en önemli isimlerden biri Beyâzîzâde'dir.

⁴⁵⁷ Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, 31-32.

⁴⁵⁸ Eş'arîler her ne kadar ifhâmü'r-rasûlü Mu'tezile'ye nispet ederek eleştirmiş olsa da Teftâzânî *Şerhu'l-makâsîd*'de peygamberi tasdik etmenin ve onu yalanlamanın haram olmasının vücûbu, ilk vacip olanların tasdikinin vücûbu gibi bazı şeylerin hasen ve kabihliğinin aklen bilinmesi görüşünü Hanefilere nispet eder ve onların bu görüşünün Mu'tezile'ye benzediğini ifade eder. Bununla birlikte Hanefilerin bu görüşleriyle neyi kastettiklerini de ortaya koyar. Buna göre her vacip olanın hasen; her haram olanın da kabih olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Ancak Hanefiler, vücûb ve haramlıktan vücûb alellahı kastetmemişlerdir. Zira Hanefilere göre hüsün-kubuh konusunda hâkim olan Allah'tır. Kulların fiillerini yaratan da Allah'tır. Akıl icâb ve tevlîd yoluyla olmaksızın bazısını anlama konusunda alettir. Allah bazısında kesb olmaksızın; bazısında sahih bir nazarla yani kesb vasıtasıyla bilgiyi yaratır. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Umeyre, 4/293. Osmanlı kelâmcılarından Molla Hayâlî, Teftâzânî'nin bu pasajına hüsün-kubuh bahsinde yer verir. Molla Hayâlî, Hanefilere nispet edilerek aktarılan bu görüşü -ki bilindiği üzere bu Sadrüşşerîa'nın anlatısıdır.- reddetmez hatta bu alıntıyı Hızır Bey'in, hüsün ve kubhun şer'î olduğunu ifade ettikten sonra "Fakat biz aynı zamanda hüsün ve kubha (akılla) ulaşılabilirliğini kabul ediyoruz." cümlesini temellendirmek üzere kullanır. Bk. Hayâlî, *Şerhu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, 53. Hayâlî'nin bu açıklaması ve alıntısı daha sonraki şerhlerde de tekrarlanmıştır. Uryanî Osman, *Hayru'l-kalâid şerhi cevâhiri'l-akâid* (1298), 78; Muhammed İsmet b. İbrahim Hacı Çelebi, *Fevâidü'n-naziriyye fi halli'n-Nûniyyeti'l-Hıziriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2381) 46a. Hatta bazı ihtilaf risalelerinde Hanefî ve Mâtürîdîlerin "bazı hüsün ve kubhun akılla bilindiğine" dair kabulü, *Şerhu'l-Makâsîd*'da ki bu kısma ve Molla Hayâlî'nin yorumuna başvurularak açıklanır. Bk. Trabzonî, *Şerhu'l-manzûme* (Bölge Yazma Eserler, 9434), 79b-80a.

“Şeriatın sübutu ve peygamberlerin kendilerini tasdike davet ettikleri mükellefin nazarında peygamberlerin söyledikleri, emrin kendisine değil imanın vücûbuna ve tasdike dayanır. Şayet imanın vücûbiyeti ve tasdik şeriata dayanırsa devr ve *ifhâmu’r-rasûl* gerekir. Şeriat, Allah’ın kulun kalbine bilgi ve tasdiki vermesi sayesinde aklen sabittir.”⁴⁵⁹

Beyâzîzâde dinin temellendirilmesinde kritik nokta olarak imanın vacip olmasını zikredecektir. Aslında Beyâzîzâde anlam kargaşasına yol açacak şekilde nüanslara işaret etmeksizin imanın vücûbu, şeriatın sübutu ve peygamberin tasdikini bir arada zikreder. Her ne kadar zikredilen hususlar birbiriyle bağlantılı olsa da birbirinin yerine ikame edeceğimiz şeyler değildir. Beyâzîzâde bu karışıklığı takririnde devam ettirmez ve bildiğimiz örnekle bu durumu açıklar. Buna göre ilzam maksadında olan bir mükellef, tasdik ve marifet kendisi hakkında vacip oluncaya kadar peygamberin doğruluğunun bilinmesi konusunda nazarda bulunmayacağını ve tasdik etmeyeceğini belirtebilir. Bu durumda şeriatın sübutu, tasdikin ve peygamberin tasdikinin bilinmesinin vacipliğine dayanmış olacaktır. Görüldüğü üzere Beyâzîzâde’nin asıl kaygısı şeriatın ispatıdır. Eğer şeriatın ispatı şeriatle sabit olursa bu durumda devr veya teselsül, nübüvvetin ifhâmı ve ilzamı gerekecektir. Beyâzîzâde zikredilen bu sebepten ötürü peygamberin tasdikinin ve Allah’a imanın vücûbunun şeriata dayanmaması gerektiğini belirtir. Zira ona göre şeriat en nihayetinde Allah’ın varlığına, birliğine ve sıfatlarına imana, mucizeyle desteklenen peygamberin getirdiği her şeyi tasdik etmenin gerekli olduğuna iman etmeye dayanmaktadır.⁴⁶⁰

Beyâzîzâde peygamberin tasdiki meselesini de inceler. Çünkü o şeriatın ispatını marifetullah ve peygamberin tasdikine dayandırmıştır. Peki peygamberin tasdiki ve marifetullah neye dayandırılacaktır? Dolayısıyla artık mevzu “şeriatın sübutu” değil “marifetullah ve peygamberin tasdikinin vücûbunun bilinmesi”yle ilgilidir. Beyâzîzâde bu bilginin peygamberin beyanına ya da şeriata dayanmasında devr ve teselsülün ortaya çıktığını belirterek Allah’ın bildirmesi yoluyla aklen vacip olduğunu söyler.⁴⁶¹ Bilindiği gibi meselenin peygamberin tasdiki şeklinde incelenmesi Sadrüşşerîa’nın yöntemidir ve Beyâzîzâde iddiasını temellendirirken Sadrüşşerîa’nın

⁴⁵⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 81.

⁴⁶⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 82.

⁴⁶¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 84.

yöntemini kullanır. Buna göre peygamberin haber verdiği şeylerinin ilkinin vücûbunun akli olması lazım gelir. Zira bu birinci haber şer'î olursa ilk haberin tasdikinin vücûbunu bildiren bir başka nassa dayanması gerekir. Şayet bu ikinci nas, tasdikin vacip olmasını kendisine dayandırır bir şey kendisine dayanmış olacaktır ki bu devre sebep olur. Eğer üçüncü bir nassa dayanırsa teselsül meydana gelecektir. Yine peygamberin tasdikinin vacip olması peygamberin yalan söylemesinin haramlığına da dayanmaktadır.⁴⁶²

Beyâzîzâde bilinçli olarak şeriatın sübutu ve peygamberin tasdikinin vücûbu arasında ayırım yapmıştır. Şeriatın ispatı ile mucizesi doğrulanmış bir peygamberin tasdiki arasında farkın olduğunu dile getirmiştir. Öyle ki şeriatın ispatında mucizenin henüz peygamberin doğruluğuna delalet etmediği varsayılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle mucize, peygamberin doğruluğuna delalet ederek şeriatın ispatının bir yoludur. Ancak peygamberin tasdikinde şeriatın hali hazırda sabit olduğu varsayılmıştır. Bundan dolayı peygamberin tasdikinin vücûbundan kasıt peygamberin haber verdiği şeylerin tasdiki olup peygamberliğinin doğrulanması değildir. Beyâzîzâde'nin ikinci durumun açıklanmasında Sadrüşşerîa'nın yöntemini kullanması bu nüansın farkında olduğuna işaret eder. Hatta o bu konuda Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelttiği eleştirinin⁴⁶³ kabul edilemeyeceğini belirterek ahirette sevap ve ikâbın hak edilmesi anlamında vücûbun ve haramlığın şâri'nin nassına dayanmasının yine devr ve teselsüle sebep olacağını belirtir. Kaldı ki peygamberlik iddiasının ardından meydana gelen mucizenin ispatı da mucizenin nas yerine ikame edilmesine bağlanamaz.⁴⁶⁴ Ancak şeriatın ispatında Beyâzîzâde'nin Mu'tezile'ye nispetle anılan *ifhâmu'r-rasûle* yer vermesi düşündürücüdür.

Tarsûsî Mehmed Efendi, hem *Ta'dilü'l-akvâl*'de hem de *Telvîh ile't-tercîh* isimli risalelerinde *ifhâmu'r-rasûl* delilini dinin temellendirilmesinde kullanan bir başka isimdir. Her iki risalesinde de ana tema, hüsün-kubuh konusunda hâkim olanın

⁴⁶² Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 84.

⁴⁶³ Teftâzânî'ye göre tasdikin vücûbu ve yalan söylemenin haramlığı, peygamberin doğru söylemesinin kesin bir şekilde sabit olması ve yalan söylemesinin imkânsız görülmesi anlamında bir akli kesinlik kastedilirse- ahirette sevap ve ikâbın hak edilmesi yönüyle Allah'ın varlığının tasdik edilmesi gibi akli olduğu konusunda bir ihtilafın olmadığı kesin bir delille ortaya konulması gibi- bunun nübüvvet iddiası ve mucizenin ortaya çıkması şeklinde şâri'nin nassıyla sabit olması da mümkündür. Zira nübüvvet iddiası ve mucizenin ortaya çıkması nas kabilindendir ve bu kesin bir şekilde peygamberin doğruluğuna delalet eder. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/355.

⁴⁶⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 85.

akıl mı şeriat mı olduğu sorusudur. *Ta'dilü'l-akvâl*'de, bu soruyla bağlantılı olarak hak olan görüşü Mâtürîdîlere nispet eden Tarsûsî, fiillerden bazılarının hasen ve kabihliğinin mükellefe şeriat tarafından ilzam edildiğini ancak bazı fiillerin böyle olmadığını beyan eder. Mucize hakkında nazarı örnek olarak ele alır:

“Birincisi mucize hakkında nazar gibi aklın gerektirdiğidir. Şayet nazar hasen; nazarın terki kabih olmasaydı mükellef, bana vacip oluncaya kadar mucize hakkında nazarda bulunmayacağım, nazarda bulunmak ancak şer‘le vacip olur dediğinde *ifhâmu'r-rasûl* gerekir. İkincisi, dört eşle evlilik gibi teklifi hükümler olup aklın gerektirmedikleridir. Birincide fitri kıyasla akıl hâkimdir. İkincisinde ise şer‘ hâkimdir.”⁴⁶⁵

Tarsûsî ikinci risalesinde benzer bir şekilde fiillerin hasen ve kabihliğinde aklın bir dahlinin olup olmadığını merkeze alır. Alâeddin es-Semerkandî tarafından dile getirilen "akılda hasen ve kabihliği sabit olan fiilde şeriatın muarrif ve delil olması; akıl tarafından bilinmeyen konularda şeriatın mûcib ve müsbit olması" görüşünü Mâtürîdîlere nispet ederek, bu görüşte üzerinde durulması gereken hususların var olduğunu beyan eder. Bunlardan ilki nübüvvet iddiasında tasdik şer‘e dayandığında ortaya çıkan durumdur. Zira peygamber, bir kimseye, mucizem hakkında nazarda bulun ki böylece beni tasdik edesin derse o kimse de şeriat tarafından bana nazar vacip olana kadar ben nazarda bulunmam derse nübüvvetin faydası ortadan kalkar ve *ifhâmu'r-rasûl* sorunu ortaya çıkar. Tarsûsî'ye göre böyle bir durumda “Nazar şeriatla sabit olur. Şeriatın sabit olması nazarın vacip olmasına dayanmaz. Zira bizim sözümüz şeriatın mükellefe gerekli kıldıkları hakkında olup şeriatın ispatı hakkında değildir.” demek de anlamlı değildir. O halde bazı fiillerin hasen ve kabih olmalarında aklın bir hükmünün bulunduğu beyan edilmelidir.⁴⁶⁶ Görüldüğü üzere burada dinin temellendirilmesinde “peygamberin tasdiki”ne yer verilmiştir. Tarsûsî, peygamberin tasdiki derken peygamberin nübüvvetinin doğruluğunu kastetmiştir. Yani mesele tam olarak Mu‘tezile’de ele alındığı şekliyle dinin temellendirilmesidir. Oysa Sadrüşşerîa’da tasdik, peygamberin haber verdiği şeylerin tasdikiyle ilgiliydi.

⁴⁶⁵ Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl* (Reşid Efendi, 1017), 195b.

⁴⁶⁶ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Tarsûsî, *Telviḥ ile't-tercîḥ fî mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîḥ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017), 195b.

Tarsûsî'nin bu yaklaşım biçimi şaşırtıcı gelebilir. Ancak Tarsûsî'nin ifhâm deliline yer vermesinde Molla Hüsrev'in açıklamaları etkili olmuş olabilir. Zira Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*'de ifhâm delilini açıklarken Eş'arîlerin itirazlarının delili çürütemeyeceğini ifade ederek Mu'tezile'nin düşüncesini destekler gibidir:

“Derim ki sizin hall olarak isimlendirdiğiniz bu cevap ifhâmın gerekliliğini çürütemez. Çünkü mükellef, vacip olduklarını bilene kadar mucizen hakkında nazarda bulunmayacağım ve seni tasdik etmeyeceğim, benim katımda şeriat sabit oluncaya kadar da bilmemiş olacağım. Ben nazarda bulunmadıkça şeriat sabit olmaz dediğinde, senin üzerine vacip olması senin onu bilmene dayanmaz diyerek cevap vermek ilzam için yeterli değildir. Ancak bu söylediklerimiz bize karşı da öne sürülemez. Çünkü biz, “Benim katımda şeriat sabit oluncaya kadar onu bilmeyeceğim.” sözünü kabul etmiyoruz. Çünkü bu durumda peygamberin şöyle demesi mümkündür: “Senin onu bilmen senin katında şeriatın sabit olmasına dayanmaz. Bilakis akıl onu idrak etmek için yeterlidir. Sen şöyle düşünebilirsin: bu iddia haber olduğundan doğru ve yalan olma ihtimali vardır. İddia doğru olduğunda, sen onu yalanlamış olursun bu da dünya ve ahirette senin için apaçık bir hüsrana olacaktır. Aynı şekilde iddia yalan olduğunda sen onu doğrulamış olacaksın. Bu ikisi arasındaki farka ancak mucize hakkında nazar ettiğinde ulaşabilirsin. Mucize hakkında nazarda bulunmak, dünya ve ahirette hakkında zarar olmayan bir durumdur. Doğruluğu tercih ederek zannedilen bir zarardan korunmak hatta zandan öte şüphe duyulan bir zararı tümüyle defetmek aklen vaciptir.” Yani akıl bunu idrak eder. Yoksa akıl bunun hakkında hüküm verir anlamında değildir. Mükellef bunu duyduğunda bundan sonra onun için bir özür yoktur.”⁴⁶⁷

Osmanlı müelliflerince *ifhâmu'r-rasûlün* ele alınışında iki yaklaşım bulunmaktadır: Bunlardan bir kısmı tıpkı İbnü'l-Hümâm gibi ifhâmın gerekmediğini düşünerek Mu'tezile'ye karşı cevap üretmeye çalışırken diğer bir grup ise *ifhâm'ur-rasûlû* Mu'tezile'de gördüğümüz şekilde dinin temellendirilmesinde kullananlardır. Her iki tavır da Sadrüşşerîa tarafından dikkate alınan tasdikin hasenliğine vurgu yapmıştır. Ancak hemen belirtelim ki ilgili pasajlarda yalanın kabihliği, tasdikin hasenliği kadar gündeme gelmemiştir. Molla Fenârî, Molla Hüsrev, Kırşehirî, Şeyhzâde gibi isimlerin aksine bazı yazarlar Sadrüşşerîa'ya atıfla dini temellendirseler

⁴⁶⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 308. Tarsûsî ilgili kısmın açıklamasında “senin için apaçık bir hüsrana olacaktır.” kısmına odaklanarak Molla Hüsrev'in bu ifadesini Hz. Ali'den naklettiği şu şiiire benzetecektir: “Müneccim ile tabip dediler ki; bedenler haşrolmayacaktır./ Onlara dedim ki, söyledikleriniz doğruysa hüsrana uğrarım./ Eğer ben haklıysam, hüsrana sizin payınıza düşecektir.” Bk. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Tarsûsî, *Haşiyetü't-Tarsûsî alâ Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*, thk. Cemal Ebu'l-İzz (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2018), 560.

de bu aslında Sadrüşşerîa'nın yöntemi olmayıp Mu'tezile tarafından savunulan ifhâmın gerekliliğidir. Bu anlamda söz konusu müelliflerin bu ikisi arasındaki ayrımı dikkate almadıkları ya da bu ayrımı fark etmedikleri ifade edilebilir.

3.1.2. Marifetullahın Vücûbunda Ortak Kabulün Oluşumu

Aklın bir şeyi vacip kılmasının imkanının tartışıldığı en önemli mesele olan marifetullahın vücûbu konusunda Hanefî-Mâtürîdîlerin yaklaşımları ve farklılıkları bu tezin ilk bölümünde ortaya konulmuştu. Burada Sadrüşşerîa tarafından sistematize edilen görüşün Osmanlı kelâmcıları tarafından nasıl kullanıldığı gösterilecektir.

Molla Fenârî, hüsün-kubuh konusunda mezhepler arasındaki farkları beyan ederken şeriatın ispatına bağlı bir problem olarak sabî çocuğun ve şâhık-ı cebelin imanını ele alır. Buluş çağına ulaşmamış akıllı bir kimse ile tecrübenin elde edildiği bir zaman diliminden ve davetten önce şâhık-ı cebelin imanla mükellef tutulmadığını ifade eder. Bu kimseler iman ya da küfürden herhangi bir şeye inanmadıkları müddetçe Mu'tezile'nin benimsediğinin aksine azaba uğramayacaklardır. Ancak Molla Fenârî, vasıflanmasın ya da vasıflanmasın inandığı takdirde akıllı sabînin iman ve küfrüne itibar edildiğini belirtir. Zira aklın akılla ya da şeriatla iptali mümkün değildir. Çünkü yedi meselede (mesâilü's-seb'a) olduğu gibi şeriat, akla dayanır.⁴⁶⁸

Molla Fenârî'ye göre akıllı sabî ve şâhık-ı cebelin imanla mükellef tutulmamasında farklı gerekçelerin öne sürüldüğü hemen dikkatleri çekecektir. Yani Molla Fenârî mutlak olarak akıllı sabî ve şâhık-ı cebeli aynı kategoride ele almamıştır.

⁴⁶⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/161. Fenârî tarafından zikredilen bu yedi meselenin ne olduğuna *Fusûlü'l-bedâyi'* de rastlayamadık. Yedi meseleye atıf yapan başka isimler de bulunmaktadır. Beyâzîzâde bunlardan birisidir. O, yedi konuyu *Mecmûa'* isimli eserinde şöyle sıralamıştır: 1. Allah vardır. 2. Âlem hâdistir. 3. Hz. Peygamber, Allah'ın resulüdür. 4. Mucize peygamberin doğruluğuna delildir. 5. Tesir ancak Allah'ın kudretiyledir. 6. Fiiller Allah tarafından yaratılır. 7. Allah, âlim, kâdir ve mürîddir. Bk. Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *Mecmûa' fi'l-mesâ'ili'l-müntehabe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1281), 39b. Beyâzîzâde *İşârâtü'l-merâm*'da da bu yedi meseleye atıfta bulunarak meşhur olduğunu ifade eder. Ancak herhangi bir açıklamada bulunmaz. Bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59. Gerek Molla Fenârî gerek Beyâzîzâde de gördüğümüz üzere bu yedi mesele aklın şeriata dayanmaksızın bildiği hükümler olarak ifade edilebilir. Başka bir ifadeyle bu yedi mesele, şeriatın akılla ispat edildiğini ortaya koyan önermeler olarak görülebilir. Sadrüşşerîa, şeriatın akla dayandığı hususu üç önerme üzerinden değerlendirir. Bunlar sırasıyla marifetullah, Allah'ın tevhidinin bilinmesi ve mucizenin peygamberliğe delalet ettiğinin bilgisidir. Yani biz bu bilgilere akılla ulaşırız. Böylece şeriati ispat etmemiz mümkün hale gelir. Aksi takdirde şeriati ispat etmek mümkün olmayacaktır. Örneğin marifetullah şeriata dayanırsa bir şey kendisine dayandığından kısır döngü meydana gelecektir. Bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 2/334.

Nitekim buluş çağına ulaşmamış akıllı bir kimseden, bir toplumun içinde büyüyen kimse anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kimse için tecrübenin elde edileceği bir zaman dilimi gibi ek unsurlar ilave edilmemiştir. Zira çocuk içinde bulunduğu toplumun kabullerine göre şekil alacaktır. Ama dağ başında, insanlardan, davetten uzak ve habersiz yaşayan bir kimsenin durumu farklıdır. Bu kimse imanla mükellef tutulma konusunda her ne kadar akıllı sabî gibi görülse de teklifin gerekçeleri farklıdır. Şâhık-ı cebelde buluş değil aklın kemale ermesi ve tecrübenin elde edileceği, istidlalin yapılabileceği bir akli olgunluk seviyesine işaret edilmiştir. Molla Fenârî, akıllı sabî ve şâhık-ı cebel arasındaki bu ayrımı oldukça dakik bir şekilde açıklar.

Molla Fenârî, Hanefîlere göre aklın, teklifin sıhhati için şart olduğundan muteber olduğunu ancak vücûb için irşat, istidlale yönlendiren tembih, istidlalin yapılabileceği tecrübenin elde edildiği zamanın geçmesi gibi ilave şartların var olduğunu beyan eder ve zamanın tayininin şâri'ye ait olduğunu belirtir. Bu süre genellikle tecrübenin tamamlandığı ve akli kuvvetlerin kemale erdiği buluş çağıdır. Ancak şâhık-ı cebelde bir zaman takdir edilmemiştir. Onun hakkında takdir edilen zaman için delalet de yoktur. Bu zamanın bilgisi Allah'a aittir. Bundan dolayı o süre gerçekleştiğinde eğer şâhık-ı cebel iman etmediyse azaba uğrayacak; eğer süre tahakkuk etmediyse azap görmeyecektir.⁴⁶⁹

Marifetullah konusunda Ebû Hanîfe'den nakledilen rivayet de Molla Fenârî'de yer alacaktır. Marifetullah konusunda aklın önemine dikkat çekmekle birlikte aklın mûcib olmasını reddedenlerde gördüğümüz üzere Molla Fenârî bu rivayeti yorumlayacaktır. Bundan dolayı o, "Âfak ve enfüsteki delilleri gören bir kimse için yaratıcısını bilmeme konusunda yaratılmış bir kimse için özür yoktur. Delilin ikamesine kadar şeriatler konusunda ise mazurdur" şeklinde Ebû Hanîfe'den nakledilen rivayeti, delilin ortaya konulmasına hamledilebileceğini söyler. Hatta Molla Fenârî akıllı sabîye imanı vacip gören İmam Mâtürîdî'nin bu rivayeti zahirine hamlettiğini belirterek, delilin ikame edilmesine hamledilmesinin nassın ve rivayetin zahirine daha uygun olduğunu kabul ederek İmam Mâtürîdî'yi eleştirmiştir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/161.

⁴⁷⁰ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/161.

Akıllı sabî ve şâhık-ı cebel konusunda benzer bir yaklaşımı paylaşan bir diğer isim de Molla Hüsrev'dir. O da Molla Fenârî'de gördüğümüz şekilde dinin temellendirilmesi bağlamında konuya değinir. Molla Hüsrev, aklın hüsün ve kubha dair bazı şeyleri vahiyden önce bileceği ve idrak edeceğini ifade eder. Molla Fenârî'den farklı olarak marifetullahın vücûbu konusuna da değinen Molla Hüsrev akıllı sabî ve şâhık-ı cebelin durumunu inceler.

Hasen-kabih konusunda şeriatın belirleyiciliğin altını çizen Molla Hüsrev, bazı durumlarda aklın şeriat gelmese de bazı hasen ve kabih bileceğini belirterek, marifetullahı, marifetullah hakkında nazarı, peygamberin söylediği şeylerin ilkinin tasdik etmeyi ve peygamberin mucizesi hakkında nazarı bu bilinenlerin içerisine dahil eder. Marifetullahın vücûbunun aklen bilindiğini söyleyen Molla Hüsrev, aksi takdirde kısırdöngünün meydana geleceğini belirtir. Marifetullahın aklen vacip olması marifetullah konusunda nazarın da aklen vacip olmasını gerektirir. Aynı şekilde peygamberin haber verdiği şeylerin ilkinin tasdik etmek ve mucize hakkında nazarda bulunmak da aklen vaciptir. Çünkü şeriatı ispat etmenin yolu budur. Zikredilen bu hususların aklen vacip olduğunu ifade etmek bunların zıtlarının da aklen haram olduğunu ifade etmektir. Tüm bu mukaddimeler hasen ve kabihin akli olduğu tezini ortaya koymaktadır. Ancak bu Molla Hüsrev'e göre aklın hâkim olması anlamına gelmemektedir. Çünkü akıl teklifin gerektirdikleri konusunda muteber değildir. Tam da bu sebepten yalnızca akılla, akıllı sabî imanla mükellef değildir. Molla Hüsrev, bu görüşü paylaşanlar arasında Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'yi zikreder. Akıllı sabînin imanla mükellef olduğunu kabul eden İmam Mâtürîdî'nin görüşlerine de yer veren Molla Hüsrev, Irak Hanefilerinin de böyle düşündüğünü aktarır. Ancak Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'de gördüğümüzün aksine Molla Hüsrev, İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinin Mu'tezile'den farklı olduğunu belirtir. Buna göre Mu'tezile, akli mûcib görürken İmam Mâtürîdî, aklın muarrif olduğu ve Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığı görüşünü savunmuştur. Ancak Molla Hüsrev, Debusî, Serahsî ve Pezdevî'den nakledilen görüşün sahih olarak kabul edildiğini aktarır. Çünkü Hanefilerin bu yorumu rivayetlerin ve nasların zahirine uygundur.⁴⁷¹

⁴⁷¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 310.

İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile'den farklı olduğunu vurgulamasına rağmen Molla Hüsrev, Hanefiler arasındaki ihtilafın sebebini açıklamamıştır. Zira akıllı sabîye imanın vacip olmadığını kabul edenlere göre aklın “mübeyyin” olmasıyla akıllı sabîye imanı vacip görenlerin ifade ettiği aklın “muarrif” olması arasındaki fark net değildir. Molla Hüsrev'in İmam Mâtürîdî hakkında eleştiriden kaçınması paradigma değişiminin habercisidir. Zira daha sonra Osmanlı uleması İmam Mâtürîdî'ye eleştiri yöneltmekten kaçınacak, bazen sadece İmam Mâtürîdî'nin farklı düşündüğü not edilecek bazen bu farklılığa hiç değinilmeyecek bazen de İmam Mâtürîdî'nin ismi zikredilmeksizin diğer Semerkant ulemasına atıf yapılarak bu görüş aktarılacaktır.

Akıllı sabîyle birlikte Molla Hüsrev'in değerlendirdiği bir diğer grup “kendisine davet ulaşmayan kimse”lerdir. Bilindiği üzere daha önce bu grup şâhık-ı cebel olarak vasıflandırılmıştı. Molla Hüsrev, bu sınırları biraz daha genişleterek dârü'l-harbde yaşayanları da şâhık-ı cebelle birlikte zikrederek genel bir şemsiye altında bu kimseleri toplamıştır. Kendisine davet ulaşmayan bu kimseler iman ya da küfürden herhangi birine nispet edilmedikçe azaba uğramayacaklardır. Tıpkı çocukta olduğu gibi bu kimselerden de vücûb düşmüştür. Ancak bu durum tecrübenin elde edildiği bir zaman dilimine kadardır. Molla Hüsrev'e göre bu zaman, akıllı bir kimsenin marifetullah hakkında nazarda bulunmaya kâdir olduğu bir zamana kadardır. Bu sürenin bir sınırı olmadığı gibi ne kadar olduğu konusunda da kesin bir delil yoktur. Bu sürenin bilgisi Allah katındadır. Bu süre geçtiğinde Allah o kimseye azap edecektir. Ancak bu süre geçmediğinde o kimse için azaptan söz edemeyiz. Zira akıllar şahıslarda farklı farklıdır. Ancak Molla Hüsrev, sürenin miktarını verme konusunda istekli gibidir. Bundan dolayı o sürenin tayini konusunda bazı hadisleri zikreder. Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah'ın ademoğlunu mazur göreceği yaş altmışa kadardır.” Mücâhid'in rivayetinde bu durum 20 ile 60 arasındaki yaşlar için zikredilmiştir. Bu sürenin tayinde 17 ve 18 yaşını kabul edenler de vardır.⁴⁷²

Molla Hüsrev'e göre akıllı sabî imanla mükellef olmasa da iman ettiğinde ya da kendini küfre nispet ettiğinde bu geçerlidir. Zira hasen ve kabih konusunda akıl hâkim olmasa da tamamen yok sayılacak bir şey değildir. Zira Ebû Hanîfe'den nakledildiğine

⁴⁷² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 311.

göre “Âfak ve enfüste delilleri gören bir kimse için yaratıcısını bilmeme konusunda özür yoktur. Deliller ortaya konana kadar şeriatler konusunda mazurdur.” Molla Hüsrev de Ebu Hanîfe’nin bu rivayetini yorumlayanlar arasındadır. Ancak Molla Hüsrev diğer ulemadan farklı olarak Ebû Hanîfe’den nakledilen bu rivayetin söylenme sebeplerini irdlemiştir. Buna göre Ebû Hanîfe, Fâtır Suresi 37. ayette yer alan, “*Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi? Üstelik size uyarıcı da gelmişti.*” mealindeki ayeti esas almış olabilir. Molla Hüsrev, Hanefî ulemanın kaynaklarında Ebû Hanîfe’den iki fırkanın görüşlerine muhalif olan pek çok meselenin nakledildiğini ancak bu kaynakların hiçbirinin güvenilir bir senet zikretmediğini belirtir.⁴⁷³ Molla Hüsrev’in rivayeti sorgulamak istemesi, Ebû Hanîfe’den rivayet edilen bu nakle güvenmediğini ortaya koymaktadır. Zira akli melekeleri yeterince çalışmayan, ilgisiz bir kimse bu ayetten öyle bir çıkarım yapmış olabilir. Molla Hüsrev daha önce hiçbir yerde buna yönelik bir açıklamaya rastlamadığını ve buna işaret eden bir şeye de ulaşamadığını itiraf eder. Ebû Hanîfe’nin Fâtır Suresi 37. ayeti dikkate almış olma ihtimali de Molla Hüsrev’e göre kesinlik arz etmemektedir. Ancak onun kanısını güçlendiren delilleri vardır.⁴⁷⁴ Molla Hüsrev, Ebû Hanîfe’nin ilgili ayeti dikkate aldığını temellendirirken ilk olarak hüsün-kubuh konusundaki genel ilkeleri ortaya koymuş ardından her bir ilkenin Fâtır suresinin ilgili ayetiyle ilgili bir çıkarıma imkân tanıdığını göstermiştir. Molla Hüsrev’in hüsün ve kubuh konusundaki genel yaklaşımlarını içeren bu ilkeler, Osmanlı müelliflerinin kanaatini öz bir şekilde göstermesi bakımından da oldukça mühimdir. Bu ilkeler şunlardır:

- Akıl, hasen ve kabih konusunda hâkim değildir.
- Şeriat varit olmadan önce akıl bazı şeylerin hasen ve kabihliğini anlayabilir.
- Yalnızca akıl Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi idrak için yeterli değildir; bilakis tecrübenin elde edileceği bir zaman gereklidir.
- (Ancak) bu zaman için tayin edici bir süre belirlenmemiştir.
- Akıl şeriatın hasenliğini idrak etmede yeterli değildir. Bu konuda şeriatın beyanı gereklidir.

⁴⁷³ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 311.

⁴⁷⁴ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 311.

Beş mesele olarak düzenlediği bu ilkelerin ardından Molla Hüsrev, “*Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi? Üstelik size uyarıcı da gelmişti.*” mealindeki Fâtır Suresinin 37. ayetinden çıkarılabilecek hükümleri de inceler. Ayette belirtildiği üzere kafirler, imanı ve salih ameli terk etmişlerdir. Nitekim aynı ayetin birinci kısmında kafirler, “*Rabbimiz bizi buradan (cehennem) çıkar da yapmış olduklarımızdan tamamen başka iyi işler yapalım.*” dediklerinde Allah Teâlâ onları kınayarak “*Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi?*” diye cevap vermiştir. Ayetten anlaşıldığı üzere onların dünya hayatında imanı ve salih ameli terk etmelerinden dolayı ileri sürebilecek özürleri kalmamıştır. Zira onların afak ve enfüsteki delilleri düşünebilecek, imanı ve marifetullahı tezekkür edecek kapasite ve zamanları olmuştur. Hatta onlara hüküm ve şerâiti açıklayan bir elçi de gönderilmiştir. Molla Hüsrev’e göre bu açıklama dikkate alındığında ayetten çıkarılabilecek ilk hüküm, müfessirlerin de ifade ettiği üzere tefekkür ve tezekkürün her bir mükellef için farklı zaman dilimlerini kapsamasıdır. Çünkü akıllı kullanma yetisi şahıslara göre farklılık göstermektedir. İstidlal için gereken bu zaman bazı kimseler için 40 yaş, bazıları için buluşdan sonra bazıları içinse buluşdan önce olabilir. Eğer Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi akıl hâkim olsaydı akıllı sabîye iman mutlak olarak vacip olurdu. Ancak ayet bu iddia ile çelişmektedir. Ayetten çıkarılabilecek ikinci hükme göre eğer akıl hasen ve kabîhi anlamasaydı istidlale güç yetirdikleri zaman diliminde istidlali terk etmelerinden dolayı kınanmazlardı. Ayetten çıkarılan üçüncü hüküm ise istidlal için gereken sürenin açıkça belirtilmemesidir. Dördüncü hükme göre zaman konusundaki müphemliğin giderileceği net bir süre belirtilmemiştir. Ve son olarak ayetin ilk kısmından (“*Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi?*”) anlaşıldığına göre şeriattan önce imanın hasenliği akılla idrak edilebilir. Bununla birlikte ayetin ikinci kısmı da (“*Üstelik size uyarıcı da gelmişti.*”) aklın tek başına yeterli olmayacağını, beyan edici olarak şeriata ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.⁴⁷⁵ Görüldüğü üzere Molla Hüsrev’in hüsün ve kubuh konusunda ortaya koymuş olduğu beş ilke Fâtır Suresi 37. ayetten istinbat edilen hükümlerle örtüşmektedir.

⁴⁷⁵ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 312.

Molla Fenârî ve Molla Hüsrev'in marifetullahın vücûbu ve buna bağlı olarak akıllı çocuğun ve kendisine davet ulaşmayan kimsenin imanı konusundaki görüşleri Sadrüşşerîa'nın görüşleriyle oldukça uyumludur. Klasik Hanefî çizgi olarak zikredilen Debûsî-Pezdevî çizgisiyle akıllı sabî ve şâhık-ı cebelin imanı hakkında sonuçları bakımından uyumlu olduğunu ifade etsek de bazı eşyanın hasen ve kabihin bilinmesinde aklın önemine dikkat çekilmesi Sadrüşşerîa'nın etkisiyle ilgilidir.

Ebû Hanîfe'nin eserlerini şerh eden Beyâzîzâde de benzer yaklaşımı görmek mümkündür. Aklın bazı eşyanın hasen ve kabihini bilinmesinde alet olduğuna dikkat çeker ve dinin temellendirilmesi için bu önermenin kabul edilmesi gerektiğinden söz eder. “Yedi meşhur meselede”⁴⁷⁶ imanın vücûbunun akılla olduğuna dikkat çeken Beyâzîzâde, marifetullahı bu kısma dahil ederek, Ebû Hanîfe'den nakledilen “Allah insanlara peygamber göndermeseydi akıllarıyla Allah'ı bilmek onlara vacip olurdu.” rivayetini Hâkim eş-Şehîd'in *Müntekâ*'sı, Nâtîfî'nin (ö. 446/1054) *Ecnâs*'ı, Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si Hemedânî'nin (?) *Hızânetü'l-ekmel*'i⁴⁷⁷ ve Semerkandî'nin *Mizân*'ından alıntılararak, şerh eder. Beyâzîzâde de mutlak olarak marifetullahı vacip görenler arasında değildir; tecrübenin elde edildiği zaman dilimini ve istidlali ayrıca zikreder.⁴⁷⁸ Molla Hüsrev gibi Fâtır Suresi 37. ayeti⁴⁷⁹ delil olarak kullanan Beyâzîzâde tecrübenin elde edildiği sürenin net olmadığını belirtir. Bu konuda Debûsî'ye atıfta bulunan Beyâzîzâde ayette geçen ٱ edatının yalnızca tezekkür ve istidlalin müddetine işaret edilerek sürenin müphem bırakılmasını, kullar için bilinen bir sürenin takdir edilmediği anlamına geldiğini belirtir. Aklın olgunluğa erişip istidlalde bulunması kişiden kişiye değiştiğinden dolayı bu sürenin tayini Allah'a bırakılmıştır.⁴⁸⁰ Bununla bağlantılı olarak Beyâzîzâde sabî çocuğun da imanla mükellef olmadığı kanaatindedir. Zira “onlara vacip olurdu.” kısmında yer alan “onların”, buluşa erişmiş kimseler olduklarını belirterek bu iddiasını da “Üç kişiden

⁴⁷⁶ Beyâzîzâde yedi meseleyi *Mecmûa* isimli eserinde şöyle sıralamıştır: 1. Allah vardır. 2. Âlem hâdistir. 3. Hz. Peygamber Allah'ın resulüdür. 4. Mucize peygamberin doğruluğuna delildir. 5. Tesir ancak Allah'ın kudretiyledir. 6. Fiiller Allah tarafından yaratılır. 7. Allah, âlim, kâdir ve müridir. Bk. Beyâzîzâde, *Mecmûa* (Esad Efendi, 1281), 39b. Ayrıca 468 nolu dipnota bakınız.

⁴⁷⁷ Beyâzîzâde, *Hızânetü'l-ekmel*'i Hemedânî'ye nispet etmiştir. Ancak *Hızânetü'l-ekmel*'in müellifi Ebû Abdullah Yusuf el-Cürcânî'dir. Bk. Ahmet Özel, “Hızânetü'l-ekmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 28 Şubat 2024).

⁴⁷⁸ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

⁴⁷⁹ “Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi?”

⁴⁸⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

sorumluluk kaldırılmıştır: Uyuyandan uyanıncaya kadar, akıl hastalığına duçar olandan akli başına gelinceye kadar ve çocuktan bulûğ (ergenlik) çağına gelinceye kadar.” hadisine dayandırır. İmam Mâtürîdî’nin⁴⁸¹ ve Iraklı Hanefîlerin bu hadisi tevil ederek şer’î hükümlerden sorumlu tutulmayacakları şeklinde anladıklarını ancak bunun nassların zahirine aykırı bir yorum olduğunu, bu yorumu benimseyerek cumhura muhalefet ettiklerini belirten Beyâzîzâde onlara eleştiri yönelir.⁴⁸² Müellif burada kasten İmam Mâtürîdî’nin ismini sarih bir şekilde zikretmemiş onun yerine İmam Ebû Mansûr şeklinde lakabına atıfta bulunmuştur. Ebû Hanîfe ile İmam Mâtürîdî arasında gerçekleşen ihtilafı zikretmeyerek Ebû Hanîfe ile tam bir uyum içinde olan Mâtürîdîlik imajının ortaya konulma isteği onun bu tercihinde etkili olmuş olabilir. Ayrıca bir asır sonra daha güçlü bir şekilde göreceğimiz üzere bu durumu Mâtürîdîlik vurgusunun erken sesleri olarak okumak da mümkündür. Zira Beyâzîzâde’nin eserinin genelinde Mâtürîdîlik vurgusunun var olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle eleştirdiği bir konuda İmam Mâtürîdî’nin adını zikretmek istememiş olması muhtemeldir.

Beyâzîzâde de dikkat çeken bir diğer detay ise marifetullahın sınırlarının genişletilmesidir. Zira o marifetullahtan yalnızca Allah’ın bilinmesini değil, aynı zamanda tevhidinin, ilim, kudret, kelâm, irade gibi sıfatlarının ve âlemin yaratıcısı olduğunun bilinmesini de kastetmiştir.⁴⁸³

“Yaratılmışları gören bir kimse için yaratıcısını bilmeme konusunda özür yoktur.” rivayetini de kullanan Beyâzîzâde, bu rivayeti mükellefe vacip olan ilk şeyin marifetullah hakkında nazar olduğuna delil olarak getirir ve diğer ilk vaciplerin de tanrının varlığı hakkında nazar ve istidlale dayandığını belirtir. Mükellefe vacip olan bu ilk şeyleri Beyâzîzâde şöyle sıralayacaktır:

- Allah’ın varlığı ve birliği, sıfatları, adaleti ve hikmeti hakkında nazar ve istidlal,

⁴⁸¹ Beyâzîzâde metninin bu kısmında ismi, İmam Ebû Mansûr olarak zikreder. Bu kişinin İmam Mâtürîdî olması kuvvetle muhtemel olsa da Beyâzîzâde, Ebû Mansûr ile Alâeddin es-Semerkandî’yi kastetmiş olabilir. Çünkü bu ifadenin geçtiği kısmın üç satır öncesinde, *Mizân*’ın sahibinden Ebû Mansûr es-Semerkandî olarak bahseder. İsbetli olmamakla birlikte bazı kaynaklarda Semerkandî’nin, Ebû Mansûr olarak zikredildiği de kaydedilmiştir. bk. Hacı Mehmet Günay, "Alâeddin Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 27.01.2023).

⁴⁸² Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

⁴⁸³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

- Peygamber göndermenin ve teklifin mümkün olduğu hakkında nazar ve istidlal,
- Mucizenin delaletiyle peygamberin sübutu ve ahkâmın sübutu hakkında istidlal,
- Ehli için şeriatın erkanının tafsili ve şartlarına uygun bir şekilde yerine getirilen amel hakkında istidlal.

Beyâzîzâde'ye göre zikredilen bu istidlal ve nazarın vücûbiyeti, her bir kimse için kolay olanın seçilmesiyle elde edilen delilledir.⁴⁸⁴ Dikkat çektiği üzere müellif burada vücûbiyetin akılla olduğunu ifade etmemiştir. O sadece mükellefe ilk vacip olan hususları zikretmekle yetinmiştir. Ancak bunlar arasında bir bağ kurduğu açıktır. Yani bu vaciplerden her biri bir öncekine dayanmaktadır. Söz gelimi peygamber göndermenin imkânı, bir yaratıcının kabulüne dayanmaktadır. Bu bağlamda özellikle ilk üç maddenin akli olduğunun Beyâzîzâde tarafından kabul edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü o da dinin şeriatla ispatlanmadığını ortaya koyarken peygamberin tasdiki ve Allah'a imanın vücûbunun akli olduğunu kabul etmektedir.⁴⁸⁵

Molla Hüsrev gibi Kırşehrî de dini temellendirmenin yolunun bazı şeylerin hasen ve kabihliğinin aklen idrak edildiğinin kabul edilmesi tezi üzerinden akıllı sabî ve şâhık-ı cebelin durumunu ele alır. Sadrüşşerîa, Molla Fenârî ve Molla Hüsrev'de gördüğümüz şekilde o da yalnızca akılla küçük çocuğun imanla mükellef tutulamayacağını benimser. İman ettiği takdirde eda ehliyetinden dolayı imanının sahih olduğunu ancak imanla mükellef tutabilmek için teklifin şart olduğunu ileri sürer. Kırşehrî'ye göre mükellefiyet tecrübe müddetinden önce sahih değildir. Kırşehrî tecrübenin elde edileceği bu zaman dilimini buluş olarak belirlemiştir.⁴⁸⁶ Hatırlanacağı üzere genellikle şâhık-ı cebelin imanı konusunda tecrübenin elde edildiği bir zaman dilimi şart koşulmuş ve bu sürenin tayini konusunda net bir tarih belirlenmemiştir. Kırşehrî'nin burada buluş çağını zikretmesi aslında akıllı çocuk bağlamındadır. Yani o da Molla Fenârî gibi akıllı sabî ve şâhık-ı cebel konusunda farklı gerekçeleri dikkate almıştır. Nitekim şâhık-ı cebelin tecrübe müddeti Kırşehrî tarafından da istidlalin yapılabileceği bir zaman olarak ifade edilmiş ve net bir tarih

⁴⁸⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 67.

⁴⁸⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 82.

⁴⁸⁶ Kırşehrî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 152b.

verilmemiştir. Hatta Kırşehirî tecrübe müddeti konusunda ihtilafın var olduğunu, bu konuda üç gün, yedi gün şeklinde aktarılan zayıf rivayetlerin bulunduğunu belirtmiştir. Ancak ona göre aklın olgunlaşması kişiden kişiye değişeceğinden dolayı -ki bazı insan bir günde istidlalde bulunabilirken bazısı 40 sene sonra istidlalde bulunabilir.- tecrübenin elde edileceği müddet için kesin bir zaman dilimi verilemez.⁴⁸⁷

Kırşehirî ayrıca akıllı çocuğun irtidatını da gündemine alır. Aslında bu husus önceki ulema tarafından küfür örneği üzerinden ele alınmıştı. Başka bir ifadeyle akıllı çocuğun imanının geçerli olması gibi küfrünün de geçerli olduğu ifade edilmişti. Zira küfre inanmanın bir tür istidlali gerektirdiği fikri hakimdi. Kırşehirî küfürden farklı olarak irtidatı dile getirir ve akıllı sabînin riddesinin geçerli olduğunun Hanefiler tarafından kabul edildiğini aktarır.⁴⁸⁸

Kendisine davetin ulaşmadığı fetret zamanında yaşayan ya da şâhık-ı cebelin de yalnızca akılla, imanla mükellef tutulamayacağını ancak marifetullah hakkında istidlalde bulunacak bir zamana sahip olduğunda durumun farklılaşacağını Kırşehirî ifade eder. Zira Allah Teâlâ eğer bir kimseye tecrübenin elde edildiği bir süreyi ve istidlalde bulunacak zamanı verdiyse kişiye davet ulaşmasa da o kimse artık mazur değildir hatta imanla mükelleftir. Çünkü gaflet uykusundan uyanıp da kalbin hatırlamasına imkân sağlayan tecrübenin ve teemmülün gerçekleştiği zamana kadar bir kimsenin yaşaması, davet hükmündedir.⁴⁸⁹ Kırşehirî bu görüşünü Ebû Hanîfe'den aktarılan rivayet üzerinden temellendirmiştir. O, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un imanın akılla vacip olduğunu kabul ettiklerini söylerken Nureddin es-Sâbûnî'nin *Kifâye*'sine ve Hâkim eş-Şehîd'in *Müntekâ*'sına atıf yapar ve Ebû Hanîfe'den nakledilen her iki rivayete de yer verir.⁴⁹⁰ Kırşehirî, bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin de adını zikreder. Ancak ilginç bir şekilde Kırşehirî, İmam Mâtürîdî'nin tecrübe müddetinden önce değil sonra imanın akılla vacip olduğunu kabul ettiğini belirtir.⁴⁹¹ Kırşehirî'nin İmam Mâtürîdî'nin görüşüne şâhık-ı cebel konusunda yer vermesi dikkate şayandır. Onun bu tercihi bilinçlidir. Zira İmam Mâtürîdî'nin akıllı sabî hakkındaki yaklaşımını

⁴⁸⁷ Kırşehirî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 153a.

⁴⁸⁸ Kırşehirî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 152b.

⁴⁸⁹ Kırşehirî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 153a.

⁴⁹⁰ “Kendisinin, göklerin ve yerin yaratılışını gören bir kimse için yaratıcısını bilmeme konusunda özür yoktur. Şeriatler konusunda ise delil gelene kadar mazurdur.” “Eğer Allah insanlara peygamber göndermeseydi akıllarıyla marifetullah insanlara vacip olurdu.”

⁴⁹¹ Kırşehirî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 153a.

önemsizleştirmek istemiştir ve fakat İmam Mâtürîdî'nin akılla sabîye imanı vacip gördüğünü de aktarır. Iraklı Hanefîlerin ve İmam Mâtürîdî'nin, “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: uyanıncaya kadar uyuyandan, akılı başına gelinceye kadar akıl hastalığına duçar olandan ve bulûğ çağına gelinceye kadar çocuktan.” hadisini şer'î hükümlere hamlettiğini belirtir. Hatta İmam Mâtürîdî'nin bu görüşünün Hanefîler tarafından nassların zahirine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirildiğini belirterek Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ına atıfta bulunur. Kırşehrî'nin İmam Mâtürîdî konusundaki uzlaştırmacı yaklaşımı, Eş'arî ve Mu'tezile karşısında tek tip bir Hanefî-Mâtürîdî profili resmetme kaygısıyla ilgilidir ve kendisinden önce Molla Hüsrev ve Beyâzîzâde gibi isimlerin yapmaya çalıştıklarıyla da uyumludur. Tek bir Hanefî-Mâtürîdî profili ortaya çıkarmak onların Mu'tezile'den ve hatta Eş'arîlerden farklı olduklarını göstermeye yardım edecektir. Zira Mu'tezile ekolü tecrübe müddetini dikkate almaksızın sadece akılla imanın vacip olduğunu; Eş'arîler ise aklın etkinliğini önemsizleştirerek şeriatın önce hiçbir şeyin insana teklif edilemeyeceğini beyan etmiştir. Tam da bu noktada Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'den nakledilen görüş ifrat ve tefrit arasında tavassut olan görüştür.⁴⁹²

İhtilaf risalelerine kaynaklık eden Şeyhzâde'nin marifetullahın vücûbu konusundaki yaklaşım tarzı oldukça önemlidir. Çünkü onun söylemleri kendisinden sonraki literatür açısından belirleyici olacak; ihtilaf risalelerinde “imanın akılla vacip olduğu” genel bir cümle haline gelecektir. Şeyhzâde'nin yorumları ise kendisinden önceki Osmanlı ulemasıyla uyumlu olup; Sadrüşşerîa'nın görüşlerine dayanmaktadır.

Şeyhzâde, marifetullahın vücûbiyetinin akılla olduğunun Hanefîlerin cumhuru tarafından benimsendiğini ifade eder. Buna göre, şayet Allah insanlara peygamber göndermeseydi yaratıcının varlığı, birliği ve hayat, ilim, kudret gibi Allah'a layık olan sıfatların nispet edilmesi gerektiği, âlemin yaratıcısı olduğunun bilinmesi gibi hususların akılları sebebiyle insanlara vacip olduğu Hanefîlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Bilindiği üzere bu görüş, Ebû Hanîfe'den nakledilen rivayete dayanmaktadır. Şeyhzâde, bu kabulü, Hanefî-Mâtürîdî ulemanın önemli kaynaklarına atıfta bulunarak temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'yi, İmam Mâtürîdî'nin *Tevîlât*'ını, Ekmeleddin Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Şerhu'l-vasiyye*'sini,

⁴⁹² Kırşehrî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 153a.

Beyâzîzâde'nin *İşârâtü'l-merâm*'ını, Hâkim eş-Şehîd'in *Müntekâ*'sını; Nâtîfî'nin *el-Ecnâs*'ını, Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sini ve Sâbûnî'nin *Kifâye*'sini zikreder.⁴⁹³ Şeyhzâde'nin kaynakları daha öncekilerle kıyaslandığında oldukça zengindir ve İmam Mâtürîdî'nin *Tevîlât*'ı ilk defa zikredilmiştir. İmam Mâtürîdî'nin eserinin kullanılmasını önemli kılan husus, tek tip Hanefî-Mâtürîdî kimliğinin daha somut bir hale gelmesidir. Bu bağlamda akıllı sabî konusundaki farklılık artık metinlere çok az yansiyacak, şâhık-ı cebel konusunda dile getirilen yargılar genelleştirilerek imanın akılla vacip olduğu tezinde kullanılacaktır. Bundan dolayı özellikle ihtilaf risalelerinde aklın mûcib kabul edilmemesi ve tecrübenin elde edildiği bir zaman diliminden bahsedilmeyerek Mâtürîdîlerin bu konuda Eş'arîlerden farklı olduğu benimsenecektir. Zikredilen bütün bu olgular mezhep olarak Mâtürîdîliğin öne çıkmasıyla doğrudan ilgilidir.

Hanefîlerin bu konudaki delillerini aktaran Şeyhzâde ilk olarak “*Kendilerine can yakıcı bir azap gelmeden önce halkını uyar.*”⁴⁹⁴ mealindeki ayeti zikrederek, İmam Mâtürîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kur'ân*'ından ilgili yorumu nakleder. Buna göre ayet uyarıcı gelmeden önce iman konusunda yaratılmışları bağladığına işaret etmektedir. Şayet insanlar için bir bağlayıcılık olmasaydı kendilerine uyarıcı gelmeden önce azabın gelmesinden emin olurlardı ve azabın indirilmesinden de korkmazlardı. Uyarıcının gelmesinden önce azabın gelmesinden korktuklarında bu, delilin kendileri için bağlayıcı olduğunu gösterir. Zira onlara peygamber gönderilmese bile Allah tevhidî terk ettiklerinden dolayı onlara azap edecektir.⁴⁹⁵

Şeyhzâde tarafından aktarılan ikinci delil ise eşyanın zatında hasen ve kabihin var olduğunu kabule dayanır. Müellif bu delili Ebû Hanîfe'nin *Kitabu'l-âlim ve'l-müteallim*'inden alıntılamıştır. Buna göre Allah'ın zatını ve sıfatlarını bilmek peygamberin bildirmesiyle olsaydı insanların hepsi Allah'ın zatını ve sıfatlarını

⁴⁹³ Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, 46.

⁴⁹⁴ Nuh Suresi 71/1. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nuh-suresi/5420/1-4-ayet-tefsiri>

⁴⁹⁵ Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, 47. Şeyhzâde naklederken bazı tasarruflarda bulunmuştur. İmam Mâtürîdî'nin metninde, “uyarıcı gelmeden önce İslam konusunda yaratılmışları bağladığı” ifade edilirken Şeyhzâde, İslam kelimesinin yerine imanı zikretmiştir. Muhtemelen konuyla ilişkisinden dolayı Şeyhzâde, İslam yerine iman kelimesini tercih etmiştir. Zaten Mâtürîdî kelâmcılarının İslam ve imanın lafzen farklı olduklarına dair beyanları da dikkate alındığında Şeyhzâde bu tasarrufunu önemsiz görmüş olabilir. Krş. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005), 10/219.

bilmek konusunda minnet altında olurdu. Oysa bunun bilinmesi yalnızca Allah'ın akılları terkibi ve istidlal için tevfiği ile mümkündür. Bunlar şeriatla sabit olmaz. Fakat ihsanın hasen; küfrün kabih olduğu konusundaki hüküm akıl sahibi kimseler için ortaktır. Müşterek illet de müşterektir. Bunlar şeriata dayanmaz. Zira şeriatla belirlenmiş değillerdir. Aynı şekilde örfe, adete ya da kabullere de dayanmaz. Zira bunlar, örf ehliyle de belirlenmemiştir. Bundan dolayı ihsanın hasenliği ya da küfrün kabihliği fiil için zatîdir ve akılla bilinir. Mükellef açısından peygamberi tasdik vücutbiyeti ve şeriatın sübutu, Allah'ın akılları terkip etmesiyle Allah'ın bildirmesine dayanır.⁴⁹⁶

Marifetullahın vücutbu konusunu tamamlamak üzere Şeyhzâde, Molla Fenârî'den şu alıntıyı yapar: “Akıl muteberdir. Vücut için irşat, istidlal konusunda tembih, istidlalin yapılabileceği tecrübenin elde edildiği zamanın elde edilmesi gibi ilave şartlara ihtiyaç vardır. Tecrübenin elde edileceği zaman dilimi takdir edilmemiştir. Bunun bilgisi Allah katındadır. Şayet bu süre geçerse azaba uğrayabilir. Bundan dolayı “Âfak ve enfüsteki delilleri gören bir kimse için yaratıcısını bilmeme konusunda yaratılmış bir kimse için özür yoktur.” şeklinde Ebû Hanîfe'den nakledilen bu rivayet tevil edilmiştir. İmam Mâtürîdî ve Semerkant ulemasına göre Allah'a iman vücutbiyeti, Allah'ı yüceltmek, Allah'ın şanına layık olmayan bir hususu ona nispet etmenin haramlığı aklidir. Her kim bir peygamberin davetine erişmez ve iman etmeden ölürse cehennemde kalıcıdır. Bundan dolayı fetret zamanında yaşayan ya da kimseden habersiz dağ başında yaşayan bir kimseye davet ulaşmadan ölürlerse bunlar için kurtulmuştur denemez.”⁴⁹⁷ Şeyhzâde'nin Molla Fenârî'den yapmış olduğu alıntı Osmanlı mütekellimleri tarafından kabul edilen, Sadrüşşerîa'da şeklini bulan standart görüştür. Buna göre teklif söz konusu olduğunda akla itibar edilir. Ancak vücutbiyet için akıl tek başına yeterli değildir. Ancak İmam Mâtürîdî'nin farklılığını dile getiren bu pasajı Şeyhzâde'nin “tetimme” kabilinden vermesi bahsetmiş olduğumuz mezhepsel kaygıyla doğrudan ilgilidir. Şeyhzâde aslında marifetullahın vücutbu konusunda Hanefiler ile İmam Mâtürîdî'nin farklılığını bilmektedir; ancak bunu öne

⁴⁹⁶ Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, 47. Krş. Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* (Kahire: Matbaatü'l-envâr, h.1368), 31. Bu konu Beyâzîzâde tarafından da incelenmiştir. bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 84.

⁴⁹⁷ Krş. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/161.

çıkarmak istemediğinden dolayı metnin asıl kısmında yer vermemektedir. Hanefîlerin görüşü olarak sunmuş olduğu imanın akılla vücûbunda tecrübenin elde edildiği zaman dilimi gibi ek unsurları zikretmemesi, sabî çocuğun imanına yer vermemesi de bununla ilgilidir.

Şeyhülislam Mehmed Esat Efendi ihtilaf risalesinde marifetullahın vücûbuna değinen isimlerden birisidir:

“Yirmi üçüncü mes’ele îmânın aklen vâcib olmasında ihtilâflıdır. Mâtürîdî “Allah Teâlâ halka resul göndermeseydi Allah Teâlâ’yı akıllarıyla bilmek halk üzere vâcib olurdu” dedi. Tafsîlini Hâkimü’ş-Şehîd *Müntekâ*’da beyân itmiştir. Lâkin Eş’arî “kable’l-biset îmân vâcib olmaz ve küfr haram olmaz ve davet kendüye bâliğ olmayan kimesnelere ma’zûrdur.” dedi. Tafsîlini *Müsâyere*’de beyan itmiştir.”⁴⁹⁸

Bilindiği gibi Mehmed Esad Efendi’nin aktardığı rivayet İmam Mâtürîdî’ye değil Ebû Hanîfe’ye aittir. Zaten yazarın Hâkim eş-Şehîd’e referans vermesi aslında Ebû Hânîfe’ye ait olduğunu bilmesi anlamında gelmektedir. Ancak o bilinçli olarak İmam Mâtürîdî’nin adını zikretmiştir. Bu durum yazarın amacı için anlaşılabilir. Zira mezhepsel söylem öne geçmiş ve İmam Eş’arî’ye karşı İmam Mâtürîdî konumlandırılmıştır. Mehmet Esad Efendi’nin risalesini Arapça’ya tercüme eden Mehmet Emin İzzî⁴⁹⁹ ise İmam Mâtürîdî’nin adını zikretmeksizin görüşü Mâtürîdîlere nispet ederek aktarmıştır.⁵⁰⁰

Nev’î Efendi ise risalesinde, marifetullahın şer’an vacip olduğunu kabul eden Eş’arîlerin aksine marifetullahın vücûbunun aklen olduğunu ifade ederek bu görüşü de Ebû Hanîfe’ye dayandırmıştır.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi”, 126.

⁴⁹⁹ Şeyhülislam Mehmet Esad Efendi ve Mehmet Emin İzzî’nin risalesi üzerine araştırma yapan Kalaycı, İzzî’nin Şeyhülislam Mehmet Esad Efendi’den daha sonra yaşadığı tezine dayanarak İzzî’nin ihtilaf risalesini, küçük tasarruflar dışında Şeyhülislam Mehmet Esad Efendi’nin risalesinin Arapça tercümesi olduğu kanısındadır. Bk. Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi”, 110-112.

⁵⁰⁰ İzzî, *el-Mesâilü’l-muhtelifa beyne’l-Mâtürîdiyye ve’l-Eş’ariyye* (Zeynelzâde, 5765), 3a. “23. Mesele: Mâtürîdîlere göre Allah Teâlâ yaratılmışlara peygamber göndermeseydi akıllarıyla Allah’ı bilmek onlara vacip olurdu. *Müntekâ*’da da böyledir. Eş’arîlere göre ise bisetten önce iman vacip değildir. Küfür de haram değildir. Kendisine davetin ulaşmadığı kimse mazurdur. *Müsâyere*’de de böyledir.”

⁵⁰¹ Mehmet Kalaycı, “Nevî Efendi’nin İhtilaf Risalesi ve Kaynağı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 217. İhtilaf risalelerindeki örnekleri artırmak mümkündür. bk. İtâkî,

İsmail Trabzonî de marifetullahın vücûbunun akılla olduğunu beyan eder. Akılla sabînin ve kendisine davet ulaşmayan bir kimsenin imanla mükellef olduğunu, küfre ve imana meyiletmediğinde cehennem ehlinden olacağını belirterek *Menâr*'a ve şerhine atıf yapar. Aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin ve İmam Mâtürîdî'nin de bu görüşte olduğunu ve İmam Mâtürîdî'nin "Üç kişiden kalem kaldırılmıştır..." hadisini de şeriatlara hamlettiğini belirtir. Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin *et-Temhîd*'inde yer alan Hz. İbrahim (a.s.) ve Ashâbu'l-Kehf örneğini zikrederek aklın yeterliliğine vurgu yapar.⁵⁰² Görüldüğü üzere Trabzonî, tecrübe ve istidlal müddetini hiç zikretmez ve İmam Mâtürîdî'nin görüşünü Hanefî-Mâtürîdîlere nispet eder. Zira önemli olan Eş'arîlerle farkı göstermektir.

Ebû Saîd el-Hâdimî de Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki farkları incelediği kısımda, Mâtürîdîlerin çoğuna göre marifetullahın şer'an değil aklen vacip olduğunu ifade ederek, Ebû Hanîfe'den nakledilen, "Şayet Allah insanlara peygamber göndermeseydi marifetullah onlara vacip olurdu." rivayetini zikreder. Şâhık-ı cebel konusunda ise Hâdimî, Sadrüşşerîa'nın söylemine dönecektir: "Şayet bir kimse dağ başında balığ olursa ve ona davet ulaşmazsa istidlal müddeti sürecinde yaratıcıya iman etmesi gerekir. Yaratıcının varlığı, birliği ve ilim, irade, kudret gibi sıfatların nispet edilmesi, âlemin yaratıcısı olduğu ve kendisine yakışmayan sıfatlardan tenzih edilmesi gerektiği bu kabildendir. Ancak kendisine ameller vacip olmaz."⁵⁰³

Bilindiği üzere marifetullahın vücûbu, Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki temel ihtilaf noktalarından biri olarak kabul edilmiştir. Molla Fenârî, Molla Hüsrev, Beyâzîzâde gibi isimlerden sonra Osmanlı müelliflerinin marifetullahın vücûbu konusunda neden İmam Mâtürîdî'nin söylemine döndükleri önemli bir sorudur. Bu bağlamda Şeyhzâde'nin ve ihtilaf risalelerindeki diğer isimlerin marifetullahın vücûbunda İmam Mâtürîdî'nin ismini öne çıkarmaları önemli bir husustur. Zira onların İmam Mâtürîdî'yi zikretmeleri aslında mezhepsel kaygılar taşımaktadır. Çünkü ihtilaf risalelerinde Eş'arîlerle farklar belirginleştirilmeye çalışılmış ve

Kasîde fî'l-mesâilî'l-kelâmiyyeti'l-muhtelifi (Bağdatlı Vehbi, 2165), 210b; Meçhul, *Risâle fî beyânî'l-fırakî'l-dâlle* (Selimiye Yazmalar, 739), 68b.

⁵⁰² Trabzonî, *Şerhu'l-manzûme* (Bölge Yazma Eserler, 9434), 79a-79b.

⁵⁰³ Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye*, 2/314, 316. Hâdimî'nin bu ayrıntıya yer vermesi ihtilafın zikredildiği metinler arasında farklı bir yerde durmaktadır. Benzer bir yaklaşım Çorlulu Kara Halil'in risalesinde de görülmektedir. Bk. Çorlulu, *el-Mesâilü'l-Muhtelifi beyne'l-Eş'arî ve beyne'l-Mâtürîdî* (Hafid Efendi, 150), 11a.

farklılıklar daha keskin bir dille ifade edilmiştir. Bundan dolayı metinde yazım üslubu olarak önce marifetullahın akılla vücûbunun kabul edildiği ifade edilmiştir. Zira eğer marifetullah konusunda başka bir yazım şekli kullanılsaydı bu farkları ortaya çıkarmada yeterli olmazdı. İhtilaf risaleleri dışındaki metinlerde marifetullahın vücûbu, Sadrüşşerîa'da gördüğümüz şekliyle metinlerde yer almaktadır. Bundan dolayı marifetullahın vücûbu konusunda Osmanlı mütekellimlerinin görüşlerini farklı literatürler üzerinden değerlendirmek gerekmektedir.⁵⁰⁴ Ancak incelenen eserler farklı zaman dilimlerinde ve farklı paradigmalara kaleme alınmış olsa da Sadrüşşerîa tarafından sistemleştirilen standart görüşün kabul edildiği görülecektir. Ancak tabidir ki paradigma değişimleri vurgularda birtakım farklılıkları gündeme getirmiştir. Bu bağlamda kaynak olarak *Tavzih*'i kullanan ve sonraki Osmanlı uleması üzerinde önemli bir etkiye sahip olan Molla Fenârî ve Molla Hüsrev'in yaklaşımları standart görüşün kabulünde etkili olmuştur. Ancak Mâtürîdîlik söyleminin arttığı yüzyıllarda kaleme alınan ihtilaf risalelerinde, Hanefî-Mâtürîdîler tarafından dile getirilen farklılıklar ve nüanslar önemsizleştirilecektir. Bilindiği üzere onlar, Eş'arî ve Mâtürîdî ulema arasındaki farkları dikkate aldıklarından dolayı Hanefî-Mâtürîdîler arasındaki farkları metinlerine de -bilinçli olarak- yansıtmamışlardır. Ancak Mâtürîdîlere ya da Hanefîlere nispet edilerek aktarılan görüşlere bakıldığında hem Buhara Hanefîlerinin hem de Mâtürîdîlerin söylemlerinin birleştiği gözlemlenmektedir. Onların bu ortak söylemi metinlerinde dile getirmesinde Sadrüşşerîa'nın önemli bir rolü üstlendiği ifade edilmelidir.

⁵⁰⁴ Bu bağlamda *el-Emâlî* ve *el-Kasîdetün'nûniyye* literatürüne özellikle vurgu yapmak gerekmektedir. Zira bu kasideler Mâtürîdî akaidini dikkate alarak kaleme alınmış olup marifetullahın akılla bilinmesini de müstakil bir beyit olarak incelemişlerdir ve *el-Kasîdetün'nûniyye*'de zaman unsuru ayrıca zikredilmiştir. Söz konusu iki kasidenin Osmanlı uleması tarafından yapılan şerhlerine baktığımızda Sadrüşşerîa'nın anlatısının yaygınlık kazandığını görmemiz mümkündür. Bununla birlikte Mâtürîdî vurgusunun arttığı dönemlerde kaleme alınan şerhlerde, ihtilaf risalelerinde gördüğümüz üzere İmam Mâtürîdî'nin isminin ön plana çıktığını ancak yaygın görüşün metinlere yansıdığını ifade edebiliriz. *el-Emâlî*'nin şu şerhlerine bakılabilir. bk. Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-meâlî fî şerhi'l-Emâlî* (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1304), 151-155, 15-18. *el-Kasîdetün'nûniyye* için şu şerhlere bakılabilir. Bk. Hayâlî, *Şerhu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, 122. Dâvûd-i Karsî ise *Telvîh* ve *Mirât*'a atıfta bulunarak istidlalin önemine dikkat çeker. Bk. Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyye, 1318), 122-123. Daha sonra yazılan şerhlerde ise akıllı sabî ve şâhık-ı cebel konusundaki tutum değişme de vurguların değiştiği görülecektir. Bu şerhlerde İmam Mâtürîdî'nin görüşleri tevil edilerek metne dahil edilir. Bk. Osman, *Hayru'l-kalâid şerhi cevâhiri'l-akâid*, 163.

3.2. TEKLİFİN TEMELLENDİRİLMESİ: İNSAN FİİLLERİ

Osmanlı kelâm literatüründe yazılan insan fiilleri ve bununla bağlantılı olarak telif edilen müstakil metinler -kader ve kaza, halku'l-efâl, irâde-i cüz'iyeye risaleleri- ve *Şerhu'l-Akâid*, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *el-Kasîdetü'n-nûniyye* gibi Osmanlı kelâmcılarının daha fazla mesai harcadığı kurucu eserler takip edildiğinde efâl-i ibâd konusunda tek bir yorum üretilmediği hatta birden farklı resmin ortaya çıktığı görülecektir.⁵⁰⁵ Bu farklı literatürler, farklı tavırları ve farklı Mâtürîdîlik yorumlarını ortaya çıkarmıştır. Söz gelimi bu eserlerde vahdet-i vücudçu bir yorumu görmek mümkün olduğu gibi Devvânî'nin etkisini sürmek de mümkündür. Hatta İbnü'l-Hümâm'ın da takip edildiği pek âlâ dikkatleri çekecektir. Literatürlerin başlıkları bile çeşitlidir ve başka bir eğilime işaret etmektedir ki bu, dile getirdiğimiz hususa delalet etmektedir. Söz gelimi halku'l-efâl risalelerinde Eş'arî düşüncenin yumuşatılarak kabul edildiği bir Mâtürîdî portresi görmek mümkünken irâde-i cüz'iyeye risalelerinde Mâtürîdîliğin başka bir yüzünü görmek mümkündür ki bu resimde Mâtürîdîlik, insanın özgürlüğünü temellendiren bir ekol olarak ve fakat cebr ve tefvîzden farklı bir noktaya yerleştirilmiştir. Hatta yüzyıllar bu farklı yorumları okumamıza imkân sağlamaktadır. İstisna kabilinden sayılacak eserlere rastlamak mümkün olmakla⁵⁰⁶ birlikte 18. yüzyıl bu anlamda önem arz etmektedir. Zira bu yüzyılda irâde-i cüz'iyeye risaleleri dikkate değer bir şekilde artmış ve sayısız risale kaleme alınmıştır. Ancak söz gelimi bir önceki yüzyıla gittiğimizde daha ziyade kader-kaza ve efâl-i ibâd risalelerinin telif edildiği görülecektir.

⁵⁰⁵ *el-Akâidü'l-Adudiyye* literatürün takip edildiği bir çalışma için bk. Adem Sünger, *Akaid-i Adudiyye Literatüründe Efâl-i İbâd Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

⁵⁰⁶ Maksud Şâh b. Süleymanî'nin *Risale fî hakki meseleti'l-ihityârati'l-cüzî*; Paçacıâda Muhammed Rüşdü'nün *Hallü'l-eşkâl fî bahsi'l-cüz'i'l-ihityâr* ve Ali Tilimsânî'nin *Bahsü'l-ihityârî'l-cüz'i mine't-Tarîkati'l-Muhammediyye* isimli eserleri ihtiyâr-ı cüz'i olarak isimlendirilmesine rağmen Eş'arî ekolün insan fiilleri konusundaki yaklaşımlarını öne çıkaran ve Mâtürîdîlerin ihtiyâr-ı cüz'i anlayışının eleştirildiği eserlerdir. Söz gelimi Tilimsânî, Birgivi'yi açıklamak ve desteklemek üzere kaleme alınan şehirlerden farklı olarak Eş'arî pozisyonun nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durarak, doğru yoruma vurgu yapar. Buna göre özellikle ihtiyâr-ı cüz'iyeye ve iradâtî'l-kalbiyye terkinde bahsedilen mevcut ve ma'dûm olmayanın niteliğini soruşturarak üçüncü hâli kabul etmeyen bir tavır takınarak- gizli bir itiraz- kasd, meyil, kudret, irade gibi insanın fiillerindeki unsurların yaratılmış olduğunu ifade eder. Ehl-i sünnetin muhakkiklerinin cebr ve tefvîz arasında bir yorum geliştirdiklerini belirtir ve Sadrüşşerîa'nın şu cümlesine atıf yapar: "Kulun fiildeki tesiri, Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyârının toplamıdır." Bk. Ali Tilimsânî, *Bahsü'l-ihityârî'l-cüzî mine't-Tarîkati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3772), 220a

18. yüzyılda üretilen metinler -özellikle irâde-i cüz'iyeye risaleleri-Sadrüşşerîa'nın etkisini güçlü şekilde gördüğümüz teliflerdir. Daha önce ifade edildiği üzere bu dönemde el-mukaddimâtü'l-erba'aya yazılan haşiyeler de önemli ölçüde artmış ve onlarda da benzer konuların daha yoğun ve merkezi bir şekilde işlendiği görülmüştür. Bunun en önemli sebebi bu yüzyılda Mâtürîdîliğe yapılan vurgudur. *Zira asıl amaç, insanın özgürlüğünü temellendirmek olup en etkili araç da Sadrüşşerîa'nın yöntemidir.* Bu bağlamda Sadrüşşerîa'nın Osmanlı kelâmına en önemli katkılarından birinin fiiller olduğu söylenebilir. Ancak hemen ifade edelim ki ulema kendisinden önceki birikimi dikkate almıştır. Yani bu dönemde doğrudan Sadrüşşerîa alınılmamış üretilen yorumlar bir senteze ulaşmıştır. Bu sonuç pek tabii Sadrüşşerîa'nın açıklamalarının değişimini de bize gösterecektir. Bu bağlamda özellikle fiilin îkâ' anlamının kabulü, hâllerin ontolojik statülerinde nefsü'l-emre atıf yapılması, Sadrüşşerîa'nın sisteminde kasd ve ihtiyar olarak yer bulan insanın fiile yönelik meylinin daha sonraki literatürde ele alınışı ve irâde-i cüz'iyeye olarak kavramsallaştırması ve yorumlanması, kesbin mahiyeti öncelikli olarak zikredilmelidir.

3.2.1. Hâlin Ontolojisinin Soruşturulması

İnsanın fiillerinin değere konu olduğunun temellendirilmeye çalışıldığı dört mukaddimenin üçüncüsü Sadrüşşerîa tarafından hâllere ayrılmıştır. Sadrüşşerîa, ikinci mukaddimede mümkün varlığın meydana gelmesini sağlayan şartlar bütünü var olduğunda mümkün varlığının zorunlu olduğunu yok olduğunda ise yok olabileceğini ortaya koymuştur. Mümkünün varlığa gelmesini sağlayan bu şartlar bütününün yani tam illetin hangi unsurlardan oluşması gerektiği üçüncü mukaddimenin ana konusu olmuştur. Sadrüşşerîa, tam illetin unsurlarının tamamen mevcutlardan oluşması, tamamen ma'dûmlardan oluşması ve bir yönüyle ma'dûmlardan bir yönüyle mevcutlardan oluşması ihtimalinde ortaya çıkan sonuçları eleyerek, tam illete ne mevcut ne de ma'dûm olmayan bir şeyin dahil olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu anlamda üçüncü mukaddimede hâlin varlığı, tam illetin unsurlarının mevcutlardan oluşması, ma'dûmlardan oluşması ve mevcut ve ma'dûmlardan oluşması durumunda ortaya çıkan sonuçların -hâdislerin kıdemi,

zorunlu varlığın yokluğu, ma'dûmun mevcut bir şey için illet olması vb.- geçersizliği üzerine temellendirilmiştir. Hâl olarak isimlendirilen bu durumu Sadrüşşerîa, “hariçte mevcut olmayan ma'dûm da olmayan” şeklinde tanımlamış ve izafi durumları da örnek olarak zikretmiştir.⁵⁰⁷ Bu bağlamda fiilin îkâ'sı, kasd, ihtiyar gibi fiili oluşturan bazı unsurların hâl kategorisinden olduğunu ve bunların yaratmaya konu olmadığını benimseyerek fiilleri temellendirmiştir.

Sadrüşşerîa'nın insan fiillerini temellendirmek için kabul etmiş olduğu hâl teorisi, pek çok açıdan değerlendirilmeye elverişlidir. Nitekim kelâm tarihinde ilahî sıfatlar bağlamında gündeme gelen, Mu'tezile kelâmcısı Ebû Haşim'in ahvâl yorumu ve Eş'arî kelâmcılarından Bâkılânî ile Cüveynî'nin hâllere yaklaşımı meselenin tarihi arka planına işaret eder. Bu bakımdan teorinin ilk defa Sadrüşşerîa tarafından savunulmadığı teslim edilmelidir. Ancak Sadrüşşerîa'nın hâl teorisini insan fiillerine uygulaması konuyu tarihi bağlamından farklı bir noktada ele aldığını göstermesi bakımından mühimdir. Yine de Gazzâlî öncesi kelâmda savunulan hâl teorisi ile Sadrüşşerîa'nın benimsemiş olduğu teorinin benzeşen ve farklılaşan yönleri ayrı bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir.⁵⁰⁸ Bununla birlikte Sadrüşşerîa öncesinde hâl düşüncesi açısından şu noktalara temas etmekte fayda vardır:

Kelâmcılardan hâlleri savunanların asıl gayesi “tanrı hakkında konuşabilmeyi” ve tanrı hakkındaki bilgilerimizin anlamlı bir zemine kavuşmasını sağlamaktır. Söz gelimi hâl teorisyenlerine göre, Allah âlimdir, denildiğinde aslında Allah'ın ilim manasını taşıdığı ifade edilir ve yeni bir bilginin doğduğu iddia edilir. Zira önermedeki yüklem olan âlim, özne olan Allah'tan başka bir şeydir ve böylece, Allah Allah'tır şeklinde olmayan yeni bir bilgi ortaya çıkmıştır: Allah âlimdir. İşte yüklem olan bu “âlim” hâldir. Bu anlamda hâl, mevcudun bir niteliği olarak karşımıza çıkar ve fakat varlık ve yokluk değildir.⁵⁰⁹ Sadrüşşerîa için hâl teorisinin en önemli kısmı budur. Zira hâller, “varlıksaldır” ve hatta “varlık üstüdür” yani hem kadim hem de hâdis varlık

⁵⁰⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/333-337.

⁵⁰⁸ Sadrüşşerîa öncesi hâl düşüncesinin analizi ve Sadrüşşerîa'nın hâl anlayışı için bk. Şensoy, *Saruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dîl Teşebbüsü*, 138-181. Şensoy bu çalışmada hâl teorisinin kendisinin değil, “tatbikinin” Sadrüşşerîa açısından orijinal olduğuna vurgu yapmıştır. s.159

⁵⁰⁹ Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 174-182.

alanında geçerlidir ve yaratma kapsamında değildir.⁵¹⁰ Sadrüşşerîa hâllerin, varlık ve yokluktan herhangi birine izafe edilemeyen dolayısıyla yaratılmaya konu olmayan bu özelliğini insan fiilleri için kullanmıştır.

Eş‘arî kelâmcısı Cüveynî, hâllerin fail tarafından ortaya çıktığı durumda iki önemli problemle karşılaşılacağını belirtir. Hâllerin yaratılmadığı tezinde Cüveynî tarafından dile getirilen ikinci problem konumuza ve Sadrüşşerîa’nın amacına hizmet etmesi bakımından burada zikre değerdir:

“Şayet denirse: Hâllerin failden vaki olduğuna yönelik görüş mümkün görülürse, iki büyük problem ortaya çıkar...Diğer durum şudur. Şayet biz, zatlara sabit olan hâllerin failden vaki olması caizdir dersek şunu söyleyen bir kimseden fark kalmaz: Mütiharrikin hareketli olması failin ortaya koyduğu hâldir. Bu durumda hareketin ispat edilmesine gerek yoktur. Bu durum arazların nefyedilmesine sebep olur. En zor ve en büyük problem budur.”⁵¹¹

Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa’nın fiil için vermiş olduğu örnek de hareket etme örneği idi ve Sadrüşşerîa, fiilin hâsıl bi’l-masdar ile îkâ’ anlamını ayırarak, “hareketli olma”yı îkâ’ olarak nitelemiş ve hareketin kendisini bir fiil olarak araz kategorisinde zikretmişti. Arazlar yaratıldığı için hariçte gördüğümüz hareketin yaratıldığını ancak “hareketli olma”nın hariçte meydana gelmediğini belirtmişti. İmdi Cüveynî’nin söylediklerine referansla eğer fiilin hâsıl bi’l-masdar ile hâl olan îkâ’nın fail tarafından ortaya konduğu iddia edilirse yani hareketli olma ile hareketin, failin fiili olduğu söylenirse araz olan hareketin varlığı anlamsızlaşacaktır. Zira en nihayetinde îkâ’ olan hareketli olma da faile ait olduğu için hareket arazına ihtiyaç kalmayacaktır. Sadrüşşerîa’ya dönecek olursak onun fiilin anlamları arasındaki farka dikkat çekmesi, Cüveynî’nin işaret ettiği zorluktan kurtulmaya yol açtığı gibi insanın

⁵¹⁰ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 193-195. Aktaş, hâllerin aksiyomlarını maddeler halinde işaret edilen yerde aktarmıştır. Bizce Sadrüşşerîa açısından en önemli aksiyom, hâllerin yaratmaya konu olmamasını sağlayan özellikleridir. Ayrıca Aktaş, hâllerin yaratmaya konu olup olmamasını, “Hâllerin Mec‘ûliyeti Sorunu” başlığı altında ele alarak, Bâkîllânî ve Cüveynî’den aktardığı pasajlarla hâllerin mec‘ul olmadığına yönelik delilleri burada zikretmiştir. bk. 195-205.

⁵¹¹ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn* (Tahran: Müesses-e Mütalaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1981), 30. Aktaran Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 199.

fiillerinde yaratılmaya konu olmayan bir hususun varlığını ortaya koyarak insan fiillerini temellendirmesini de kolaylaştırmıştır.

Sadrüşşerîa'yı hâli kabule götüren bir diğer sebep ise filozofların savunmuş olduğu mûcib bi'z-zât görüşünü iptal ederek fâil-i muhtar tanrı tasavvurunu temellendirmektir:

“Bil ki (mevcut ve ma'dûm olmayan) bu durumların ispatı, her mümkünün var olmak için kendisini zorunlu kılan bir müessire ihtiyaç duyar önermesi icabınca mûcib bi'z-zât görüşünden kurtulmayı ve fâil-i muhtarı kabul etmeyi gerektirir. (Mevcut ve ma'dûm olmayan) Bu durumlar olmasaydı mûcib bi'z-zât anlayışının nefyedilmesi ancak zorunluluk yoluyla olmaksızın bazı mevcûdâtın varlığını kabul etmekle mümkün olurdu. Bu durumda mümkünün mücid olmaksızın var olması lazım gelir ki ikinci mukaddime de ortaya konulduğu üzere bu imkansızdır.”⁵¹²

Üçüncü mukaddime gereği Sadrüşşerîa'ya göre hâdis varlıkların mevcut ve ma'dûm olmayan şeylere dayanmasının gerekliliği sabit olduktan sonra bu şeylerin zorunluluk yoluyla Allah'a dayanması gerekmediği de vurgulanmalıdır. Aksi takdirde hâdislerin kıdemi ve vâcibin (vâcibu'l-vücûd) yok olması gibi imkânsız olan durumlar ortaya çıkacaktır. Ancak mevcut ve ma'dûm olmayan bu durumların Allah'a dayanmadığı ve ona muhtaç olmadığı asla söylenemez. Zira bu durumlar ya vasıtasız olarak ya da Allah'a dayanan mevcutlar vasıtasıyla yaratıcıya muhtaçtır. Eğer mevcut ve ma'dûm olmayan bu durumların zorunluluk yoluyla Allah'a dayandığı söylenirse ya teselsülü kabul etmek gerekir veya izafetin izafeti birinci izafettir şeklindeki yoruma sebep olur ki ikisi de batıldır. Son olarak bu dayanmanın zorunluluk yoluyla olmadığını kabul gerekir ki istenilen de budur. Sadrüşşerîa bu durumu, fiilin anlamlarından biri olan îkâ' üzerinden açıklar. Buna göre hareketin îkâ'sı zorunlu

⁵¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/344. Mevcut ve ma'dûm arasındaki vasıtaların yani hâllerin kabulünün çözmüş olduğu problemleri Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*'da da zikreder: “Bu vasıtaların kabul edilmesindeki amaç şudur: mevcutların hükümleri vardır, ma'dûmların da hükümleri vardır. Bu durumlar (vasıtalar) için mevcutların ve ma'dûmların hükümlerinin birçoğu geçerli değildir. Akılların şaşakaldığı nice meselede bu vâsıtalarla (çözüm) kolaydır. Söz gelimi vasıtalarda teselsül imkânsız değildir. Yine her mevcut ancak vacip olduğunda mevcut olur. Zira bu durumlar yokluktan varlığa çıkmada zorunluluğa ihtiyaç duymazlar. Keza kader ve cebr meselesinde bu vasıtaların faydası ortaya çıkar. Bu vasıtaların (kabulü) mûcib bi'z-zât anlayışından da kurtarır.” bk. Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 116b. Krş. Şensoy, *Saruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü*, 166.

değildir. Bununla birlikte fail mütesâvi olan iki şeyden birini tercih ederek hareketin îkâ'sını ortaya koymuştur. Sonra hareket, îkâ' takdirince zorunlu olmuştur. Zira eğer hareket zorunlu olmasaydı hareketin varlığı rüçhan bilâ müreccih olurdu. Oysa îkâ' söz konusu olduğunda rüçhan bilâ müreccih yani yaratıcı olmaksızın mevcut ilkesi geçerli değildir. Çünkü îkâ'nın varlığı yoktur.⁵¹³

Îkâ', îcâd, ihtiyar, kasd, sun' gibi unsurların ontolojisini, "ne mevcut ne de ma'dûm olmayan" şeklinde niteleyen⁵¹⁴ Sadrüşşerîa, bunların kullanımında yeterince dakik değildir. Söz gelimi îkâ' için, "aklın itibar ettiği bir durum olup, hariçte varlığı yoktur" nitelmesini yaparken, üçüncü mukaddime de hâli, "hariçte varlığı olmayan ma'dûm da olmayan" şeklinde tarif etmiştir. Ancak hemen ifade edilmelidir ki Sadrüşşerîa'nın farklı kullanımları tutarsızlığa yol açmamıştır. Zira ona göre mevcut zaten hariçte var olandır. Asıl problem, Sadrüşşerîa düşüncesinde aklın itibar ettiği durumun nasıl anlaşılması gerektiği ve bu hâlin neye tekabül ettiğidir; yani varlığın bir sıfatı mıdır? Yoksa varlıksal mıdır? Îkâ'nın itibari bir durum olarak nitelenmesi hariçte var olan mevcutların hükümlerinin onun için geçerli olmaması anlamındadır. Nitekim îcâdı da benzer bir yorumla ele alan Sadrüşşerîa, onun mevcut ve ma'dûm olmadığını ancak haricî bir durum olduğunu beyan ve kabul eder.⁵¹⁵ Burada îcâdı itibari bir durum olarak kabul etmemesi farazi olmadığı anlamına gelmektedir. Zira îcâdın taalluku aklın onun itibar etmesine bağlı olmaksızın hariçte mevcuttur. Îkâ'nın vasıta olarak kabul edilen, mevcut ve ma'dûm olmakla nitelenemeyen hâl olması ise izafetler gibi varlıkları olmayan mefhumlardan olup mevcudun ve ma'dûmun hükümlerinin kendisine tam olarak yüklenemediği ancak yokluktan çıkmış ve fakat varlığa ulaşamamış olması demektir.⁵¹⁶ Buna göre hâllerin aklın itibarına bağlı olmaksızın "varlıksal" bir niteliğe sahip olduğu ifade edilebilir. Başka bir deyişle hâller, "hariçte bir tür tahakkuka sahip olan"⁵¹⁷ durumlardır.

⁵¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/344.

⁵¹⁴ Îkâ', ihtiyar, kasd ve sun'-kesb için sırasıyla bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/330, 351, 352.

⁵¹⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 116b.

⁵¹⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 105b.

⁵¹⁷ Şensoy, *Saruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü*, 178. Murat Kaş da benzer bir yoruma giderek îkâ'nın ontolojik statüsü bağlamında hâlleri, "nefsü'l-emrde ontik bir statüsünün bulunduğu şeklinde yorumlanmaya elverişli" olduğunu ifade etmiştir. Bk. Kaş, *İrade ve Özgürlük*, 24. Ancak Sadrüşşerîa'nın varlık anlayışında "nefsü'l-emr" kavramının olmayışı kastedilenin o olduğu sonucuna

Meselenin tezimiz açısından önemli olan kısmı hâllerin sonraki literatürde nasıl anlaşıldığıdır. *Telvîh* ve Fatih dönemi el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinde hâllerin kabulü, ontolojik olarak nasıl konumlandıkları yani “ne mevcut ne de ma'dûm olmayan” hâlin, dış dünyada tahakkuklarının olup olmaması ve neye tekabül ettiği asıl problem olarak göze çarpmamaktadır. Üçüncü mukaddime bağlamında meydana gelen tartışmalar daha ziyade Teftâzânî ve Cürçânî'nin yorum ve eleştirileri çerçevesinde olmuştur.⁵¹⁸

Hâllerin kabulü tezde incelediğimiz dönem açısından önem arz etmektedir. Zira birbiriyle bağlantılı bu iki kabul- hâllerin kabulü ve yaratmaya konu olmaması- 18. yüzyıl başta olmak üzere, Birgivî'nin de etkisiyle, Sadrüşşerîa'yı dikkate alan Osmanlı mütekellimleri için insan fiillerini temellendirmenin vazgeçilmez bir parçası olacaktır. Hatta ihtilaf risalelerinde ikâ'nın hâl olarak kabul edilmesi ve yaratmaya konu olmaması Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm ekollerinin farklarından biri olarak açıkça zikredilecek ve Mâtürîdîlerin ayırıcı vasfı olarak öne çıkacaktır.⁵¹⁹

Hâllerin kabul edilmesine gerek kalmadan insan fiillerini temellendirmenin mümkün olup olmaması⁵²⁰ bahsi diğer olsa da hâllerin ontolojik durumuna dair yorumlar gerek el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşîleri gerek irâde-i cüz'iyeye

götürse de Şensoy'un yorumunun, Sadrüşşerîa'nın metni ve düşüncesi açısından daha isabetli olduğu belirtmeliyiz.

⁵¹⁸ Bu tartışmalar için bk. Çelik, *XV. Yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâsiyeleri*, 185-215. Bu bağlamda şu tartışmaların önce çıktığı ifade edilmiştir: İletlerden bir kısmının ma'dûm olma imkânı, mevcutlardan oluşan illete fâil-i muhtar'ın dahil olma imkânı, feleğin hareketlerinin mümkünün varlığın illetine dâhil olma imkânı ve hâllerin zorunlu varlığa duyduğu ihtiyacın niteliği.

⁵¹⁹ Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, 73-76. Şeyhzâde, ikâ'nın sırf ma'dûm mu yoksa hâl mi olduğu konusunda Eş'arî ve Hanefîlerin ihtilaf ettiğini, Hanefîlere göre ikâ'nın sırf ma'dûm olmadığını, hâl olarak isimlendirilen ne mevcut ne de ma'dûm olmayan bir durum olarak kabul edildiğini beyan ederek *Ta'dilü'l-ulûm'a*, *Tavzîh'e*, Molla Fenârî'ye ve *Telvîh'e* atıfta bulunur. Eş'arîlerin ikâ'yı sırf ma'dûm olarak kabul ettiklerini *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf'a* atıfla dile getirir. Şeyhzâde, ikâ'nın ontolojik konumunu ele aldığı bu başlığında Sadrüşşerîa'nın üçüncü mukaddimesini dikkate alır ve büyük oranda açıklamaları *Tavzîh'e* dayanır. Hâlin tam illete dahil olması gerektiğini, vücûb yoluyla vacibe dayanmadığını ve hâllerin kabul edilmesiyle mûcib bi'z-zât tanrı anlayışının bertaraf edilerek fâil-i muhtar tanrı anlayışının temellendirildiğini savunur. İkâ'nın hâl olarak kabul edilmesi ve Mâtürîdîlere mal edilmesiyle ilgili olarak ayrıca bk. İzzî, *el-Mesâilü'l-muhtelifa beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye* (Zeynelzâde, 5765), 4a; Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi”, 130.

⁵²⁰ Söz gelimi Molla Fenârî, hâllerin ma'dûm olduğunu benimseyerek kelâmcıların cumhuruna muhalefet etmenin uygun olmadığı kanaatindeydi. Bazı Mâtürîdîlerin hâllerin kabulüne karşı yönelttikleri eleştirilerde Molla Fenârî'nin etkili olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda Mâtürîdîlerin insan fiillerini temellendirirken hâlleri kabul etmekten farklı bir yöntemi benimsemeleri yine Hanefî olan başka bir isim tarafından ortaya konmuş olacaktır. Bu iddianın her açıdan incelemeye açık olduğu ifade edilmelidir.

risalelerinin müellifleri bakımından incelemeye tabi tutulmuştur. *Hariçte mevcut olmayan bu hâlin nefsü'l-emrle irtibatı bu bağlamda en çok dile getirilen husus olarak karşımıza çıkmaktadır.* Bu noktada hâlin yorumundaki değişimler, hâl olarak nitelenen ihtiyar, irade, tercih, kasd, kesb gibi pek çok unsurun ontolojik durumunu da doğrudan etkilemiştir.

Îrâde-i cüz'iyeye risaleleri arasında Saçaklızâde'nin risalesi özel bir öneme sahiptir. Zira Saçaklızâde'nin ihtiyâr-ı cüz'î risalesini önemli kılan husus yalnızca fiilin ikili ayrımını iradeye uygulaması⁵²¹ değil îkâ'nın ontolojik durumu hakkında getirmiş olduğu yorumlardır. Saçaklızâde'nin açıklamaları önemlidir çünkü Saçaklızâde bir yandan hâli klasik dönemdeki anlayışa uygun olarak tanımlamış diğer yandan da hâlin nefsü'l-emrle irtibatına dikkat çekmiştir.

Saçaklızâde hâle ait iki tanım aktarır:

- a. “Mevcudun mevcut ve ma'dûm olmayan sıfatı”⁵²²
- b. “Ma'dûm ve mevcut arasında bir vasıta”⁵²³

Saçaklızâde zikretmiş olduğu ilk tanımda mevcutların bir taksimini yapar ve bunları üçe ayırır: vacip, cevher ve araz. Hâl onun bu taksiminde mevcut değil ancak mevcuda ait bir sıfattır. Hâli kabul etmeyen kelâmcıların onu ma'dûm olarak nitelediğine dikkat çekerek konunun detayları için okuyucuları *Şerhu'l-Mevâkıf*'a yönlendirir. Zikretmiş olduğu ikinci tanımda ise varlık ve yokluk arasında bir kategori olarak zikrettiği hâl için mastarî manalara işaret ederek îkâ', îcâd, tercih, hareket ve kıyam örneklerini zikreder. Müellifin fiilin anlamlarından biri olan îkâ'yı hâl olarak kabul etmesi ve onun ontolojisi hakkındaki yorumları doğrudan hâl olarak nitelendirilen diğer durumlar için de geçerli olacaktır.

Saçaklızâde hâllerin varlıkla ilişkisini üç kavram üzerinden inceler: hariç, zihin ve nefsü'l-emr. Bunlar arasındaki ilişkiyi göstermek için Cürcânî'nin *Şerhu'l-Metâlî* haşiyesinden bir pasaj aktarır:

⁵²¹ Bu konu hakkındaki değerlendirmeler için bk. Güdekli, “Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye”, 92.

⁵²² Saçaklızâde, “Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye”, 99. Hâlin bu tanımı için bk. Cüveynî, *İrşâd*, thk. es-Seyih, 78; er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Altaş, 52; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Umeyre, 1/351.

⁵²³ Saçaklızâde, “Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye”, 104.

“Nefsü’l-emre gelince o şeyin kendisidir. Emr ise o şeydir. Bir şeyin nefsü’l-emrde mevcut olmasının anlamı haddi zatında mevcut olması demektir. Yani onun varlığı, tahakkuku ve sübutu herhangi birinin onu varsaymasına ya da itibarına bağlı değildir. Örneğin güneşin doğması ve aydınlığın varlığı arasındaki mülâzemet haddi zatında tahakkuk etmiştir. Onu farz eden biri bulunsa da bulunmasa da biri onu varsaysa da varsaymasa da durum aynıdır. Nefsü’l-emr mutlak olarak hariçten daha geneldir. Hariçte bulunan her mevcut nefsü’l-emr de mevcuttur. Ancak nefsü’l-emrde bulunan bazı mevcutlar hariçte mevcut değildir. Zihin ile nefsü’l-emr arasında ise umum min vech vardır. Zira yalancıya inanmanın mümkün olması, beşin çift olması gibi örnekler zihinde mevcut olmasına rağmen nefsü’l-emrde mevcut değildir. Bu örnekler zihnî, farazî olarak isimlendirilir. Dördün çift olması ise hem zihinde hem nefsü’l-emrde mevcuttur. Bundan dolayı dördün çift olması zihnî, hakiki olarak isimlendirilir.”⁵²⁴

Bu durumda varlıkların nefsü’l-emrde, zihinde ve hariçte bulunmaları ile ilgili şunları söyleyebiliriz:

- a. Hariçte bulunan her mevcut nefsü’l-emrde mevcuttur.
- b. Nefsü’l-emrde bulunan bazı mevcutlar hariçte mevcut değildir.
- c. Beşin çift olması gibi bazı örnekler zihinde olsa bile nefsü’l-emrde yokturlar. (Zihnî, farazî)
- d. Dördün çift olması gibi bazı örnekler hem zihinde hem de nefsü’l-emrde mevcuttur. (Zihnî, hakiki)

Saçaklızâde bu pasajı dikkate aldığı anda ikâ’ için “fiilin yaratılması anında fiilin ikâ’sı nefsü’l-emrde mevcuttur. Ancak hariçte ve zihinde mevcut değildir. Ancak biri onu aklettiğinde zihinde mevcut olur. Nitekim nefsü’l-emrde de mevcuttu.”⁵²⁵ diyecektir.

Nefsü’l-emrin doğrular kümesi olduğu dikkate alındığında önemli olan husus zihin ile haricî varlık arasındaki ilişkinin nasıllığıdır. Müellife göre haricî varlık, zihnin haricinde var olandır. Daha açık bir ifadeyle zihnin haricinde bir eserinin bulunmasıdır. Saçaklızâde, Cürcânî’nin zihnî varlıklarla ilgili söylediklerinden bunu kastettiğini ifade eder:

“Şüphesiz ateşin bir varlığı vardır ve ondan bazı hükümler ve ışıık, yakma gibi bazı eserler sadır olur. Bu varlık aynî, haricî ve aslî olarak isimlendirilir. Bu konuda bir ihtilaf yoktur. Asıl tartışma ateşin bu varlığından başka hüküm ve eserlerin tahakkuk

⁵²⁴ Saçaklızâde, “Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye”, 106. Krş. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi’i’l-esrâr şerhi Metâli’i’l-envâr -Seyyid alâ şerhi’l-Metâli’-* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi, 1303), 124-125.

⁵²⁵ Saçaklızâde, “Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye”, 107.

etmediği başka bir varlığı var mıdır yok mudur konusundadır. İşte bu varlık zihnî, zillî ve aslî olmayan varlıktır.”⁵²⁶

Saçaklızâde, zihnî varlık ile zihinde varlık arasında bir ayrıma gitmektedir. Bu anlamda hâller, ona göre zihnî varlık değil zihinde mevcuttur. Nitekim kendisi ateş örneğinden hareketle ateşin zihinde mevcut olduğu anda zihinde ve nefsü’l-emrde mevcut iken hariçte mevcut olmadığını ifade etmiş ve mastarî manaların da böyle olduğunu belirtmiştir. Zira mastarî manaların hariçte bir eseri olmadığı gibi haricî varlıklar da değildir.⁵²⁷

Saçaklızâde’nin îkâ’nın ontolojisine yönelik ifadelerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- a. Hâller, yokluk ve varlık arasında bir kategori (vasıta) olup varlığın sıfatıdır.
- b. Hâller, zihnin onun düşünüp düşünmemesine bağlı olmaksızın nefsü’l-emrde mevcuttur.
- c. Hâller, akledildiğinde zihinde mevcut olan ancak akledilmediğinde zihinde mevcut olmayanlardır.
- d. Hâllerin dış dünyada eserleri yoktur dolayısıyla mevcutları da yoktur.

Hâllerin nefsü’l-emrde var oldukları ifade edilse da asıl sorun onun zihinde mevcut olup olmamasıdır ki hâllerin hariçteki tahakkukları bununla ilgilidir. Bir örnek üzerinden ele alırsak söz gelimi mastarî mana olan hareket nefsü’l-emrde vardır. Ancak her ne zaman biri onu akletse hareket zihinde mevcut olur. Ancak hareketin bu hâlinin dış dünyada bir etkisi olmadığı gibi haricî bir varlık da değildir. Dış dünyada gördüğümüz mevcut olan hareketli olmadır. Hâllerin dolayısıyla îkâ’ gibi hususların yaratılmaya konu olmaması da bu varlık düzeyleriyle ilgilidir.

“Îkâ’ mûkî’nin bir sıfatıdır, hâl kabilindendir. Hariçte mevcut değildir. Ancak zihin onu mûlahaza ettiğinde zihinde mevcuttur. Zihin onu mûlahaza etmediğinde ise zihinde mevcut değildir. Tıpkı fiil gibi iradenin de iki anlamı vardır. Nitekim irade, fiilin meydana gelmesini sağlayan makdûrun iki tarafından birini belirleyen kalbin bir sıfatı olarak ve bu sıfatın îkâ’sı olarak iki anlamı vardır. Birincisi kalbin arazıdır, kalpte mevcut olup onunla kaimdir. Ancak ikincisi ademî, itibari bir durumdur. Akıl onu itibar eder. Akıl onu düşündüğünde iradenin sureti kalpte kendisiyle kaim olduğu

⁵²⁶ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Türker, 1/533.

⁵²⁷ Saçaklızâde, “Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye”, 108.

mevcut bir araz olur. Bu durumda irade Allah tarafından yaratılmıştır. Akıl onu mülâhaza etmediğinde ne hariçte ne de zihinde asla mevcut olmaz. Dolayısıyla mahluk da değildir. Ancak nefsü'l-emrde mevcuttur.”⁵²⁸

İradenin ikinci anlamı hakkında söylemiş olduğu “ademî” bir durum olması kafa karışıklığına sebep olmamalıdır. Burada Saçaklızâde’nin ademden kastı mutlak ma’dûm olmak anlamında değildir. Nitekim o hâllerin vasıta olduğunu kabul etmişti. Yukarıda ikâ’nın ontolojisi bağlamında yazılan önermeler dikkate alındığında b şikkında yani nefsü'l-emrde mutlak olarak mevcut olan iradenin ikinci anlamının akıl onu düşünmediğinde ademî olduğunu ifade etmek istemiştir. Her ne zaman akıl onu düşünürse nefsü'l-emrde var olan o irade, zihinde de mevcut olacaktır. Akıl onu düşünmediğinde ise zihinde mevcut değildir. Bu anlamda aklın mülâhazası önemli bir husus olarak karşımıza çıkar. Zira hariçte gördüğümüz araz olan irade, mevcut ve yaratılmış iken aklın mülâhaza etmediği ikâ’ anlamındaki irade zihinde ve hariçte var olmadığı için yaratmaya da konu değildir. Dolayısıyla mastarî manaların nefsü'l-emrde mevcut olması onların hâl ve dolayısıyla yaratılmamış olduğu tezine engel değildir.

Hâlin ontolojik soruşturması açısından Davûd-i el-Karsî’nin risalesi de dikkate değerdir. Karsî, Saçaklızâde’nin açıklamalarını dikkate alır ve onu daha ileri bir noktaya taşır. İhtiyârî fiillerimizin nasıl meydana geldiğini ortaya koymadan önce o, mevcut ve ma’dûmla nitelenemeyen hâlin ontolojik konumunu ortaya koyarak, “yaratmaya konu olmama”nın nasıl anlaşılabilirliğini felsefî ve kelâmî geleneklere atıfta bulunarak açıklar. Bu anlamda onun risalesinin en önemli katkılarından biri halin ontolojik konumunun detaylı açıklamalarıdır. Karsî’nin anlatımında merkezde nefsü'l-emr kavramı vardır ve insanın fiillerindeki bütün aşamaların nefsü'l-emrle irtibatına değinir. Karsî’ye göre *nefsü'l-emrde mevcut olmak*, aklın itibar ettiği ya da varsaydığı bir durum -dalgaları altından olan misk denizi gibi- değil ister hariçte mevcut olsun ister yalnızca kendi zatında var olsun fark etmez *tahakkuka sahip olmak ve zatında var olmaktır*. Söz gelimi kendisine müessir illetin taalluk ettiği ve varlık verdiği yaratılmışlar gibi olsun ya da Allah’ın zatı ve sıfatları gibi yaratılmamış olsun hariçte mevcut olan bu şeyler nefsü'l-emrde mevcuttur. Yine müessir illetin taalluk etmediği

⁵²⁸ Saçaklızâde, “Risâletü'l-irâdeti'l-cüz’iyye”, 100.

ve haricî bir varlık da vermediği vücûdî masterların manaları da böyledir. Yani hariçte varlıkları olmasa bile nefsü'l-emrde mevcuttur.⁵²⁹

Karsî, vücûdî masterların manalarına yaratmanın taalluk etmediğini dile getirerek hâllerin kabulüne geçiş yapar. Ancak Karsî hâllerin yaratılmamışlığını mahiyetlerin gayr-i mec'ûl olmasıyla ilişkilendirerek ele alır. Karsî'nin iki mesele arasındaki geçişi îcâdın anlaşılmasına yöneliktir. Zira Karsî'ye göre hâllere yaratmanın (halk) taalluk etmemesi, îcâdın anlamından dolayıdır. Çünkü îcâd anlamındaki yaratma, haricî varlığı (mevcut), var olduğu anda haricî varlıkla (vücut) muttasıf kılmaktır.⁵³⁰ Karsî'nin bu tanımı, Cürçânî'nin mahiyetlerin faille ilişkisini açıkladığı yerdeki tanımıdır. Cürçânî de failin mahiyetteki tesirini, “mahiyeti varlıkla muttasıf kılma anlamında varlık bakımındandır, yoksa mahiyetin nitelenmesini dışta mevcut kılma ve tahakkuk ettirme anlamında değildir.” şeklinde açıklar.⁵³¹ Öyle görünüyor ki Karsî, mahiyetlerin mec'ûl olmadığı fikri ile hâllerin yaratılmamışlığı tezini benzeştirir. Nitekim muhakkiklerin, mahiyetlerin veya mürekkeplerin mec'ûl; basitlerin ise gayr-i mec'ûl olduğunu savunanlara karşı mahiyetlerin gayr-i mec'ûl olduğunda ittifak ettiklerini belirterek İcî'nin, *Mevâkıf* ta mahiyetlerin gayr-i mec'ûl olduğunu reddedenlerin görüşünü tevil ederek yaratılmış olmayı, mahiyetlerin bir şeye (faile) muhtaç olmaları şeklinde anladığını ifade eder. Nitekim mahiyetler yalnızca fertlerinin zımnında tahakkuk ederler. Yoksa düşünüldüğü gibi mahiyetler mahluk değildir. Bu durum kıdem, beka, vahdaniyet, kıyam bi nefisi, muhâlefetü'n-lil havâdis gibi Allah'ın selbi sıfatlarında açıktır. Bu selbi sıfatlar, hariçte değil yalnızca nefsü'l-emrde mevcuttur ve mahluk değildirler. Onlar, mevcut ve ma'dûm arasında vasıta konumdadırlar.⁵³²

İcî filozofların, mahiyetler gayr-i mec'ûldür tezinin, mahiyete ilişkin arazların niteliği açıklığa kavuştuğunda anlaşılabilirliğini ifade eder. Buna göre mahiyete ilişkin arazlar üç kısımdır: “Çift olmak dördün mahiyetinin gereğidir.” örneğinde olduğu gibi dıştaki hüviyeti dikkate alınmadan kendisi olmak bakımından mahiyete eklenenler, “Cisim için hâdis olmak, cismin mahiyetinin değil onun hariçteki varlığının

⁵²⁹ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihitiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 7a.

⁵³⁰ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihitiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 7a.

⁵³¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Türker, 1/612.

⁵³² Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihitiyârâti'l-cüz'îyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 7a.

gerekerindendir.” [cismın hâdis olması] örneğinde olduğu gibi dıştaki hüviyetine yani varlığa eklenenler ve son olarak zatılık, küllilik vb. gibi [Dışta bunlara örtüşen bir şey yoktur.] mahiyete zihindeki varlığı itibariyle eklenenler. İşte İcî’ye göre filozoflar, mahiyetler gayr-i mec’ûl değildir derken, yaratılmışlığın mahiyete değil dıştaki hüviyete eklenebileceğini ifade etmişlerdir. Yani kendi olması bakımından mahiyetin değil haricî varlığın arazlarından olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda söz gelimi yaratılmamış bir insan, gayr-i insan değildir. Ancak mahiyetlerin mec’ûl olduğunu kabul etmek İcî’ye göre doğru olandır. Zira bununla yani yaratılmışlıkla faile ihtiyaç kastedilmiştir.⁵³³

Karsî’nin vücûdî mastarların manalarına müessir illetin taalluk etmediği ve hariçte varlık da vermediği şeyler olarak nitelemesi hâlleri tûmeller gibi algıladığını anlamaya müsaittir. Bununla Karsî’nin hâl anlayışının ikinci makullere denk geldiği kastedilmemiştir. Ancak tıpkı hâlleri kabul eden kelâmcıların hâlleri tûmel bir model algılaması gibi Karsî de hâlleri böyle anlamış olabilir. Nitekim Karsî, hâlleri kabul eden kelâmcılara Cüveynî, Bâkılânî ve Sadrüşşerîa’yı örnek vererek hâllerin sıfatlarla ve malumla ilişkisine değinmiştir. Bu açıklamalarıyla Karsî, mütakaddimûn dönem kelâm anlayışının hâl teorisini alımlamıştır. Ancak Karsî, Sadrüşşerîa’nın hâl anlayışını farklılıklarına değinmemiştir. Karsî, hâlleri savunanların mevcudu, malum ve zatına itibarla tahakkuk ettiğini benimsediğini ifade eder. Buna göre ma’dûm da malumdur ancak asla tahakkuk etmez. Hâller ise sabittir, malumdur ve başkasının tabiiyetiyle tahakkuk ederler. Bundan dolayı hâller, “mevcudun ma’dûm ve mevcut olmayan sıfatı” olarak tanımlanmıştır. Kelâmcıların büyük çoğunluğu ise hâlleri kabul etmezler. Hâlleri kabul etmeyenlere göre mevcut ve ma’dûm malumdur; mevcut dış dünyada tahakkuk ederken ma’dûm etmez. Karsî’ye göre hariçteki tahakkuku dikkate alanlar, zihni varlığı kabul etmediklerinden dolayı hâlin malum olduğunu söylerler. Hatta nefsü’l-emr konusundaki tavırları da böyledir. Yani şey değildir, -filozofların çoğunun kabul ettiği üzere- kendilerinden alınmış bir sureti yoktur ya da -filozofların bazılarının iddia ettiği gibi- akli mahiyetleri yoktur. Oysa muhakkiklerden bazılarının zihinde mevcut olmayı kabul ettikleri meşhurdur. Zira şeyin kendisinden alınmış sureti, aynadaki sureti gibi mücerred, hallî, zillî, itibari bir durumdur. Akli mahiyetler

⁵³³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Türker, 1/608-609.

ise, akıllardan soyutlanmış suretler gibi mücerred, akli, itibari ve küllîdir. Tabiiyyetle olsa bile hariçte varlığı olmaksızın nefsü'l-emrde mevcut olan şey yoktur. Çünkü var olmakta haricî tahakkuk şarttır. Bu vicdana, akla ve muhakkiklerin görüşlerine daha uygundur. *Mevâkıf*, *Makâsıd* ve şerhlerinde de böyledir.⁵³⁴

Saçaklızâde'nin ve Karsî'nin hâllerin nefsü'l-emrde varlığını kabul etmeleri kendilerinden sonraki irâde-i cüz'iyeye müellifleri tarafından da devam ettirilmiştir. Söz gelimi Esîrîzâde gibi dönemin yazarları da hâllerin zihinde varlık olduklarını ve nefsü'l-emrde mevcut olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁵ Bununla birlikte zihinde mevcut olmakla zihni mevcut arasındaki farkı dikkate almaksızın hâllerin nefsü'l-emrde var olduğunu ifade ederek hâlleri zihni varlık olarak görenler de vardır. Söz gelimi Mehmed el-İspirî el-Erzurûmî Kadızâde, fiilin iki anlamına temas ederek *Tavzîh*'in ilgili kısmını alıntılar.⁵³⁶ İkâ'nın ontolojik durumunu açıklarken, kelâmcılara göre varlığın haricî varlıkla sınırlı olduğunu ve bunun da nefsü'l-emre tekabül ettiğini belirtir. Filozofların ve muhakkik kelâmcıların, ki Gazzâlî bunlardan biridir, zihni varlığı kabul ettiklerini belirtir. Bundan dolayı nefsü'l-emr her iki varlık düzeyine de münhasırdır.⁵³⁷

18. yüzyıl el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşîleri de yaklaşımlarında farklılıklar olmakla birlikte zihinde mevcut olmaya ve nefsü'l-emr kavramına atıf yapmışlardır.⁵³⁸ Söz gelimi Kazâbâdî, ikâ'nın hariçte mevcut olmayıp zihinde mevcut olduğunu ifade

⁵³⁴ Karsî, *Risâle fi meseleti'l-ihitiyârati'l-cüz'iyeye* (Mehmed Asım Bey, 720), 7a-b.

⁵³⁵ Abdülbâki Efendi Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimîyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1371), 11b; Gümülcinevî ve Akkirmânî irâde-i cüz'iyenin mevcut ve ma'dûm olmayan, hâl kabilinden olduğunu ifade etmişler ancak nefsü'l-emre atıf yapmamışlardır.

⁵³⁶ Mehmet el-İspirî el-Erzurûmî Kadızâde, *Mümeyyize mezhebi'l-Mâtürîdiyye ani'l-ğayriyye* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4844), 138a-b.

⁵³⁷ Kadızâde, *Mümeyyize* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4844), 139a.

⁵³⁸ Sadrüşşerîa'yı merkeze alan yazarların büyük bir kısmı hâlin nefsü'l-emrle olan irtibatına dikkat çekmişlerdir. Ancak bazen hâlin itibari bir durum olarak kabul edildiği metinlere rastlamak da mümkündür ki bu metinler genellikle Sadrüşşerîa'nın açıklamalarına bağlı kalmayı tercih edenlerdir. Söz gelimi el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşîlerinden Mevlâna Abdullah Konevî, hâlin akli, itibari olduğunu ifade eder: "Bil ki, hariçte mevcut ve ma'dûm olmayan şeyden kasıt, fiili meydana getirecek olan sarfın dış dünyada müstakil bir varlığının olmamasıdır. Bu durumda o (hariçte mevcut ve ma'dûm olmayan şey) akli, itibari bir durum olur. Daha önce defalarca duyduğuma göre kasd ve ihtiyâr-ı cüz'î bu kabilendir." Bk. Konevî, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* (Murad Buhari 319), 79b. Konevî haşiyesinin başında da aynı şeyi ikâ' bağlamında dile getirir: "İkâ' itibari bir durum olup hariçte mevcut değildir." Kasd, irade, ihtiyar, kesb, sarf ve tercihin de ikâ' gibi ma'dûm ve mevcut olmadığını ekler. 76a.

eder.⁵³⁹ Bununla birlikte Hafîd en-Nisârî, İsmail Konevî gibi muhaşşîler hâlleri lafzi tartışma olarak görmeye yatkındırlar.

Hafîd en-Nisârî, mevcut ve ma'dûmun tanımına göre hâller tartışmasının lafzi olacağı kanısını taşımaktadır. Eğer mevcut “tahakkuku olan”; ma'dûm ise “tahakkuku olmayan” şey olarak tefsir edilirse ispat ve nefy tek bir şeye yönelmiş olacağından vasıtanın kabulü mümkün değildir. Hatta ispat ve nefy arasında üçüncü bir hâlin kabulü Nisârî'ye göre ayak direktmekten başka bir şey değildir. Ancak mevcut ile ma'dûmdan “bir yön üzere” olmak kast edilirse vasıtanın kabulü mümkündür. Zira bu durumda ispat ve nefy hakikatte tek bir şeye yönelmiş değildir. Bu takdirde hâllerle ilgili tartışma lafzi olur. Nisârî, hâl savunucularının hâlleri, illetli ve illetsiz olmak üzere ikiye ayırdıklarına temas ederek konunun tarihi bağlamına göndermede bulunur. Bazen hâl, onunla kaim olan mevcut bir sıfatla illetlendirilir. Söz gelimi alimiyyet örneğinde böyledir. O, âlimde kaim olan bir ilimle mualllel olmuştur. İlletsiz hâller ise cevher için cevheriyyet örneğinde olduğu gibi kendisiyle kaim olan bir sıfatla illetlendirilmiş değildir. Nisârî'ye göre Sadrüşşerîa'nın kullanmış olduğu hâl, bu anlamlarda kullanılmamış, mutlak olarak zikredilmiştir.⁵⁴⁰

İsmail Konevî de Nisârî gibi hâl tartışmasının lafzi olduğunu, Sadrüşşerîa'nın insan fiillerini ispatlamak için ma'dûm ve mevcut arasındaki vasıtayı tercih ettiğini beyan ederek⁵⁴¹ Sadrüşşerîa'nın zikrettiği izafetleri tartışmanın odağı haline getirir. Konevî'yi bu kanaate götüren saik Sadrüşşerîa'nın şu satırlarıdır:

“Şayet denirse: Bu takdirde (ne mevcut ne de ma'dûm olmayan) durum sabit olmaz. Çünkü ma'dûm, mevcudun çelişigidir. Onların hâl olarak isimlendirdiği şey iki çelişikten birine zarurî olarak dahil olur. Deriz ki: Bu yorum doğrudur. Ancak “bu cüz ya mahza mevcut olur...” cümlesinde geçerli değildir. Burada iki durumdan (mevcut veya ma'dûm) birine hasr etmek memnudur. Zira Amr'ı gerektiren illete izafetler gibi mevcut ve ma'dûm olmayan bir durumun dahil olması mümkündür. Şayet burada mevcutla “izafetlerin kendisine dahil olduğu şey” anlaşılırsa her mevcudun mevcutlar vasıtasıyla vacibe dayanmasını kabul etmiyoruz. Bundan dolayı, “vacibe kadar geçerlidir.” iddiası doğru değildir. Yine “izafetlerin kendisine mevcutta ve hatta ma'dûmda dahil olmaması” kast edilirse o zaman, “her ma'dûmun zevali ancak bir şeyin varlığıyla olur” ilkesini kabul etmiyoruz. Nitekim varlıksal izafetler hariçte ma'dûmdurlar ve onların ortadan kalkması bir şeyin varlığıyla olur. Tüm bunlar hâdis

⁵³⁹ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 225a.

⁵⁴⁰ en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba'a* (Laleli, 715), 25b.

⁵⁴¹ İsmail Konevî, *Hâşiyet ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 88.

mevcutların ne mevcut ne de ma'dûm olmayan bir şeye dayanması gerektiğini ortaya koymuştur.”⁵⁴²

Konevî'ye göre hâller konusundaki tartışmanın lafzi olması Sadrüşşerîa'nın burada işaret ettiği üzere mevcudun tanımından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, mevcudun “izafetlerin mevcutta kendisine dahil olmadığı şey” anlamı “asaleten tahakkuku olan” manasına gelmeye müsaittir. İzafetlerin mevcutta dahil olmaması ma'dûmda dahil olmasını gerektirmediğinden mevcut ve ma'dûm arasında bir vasıtanın kabulü mümkündür. Ancak izafetlerin ma'dûma dahil olması ma'dûmun anlamına dayalıdır. Bu sebeple Konevî'ye göre Sadrüşşerîa'nın “Ma'dûm, izafetlerin kendisine dahil olduğu şeydir.” demesi daha uygun olacaktı. Nitekim bu, ma'dûmun, asaleten tahakkuku olmayan anlamına benzemektedir. Bu durumda yine “her ma'dûmun zevali bir şeyin varlığıyla” ilkesi kabul edilmemiş olur. Ma'dûmun bu tanımı, vasıtanın kabul edilmediği durumdadır. Konevî'ye göre vasıtanın tahakkuku takdirinde Sadrüşşerîa'nın tercih ettiği tanıma göre mevcut, “asaleten tahakkuku olan”, ma'dûm ise “asaleten tahakkuku olmayan”dır. Bu durumda izafetler, asaleten tahakkukları olmadığından dolayı mevcut değildirler. Ancak fiili meydana getiren şartlar bütününde tahakkukları olduğundan ma'dûm da değildirler. Bu durumda ne mevcut ne de ma'dûm olmayan bir vasıtanın kabulü mümkün olmaktadır. Böylece tartışma, mevcut ve ma'dûmun açıklamasının farklılığından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Konevî, Sadrüşşerîa'nın insanın fiillerini temellendirmek için hâl düşüncesine başvurmasını eleştirenleri meseleyi anlamamakla suçlar:

“Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki musannifin hâl olarak isimlendirdiği şeyin tahakkukunda bir ihtilaf yoktur. Tartışma onun mevcut ve ma'dûm arasında bir vasıta olması hakkındadır. Bazıları onu kabul etmiş bazıları da inkâr etmiştir. Mevcut veya ma'dûma dahil olması ve mevcut ve ma'dûm arasında vâsıta olan hâle dayanmaması musannife amacını ispatlama konusunda faydalı olmuştur. Burada amaç izafetlerin fiili meydana getiren bütüne yani tam illete dahil olmasıdır. Bu ister mevcut ve ma'dûmdan birine dahil olur isterse vasıta olur, fark etmez. Zira her iki durumda da hâdislerin kadim olması ya da vâcibin yok olması problemi ortadan kalkar. Ancak bu iddia, mevcut ve ma'dûm arasında üçüncü bir durumun varlığının kabulüne dayanmaz. İzafetlerin varlık ve yokluk arasında vasıta olmasının tercih edilmesi bize açık değildir. Bildiğin üzere amaca ulaşmak haddi zatında izafetlerin tahakkukuna

⁵⁴² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, thk. Umeyrât, 1/342.

dayanır. Bazı akli eksikler, Sadrüşşerîa'ya itiraz ederek, faziletli insanların çoğunun kabul etmediği bir ilkeye dayanarak nasıl iddiasını temellendirir diyerek Sadrüşşerîa'yı ta'n etmişlerdir. Ancak onlar Sadrüşşerîa'nın amacının izafetlerin tam illete dahil etmek olduğunu anlamamışlardır. İşin özü Sadrüşşerîa izafetlerin vasıta olmasını seçmiştir. Bunda bir sorun yoktur.”⁵⁴³

Görüldüğü üzere hem Nisârî hem de Konevî üçüncü halin imkansızlığını kural olarak kabul etmiş ve hâllerin bu kapsamda değerlendirilmemesi gerektiği zikretmiştir. Zira insan fiilleri gibi önemli bir meselenin mantık ilmi açısından geçersiz bir ilkeye dayanması Mâtürîdî mezhebi için kabulü zor bir duruma yol açacaktır. Oysa dönemin iddiası insanın özgür olduğu tezinin Mâtürîdî mezhebince ortaya koyulmuş olduğudur.

Nisârî ve Konevî'nin hâller tartışmasını lafzi olarak okuması ve beraberinde getirdiği açıklamaların kaynağı İcî ve Cürcânî'dir. Nitekim Cürcânî hâller tartışmasının lafzi olmasını mevcut ve ma'dûmun tanımına bağlı olabileceğini ifade eder:

*“Bununla başka bir mana kastedilirse, şöyle ki mesela mevcut, asaleten tahakkuku olan ve ma'dûm da asaleten tahakkuku olmayandır. Bu durumda mevcut ve ma'dûm arasında tâbi olarak tahakkuk eden vasıta tasavvur edilebilir. Nefy ve ispat -sizinle bizim aramızdaki ihtilaf- tek bir manaya yönelmiş olur. Böylece tartışma lafzi olur. Çünkü biz sabit ve menfi anlamında mevcut ve ma'dûm arasında vasıtayı reddediyoruz. Siz ise başka bir manayla mevcut ve ma'dûm arasındaki vasıtayı kabul ediyorsunuz. Bu konuda bizim için bir tartışma yoktur.”*⁵⁴⁴

Peki Konevî ve Nisârî'nin iddia ettiği gibi tartışma gerçekten lafzi midir? Ya da Sadrüşşerîa'nın hâle yüklediği anlam Konevî'nin iddia ettiği gibi midir? Sadrüşşerîa'yı hâle kabule götüren en önemli gerekçelerden biri, mûcib bi'z-zât tanrı anlayışının reddidir. Üçüncü mukaddimenin gayesi de hâlleri kabul etmekle fâil-i muhtar tanrı anlayışını ortaya koymaktır. Konevî'ye göre fiili meydana getiren tam illete izafetlerin dahil olduğunun ortaya konulması amacı ispatlamak için yeterlidir. Bu izafetler mevcut ya da ma'dûm niteliklerine sahip olabilirler ne var ki Sadrüşşerîa

⁵⁴³ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti 'l-erba'*, 100.

⁵⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, çev. Türker, 1/573.

bunun vasıta olmasını seçmiştir. Konevî, “İzafetlerin varlık ve yokluk arasında vasıta olmasının tercih edilmesi bize açık değildir.” diyerek aslında Sadrüşşerîa’nın neden böyle bir yola gittiğini de anlamadığını itiraf etmiştir. Bununla birlikte tartışmanın lafzi olduğunu iddia etmek de Sadrüşşerîa’nın amacını gölgelemektedir. Zira izafetlerde vasıtanın kabulü, mevcut ve ma’dûmda geçerli olan hükümlerin vasıta hakkında aynen geçerli olmamasıyla irtibatlıdır.

Hâllerin nefsü’l-emrde var olduğunu dile getiren muhaşşilerden biri de Mekkî Mehmed Efendi’dir. Oldukça açık ve anlaşılır bir şekilde fiilin ontolojik konumuna dair kelâmcıların ve hatta felsefecilerin yaklaşımlarına değinir. Buna göre kelâmcılar, fiilleri ya araz kategorisinde kabul etmişlerdir ya da mevcut ve ma’dûm arasında bir vasıta olarak görmüşlerdir. Mevcut ve ma’dûm arasında vasıta olmaktan kasıt ne mevcut ne de ma’dûm olmamaktır. Fiilleri vasıta olarak kabule götüren sebep bunu savunan kelâmcıların mevcudu mutlak olarak taksim etmelerinden kaynaklanmaktadır. Yani nefsü’l-emrde mümkün mevcut olan ya zatiyla kaimdir ya da değildir. Zatiyla kaim olan cevherdir. Zatiyla kaim olmayan ise iki kısımdır: Hakiki varlığı olan ile hariçte başkasıyla kaim olarak mevcut olanlardır. Kudret, cesaret, renkler gibi hakiki sıfatlar böyledir. Ya da izafi emirler gibi hariçte varlığı olmayanlardır. Bunlar nefsü’l-emrde mevcuttur ancak hariçte mevcut değildirler.⁵⁴⁵

Sadrüşşerîa’nın açıklamalarına sadık kalarak benzer bir görüş Büyük Hâfız Efendi’nin risalesinde de dile getirilir. Müellif, üçüncü mukaddimenin hedefinin mûcidin ispatı değil varlığın zorunluluğu (vücûbu’l-vücûd) olduğunu ifade eder. Bundan dolayı delil, tam illeti oluşturan şartlar bütününe hâllerin dahil olmasının zorunluluğu üzerine kuruludur. Mefhumlar ya olumlanır ya da olumsuzlanır. Bundan dolayı ispat ile nefy arasında bir vasıta yoktur. Ancak mefhumların mevcut ve ma’dûm olması başka bir konudur. Nitekim cumhura göre böyledir. Mefhumların mevcut ve ma’dûm olmasından bahsedenler için bir de mevcut ve ma’dûm olmayan vardır ki bu hâl olarak isimlendirilir. Onlar hâli, mevcudun varlık ve yoklukla nitelenemeyen sıfatı olarak tabir etmişlerdir.⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ Mekkî, *Risale fi şerhi’l-mukaddimâti’l-erba’a* (Esad Efendi, 2983), 54b.

⁵⁴⁶ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale’l-mukaddimâti’l-erba’a* (2191), 16.

“Ne mevcut ne de ma‘dûm olmayan” hâllerin yaratmaya konu olmaması insan fiillerini temellendirmenin en önemli adımlarından biridir. Zira fiilin îkâ‘ı, kasd, ihtiyar, kesb, icâd gibi tam illete dahil olan unsurlarından pek çoğu Sadrüşşerîa ve onu takip edenler tarafından hâl kabul edilmiştir. Zikredilen tüm bu hâllerden özellikle îkâ‘ ve kasd için “ne mevcut ne de ma‘dûm olmayan” söylemine başvurulmuştur. Nitekim 18. yüzyılda müselleme bir kaziye haline gelen “irâde-i cüz’iyyenin” yaratılmadığı tezinin bununla irtibatı açıktır. Ancak Sadrüşşerîa’nın kavram ağında yer almayan irâde-i cüz’iyyenin, hangi anlamla ifade edildiği ve süreç içerisinde nasıl irâde-i cüz’iyyeye dönüştüğü önemli bir sorudur.

3.2.2. “Kasd”ın İrâde-i Cüz’iyye Olarak Yorumlanması

Sadrüşşerîa’nın dikkat çektiği kasd ve ihtiyar, mevcut ve ma‘dûm olmayan, insanın fiillerinde etkin ve fiillerinin anlamlı olmasını sağlayan önemli kavramlardandır. Osmanlı düşüncesinde Sadrüşşerîa’nın gözle görülür etkisiyle ancak daha karizmatik bir isim olarak Birgivî’nin kabullerinin öne çıkmasıyla Mâtürîdîlik vurgusunda “ihtiyâr-ı cüz’î” kavramı ayırmayı sağlamıştır. Sadrüşşerîa, ihtiyari ve ıztırari fiiller arasındaki farktan hareket ederek fiillerimizle irademiz arasında bir ilişki kurmuş ve iradenin tercih ve tahsis olmak üzere iki rolünün olduğunu belirtmiş; mütesâvî ya da mercûh olanın tercihini, ihtiyar ve kasd olarak ifade etmişti. Bu anlamda Sadrüşşerîa’nın sisteminde tercih, ihtiyar ve kasd eş anlamlı kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kulun kudret ve iradesinin fiilin müessir sebebi olamayacağını belirten müellif, üçüncü mukaddimeye dayanarak hâl olan ihtiyar-kasd-tercihin tam illete dahil olması gerektiğini savunmuştur. Tam illete dahil olan ihtiyar tam bir müessir değil ancak müessirin bir cüzüdür. Buna göre kul her ne zaman bir fiile kesin bir şekilde kastetse -ki bu kudretin sarfıdır- Allah kulda o fiili yaratmıştır. İnsanın fiillerinde dahlini gösteren bu kavramlar farklı literatürlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İkinci bölümde Sadrüşşerîa’nın literatüre etkisi bağlamında irâde-i cüz’iyye risalelerine ve bu kavramın ilk defa nerede ve nasıl kullanıldığına, Birgivî’nin etkisine değinilmiştir. Bu bölümde ise irâde-i cüz’iyye yazarlarının ve el-mukaddimâtü’l-erba‘a muhaşşîlerinin hangi kavramları kullandığı, bu kavramların ontolojik durumlarının detaylandırılması, İbnü’l-Hümâm tarafından literatüre

kazandırılan azm-ı musammemin dahil olması ve ne anlama geldiği, Sadrüşşerîa'nın sisteminde kasd olarak ifade edilen şeyin irâde-i cüz'iyeye olup olmadığı gibi sorulara cevap aranacaktır.

Birgivî'nin "ihtiyâr-ı cüz'î ve irâdâtî'l-kalbiyye" kullanımı kısa bir süre içinde en çok kullanılan ifade haline gelecek ve *Tavzîh*'deki anlatıyla birlikte kullanılmaya başlanacaktır. 16. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alındığını düşündüğümüz Konevî'nin haşiyesi bu metinlerin ilklerindendir. Hatta Mevlâna Abdullah Konevî, Sadrüşşerîa'nın kastı ile Birgivî'nin ihtiyâr-ı cüz'îsini eş anlamlı olarak kullanır ve cüz ve ihtiyar arasındaki nispeti, Sadrüşşerîa'yla uyumlu bir şekilde fiilde etkin olan tesirle ilişkilendirir. Şöyle ki bir bütün olarak fiilin meydana gelmesini sağlayan şartlar düşünüldüğünde -ki bunu Konevî küllî tesir olarak ifade etmiştir- ihtiyar bu bütünün içinde cüz mesabesindedir. Bundan dolayı Konevî, ihtiyarın rolünün, küllî tesir söz konusu olduğunda cüzî olduğunu ifade etmiştir:

"Bil ki, hariçte mevcut ve ma'dûm olmayan şeyden kasıt, fiili meydana getirecek olan kastın dış dünyada müstakil bir varlığının olmamasıdır. Bu durumda o (hariçte mevcut ve ma'dûm olmayan şey) akli, itibari bir durum olur. Daha önce defalarca duyduğuma göre kasd ve ihtiyâr-ı cüz'î bu kabildendir. İhtiyar cüze nispet edilerek ihtiyâr-ı cüz'î denilebilir ya da cüz ihtiyara nispet edilerek cüz'îye'l-ihtiyârî denilebilir. Cüzden murat, ihtiyarın tesiridir. Çünkü ihtiyarın tesiri küllî tesirin bir cüzüdür. İhtiyar, *Tavzîh*'de açıklandığı üzere, müessirin bir cüzüdür. İhtiyarın cüze nispeti müessirin tesire nispeti kabilindendir. Cüzün ihtiyara nispeti ise tesirin müessire nispeti kabilindendir. Ulemanın tahkîkâtını bildiğinde ve usul sahibi fuzelânın tedkîkâtını anladığında Birgivî'nin görüşünün dayanağını ve meramının mesnedini de bilirsin."⁵⁴⁷

Kasd ve ihtiyarı Sadrüşşerîa'yla uyumlu şekilde kullanan Kazâbâdî ise taalluk anlamıyla kudret ve kastın, Allah tarafından yaratıldığını savunur. Ancak bunun anlamı şudur: Allah başlangıçları itibariyle kudret ve iradeyi yaratır. O ikisinden her biri bedel yoluyla mastar anlamıyla fiil -îkâ'- anında kulun muayyen fiiline yönelir. Bu taalluk anlamındaki kasd ve ihtiyardır.⁵⁴⁸

el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşîlerinin irade ve kudretin taalluklarını özellikle vurgulamaları dikkate değer bir ayrıntı olarak görülmelidir. Zira

⁵⁴⁷ Konevî, *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* (Murad Buhari 319), 79b.

⁵⁴⁸ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 245a.

Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'inde hâdis irade ve kudret fikri gölgededir. Bununla Sadrüşşerîa'nın kudret ve iradenin yaratılmamış olduğu fikrinin benimsendiği kastedilmemiştir. Hâllerin ontolojik konumunun ortaya konulması çabası yaratılmış kudret ve irade bahsinin geri planda kalmasına neden olmuştur. Bu sebeple sözgelimi Kazâbâdî ve daha sonra göreceğimiz müellifler kudret ve iradenin yaratılmış olduğunu özellikle vurgulayacaklar ve mevcut ve ma'dûm olmayıp, yaratmaya konu olmayan ihtiyar, kasd ve tercihi kudret ve iradenin taallukları olarak değerlendireceklerdir.

18. yüzyıl öncesi metinler dikkate alındığında insanın rolünün daha ziyade kudret, istitâat, ihtiyar, kasd, tercih gibi kavramlarla tartışıldığı iradenin ise özel bir öneme sahip olmadığı görülecektir. İnsan iradesinin problem olarak öne çıkmasında 18. yüzyıl müstesna bir yere sahiptir. Bu dönemin önemli simalarından biri olan Saçaklızâde zikredilmesi gereken isimlerden biridir. Zira onun telifi insan iradesinin fiildeki rolünü belirginleştirmiş ve insana nispetle iradenin ön plana çıkmasında etkili olmuştur. Bu anlamda Sadrüşşerîa'nın kavram ağında yer alan kasd ve ihtiyara Saçaklızâde irade ve meşîeti de eklemiş ve bunların eş anlamlı olduğunu belirtmiştir.⁵⁴⁹ Saçaklızâde ihtiyarı Birgivi'nin kullandığı şekilde ihtiyâr-ı cüz'î olarak da anlamaktadır, zaten risalenin kaleme alınma sebebi de en temelde ihtiyâr-ı cüz'îyi açıklamaktır.

Saçaklızâde'nin anlatısında irade, ihtiyari ve ıztırari fiillerin birbirlerinden farklı olduğuna işarettir. Nitekim Allah, kulun iradesi olmaksızın titreme hareketi gibi bazı zorunlu fiilleri yaratmaktadır. Demek ki irade, Allah'ın kulların fiillerini yaratması için âdî bir şart değil fakat genellikle âdî bir sebeptir. Bundan dolayı hâdis irade fiili gerektiren bir şey değildir.⁵⁵⁰ Peki irade fiili gerektirmiyorsa, irade ve fiil arasında nasıl bir ilişki vardır? *Saçaklızâde bu aşamada iradenin ikâ' anlamı olarak ifade ettiği tercihi, sisteminin temeline yerleştirir.* Sadrüşşerîa'nın kulun sun'unun fiilin varlığını gerektirmediği fikrini hâdis iradeye aktaran Saçaklızâde'ye göre irade, kendisinde bulunan bir faydaya duyulan inançtan dolayı fiilin müreccih sebeple tercih edilmesidir. Bu çoğunlukla ihtiyari fiiller söz konusu olduğunda böyledir. Fiilin tercih

⁵⁴⁹ Saçaklızâde, "Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye", 99. "Ortaya çıktı ki irade ve onun eş anlamlısı ihtiyar, meşîet ve kasd kalbin arazlarından bir arazdır. İrade mevcut bir şey olup Allah tarafından yaratılmıştır."

⁵⁵⁰ Saçaklızâde, "Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye", 103. Saçaklızâde burada Birgivi'yi eleştirmektedir. Çünkü Birgivi'ye göre ihtiyar, âdî bir şarttır.

edilmesindeki etken sebep ise kendisinde bulunan faydadır. Nitekim her kim bir şeyin faydasına inanırsa onu tercih ederek ona meyleder, irade eder ve fiili işler. Susuz bir kimsenin önünde iki bardak bulunması, aç bir insanın önünde iki ekmek bulunması gibi örneklerde durum böyledir. Buna göre iradeden fiil aşamasına kadar kişi, önce bunlarda bulunan bir faydaya inanır sonra onu tercih eder, sonra ona meyleder, sonra onu irade eder ve fiili işler.⁵⁵¹

İradeden önceki aşamalardan biri olan tercihin, Sadrüşşerîa'nın sisteminde ihtiyar ve kasd olarak ifade edilmesi Saçaklızâde'ye göre büyük bir müsamahadır. Zira tercih, ihtiyar ve kastın sebebidir. Tercih, irade ve fiili gerektirmez. Allah kulda iradenin sonrasında ya da irade anında fiili yaratır. Bu irade mevcut bir araz olup mahluktur. Fiilinde bir sun'u olmadığı gibi onda da kulun bir sun'u yoktur. *Kulun sun'u fiilin tercih edilmesidir*. Tercih ise mastarî bir mana olup mevcut ve ma'dûm değildir ve kuldan sadır olur. Kulun fiili için sebep, iradenin îkâ'sıdır.⁵⁵²

Îrâde-i cüz'îye yazarlarından Dâvûd-i el-Karsî, cüzî ihtiyarın usul meselelerinin -ki ona göre buradaki usulden kasıt kelâm ilmidir- en mühimi, menkûl ve ma'kûl bahislerinin de mühimlerinden olduğunu beyan ederek tıpkı Sadrüşşerîa gibi fiilde insanın tesirinin zor bir problem olduğuna temas eder.⁵⁵³ Aslında Sadrüşşerîa'nın kader ve cebr olarak ortaya koyduğu bu problem dönemin yazarları tarafından ihtiyar konusuna hasredilerek gündeme getirilir. Karsî'ye göre insanın fiillerinin yaratılması ve varlığa çıkışı beş şeyin toplamından ibarettir. Fiillerin îcâdı yani müessir sebep bunlardan biri iken fiilin ortaya çıkışı dört yakın sebebin (iki kudret, iki meşîet) toplamıdır:

- a. Müessir sebep: îcâd/tekvîn
- b. Yakın sebepler: meşîet ve kudret

Karsî fiilin ortaya çıkışını ve yaratılışını irade ve kudretin hem hâdis olan insandaki yönüne hem de Allah'a ait olan yönüne işaret ederek meseleyi açıklar. Bunun en önemli gerekçesi hem Mâtürîdîlerin diğer kelâm ekollerinden özellikle Eş'arîlerden farkını ortaya koymak hem de fiilin meydana gelmesini sağlayan bütün şartları detaylandırmaktır. Bundan dolayı Allah'ın irade, kudret ve tekvîn sıfatlarının hem

⁵⁵¹ Saçaklızâde, "Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îye", 104.

⁵⁵² Saçaklızâde, "Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îye", 105.

⁵⁵³ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihyârâti'l-cüz'îye* (Mehmed Asım Bey, 720), 1b.

Allah'ta kaim ve ezeli olan yönüne hem de onların taalluklarına atıfta bulunmuştur. Özellikle tekvin sıfatının, Eş'arîlerde olduğu gibi kudrete irca edilmesini eleştirmiş hem de tekvinin halk ve îcâd anlamının itibari bir sıfat olarak ezeli olmadığını belirtmiştir.⁵⁵⁴ Allah'ın îcâdının müessir sebep olduğu bu anlatıda insan fiilleri, hâdis irade ve onun taalluku, hâdis kudretin taalluku, Allah'ın iradesi, Allah'ın kudretinin taalluku ve tekvin süreçlerinden geçerek varlığa çıkmıştır. Karsî, insanın meşîetini bütün bu süreçlerin en başına koymuştur. Nitekim o, iradenin doğru düşünme ve tam bir nazardan sonra bizde meydana gelen bilgi -vicdani bilgi- olduğuna işaret eder. İnsandaki bu meşîet başka bir deyişle kasd, ihtiyâr-ı cüz'î ya da irade hâl olduğundan yaratılmış olanlara bağlı olarak tahakkuk etmiştir. Karsî insanda oluşan bu bilgidен sonra kalbin teveccühü ve kuvvetlerin meylîyle hâdis kuvvetin fiilin îkâ'sına ya da keffine (fiilden kaçınma) taallukundan söz eder.⁵⁵⁵ Karsî, îkâ' ve keffî kudretle bağlantılı olarak ele alır. İşte insanın kudreti îkâ'ya taalluk eder ve âdeten onu gerektirir. Ancak bu Kaderîlerin iddia ettiği gibi insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu anlamına gelmez.⁵⁵⁶ Allah'ın iradesi, kudreti ve tekvininin fiillere süreci de şöyledir: insan her ne zaman fiile yönelik bilgiyi bulsa onu irade eder. İnsanın bu iradesinden sonra Allah'ın ezeli iradesi tahakkuk eder. Ancak burada Allah'ın iradesinin sonra gelmesi zaman bakımından değil zat bakımındandır. Allah'ın iradesi, fiilin ya da keffin tahsisine taalluk eder. Bu anlamda Karsî'ye göre iradenin özelliği tahsistir. Ezeli kudret ise haricî bir varlık olabilmesi için fiilin tesirine taalluk eder. Bu anlamda kudretin özelliği, iradeye uygun olarak tesirdir. Ezeli tekvin ise fiilin îcâdına taalluk eder. Böylece Allah Teâlâ, var olduğu anda fiili mevcut kılmış ve onu haricî varlık olmakla vasıflandırmıştır.⁵⁵⁷ Karsî fikirlerinin dayanağının Sadrüşşerîa, Birgivî ve Tefîzânî gibi Mâtürîdîlerin muhakkikleri olduğunu beyan eder:

⁵⁵⁴ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihîyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 7b.

⁵⁵⁵ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihîyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 7b-8a. Îkâ' daha önce karşımıza çıkan bir kavram olsa da keff Karsî'de gördüğümüz bir kavramsallaştırmadır. Karsî'ye göre keff, îkâ'nın olumsuzudur. Yani hariçte mevcut olacak olan fiilin îkâ'sının zihinde olumsuzlanmasıdır. Ancak keff, terkin mastarî manası değildir. Dolayısıyla Karsî, hariçte mevcut olan fiilin zihindeki her iki durumunun (îkâ' ve keff) da ontolojik konumunu belirlemiştir. Keff de tıpkı îkâ' gibi nefsü'l-emrde mevcut olup hariçte mevcut olmayıp hâldir.

⁵⁵⁶ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihîyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 8b.

⁵⁵⁷ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihîyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 9a.

“Kulların ihtiyari fiillerinde bir dahli vardır. Bu görüşüyle Mâtürîdîler, cebrin her iki türünün de batıl olduğunu ortaya koymuşlardır. Ancak Mâtürîdîler kulların ihtiyari fiillerinin yaratıcısı olduğunu da söylemiyorlar. Allah Teâlâ her şeyi yaratandır yani o bir şeyin varlığını dilediği zaman hariçte mevcut olur. Ancak insanın, doğru bir nazar sonrasında elde etmiş olduğu vicdani bir bilgiyle elde ettiği şeye bağlı olan fiillerine ne zaman kastetse kudret ve ihtiyari vardır. Allah’ın iradesi, kudreti ve tekvininin tesiri ve taalluku vardır.”⁵⁵⁸

Karsî’nin yorumunda iradeyle birlikte kudret fikri de önce çıkmaktadır. Bundan dolayı iradeye özel bir vurgu hissedilmez. O insan iradesinin hâdis yönünü ve onun taallukunu dikkate almıştır. Nitekim insanın fiillerine etki eden meşîetin başkasına tâbi olarak tahakkuk ettiğini ve hâl olduğunu beyan etmiştir. Saçaklızâde de görmüş olduğumuz iradenin îkâ’sı yani tercih onun anlatısında yer almaz. Bunun yerine irade, meşîet, ihtiyâr-ı cüz’î ve kasd kavramları müteradif olarak kullanılır. Daha sonra göreceğimiz yazarlar da hâdis irade ve taalluku ile hâdis kudret ve taallukunu kasd, ihtiyar, meşîet gibi kavramlarla açıklayacaktır. Bundan dolayı Saçaklızâde’nin iradenin îkâ’sının tercih olduğuna yönelik açıklamalarının makes bulmadığı ifade edilebilir. Ancak iradenin îkâ’sı yerine aynı anlamda kullanılan sarf ve taalluk öne çıkacak ve iradenin aşamalarının analiz edildiği görülecektir.

Îrâde-i cüz’iyye kullanımının yaygınlaşmasında mühim bir figür olan Akkirmânî’nin iradeyi nasıl anladığı da önemlidir. Akkirmânî, “efâl-i ibâd ve irâdâtî’l-cüz’iyye” konusunda Türkçe bir eser kaleme alma saikiyle hareket etmiştir. Birgivî’nin kullanım şekli olan “ihtiyâr-ı cüz’î ve irâdâtî’l-kalbiyye” Akkirmânî’nin metninde de sıklıkla karşımıza çıkar. Onun risalesinde ne Sadrüşşerîa ne de Birgivî ismen anılmaz ancak Mâtürîdî mezhebinin imamı olarak İmam Mâtürîdî öne çıkarılarak irade bahsi ele alınır.

Akkirmânî’ye göre insanın ihtiyari fiilleri dört aşamadan sonra ortaya çıkmaktadır. Bu aşamalar sırasıyla tasavvur-u cüz’î, şevk, irade ve organların hareketi olup beşinci aşama Allah’ın yaratmasıdır. Akkirmânî ilk iki aşama olan tasavvur ve şevkin mevcut olduğunu bundan dolayı mahluk olduklarını ifade eder. Fiilin yaratılma sürecinin başlangıcı olan tasavvur-u cüz’î insandan zaruri olarak da sadır olabilir. Bu

⁵⁵⁸ Karsî, *Risâle fî meseleti’l-ihtiyârâtî’l-cüz’iyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 9a. İnsanın fiillerinin beş şeyin toplamı olması böylece açığa çıkmaktadır: insanın meşîeti- Allah’ın iradesi- hâdis kudretin taalluku (îkâ’ ve keff)-Allah’ın kudreti (tesir)-tekvin yani icâd.

tasavvurdan doğan şevk eğer tasavvura uygun olursa kemale ulaşır ve üçüncü aşama olan kulun irade ve kastı devreye girer. *İrâde-i cüz'îye olan bu kasd ve irade, mevcut ve ma'dûm olmayıp hâldir, yaratmaya konu değildir. İrâde-i cüz'îye, kulun kudretinin sarfından ibarettir.*⁵⁵⁹ Kulun fillerinde ihtiyarını gösteren bu iradenin (irâdâtî'l-kalbiyye) beş aşaması vardır:

1. Hâcis: Fiili kasd kalbe gelip gider ve orada baki kalmaz.
2. Hâtır: Kasd kalbe gelir ve orada kalır ancak fiili işleme konusunda tereddüt içinde değildir.
3. Hadis-i nefis: Kasd kalbe gelir ancak fiili işleme konusunda tereddüt eder.
4. Hemm: Kasd kalbe gelir ve fiili işlemeyi tercih eder.
5. Azm-ı musammem: Kasd kalbe gelir ve fiili işlemeye kesin karar verir.

İradenin bu beş aşaması Akkirmânî açısından daha ziyade fiillerin karşılığının alınıp alınmamasıyla ilgilidir. Nitekim ilk üç aşama ihtiyari olmadığı için bunlardan dolayı kulun sorumluluğu yoktur. Ancak kulda muahazenin (karşılık bulma) olduğu aşama hemm ve azm-ı musammemdir. Hemm aşamasında eğer fiil ihtiyari ise bunda karşılık bulur ancak ıztırari ise bir karşılığı yoktur. Kesin kastın olduğu azm-ı musammem aşamasında⁵⁶⁰ ise eğer kul kesinlik hali üzere devam eder ancak fiil meydana gelmezse Allah korkusundan dolayı fiili terk ederse fiili terkten dolayı o kişiye sevap vardır. Ancak fiili terk etmesi nasları çiğnemekten dolayı utanç ve riya gibi gayeleri taşıyorsa bu terkten dolayı sevap alıp almaması Akkirmânî'ye göre ihtilaflıdır. Yine kötü bir fiile karşı kesin bir karardan imtina da sevaba sebep olacaktır.⁵⁶¹

Akkirmânî'nin iradenin aşamalarına dair bu anlatısı pratik sonuçların ele alınma gayesi ile yakından irtibatlıdır. Bu anlamda Akkirmânî'ye göre fiillerimizden dolayı sorumluluk irade aşamasından dolayıdır ve irâde-i cüz'îyenin varlığı, Eş'arîlerin hilafına bizim ihtiyarımızda cebr altında olmadığımızı ortaya koymak içindir. Kudretin sarf edilmesi olarak tanımlanan iradenin gerek ontolojisine gerek görevine ilişkin açıklamalar 18. yüzyıl anlatısına oldukça uygundur. Daha önceki müellifler tarafından kullanılan kasd, ihtiyâr-ı cüz'î gibi kavramlar, Akkirmânî

⁵⁵⁹ Mehmed Akkirmânî, *Risale-i irâde-i cüz'îye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 488), 160a.

⁵⁶⁰ Sadrüşşerîa'nın kasd-ı câziminin Akkirmânî tarafından azm-ı musammem olarak ifade edildiği gözlerden kaçmamalıdır.

⁵⁶¹ Akkirmânî, *Risale-i irâde-i cüz'îye* (Laleli, 488), 163a-b.

tarafından irâde-i cüz'iyenin karşılığında kullanılmıştır. Bu dönemin önemli müelliflerinden biri olan ve Karsî'nin izlerinin belirgin şekilde hissedildiği Esîrîzâde'de⁵⁶² de benzer yaklaşım ve tavırları görmek mümkündür.⁵⁶³

el-mukaddimâtü'l-erba'a ve irâde-i cüz'iyeye literatürü arasında karşılıklı bir etkileşimden bahsetmek mümkündür. Dört mukaddime üzerine yapılan incelemelerde, haşiye yazarlarının doğal olarak *Telvîh*'deki tartışmaları merkeze aldığı ortaya konulmuştur. Ancak yine de her dönemde dikkat çekmiş olan el-mukaddimâtü'l-erba'a tartışmalarından ulemanın habersiz olduğu iddia edilemez. Her ne kadar yazılan efâl-i ibâd ve irâde-i cüz'iyeye risalelerini el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerine dahil edemesek de bu geleneğin devamı saymamız mümkündür.⁵⁶⁴ Söz gelimi Teftâzânî'nin iradenin şevk olarak tanımlanması yönündeki açıklamaları yalnızca el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşîlerinin değil diğer müelliflerin de dikkatlerini çekmiştir. Bu bağlamda söz gelimi Fatih dönemi haşiyelerinden Kestelî'nin metninin Akkirmânî üzerinde açık bir etkisinin olduğu ve tıpkı el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinde olduğu gibi Akkirmânî'nin iradenin şevkten farkına yönelik açıklamalar yaptığı gözlemlenmiştir. Nitekim ilk haşiyesinde Kestelî, iradenin şevk olarak yorumlanması fikrine karşı çıkarak, canlılardaki ihtiyari fiillerin dört mertebesi olduğundan bahsetmiştir:

⁵⁶² Karsî'nin ilgili risalesinin tahlil ve tahkik edildiği çalışmada, Esîrî Mehmed Efendi (ö. 1681), Karsî'nin kaynaklarından biri olarak gösterilmiştir. bk. Mustafa Borsbuğa, "İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fî'l-İhtiyârâtü'l-Cüz'iyeye ve'l-Îrâdâtü'l-Îlâhiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Kader* 19/1 (2021), 234. Ancak yazar, baba ile oğlu karışmıştır. Akkirmânî ile çağdaş olan ve *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* isimli eserin müellifi Esîrîzâde Abdülbâki Efendi'dir. Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi, risalenin müellifi Esîrîzâde Abdülbâki Efendi'nin babasıdır. Bk. İhsan Bektaş, *Esîrîzâde Abdülbâki Efendi ve İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2000), 17-20. Ayrıca Esîrîzâde eserinde 1160/1747 yılında Karâferya Kadısı iken arkadaşlarıyla birlikte yapmış olduğu sohbetlerin neticesinde eserini kaleme aldığını belirtmiştir. Bu durum metnin Karsî'den sonra olduğunun bir başka kanıtıdır. Bk. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Hacı Mahmud Efendi, 1371), 2b.

⁵⁶³ Esîrîzâde, Karsî gibi insan fiillerinin iki meşîet, iki kudret ve tekvin olmak üzere beş aşamada meydana geldiğini ifade eder: "Sözün özü kul bir fiili murat eder. Yani kalben talep eder. Ma'bûd da o anda o fiili kulun iradesine mahsus kılar. Kul da organ ve âzâlarıyla ihtiyari fiil olan mahluk makdûruna sarf eder. Ma'bûd da o fiili mevcudiyetine yaklaştırarak hazırlar ve sonra Allah o fiile ezeli tekvin ile taalluk ederse fiil mevcut olur; eğer taalluk etmezse mevcut olmayıp mevcut olmaya yakın ve hazır halde kalır." Krş. Esîrîzâde, *Risâletü'l-hâkimiyye* (Hacı Mahmud Efendi, 1371), 13b-15b. Benzer yaklaşımlar için bk. Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye*, 2/220; Beybâzârî, *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581), 25a.

⁵⁶⁴ Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu", 84.

“Muhakkiklere göre canlılardaki iradenin murat edilen şeyin elde edilmesine yönelik bir şevk olarak yorumlanması doğru değildir. Bilakis muhakkiklere göre canlılardaki ihtiyari fiiller dört merteye üzere gerçekleşir. Birincisi, meyledilen şeye yönelik tasavvur-u cüz’i; ikincisi bu tasavvurdan kaynaklanan şevk; üçüncüsü kasd ve icma olarak isimlendirilen irade; dördüncüsü kasların kuvvetinden sadır olan tahriktir. Bu hareketin başlamasına en yakın olan kısımır.”⁵⁶⁵

Akkirmânî de isim vermeksizin bu dört mertebeye atıf yaparak kendisi beşince mertebeyi ekler ve bu mertebede fiilin Allah tarafından yaratıldığını söyler: “Malum ola ki her fiil-i ihtiyâride dört nesne lazımdır denildi. Tasavvur, şevk, irâdât, tahrik-i azâ. Beşinci mertebede Allah Teâlâ ol fiili bi-tariki’l-âde halk eder.”⁵⁶⁶

İrâde-i cüz’iyye risalelerinin yaygınlaşmasıyla birlikte 18. yüzyılda kaleme alınan el-mukaddimâtü’l-erba’a haşiyelerinde de irade bağlamında insanın rolünün gündeme getirildiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda İsmail Konevî’nin ve özellikle Şeyhülislam Mekkî Mehmed Efendi’nin haşiyesini zikretmek gerekmektedir. Özellikle Mekkî Mehmed Efendi, el-mukaddimâtü’l-erba’a haşiyesi yazmak yerine Sadrüşşerîa’nın el-mukaddimâtü’l-erba’a bahsine atıf yaparak ihtiyâr-ı cüz’î meselesinin önemine işaret eder ve risalesinin temel sorunu da budur.

İsmail Konevî, Eş’arîlerin müreccih delilinin iptalinden sonra Sadrüşşerîa tarafından düzenlenen iki burhanın amacının irâde-i cüz’iyye ve ihtiyarın ispat edilmesi olduğunu açıkça belirtir.⁵⁶⁷ Dahası Konevî’nin haşiyesinde irâde-i cüz’iyye kavramını kullandığı tek yer de burasıdır. İrade, ihtiyar, tercih, kasd gibi kavramları dakik kullanan Konevî’nin haşiyesinde özellikle iradeye getirdiği açıklamalardan dolayı Saçaklızâde’nin etkili olduğu ifade edebilir. Zira o da iradeyi ve iradenin

⁵⁶⁵ Kestelî, “Hâşiyetü’s-suğrâ ‘ale’l-mukaddimâtü’l-erba’a”, 717. Fiilin oluşum aşamaları ve irade öncesindeki bilişsel süreçleri erken dönemden itibaren Hanefî-Mâtürîdî müelliflerin eserlerinde görmek mümkündür. Söz gelimi Sâlimî de fiilin meydana gelmeden önce hâtır, zamîr, ihtiyar, kasd ve azimet aşamalarından geçtiğini, ihtiyar ve karar aşamasından sonra sevap ve cezaya konu olduğunu ifade eder. bk. es-Sâlimî, *et-Temhîd*, thk. Türkmen, 290. Sâlimî’ye dikkat çeken ve insan fiillerindeki konumu açısından Sâlimî’yi Mâtürîdîlik içerisinde değerlendiren bir araştırma için bk. Hatice Kelpetin Arpağuş, “İmam Mâtürîdî’ye Göre İnsan Fiilleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 233-234. İrâdenin dört aşamasının zikredildiği irâde-i cüz’iyye risaleleri için bk. Beybâzârî, *Şerhu’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581), 20b-21a.

⁵⁶⁶ Akkirmânî, *Risale-i irâde-i cüz’iyye* (Laleli, 488), 159b.

⁵⁶⁷ İsmail Konevî, *Hâşiyetü’l-mukaddimâtü’l-erba’a*, 137.

taallukunu ayırarak, “Şayet irade sıfat olursa fail onunla iki eşit şeyden birini tercih eder ve eşyayı o şey yapan hususiyetlerinden ayırır.” yargısındaki tercihin, sıfat olan iradenin taalluku olduğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle sıfat olan irade mebde ifade ederken tercih, iradenin taallukudur.⁵⁶⁸ Bu sebeple Konevî de tıpkı Saçaklızâde gibi Sadrüşşerîa’nın “Tercih, ihtiyardır” yargısında müsamaha olduğunu belirtir. Bununla, tercihin mebdeinin ihtiyar ve irade olması kastedilmiş olabileceği gibi irade ve ihtiyarın bizzat tercih olduğuna da işaret edilmiş olabilir. Konevî’ye göre kastedilenin irade ve ihtiyarın bizzat tercih olduğu değil fakat tercihin iradenin taalluku olması ve iradenin, tercihin mebdei olmasıdır. Konevî, Beyzâvî’ye atıfta bulunarak iddiasının geçerliliğini meşrulaştırır. Ayrıca Cürçânî’den aktarılan tanımda⁵⁶⁹ da irade ve ihtiyar aynı anlama gelmektedir. Konevî, Râgıb el-İsfahânî’ye (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) de atıf yaparak, nüansla birlikte kullanımda ihtiyar ve irade arasında bir fark gözetilmediğine işaret eder.⁵⁷⁰

Tercih, ihtiyar ve iradeyle bağlantılı olan kasd, Konevî’ye göre biri kudretin sarf edilmesi, diğeri– Allah Teâlâ’nın fiile taalluk eden bir sıfat yaratmasından dolayı– sebebe dönüşen kasd olmak üzere iki farklı bağlama işaret etmektedir. Nitekim Sadrüşşerîa’nın ifade etmiş olduğu, “Biz her ne zaman ihtiyari fiile, ıztırar olmaksızın kesin bir kasıtle yönelirsek...” yargısı Eş‘arîlerin, “Kul fiilinde muhtar, ihtiyarında muztardır.” tezini reddetmek içindir. Eş‘arîlere göre “ihtiyarlarında muztardır”daki ihtiyar, kudretin sarfından ibarettir yoksa kudretin yaratılması anındaki kasd değildir. Konevî bu iki kastın zat bakımından bir olması gerektiğini ifade eder. Zira ihtiyari fiillerde olduğu gibi fiile taalluk eden kasd, kudretin sarf edilmesi anlamındaki kasttan öncedir. Burada fiile taalluk eden kastın önceliği zata itibarladır. Kudretin sarf edilmesi anlamındaki kastın sonralığı ise vafına itibarladır.⁵⁷¹ Görüldüğü üzere kasd,

⁵⁶⁸ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 123. İradenin sıfat olmasındaki vurgu, iradenin şevkten farklı olmasına yöneliktir. İsmail Konevî, taalluku tercih olan irade ile şevkin birbirinden farklı olduğunu vurgulayarak, *Telviḥ*'de yer alan tartışmaya dahil olur. İradenin şevkten farklı olmasının en önemli ve güçlü delili ihtiyari fiillerimiz ile ıztırarı fiillerimiz arasındaki farktır. Bununla birlikte ihtiyari fiillerimizden terk etmeye güç yetirebildiklerimiz gibi güç yetiremediklerimizin olması da iradenin şevkten farklılığına işaret etmektedir. Bu sebeple iradenin şevk olarak yorumlanması Konevî'ye göre geçersizdir. s.124.

⁵⁶⁹ “İttifakla irade, iki maddîrden birini meydana gelmesini belirleyen sıfattır.” Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Türker, 3/137.

⁵⁷⁰ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 127.

⁵⁷¹ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 130.

bu anlatıda biri fiile taalluk eden diğeri ise kudretin sarf edilmesi anlamında iki manaya havidir ve kastın bu iki anlamı, Eş‘arî teoriden farklılaşmaya da imkan vermektedir. Bundan dolayı Sadrüşşerîa’nın anlatısında kudretin sarfı olarak ifade edilen kasd ve ihtiyar, kudretin taalluku olup kudretin meydana gelmesinin sebebi olan kasd değildir. Kudretin sarfı anlamındaki kastın yaratılmış kudret yani mevcûdât vasıtasıyla Allah’a dayanması ve bu yönüyle kastın mahluk olması anlaşılabilir bir şeydir. Ancak burada mevcûdâta dayanması yönüyle mahluk olduğunun ifade edilmesi, kudretin sarfının yaratılmış olduğu anlamına gelmez. Zira kudretin sarfı yaratılmış olsaydı kul bu sarfında mecbur olurdu ki bu da kudretin yaratılmış olmasını anlamsız kılardı. Kudretin sarfı anlamındaki kastın ontolojisi anlaşılabilir olsa da Konevî’nin “kasdu’l-evvel” olarak nitelediği kudretin meydana gelmesinin sebebi anlamındaki kastın mevcûdâtâ dayanması açık değildir. Zira ikincisine kıyasla birinci kasd kudretten öncedir. Kudretin sarfı anlamındaki ikinci kasd, kudretten sonradır. Kastın iki anlamı dikkate alındığında “Kulun fiili Allah’ın yaratması ve kulun ihtiyarının toplamıdır.” önermesindeki kulun ihtiyarı -kasdla ilişkisi akılda tutulmalıdır.- Konevî’ye göre sıfat anlamındaki irade değil kudretin taallukudur.⁵⁷²

Konevî’nin irade, tercih, ihtiyar ve kasd konusundaki açıklamaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde ihtiyar kavramı, kudretin taalluku olan kasd anlamına geldiği gibi iradenin taalluku olan tercih anlamına da gelebilir. Ancak Konevî’nin en önemli katkısı kastın iki anlama havi olmasına dikkat çekmesidir. Aslında kastın bu önceki hali yani kudretin yaratılmasına sebep olan hali, iradenin taalluku olan tercih evresine işaret ediyor gibi görünmektedir. Ya da Konevî’nin söylemleriyle ifade edersek kasdu’l-evvel, kasd-ı câzim olup tercihi, ikinci kast aşaması ise kudretin sarfını imler. Kasd-ı câzimi birinci kast olarak görmemizin sebebi Konevî’nin, bu aşamadan sonra kudretin yaratıldığını ifade etmesidir.⁵⁷³

İrade bahsini telifinin ana sorunu haline getiren bir başka isim de Şeyhülislam Mekkî Mehmed Efendi’dir. Mekkî Mehmed Efendi, *Tavzîh*’in el-mukaddimâtü’l-erba’a kısmının zor konularını ve müşkül noktalarını açıklamak üzere kaleme aldığı risalesinde temel hedeflerinden birinin kudret, küllî irade ve cüzî ihtiyar kavramlarının

⁵⁷² İsmail Konevî, *Hâşiye ale’l-Mukaddimâti’l-erba’a*, 132.

⁵⁷³ İsmail Konevî, *Hâşiye ale’l-Mukaddimâti’l-erba’a*, 131. “Manası şudur: Allah Teâlâ, zikredilen bu kastın akabinde dilerse, harekete yönelik bir kudret yaratır.”

açıklanması olduğunu ifade ederek irade bahsine özel bir fasıl ayırır ve kelâmcıların ıstılahında yer alan, iki makdûrdan birinin meydana gelmesini belirleyen sıfat olan irade ile karşılığın sebebi⁵⁷⁴ (medâran li'l-muahaze) olması bakımından cüzî irade arasındaki farkın ortaya konulması gerektiğini belirtir. Belirleyici sıfat anlamıyla irade hariçte mevcut olup ilim, kudret, cesaret gibi nefsin sıfatlarından biridir. Temel özelliklerinden biri tahsis olan bu iradenin mebdei küllî olmasıdır. Ancak cüzî olarak nitelendirdiğimiz irade, karşılığın sebebi olup diğerinin aksine hariçte mevcut olmayıp mevcut veya ma'dûm değildir. Kasd ve ihtiyar anlamına gelen bu ikinci iradenin mebdei kuldandır. Fiilin yaratılması sırasında bu iki iradenin ortaya çıkış sürecini Mekkî Mehmed Efendi detaylandırarak ortaya koyar. Buna göre kulun kudretinin taalluku hariç, fiilin varlığa çıkmasını sağlayan şartların hepsi kulda meydana geldiğinde, sıfat olan belirleyici iradeyle kul bir fiili yapmak ya da terk etmek istediğinde bu, irade ve kastın mebdeidir. Îrade-i cüz'iyeye ve kasd-ı cüz'î bu mebde ve sıfattan tevellüt ve neşet eder. Bundan dolayı mütekellimler, sarf ve kastın kuldandığını söylemişlerdir. Ne zaman kuldandığı bu sarf ve irade sadır olursa- ki bu kul ve fiili arasında bir nispet ve izafettir.- Allah kulda fiilin bütün şartlarını bir araya getiren kudret yaratır. Fiilin bütün şartlarını bir araya getiren bu kudret mevcut olup Allah'ın adetiyle fiilin ortaya çıkmasını sağlar. Nitekim kulun kastıyla kul için bu kudret mevcut olduğunda Allah fiili aynı zamanda yaratır.⁵⁷⁵ Mekkî Mehmed Efendi, fiilin ortaya çıkış aşamasında her iki iradenin de rolüne vurgu yaparak, küllî olarak isimlendirdiği mebde ve sıfat olan iradeden, cüzî iradenin çıktığını belirtmiştir. Bu anlamda Mekkî'ye göre bu irade, fiilin oluşum aşamalarının sonuna denk geliyor gibidir. Nitekim başlangıçta kudretin taallukunu hariç tutarak, fiilin meydana gelmesini sağlayan bütün şartların olduğu bir faraziye nakletmişti. 18. yüzyıldaki anlatıya uygun olarak Mekkî Efendi, küllî iradeden⁵⁷⁶ neşet eden bu cüzî iradeyi, kudretin sarfı olarak görmektedir. Öyle ki hâdis kudret bulunduğunda kulun kastı yani

⁵⁷⁴ Mekkî Mehmed Efendi, iradenin ikinci anlamını "من حيث كونها مدارا للمواخذة" olarak belirlemiştir. Muhtemelen "medâran li'l-muahaze" ifadesinden Mekkî Mehmed Efendi, hasen ya da kabih bir fiilin irade edilmesinin insanı teklife muhatap kılacağına dikkat çekmek için fiilin karşılığının kaynağı olması bakımından irade gibi bir anlamı kastetmiştir. Bundan dolayı medâran li'l-muahazeyi, "karşılığın sebebi" olarak tercüme etmeyi tercih ettik.

⁵⁷⁵ Mekkî, *Risale fi şerhi 'l-mukaddimâti 'l-erba'a* (Esad Efendi, 2983), 55b.

⁵⁷⁶ Bu iradenin hâdis olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Zira bu açıklamada küllî iradenin Allah'a; cüzî olanın ise kula nispeti gibi bir durum söz konusu değildir. Bilakis kulda yaratılan küllî iradenin bir parçası olarak cüzî iradeye işaret edilmiştir.

ikinci irade devreye girmektedir. Müellifin iradeyi ikiye ayırarak ele alması dönemin genel tavrının da bir yansımasıdır.

İradenin rolünü daha iyi görebilmek için Mekkî Mehmed Efendi'nin fiilin oluşum aşamalarını biraz daha ayırtılamak ve hâdis kudrete dikkat çekmek gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere müellif, kulun fiile kastı sırasında, fiilin varlığının bütün şartlarını bir araya getiren bir kudretin yaratıldığını ve bu kudretten sonra Allah'ın fiili yarattığını ifade etmişti. Kudret-i mümekkiye olarak isimlendirilen bu kudret⁵⁷⁷ fiille birlikte ve fiilin varlığı, şartların hepsini bir araya getiren bu kudrete bağlıdır. Bu şartlar kulun varlığı, organların hareketi, organların sağlam ve diri olması, engellerin ortadan kalkması, fiilin varlığı, kulun bu fiile kastı, kudretinin sarfı gibi hususları içermektedir.⁵⁷⁸ Fiilin meydana gelmesini sağlayan şartları bir araya getiren kudret, tam illeti çağrıştırmaktadır. Nitekim Mekkî Efendi de Sadrüşşerîa'da gördüğümüz şekilde tam illeti, fiilin varlığa gelmesini sağlayan bütün olarak tarif eder. Ancak kesin olarak ifade etmek gerekir ki Mekkî'ye göre bu ikisi aynı şey değildir. Fiilin varlığa gelme şartı olarak belirtilen kudret daha ziyade fiillerin maddi şartlarını içermektedir. Bu kudrete kastın dahil olması ise kudretin sarfı olmasından dolayıdır. Fiilin varlığını gerektiren tam illet ise Allah'ın kudret ve iradesini hatta Mekkî'nin ifade ettiği birleştirici kudreti de kapsamaktadır. Nitekim müellif, tam illete dahil olan hususları şu şekilde beyan eder: Allah'ın kudretinin taalluku, Allah'ın iradesi, fiilinin mastarı olması hasebiyle kulun zatı, kulun fiillerinin mebdei olan kudret, fiille birlikte olan kudret, kudretin sarfı, fiilin kastedilmesi ve engellerin ortadan kalkması.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Kudret bahsine özel bir fasıl ayıran Mekkî Efendi kudretin kelâmcılar ve usulcüler tarafından yapılan farklı taksimlerine ve tanımlarına değinir. Buna göre teklifin kaynağı olarak görülen kudret, usulcülerin ıstılahında kudret-i mümekkiye olarak isimlendirilir ve selâmâtü'l-alât ve'l-esbâb olarak tarif edilirken aynı kudret kelâmcılar ve filozoflar tarafından iradeye uygun tesir olarak tanımlanmıştır. Bu kudret fiilden önce, sonra ya da fiile birlikte bulunur. Kudretin sarfından dolayı karşılığın sebebi olan kudret ise diğer bir kudret olup fiille birlikte ve fiilin varlığı çıkmasını sağlayan şartları bir araya getiren kudrettir. Mekkî bu kudreti, kudret-i müstecmia (birleştirici kudret) olarak isimlendirecektir. Mekkî'nin yaptığı bu ikili ayırım, kelâm geleneğinin duyarlılıklarına göre yapılmıştır. Buna göre kelâmcılar tarafından yapılan ikili tasnif ve iki farklı tanıma sahip olan kudret, usulcülere göre kudret-i mümekkinenin adıdır. Bilindiği gibi bir de usulcüler kudret-i müyessireden bahsetmişlerdir. Ancak Mekkî'ye göre bu kudretin tartışmada bir dahli yoktur. bk. Mekkî, *Risale fi şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Esad Efendi, 2983), 56a-58a.

⁵⁷⁸ Mekkî, *Risale fi şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Esad Efendi, 2983), 56b.

⁵⁷⁹ Mekkî, *Risale fi şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Esad Efendi, 2983), 59a.

Mekkî Mehmed Efendi'nin metninde dikkat çeken en önemli detay ise ikinci irade olarak tarif edilen irâde-i cüz'iyenin kasd, sarf ve ihtiyar anlamında eş anlamlı olarak vazedildiğinin beyanıdır. Konumuz açısından oldukça mühim olduğundan bu kısmı Mekkî Efendi'den alıntılar yapmak yerinde olacaktır:

“Hatıra gelir ki zikredilen bu ikinci iradeyi ulema cüzî ile tavsif etmiştir. Yani irade onlara göre kasd, sarf ve ihtiyarla eş anlamlıdır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Bunun açıklaması şudur: Mütakellimler kelâm ilminde kudreti, kasd ve şuur ile fiillerin mebdîi olarak tarif etmişlerdir. Kudretin tanımına dahil olan bu kasd ve iradede maksat belirleyici sıfat anlamındaki birinci anlamıyla iradedir. Burada zikredilen kasd mutlak ve küllîdir yoksa kasd-ı cüzî değildir. Ancak karşılığın sebebi (medâran li'l- muahaze) olan irade ve kasd, cüzîdir ve her cüzî fiilde yenilenir. Kulların fiilleri haricî varlıklardan olduğu için her bir fiil hariçte mevcut ve cüzî olur. Her fiilin tam illeti olduğundan fiillerden her biri için tam illetin cüzî [tekil/müstakil] olması gerekir. Şunu kastediyorum: Şartların hepsini bir araya getiren kudret, cüzî olup hariçte mevcuttur. Zira bu öyle bir kudrettir ki hariçte müşahhas [tekil] şartlarla birlikte tekil (müşahhas) fiiller içindir. Kudretin tekil, haricî mevcutlardan olması gerekir. Çünkü biz fiillerimize baktığımızda engellerin ortadan kalkması dahil fiillerimizin sebeplerinin haricî mevcutlardan olduğunu görürüz. Zira tekil engellerin ortadan kalkması haricî mevcutlardandır. Aynı şekilde tam illete dahil olan kasd ve iradenin cüzî, tekil ve kuldân (sadır olan) tekil bir fiile taalluk etmesi ve başka bir kuldân (sadır olan) tekil bir fiilin taallukundan farklı olması gerekir. Çünkü tekil her bir kasd, diğer tekil kasdlardan başkadır. Bunun en azı bu tekil fiilin taallukunun başka bir tekil fiilin taallukundan başka olmasıdır. Bundan dolayı -Allah onlardan razı olsun- kelâmcılar, bu ikinci iradeyi cüzî ile hususileştirdiler. Kasd, ihtiyar, kasd-ı cüzî, ihtiyâr-ı cüzî gibi eş anlamlı kelimelerden murat budur.”⁵⁸⁰

Mekkî Mehmed Efendi, irâde-i cüz'iyenin ispatı için kulun sun'una değinir ve Mâtürîdîlerin “cebr yoktur, tefvîz de yoktur.” söylemini sun'la irtibatlandırarak açıklar. Buna göre kul aciz olduğundan fiilin yaratıcısı olamayacağı gibi (tefvîz) fiilin mahalli de değildir (cebr). Ancak kulda karşılığın sebebi (medâran li'l-muahaze) olarak bir sun' bulunmaktadır. Sadrüşşerîa'nın ortaya koyduğu üzere kulun sun'u, mevcut ve ma'dûm olmayan izafî ve nisbî bir durumdur.⁵⁸¹ Peki Mekkî Mehmed Efendi, kulun sun'unu neden irâde-i cüz'iyeye ile irtibatlandırmıştır ya da neden irâde-i cüz'iyenin ispatında sun'u anlatmıştır? Bu ilk bakışta ve ilk okumada sanki sun' ile irâde-i cüz'iyenin aynı şey olduğu fikrine kapılmamamıza sebep olmaktadır. Aslında

⁵⁸⁰ Mekkî, *Risale fî şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Esad Efendi, 2983), 55b-56a. Ayrıca bk. 58a, 60b.

⁵⁸¹ Mekkî, *Risale fî şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Esad Efendi, 2983), 58a.

bu okumayı sadece Mekkî Mehmed Efendi için değil dönemin yazarlarının geneli için söylemek mümkündür. Zira onların metinlerinde irade vurgusu o kadar yoğundur ki kesb ya da sun‘ ya da îkâ‘ gölgede kalır, cümlelerin arasına serpiştirilir ve farklılıklarına işaret edilmez. Okuyucu bazen bunların aynı şeyler olduğunu zanneder. Peki Mekkî Mehmed Efendi için de böyle midir? Öyle görünüyor ki müellife göre sun‘u kanıtlayabileceğimiz husus kastın yani irâde-i cüz’iyyenin varlığıdır. Yani eğer kastı kanıtlayabilirsek fiilde kulun sun‘unun var olduğunu ortaya koymuş oluruz. Nitekim müellif, “*Ortaya çıktı ki kulun sun‘u fiili kast etmesinde ve kudretin sarfındadır. Şüphesiz irâde-i cüz’iyye olarak tarif edilen sarf ve kasd, kuldandır. Zira o, kul ve fiili arasındaki nispet ve izafettir. Bundan dolayı mevcut ve ma’dûm olmayandır.*”⁵⁸² cümlesinde de buna işaret etmektedir. Buna göre sun‘ insanın fiildeki dahline işaret etmektedir. Bununla birlikte irâde-i cüz’iyye ile müteradif değildir. Nitekim Mekkî Mehmet Efendi irâde-i cüz’iyyenin müteradif kavramlarına yer verdiği hiçbir yerde sun‘u zikretmez. Peki insanda irâde-i cüz’iyyenin başka bir deyişle kastın varlığını nasıl kanıtlarız?

Kuldan sadır olan kastın fiili gerektirmemesi fikri Mekkî Efendi’nin çıkış noktasıdır. Bu anlamda kasd ve fiil arasındaki ilişki imkân üzerine kuruludur. Nitekim bazen kasd bulunur ancak fiil varlığa çıkmaz. Söz gelimi kafirler, düşmanlıklarından dolayı peygamberleri öldürmek ve yakmayı kastetmişlerdir. Ancak kastlarının bulunmasına rağmen buna güç yetirememişlerdir.⁵⁸³ Bazen kasd bulunmaz ancak fiil meydana gelebilir. Burada Mekkî, Mekke’nin fethi örneğini zikreder. Nitekim savaşın ardından Hz. Peygamber (sav), sahabeye Mekkelilere karşı kılıç kullanmamayı emretmişti. Fakat sahabe, kasd olmaksızın Mekke’li müşriklere karşı savaşı dile getirmiş ve kılıçların kullanılmasına yönelik nehiyden sonra pek çok Mekke’li müşriki öldürmüştür. Bu örnekte sahabenin kastı olmasa da fiil meydana gelmiştir. Mezkûr iki örnek kasd ve ihtiyarın fiilin varlığını zorunlu kılmadığını göstermektedir. Zira fiilin meydana gelmesini zorunlu kılan şey tam illetin varlığıdır. Kasd da bu tam illetin bir

⁵⁸² Mekkî, *Risale fi şerhi ‘l-mukaddimâti ‘l-erba‘a* (Esad Efendi, 2983), 58a-b.

⁵⁸³ Bu örneği Sadruşşerîa’nın ihtiyari fiillerimizde iradenin varlığını göstermek için kullandığını hatırlatmak gerekmektedir.

parçasıdır (cüz). Bu sebeple kasd, fiilin varlığını gerektirmez ancak fiilin varlığında dahil vardır.⁵⁸⁴

Kastın tek başına fiili gerektirmemesi ancak tam illetin bir parçası olması gibi ikâ' da böyledir. Ancak hâl olan ikâ' ve kasd gibi kuldân sadır olan hususlar fiilin varlığını gerektirmese de kulun sun'unu ortaya koyar. Böylece kulun fiilinin ikâ'sı ve kasd gibi unsurlara kulun kudreti, varlığı ve Allah'ın kudreti gibi hususların dahil olmasıyla fiil meydana gelmektedir. Mekkî Efendi'nin ısrarla altını çizdiği üzere zikredilen bu hususların hiçbirisi tek başına fiilin meydana gelmesini gerektirmese de fiili meydana getiren şartlar bütününe dahil olduklarından önemlidirler ve fiildeki etkiyi göstermektedirler. Bu durumda fiilin varlığı Sadrüşşerîa'da ifade edildiği üzere Allah'ın yaratması ve kulun kesbinin toplamıdır.⁵⁸⁵ Bu durumda sun', Mekkî'nin terminolojisinde kesb anlamında kullanılmış ve kulun fiildeki etkisini gösteren sebeplerin (ikâ', irade, kast, ihtiyar) bütününe verilmiş bir isimdir.

Îrâde-i cüz'iyenin iradenin iki anlamından birine işaret etmek üzere tahsis edildiği Mekkî'nin risalesinin başında dile getirilse de kulun kast ve ihtiyarının cüzî olması (tam illetin bir parçası) fikrinin Şeyhülislam Mekkî Mehmed Efendi açısından daha belirleyici olduğu ifade edilmelidir ki bu durum aslında Mevlâna Abdullah Konevî tarafından da Sadrüşşerîa'ya atıfla dile getirilmişti. Ez cümle hem 18. yüzyıl düşüncesini hem de Sadrüşşerîa'nın etkisini göstermesi bakımından aşağıdaki pasajın konunun özetini sunduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

“Kulun fiili icâd ve tesir bakımından Allah'ın kudretine; cüz olması bakımından tam illetin bir parçası olması itibariyle kulun kastına taalluk ettiği ortaya çıktığında fiilin varlığında kulun dahil, kesb ve kudretin sarfı bakımından olup tesir ve icâd bakımından değildir. Zira kulun kesbi, kastı, kudretinin sarfı bulunmasına rağmen Allah'ın kudreti ve icâdı taalluk etmediğinde fiil var olmaz. Bundan dolayı fiilde, fiilin varlığa gelmesinde ve icâdında kulun etkisi yoktur. Bilakis kulun etkisi fiile dahil ve karşılığa sebep olacak miktar olup bu da fiil için kast ve ihtiyardır. Kulun kastının, fiilinin ve icâdının tesiri olmadığında ve fiil Allah'ın kudretine dayandırıldığında, kulun kastının ne anlamı olur diye sorulduğunda deriz ki kulun kastının faydası yalnızca kulun kendisini fiille muttasıf kılması ve sevap ve ikâba layık olmasıdır. Bundan dolayı kasd, karşılığın sebebidir (medâran li'l-muahaze). *Sonra bu kasd, ihtiyar, kudretin sarfı, ihtiyâr-ı cüz'inin hepsi tek bir manadır.* Mevcut ve ma'dûm olmayan nispet ve izafet kabilinden olduklarından -yani mevcut ve ma'dûm arasında

⁵⁸⁴ Mekkî, *Risale fi şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Esad Efendi, 2983), 58b.

⁵⁸⁵ Mekkî, *Risale fi şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Esad Efendi, 2983), 59b.

vasıta olduklarından- yaratma taalluk etmez. Bundan dolayı da mahluk değildir. Kul bu kasd ve ihtiyarında mecbur olmadığından fiilinde de mecbur değildir.”⁵⁸⁶

3.2.3. Kesbin Anlam ve Yorumundaki Farklılaşma

Erken dönemden itibaren karşılaştığımız ve insanın fiile dahlini açıklamak üzere kullanılan kesbin mahiyeti ekollere ve şahıslara göre değişmektedir. Söz gelimi Eş‘arî ekol tarafından savunulan kesb ile Mâtürîdîler tarafından savunulan kesb aynı değildir. İnsan fiillerini Allah’ın yaratması ve kulun kesbinin bir sonucu olarak görmek Mâtürîdîlerin genel kanaatidir. Bununla birlikte Mâtürîdî mütekellimler arasında kesbin farklı yorumlarına rastlamak mümkündür. Bundan dolayı kesb kavramının incelenmesinde araştırmamız açısından önemli olan şu hususlara değinilecektir: Osmanlı uleması kesbi tanımlarken îkâ‘, sun‘, irâde-i cüz’iyye gibi kavramlara işaret etmiş midir ve kesbi nasıl anlamaktadırlar? Kesb ve halk arasındaki ayrımı gösteren argümanlar nelerdir? Müellifler kesb yorumunda kimi takip etmişlerdir ve müelliflerin Sadrüşşerîa’nın ve hatta Mâtürîdîlerin kesb görüşünü İsferyânî ya da Bâkılânî’ye irca etmesi doğru bir yorum mudur?

İrâde-i cüz’iyye yazarlarının kasd, ihtiyâr-ı cüz’î, irâde-i cüz’î, meşîet gibi hususları kesb olarak yorumladıkları fark edilecektir.⁵⁸⁷ Söz gelimi Karsî risalesinin sonunda kesbe kısaca değinir. Mu‘tezile, Eş‘arî ve bazı Mâtürîdî âlimlerin yaklaşımlarına değinerek kesbin nasıl anlaşılması gerektiğini ifade eder. Buna göre kesb (ihtiyar), Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi kudretin yönelmesiyle fiilin icâdı ya da Eş‘arîlerin iddia ettiği gibi ihtiyar ve kudretin fiile mukarin olması anlamında değildir. Hatta Karsî, Sadrüşşerîa’nın *Tavzîh*’de "قیل" tarikiyle aktararak Hanefilere nispet ettiği

⁵⁸⁶ Mekki, *Risale fi şerhi’l-mukaddimâti’l-erba’a* (Esad Efendi, 2983), 60b.

⁵⁸⁷ İrâde-i cüz’iyye risaleleri dışında kaleme alınan eserlerde de aynı yoruma rastlamak mümkündür. Söz gelimi Beyâzîzâde, kasd, ihtiyar ve kesbi ve hatta azm-ı musammemi de aynı anlamda kullanarak teklifin, sevap ve ikâbın dayanağının da bunlar olduğunu ifade eder. bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 224-225. Ayrıca bk. Çorlulu, *el-Mesâilü’l-Muhtelifa beyne’l-Eş‘arî ve beyne’l-Mâtürîdî* (Hafid Efendi, 150), 20a; Kırşehrî de ise daha karmaşık bir durum vardır. O azm-ı musammem, kasd, ihtiyâr-ı cüz’î, kesb ve tercihi iradenin sarfı olarak değerlendirir. Bununla birlikte sun‘u temellendirirken kesbi yeniden zikrederek bu defa kudretin sarfı olarak tanımlar. Bk. Kırşehrî, *Mesâilü’l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 142a, 143a. Bu durumda Kırşehrî’ye göre kesb ya iki anlama havidir ya da insanın fiilde etkisini gösteren her bir durum kesb olarak ifade edilmiştir. Şayet ikinci ihtimal kabul edilirse kasd, tercih, ihtiyar insan iradesinden kaynaklanarak insanın fiilde etkisini göstermesi bakımından kesb olurken sun‘ ise kudretin sarfı olarak insanın fiilinde etkisini gösterir ve kesb olarak isimlendirilir.

tanımların⁵⁸⁸ da kesb olmadığını ifade eder. Karsî, kesb ile ilgili tanımını *Şerhu'l-Akâid*'den yaparak, bu görüşü Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'ine, Teftâzânî'nin *Telvîh* ve *Makâsîd*'ine ve Birgivî'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye*'sine atıfla temellendirir:

“Kulun irade ve kudretinin fiile sarfı kesbdır. Bunun akabinde fiilin îcâdı halktır. Tek bir makdûr iki kudretin altına dahildir. Fakat iki farklı cihettir. Fiil îcâd cihetiyle Allah'ın makdûru; kesb cihetiyle kulun makdûrudur.”⁵⁸⁹

Karsî'nin alıntıladığı bu pasaj, kesbin mahiyeti hususunda dönemin yazarları tarafından benimsenen açıklamadır. Peki Teftâzânî'nin bu yorumunu Karsî'nin iddia ettiği gibi Sadrüşşerîa'ya mal etmek mümkün müdür? Bu noktada her ne kadar Sadrüşşerîa'nın kudretin sarfı ile kesbi ilişkilendirdiğini kabul etsek bile Sadrüşşerîa'nın tek bir makdûrun iki kadirin altına dahil olduğunu kabul etmesi zor görünmektedir. Ancak Karsî'nin, Mâtürîdîlerin Allah'ın kudretinin hâsıl bi'l-masdara; kulun kudretinin ise mastarî manaya tesir ettiği şeklindeki görüşlerinden dolayı İsferyî'nin savunduğu iki kudretin bir araya gelmesi fikrine ırcasının mümkün olduğunu dile getirmesi⁵⁹⁰ iki farklı yaklaşım arasında ciddi farklar görmediğini göstermektedir. Karsî, Sadrüşşerîa'nın ortaya koymuş olduğu iki burhanın (kasd ve sun') kesbi ortaya koyduğunu ifade eder. Aslında onun bu iddiası kesbi kasd, ihtiyâr-ı cüz'î, meşîet, kudretin fiile taalluku gibi hususların tamamını içeren bir süreç olarak gördüğüne delil olarak okunabilir. Ancak, Teftâzânî'den yapmış olduğu alıntıyı dikkate alırsak kesbi kasd, ihtiyâr-ı cüz'î, meşîet ile aynı şey olarak gördüğünü söylemek mümkün gibi görünmektedir. Bu noktada Karsî'nin kasd ve kudretin sarfı arasında zamansal bir ayrılık görmediği ya da ikisi arasındaki farkı derinleştirmede anlamını çıkarmak mümkündür.

Kadızzâde Mehmed el-İspirî, *Mümeyyize mezhebi'l-Mâtürîdiyye ani'l-ğayriyye* isimli risalesini Ehl-i sünnetin kaderî ve cebrî öğretilerinden farkını ortaya koymak üzere

⁵⁸⁸ Aletle meydana gelmesi, kudretin mahallinde meydana gelmesi veya kadiriyyetin tek başına olmasının sahih olmaması.

⁵⁸⁹ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 10a. Krş. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: 1988), 58-59.

⁵⁹⁰ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihyârâtî'l-cüz'îyye* (Mehmed Asım Bey, 720), 2a.

telif etmiştir. Ehl-i sünnetin ister ihtiyari olsun ister olmasın kulların bütün fiillerini Allah'ın yaratması ve icâdıyla olduğunu ifade eden Kadızâde, akli ve naklî delillerle bunu ortaya koyar. Onun bu delilleri ve açıklamalarının kaynağı İbnü'l-Hümâm'dır.⁵⁹¹ Kulların fiilleri hakkında üç görüşün var olduğunu ifade eden müellife göre cebrîler kulun fiilinde hiçbir tesirinin olmadığını iddia etmişlerdir. Ancak cebrîlerin görüşü şeriatı anlamsızlaştırdığı için batıldır. Zira insanın fiillerinde bir tesiri olmazsa emir ve nehyin bir anlamı kalmayacaktır. Mu'tezile'ye göre kullar, Allah Teâlâ'nın kendilerinde yaratmış olduğu kudret sayesinde ihtiyari fiillerin icâdında müstakildirler. Tek bir eserde iki müessirin toplanması imkânsız olduğundan kulların fiillerindeki tesir, kulun kudretiyle ilgilidir. Ancak Kadızâde, *Tavzîh*'ten referansla Mu'tezile'nin görüşüne de karşı çıkar. Buna göre ihtiyari fiillerimiz arasında da güç yetirdiklerimiz ve güç yetiremediğimiz fiiller vardır. O halde Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi fiilde müessir olan kudret ve irade değildir. Ayrıca Mu'tezile'nin iddiası naslara da aykırıdır. Kadızâde doğru olan görüşün cebr ve kader arasında tavassut olduğunu ifade eder. Bundan dolayı Ehl-i hak kulun fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu ve kulun ihtiyari fiillerinin kâsibi olduğunu dile getirmiştir. Mâtürîdîler ve Eş'arîleri ayırmaksızın "Ehl-i hak" olarak niteleyen Kadızâde'ye göre Eş'arî ve Mâtürîdîlerin ihtilafta olduğu husus ise kesbin mahiyetidir.⁵⁹²

Kadızâde'nin metnini önemli kılan husus, İbnü'l-Hümâm'dan tevarüs ettiği azm-ı musammem ile kastı özdeşleştirerek bunu kesb olarak ifade etmesidir. Kesb, yaratılmış kudret yönüyle kuldandır. İbnü'l-Hümâm'ın azm-ı musammemi tahsis ederek ayırması Kadızâde'ye göre uluhiyete bir noksanlık getirmez. Ancak yine de azm-ı musammemin olduğu gibi kabul edilmesi sorunludur. Kadızâde, azm-i musammemin mastarî manaya değil hâsıl bi'l-masdar karşılık geldiğini ifade eder. Bu, azm-ı musammemin mevcut olduğu anlamına gelmektedir. Mastarî mana ise itibari bir durum olup hariçte varlığı yoktur ve yaratmanın konusu değildir. Bundan dolayı mevcut ve ma'dûm olmayan kastın kabulü daha kolaydır. Zira kasd yaratmaya

⁵⁹¹ Kadızâde, *Mümeyyize* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4844), 139b-142a. Krş. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyre*, 46-59.

⁵⁹² Kadızâde, *Mümeyyize* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4844), 139b-140b.

konu olmadığından dolayı Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna delalet eden ayetlerin tahsisine de gerek kalmayacaktır.⁵⁹³

Kadıẓâde, azm-ı musammem yorumundan sonra Birgivî ve Sadrüşşerîa'nın ihtiyâr-ı cüz'î ve kastla ilgili görüşlerini alıntılar, ilişkilendirir ve Sadrüşşerîa ile Birgivî arasındaki irtibata dikkat çekerek, kasd fikrinin azm-ı musammemden daha evla olduğunu beyan eder:

“Derim ki, *Tarika* ve *Tavzih*'den bize nakledilenlerden anlaşılmıştır ki kulun muayyen bir fiile sarfı ve kudreti, kulun fiilidir. Mastarî mana olan bu kasd, itibari bir durum olup hariçte mevcut değildir. Bundan dolayı ona yaratma ilişmez. Dolayısıyla kulun sarfı fiilin yaratıcısı değildir. Bundan dolayı naslar kasta yönelik bir tahsisi gerektirmeden kendi halleri üzerine kaldılar. Belki de bu görüş, İbnü'l-Hümâm'ın kesbi azmi musammem -ki o hâsıl bi'l-masdardır- olarak görmesinden daha uygun bir görüştür.”⁵⁹⁴

Bu pasaj açıkça ortaya koymaktadır ki Kadıẓâde'ye göre kesb, İbnü'l-Hümâm'ın ifade ettiği azm-ı musammem değil fakat ikâ' olarak gördüğü kasttır ve fiilde kulun dahilini gösteren de budur.

18. yüzyıl müelliflerinden kesbi önemli bir soru haline getiren isimlerden biri de Gümülcinevî'dir. İrâde-i cüz'îyye risalesinin temel konularından biri kesbdir. Mâtürîdîlere göre kesbi, *kulun ihtiyari fiillerde kudret ve iradesinin icâd bakımından tesiri olmaksızın dahli* olarak ifade eder. Zira icâd yalnızca Allah'a mahsustur. Bundan dolayı kulun fiildeki dahli kesb ve irâde-i cüz'îyye ile açıklanmıştır. Kulun zatının ve sıfatlarının Allah tarafından yaratıldığını ifade eden Gümülcinevî, irade ve kudreti de yaratılmış sıfatlara dahil eder. Kulun irade ve kudretinin bedel yoluyla iki zıttan birine sarf edilebileceğini ve bu sıfatların kendilerinin mahluk olduğunu ve fakat taalluklarının mevcut ve ma'dûm olmayan hâl kabilinden olduğunu ifade ederek irâde-i cüz'îyyeyi irade ve kudretin sarfı olarak görür ki bu da kesbten başka bir şey değildir.⁵⁹⁵ Buraya kadar anlatılanlar dönemin anlayışıyla oldukça uyumludur ne var ki Gümülcinevî kesbi ifade etmek için azm-ı musammeme de yer verir. Müellife göre

⁵⁹³ Kadıẓâde, *Mümeyyize* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4844), 142a-b.

⁵⁹⁴ Kadıẓâde, *Mümeyyize* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4844), 143a-b.

⁵⁹⁵ Muhammed b. Ahmed Gümülcinevî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4943), 3b.

kulun fiilinin *iki kudretle meydana geldiği bu teoride Allah'ın kudreti icâd; kulun kudreti ise kesb cihetiyle*dir. Aksi takdirde cebri nefyedemeyeceğimiz gibi teklif de temellendirilememiş olur. Naslarda yer alan ve insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ifade eden “*Sizi ve amellerinizi Allah yarattı.*” vb. ayetlerden kesin olarak anlaşılmaktadır ki kulların fiilleri icâd bakımından yalnızca Allah’a nispet edilir. Ancak yalnızca tek bir şeyi bundan nefyetmek gerekir ki bu da azmdır. O halde burada nasların tahsis edilmesi gerekmektedir. Bu noktada Gümülcinevî, İbnü'l-Hümâm'ın azm-ı musammem fikrini olduğu gibi aktarır. Buna göre azm, Allah'ın insanda yarattığı meyl, dâi, ihtiyar gibi süreçlerden sonra kişide oluşan bir durumdur ve insanın bu kasd ve azm da cebr yoktur.⁵⁹⁶

Gümülcinevî'nin azm-ı musammemi insanın icâdı olarak ele alması ciddi bir sorundur. Zira Gümülcinevî, irade ve kudretin taallukunun hâl olduğunu ifade etmişti. Ne var ki azmi de aslında insanın kudretinin tesiri olarak yorumlamasına rağmen azm-ı musammemin icâd olmasını istisna olarak değerlendirmek gerektiğini söyler. Hatta azm-ı musammemin kesb olduğunu da ifade eder. Bu durumda birkaç sorunun vuzuha kavuşması gerekmektedir: Eğer azm-ı musammem, kesb ve irâde-i cüz'îye aynı şeyse bunların hepsinin hâl olduğunu kabul etmek gerekmez mi? Kudretin tesirinin taalluku kulun icâdıysa, azm-ı musammem, kesb ve irâde-i cüz'îyenin hâl olduğu nasıl savunabilir? Kesb bir vasıf; yaratma ise asılsa icâd nasıl savunulabilir? Gümülcinevî'nin metni bu sorulara cevap verecek nitelikte olmadığı gibi yazar bunların arasını da ayırmamış gibidir. Zira onun görüşlerini tevil edip telifte bulunmak oldukça zor görünmektedir. Metindeki bu karışıklığın sebebi, Gümülcinevî'nin İbnü'l-Hümâm'dan doğrudan alıntı yapmasıyla ilgili olabilir. Eğer yalnızca azm-ı musammemi meseleye dahil etseydi Gümülcinevî'nin de onu hâllere dahil ettiği yorumunda bulunmak mümkün olurdu. Bununla birlikte yine de meseleyi ele alırsak müellifin asıl açıklamak istediği nokta tek bir makdûrda (fiil) iki kudretin etkisinin nasıl açıklanacağıyla ilgilidir.

Gümülcinevî'ye göre iki kudretin tesirinin taallukları farklıdır. Söz gelimi namaz fiilinde Allah'ın kudretinin taalluku fiilin aslına olup kulun kudreti ise tâat ve

⁵⁹⁶ Gümülcinevî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îye* (Nuruosmaniye, 4943), 4a. Krş. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 55.

masiyet olması yönüyle fiilin vasfına taalluk etmektedir. Ya da yetimi dövmek örneğinde olduğu üzere dövme fiilinin kendisi Allah'ın kudreti ve tesiriyledir. Ancak eğitim için dövülmesi tâat; eziyet için dövülmesi masiyet olup bu da kulun kudretiyle ve tesiriyledir ki bu, kulun azm-ı musammeminin taalluku yani kesbdir.⁵⁹⁷ Bu noktada Gümülcinevî, kesbin bir vasıf olarak görülmesinin cebr düşüncesine yol açacağı şeklinde dile getirilen eleştiriyi dikkate alır. Buna verdiği cevap kulun kudretinin taallukunun -yani kesb- ihtiyarında dahil olduğu şeklindedir. Ancak bu dahil olma filozofların ya da Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi icâd bakımından değildir.⁵⁹⁸ Hulasa insanın fiildeki tesirini kulun kudret ve iradesinin taalluku olarak yorumlayan Gümülcinevî'ye göre irâde-i cüz'iyeye, kesb ve azm-ı musammem aynı kavramlardır ve fakat irâde-i cüz'iyeye hâl olmasına rağmen azm-ı musammem hâdis kudretle mevcut olmuştur⁵⁹⁹ ve kulun icâdıdır. Bu ihtilafı gidermek en azından şimdilik mümkün görünmemektedir.⁶⁰⁰ Nitekim hatırlanacağı üzere Kadızâde de azm-ı musammemi kesble özdeşleştirme yoluna gitse ve hatta İbnü'l-Hümâm'ın açıklamalarından istifade etse de azm-ı musammemin icâd olmasının yol açtığı sorunlardan dolayı Sadrüşşerîa'nın kasd fikrinin daha evla olduğunu ifade ederek işkâle yol açmadan kulun kudretinin sarfını kesb olarak yorumlamıştı.

Kastı kesb olarak yorumlayan bir diğer isim de Akkirmânî'dir. Kulun ihtiyari fiilinin Allah'ın yaratması ve kulun kesbinden ibaret olarak değerlendiren Akkirmânî'ye göre kesb, irâde-i cüz'iyeyi bir makdûr tarafına sarf etmektir. Bu durumda fiil olan makdûrda iki kudret birleşmiş olmaktadır. Ancak *kulun kudreti kesb yönünden; Allah'ın kudreti ise yaratma yönündendir*.⁶⁰¹ Teklifin dayanağı olan kesb, kulun kudret ve iradesinin sarfıdır. Kulun kudretinin sarfı ise irâde-i cüz'iyeden, kasttan başka bir şey değildir.

⁵⁹⁷ Gümülcinevî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Nuruosmaniye, 4943), 4b.

⁵⁹⁸ Gümülcinevî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Nuruosmaniye, 4943), 5b.

⁵⁹⁹ Gümülcinevî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Nuruosmaniye, 4943), 5a.

⁶⁰⁰ "وجد العبد ذلك العزم المصمم" kullanımındaki ev-ce-de fiilini Gümülcinevî'nin icâd olarak anlamadığı şeklinde bir yoruma gitsek bile ayetlerin tahsis edilmesi gerektiğini ifade ederek azm-ı musammemi zikretmesi bizi bu yorumdan alıkoymaktadır.

⁶⁰¹ Akkirmânî, *Risale-i irâde-i cüz'iyeye* (Laleli, 488), 149a. Kudretin sarfı anlamında kastı kesb olarak yorumlayan diğer irâde-i cüz'iyeye yazarları için bk. Beybâzârî, *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581), 25a-26b; Murat Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi Tercüme ve Tahlil", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2016), 251; ed-Debbâgî, *er-Risâletü'n-münciyye*, thk. Nefise, 20, 28.

Kadıẓâde gibi insan fiilleri konusunda kelâm ekollerini üç grupta inceleyen ve Ehl-i sünneti ifrat ve tefrit arasında konumlandıran Tirevî Abdi Efendi, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler arasındaki kesbin farklı olduğuna dikkat çeker. Eş‘arîlere göre kesb, fiili kulun kudreti ve iradesiyle mukarin kılmaktır. Ancak kulun mahal olması dışında fiilin var olmasında tesiri yoktur. Tirevî’ye göre hakiki kesb, Ehl-i sünnetin muhakkiklerinden aktarılan tariftir ki bu tarif Sadrüşşerîa’ya aittir. Buna göre kulun fiilinde müessir olan Allah’ın yaratması ve kulun ihtiyarının toplamıdır. Buradaki ihtiyar ise kasd yani kesbdir.⁶⁰²

Kudretin sarfı anlamında kullanılan kasd, irâde-i cüz’iyye, ihtiyâr-ı cüz’înin kesb olarak anlaşılması konusunda irâde-i cüz’iyye müelliflerinin Sadrüşşerîa’yla uyumlu olduğunu ifade etmek mümkün olsa bile kulun fiilinin iki kudretin birleşmesi (Bir makdûr, iki kudretin toplamıyadır.) olarak değerlendirmek Sadrüşşerîa’yla farklı noktada durmak demektir. *Bu noktada irâde-i cüz’iyye müellifleri tanım düzeyinde (kudretin sarfı) Sadrüşşerîa ile aynı kesb tanımına sahip olsalar da mahiyet açısından farklı bir konumdadırlar.* Karsî’den yaptığımız alıntıda gösterildiği üzere onlar Teftâzânî’nin kesb yorumunu kullanmışlardır. Bundan dolayı kesbin mahiyeti konusunda farklılaşmışlar ve yaptıkları bu yorumu da İsferâyînî ya da Bâkıllânî’yle karşılaştırmışlardır. Söz gelimi Şeyhzâde, Hanefîlerin görüşünü “Fiilin aslı Allah’ın kudreti ve tekviniyle; tâat ve masiyet olarak vasıflanması bakımından da kulun kudretiyledir.” şeklinde özetlemiş, bu görüşü de *Tavzîh, Ta’dilü’l-ulûm, Mûsâyere* gibi kaynaklara atıfla temellendirmiş ve Bâkıllânî’nin de bu görüşü benimsediğini ifade etmiştir. Onun bu görüşünü Kırşehrî, İzzî, Mehmed Esad Efendi gibi isimler de paylaşmaktadır.⁶⁰³ Ancak bu görüşü Sadrüşşerîa’ya nispet etmek doğru bir yaklaşım

⁶⁰² Tirevî Abdi Efendi, *Risâle fi’l-ihtiyârî’l-cüzî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3772), 228a.

⁶⁰³ Abdürrahim Şeyhzâde, *Nazmü’l-ferâid ve cem’u’l-fevâid*, 72; Mehmet Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi”, 130; Muhammed Emin İzzî, *el-Mesâilü’l-muhtelifa beyne’l-Mâtürîdiyye ve’l-Eş‘ariyye* (Zeynelzâde, 5765), 4a; Kırşehrî, *Mesâilü’l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 135a. Gümülcinevî, Mâtürîdîlerin görüşünü Bâkıllânî’ye irca etmese de iki kudretin tesirinin taalluklarının farklı olduğunu ifade ederek Bâkıllânî’ye nispet edilen açıklama biçimini kullanmıştır. Bk. Gümülcinevî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Nuruosmaniye, 4943), 4a-b. Mâtürîdîliğin görüşünün Bâkıllânî ile aynı olduğunu ifade eden yazarlar için ayrıca bk. Adem Sünger, “Osman el-Afif es-Seferîhisârî’nin Risâletü’l-irâdeti’l-Cüz’iyye Adlı Eseri: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”, *Kader* 21/2 (2023), 626; Mehmet Fatih Soysal, “Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi’nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhisü’l-definiyye fi’l-hakki’l-irâdetü’l-cüz’iyye Adlı Eserinin Neşri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 42.

değildir.⁶⁰⁴ Zira her ne kadar Sadrüşşerîa, tâat ve mâsiyetlerin kulun kesbine mebni olduğunu ifade etse bile (muhtemelen bu ifade Bâkılânî ile özdeşleştirilmesine sebep oldu) insanın fiilini “Allah’ın yaratması ve kulun ihtiyarının toplamı” olarak görmüş ve Bâkılânî’den farklı bir kesb yorumuna gitmiştir.⁶⁰⁵

Karsî gibi bazı yazarlar ise Mâtürîdîlerin kesb yorumunu İsferyânî’ye irca etmenin mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Oldukça küçük olan risalesinde Musa b. Abdullah el-Pehlevânî el-Tokâdî (ö. 1133/1720) bu hususu gündeme getirerek, Molla Hayâlî’nin Hanefîlerin görüşünü İsferyânî’yle aynı olduğunu iddia ettiğini ifade ederek meseleyi tartışmaya açar. Molla Hayâlî, *Şerhu’l-Akâid* haşiyesinde, kulların ihtiyari fiilleri konusunda mezhep ve görüşleri taksim ederek fiilin aslına iki kudretin tesir etmesini (mecmû‘u’l-kudreteyn) İsferyânî’nin görüşü olarak zikreder ve kudretin fiildeki dahli hakkında şunları ekler: “Bundan anlaşılan kulun kudretini nispet edebileceğimiz bir fiili vardır. Bu kudret, ister İsferyânî’nin iddia ettiği gibi müessirin bir cüzü olsun ister Eş‘arîlerin iddia ettiği gibi yalnızca bir medar [mahal] olsun fark etmez...Üstadın görüşünü benimseyenler irade anlamındaki ihtiyarın sıfat olduğunu...benimsiyorlar”⁶⁰⁶ Pehlevânî’ye göre Hanefîlerin görüşünü mutlak olarak İsferyânî’ye nispet etmek mümkün değildir. Hanefîler ve Eş‘arîler kulun kudretinin fiilde tesirinin olmadığı konusunda ittifak etmiş olup bu iki grup kesb ve ihtiyarın anlamında ihtilaf etmişlerdir. Hanefîlerin İsferyânî ile ittifak ettikleri husus, kesb ve ihtiyarın anlamıdır. Ancak Hanefîler fiilin varlığa gelmesinde kulun kudretinin müessir olmadığını benimseyerek, müessir olduğunu iddia eden İsferyânî’den ayrılmışlardır. Bundan dolayı Pehlevânî, Molla Hayâlî’nin “üstadın görüşünü benimseyenler”le kastının kesb ve ihtiyarın anlamı konusunda onu takip edenler olabileceğini ifade eder.⁶⁰⁷ Ebû Said Hâdîmî’nin bu konudaki yorumları daha

⁶⁰⁴ Daniel Gimaret, *Theories de L’acte Humain en Theologie Musulmane* (Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1980), 223-224.

⁶⁰⁵ Ayrıca 111 nolu dipnota bakınız. Thiele, Bâkılânî’nin kesb anlayışını incelediği makalesinde, onun İmam Eş‘arî’den farklı olduğu hususlara temas ederek, Bâkılânî’ye göre, “insan ve kesb ettiği eylemler arasında gerçek bir ilişkinin” varlığını ve “insanın kudretinden kaynaklanan bir sığata taalluktan” dolayı mükteseb eylemlerinde teklife muhatap olduğunu ifade etmiştir. Daha fazla açıklama için bk. Jan Thiele, “IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkılânî’nin İnsan Fiilleri Teorisi”, *Kader* 19/1 (2021), 388-397.

⁶⁰⁶ Şemseddîn Ahmed b. Musa Hayâlî, *Hâşîye ale Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye* (Mardin: Nur Sabah Yayıncılık, 2012), 389, 392

⁶⁰⁷ Musa b. Abdullah el-Tokâdî el-Pehlevânî, *Risâle fi ihtimâlâtı’l-vakıa fi efâl-i ibâd* (Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler), 159b.

tartışmalıdır. Zira o Mâtürîdîlerin ve hatta Sadrüşşerîa'nın yorumunun İsferyâinî ile aynı olduğunu ifade eder ve Mâtürîdîlerin görüşünün İsferyâinî'den farklı olduğunu benimseyen Hafîd en-Nisârî'yi de eleştirir.⁶⁰⁸

Akkirmânî gibi bazı yazarlar ise bir makdûrda iki kudretin dahlini, *yaratma cihetiyle Allah'ın; kesb cihetiyle insanın kudretiyle* açıklasa da bu görüşün İsferyâinî'den farklı olduğunu düşünmüşlerdir. Zira Akkirmânî, onun görüşlerini açıklarken kastının ne olduğunu sorgular. Şayet İsferyâinî, kulun ve Allah'ın kudretinin tesirinin müstakil olduğunu kastediyorsa bu görüşü kabul etmek mümkün değildir. Ancak, kulun kudretin tesirinin müstakil olmadığını ifade ediyorsa bunun hakka yakın bir görüş olduğu söylenebilir.⁶⁰⁹ Akkirmânî'nin İsferyâinî'den ayrışmasını sağlayan husus kuşkusuz insanın kudretini tesir olarak görmeyip yaratma ve kesbi cihet olarak ele almasıdır.

Pehlevânî'nin açıklamaları, yalnızca Mâtürîdîlerin değil aynı zamanda Sadrüşşerîa'nın da İsferyâinî'den farklı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Zira Sadrüşşerîa, fiilde kulun kudretinin tesirini kabul etmez. Hatta ısrarla ihtiyarın tesirinin tam illete dahil olan bir husus olduğunu ifade ederek kulun fiildeki dahlini ihtiyar olarak açıklar. Sadrüşşerîa'nın insanın fiilini “Allah'ın yaratması ve kulun fiilinin toplamı” olarak ifade etmesine tekrar atıf yapacak olursak Sadrüşşerîa'ya göre buradaki fiil, kudretin sarfı anlamındaki kesb yani ihtiyardır. Yani, fiil iki kudretin toplamından meydana gelmemektedir. Bununla birlikte kulun fiili, yaratma bakımından Allah'ın makdûru; kesb bakımından ise kulun makdûrudur demek daha kabul edilebilir bir yorumdur. Zira bu yorumda kesbin fiile dahli, tesir anlamında değildir. Zaten bu durumda da kulun kudretinin bir tesiri olmadığı ve fakat Allah'ın kudretinin tesiri olduğu teslim edilmiş olmaktadır. Bu yönüyle Sadrüşşerîa'nın görüşünün İsferyâinî, Bâkılânî ve diğer mezheplerden farklı olduğu tekrar vurgulanmalıdır.⁶¹⁰ Bununla birlikte özellikle Teftâzânî'nin kesb yorumunun

⁶⁰⁸ Karacan, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi Tercüme ve Tahlil”, 250-252.

⁶⁰⁹ Akkirmânî, *Risale-i irâde-i cüz'iyeye* (Laleli, 488), 155a-b. Benzer kanaatler için bk. ed-Debbâgî, *er-Risâletü'n-münciyye*, thk. Nefise, 96.

⁶¹⁰ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 121-122. *el-Akâidü'l-Adudiyye* literatürü üzerine yaptığı çalışmasında Adem Sünger, İsferyâinî'nin Mâtürîdîlikle özdeşleştirildiği bazı metinlere örnek vermiş ve iki görüş arasındaki farka temas ederken “Mâtürîdî görüş, cüzî iradenin hâl olması üzerinden temellendirilmektedir. İsferyâinî'nin ise hâli kabul etmediği bilinmektedir. Dolayısıyla onun görüşü, Sadrüşşerîa'nın süzgecinden geçirilerek sisteme dâhil edilmiştir.” yargısında bulunur. Bk. Sünger,

Bâkılânî'yle karşılaştırılması ve Osmanlı müelliflerinin yorum ve katkıları incelenmeyi hak eden bir husustur.

el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşilerinden İsmail Konevî de kelimeleri dakik kullanmasına karşın kesbi, ihtiyar, kasd ve îkâ' kavramlarından her biriyle karşılar. Söz gelimi birinci mukaddimenin açıklamasında îkâ' anlamına gelen mastarın bazen lazım bazen de müteaddî olabileceğini ifade eden Konevî, lazım olan mastarların birisinde îkâ'nın bulunduğunu ve böyle olduğunda hareket örneğinde olduğu gibi hâsıl bi'l-masdarın tahakkuk ettiğini beyan eder. Bu durumda hareket kulun kesbiyle elde edilmiş olur. Hüsün ve kubuh örneğinde olduğu gibi îkâ'nın bulunmadığı lazım mastarlar da ise kulun kesbinin yani îkâ'sının bir dahli yoktur.⁶¹¹ Yine ihtiyarın cüzî müessir olarak nitelendiği durumda buradaki ihtiyarın kesb olduğunu, zira tesirin kesbi de kapsayan daha genel bir anlamı barındırdığını ifade eder. Konevî'ye göre buradaki ihtiyarı kesb olarak anlamamıza iman veren husus Sadrüşşerîa'nın "Kulun fiili Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyarının toplamıdır." cümlesinden anlaşılmaktadır. Burada Sadrüşşerîa, yaratmanın karşısında ihtiyarı kullandığından, cüzî müessir olarak kesbi anlamak mümkündür.⁶¹² Konevî'nin kesb anlamında kullandığı diğer bir kavram da kasttır.⁶¹³ Konevî'nin kesbi kasd, ihtiyar ve îkâ' olarak yorumlaması şaşırtıcı bir yaklaşımdır ve onun bu tavrını açıklamak da oldukça zordur. Nitekim Konevî'nin kesb nazariyesinin ele alındığı araştırmada müellifin kesb ve irâde-i cüz'iyeyi ayırdığı ve

Akaid-i Adudiyye Literatüründe Ef'âl-i İbâd Meselesi, 336. Ancak bu iki görüş arasındaki farkın yalnızca hâllerle ilgili olmadığı ifade edilmelidir. Hatta asıl sorun hâller değil, İsferyânî'nin görüşündeki yaratılmış kudretin tesiri meselesidir. Mâtürîdî mütekellimler yaratılmış kudretin müstakil olarak tesiri fikrinden uzak durmuşlardır. Bununla birlikte İsferyânî'nin görüşünün Mâtürîdî sisteme dahil edildiği iddiası da tartışmaya açıktır. Zira ulemanın amacı görüşü sisteme dahil etmek değil, iki görüş arasında karşılaştırma yapmaktır ve fakat yazarın kendisinin de belirttiği üzere (s. 335) Mâtürîdî görüş, "Sadrüşşerîa ve Teftâzânî ekseninde" ele alınmıştır.

⁶¹¹ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 75. Konevî, Eş'arîlerin îkâ'yı kabul etmelerinin tekvini itibari bir durum olarak gördüklerinden dolayı daha kolay olduğunu, Allah dışındaki faillerin tekvininin kesb olduğunu ifade eder ki burada Konevî'nin kastı îkâ'dan başka bir şey değildir. bk. s.78.

⁶¹² İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 133. Kulun fiilinde ihtiyarın cüzî tesirinin olduğunu benimsemek, İsferyânî'nin "mecmû'ul-kudreteyn" görüşü değildir. Nitekim Mâtürîdîlere göre kulun kudreti yalnızca medâr olup tesiri yoktur.

⁶¹³ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 141. Konevî, tercihi de kesb olarak nitelemiştir. Bk. s.142. Ancak burada nüans bulunmaktadır. Sadrüşşerîa'nın "Ancak şöyle de diyorlar: kul için, olmayan hakiki bir durumun varlığını gerektirmeyen bir vecih üzere kudret vardır. İki eşit şeyden birini tayin ve tercih gibi durumlarda kudretin etkisiyle nispet ve izafetler farklılaşır." yargısındaki tercihin kesb olduğunu ifade eder. Ancak kesbin tercih olarak ifade edilmesi Sadrüşşerîa'nın tek kaldığı bir husustur. Nitekim hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa, tercih, ihtiyar ve kastı eş anlamlı olarak kullandığı için hem Saçaklızâde hem de Konevî tarafından eleştirilmiştir.

îkâ' olarak isimlendirilen fiilin mastar manasını kesb olarak nitelediği ifade edilmiştir.⁶¹⁴ Eğer bu iddia doğruysa Konevî'nin bu söylemlerini nasıl bağdaştıracağız? Ya Konevî kesbi, îkâ', ihtiyar, kasd unsurlarının bir toplamı olarak görmektedir ya da daha önce belirtmiş olduğumuz kastın iki anlamını tercih ve kesbe karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Konevî'nin kesb tanımının kulun kudret ve iradesinin fiile sarfı olduğu düşünüldüğünde⁶¹⁵ birinci ihtimal daha güçlü gibi görünmektedir. Nitekim el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesindeki açıklamaları bir bütün olarak okunduğunda Konevî'nin kesbi, kulun fiilde dahlini ifade etmek üzere kullandığını görmekteyiz. Bu anlamda bu tesir, îkâ' ve hatta ihtiyardır. Bu sebeple Konevî'nin yukarıda zikredilen kasd, ihtiyar ve hatta îkâ'nın kesb olduğuna dair açıklamaları mutlak olarak anlaşılmamalıdır. Zira Konevî, kesbi yaratmanın karşında zikretmiş ve kesb ile halk arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmıştır. Bu durumda ne tek başına îkâ' ne de ihtiyar, kasd yaratmanın karşısında değildir ve fakat kulun fiilde tesirini gösteren toplam yani kesb, yaratmanın karşısındadır. Bununla birlikte Konevî'nin, Sadrüşşerîa tarafından geliştirilen iki burhanın (kulun bir kastının ve sun'unun bulunduğu yönelik argümanlar) amacının irâde-i cüz'iyeye ve ihtiyarı ortaya koymak olduğunu belirtmesi ve sun'u ihtiyar olarak görmesi⁶¹⁶ asıl gayenin ihtiyara, kasda yani kudretin sarfı anlamında kesbe bağlandığı vehmini uyandırmaktadır.

Büyük Hafız Efendi de îkâ', kasd ve kesbten her birini "kudretin sarfı" olarak tanımlar. Ona göre îkâ', kudretin makdûra taalluku olup görevi de iki zıttan birine sarf edilmesi bakımından ihtiyardır.⁶¹⁷ Kasd da iki zıttan birine taalluk etmek suretiyle -ki bu yönüyle iradenin taallukudur- kudretin sarfıdır.⁶¹⁸ Kesb de kulun irade ettiği şeye kudretin sarfıdır.⁶¹⁹ Büyük Hâfız Efendi'nin kudretin iki zıdda elverişli olmasını ihtiyarla (iradenin taalluku) ilişkilendirerek bunlardan birine yönelmeyi (kudretin sarfı) de îkâ', kasd ve kesb olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda genel olarak

⁶¹⁴ Burcu Dilek, *Kelam Konularının Kur'an Merkezli Tartışılması Bakımından Konevî'nin Beyzâvî Tefsiri Hâşiyesinde Kesb Nazariyesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 189, 219, 220.

⁶¹⁵ Dilek, *Kelam Konularının Kur'an Merkezli Tartışılması*, 174.

⁶¹⁶ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti 'l-erba'*, 137.

⁶¹⁷ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti 'l-erba'a* (2191), 31-32.

⁶¹⁸ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti 'l-erba'a* (2191), 45.

⁶¹⁹ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti 'l-erba'a* (2191), 42.

kavramlar birbirinin eş anlamlısı olarak görülse de itibar farklılıklarının olduğu anlaşılmaktadır.⁶²⁰

Bu bölümde ortaya konulduğu üzere müelliflerin kasd, ihtiyâr-ı cüz'î ya da irâde-i cüz'îyyeyi kesb olarak okumaya elverişli olmaları fiilde medhaliyyeti gösteren hususu kesb olarak değerlendirdikleri yorumunu yapmamıza imkân sağlamaktadır. Yaratma ve kesb arasındaki farkın dile getirilme çabası bunun bir yansıması olarak okunabilir. Yaratma ve kesb arasındaki farkları açıklama noktasında en detaylı açıklamalara yer veren Büyük Hâfız Efendi, el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesinde kesb ve yaratma arasında dört farkın olduğunu dile getirir:⁶²¹ yaratma îcâdda kadirin tek başına olmasının sahih olduğu, kesb îcâdda kadirin tek başına olmasının sahih olmadığıdır; yaratma kendisiyle makdûru gerektiren, kesb kendisiyle makdûrun gerekmediği şeydir; yaratma, makdûrla kadirin ittisafını gerektirmeyen ancak kesb gerektirendir; yaratmayla izafetler ve nispetler değişirken kesble değişmez; yaratma izafî bir durum olup kadirin kudretinin mahallinde olmayan, kesb de izafî bir durum olup kadirin kudretinin mahallinde olandır.

İnsan fiillerinin temellendirilmesinde Sadrüşşerîa'nın etkisini gösteren ve irâde-i cüz'îyyenin kavramsallaşması, insan irade ve kudretinin rolü gibi değişen birtakım hususlara işaret etmesi bakımından bu başlığın sonucu olarak şu hususların görüldüğü ifade edilmelidir:

1. İnsanın fiillerindeki dahlini ifade eden kasd, ihtiyar, ikâ', sun' ve kesb incelediğimiz bütün yazarlar tarafından atıf yapılan kavramlar olmuştur. Zikredilen bu hususlar, Mâtürîdîliğin diğer mezheplerden farklılığı olarak beyan edilecek ve Mu'tezile ile Eş'arî ekollerden ayrıştırılması sağlanacaktır.
2. Hâlin ontolojisi soruşturulmuş ve onun mevcut ve ma'dûm olmamasının anlamı hariçte mevcut olmayıp nefsü'l-emrde mevcut olmak şeklinde anlaşılmıştır. Bununla birlikte hâllerin ispat ve nefy arasında üçüncü bir

⁶²⁰ Büyük Hâfız Efendi, *Kasîde-i Nûniyye* şerhinde açık bir şekilde ikâ', kesb, kasd, irâde-i cüz'îyye gibi kavramların aynı anlama geldiğini ve varlık tarafını tercih etmeyi imlediğinden dolayı zat bakımından bir olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte bu kavramlar itibar bakımından farklıdır. Zira kuldânı sadır olan sarf, kesb; bunun hemen akabinde sarfın husulü [elde edilmesi] ikâ'; yaratılmış kudret ve iradenin kasten [belirli bir fiile] tayini irâde-i cüz'îyye ve ihtiyâr-ı cüzîdir. Bk. Büyük Hâfız Efendi, Muhammed b. Hasan, *Şerhu'l-Kasîde-i Nûniyye*, İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2096, 79a

⁶²¹ Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâtü'l-erba'a* (2191), 48-49.

kategori olmadığı özellikle vurgulanmıştır. el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşîlerinin hâller tartışmasını lafzi olarak görmeye yatkın oldukları dikkat çekmiştir. Haller tartışmasının lafzi olarak yorumlanmasında Cürcanî'nin etkili olduğu ifade edilebilir.

3. Hâllerin söz konusu özelliği Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri arasındaki farkları inceleyen metinlerde ayırıcı bir vasıf olarak zikredilmiştir.
4. İrâde-i cüz'iyeye kavramsallaştırmasında Osmanlı müelliflerinden Birgivî ismi öne çıkmaktadır. Bu dönemde kaleme alınan risaleler genellikle Birgivî'nin "ihtiyâr-ı cüz'î ve irâdâtî'l-kalbiyye" bahsine şerh yapmayı amaçlamışlar ya da bu bahsi mesele haline getirerek Birgivî'ye atıf yapmışlardır.
5. İradenin tek katmanlı olarak ele alınmaması ve iradenin aşamalarının (kalbin teveccühü, meyl, istek, hâtır, tercih, vb.) detaylandırılması da bu dönemde dikkat çeken bir diğer özelliktir.
6. Kasd, tercih, ihtiyar-ı cüz'î ya da irâde-i cüz'iyyenin yaratmaya konu olmaması ve hâl kabul edilmesi dönemin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüştür.⁶²²
7. Sadrüşşerîa'nın anlatısında kasd ve ihtiyar olarak ifade edilen husus Birgivî'nin kullanımının etkisiyle önce "ihtiyâr-ı cüz'î" olarak yaygınlık kazanacak, 18. yüzyılda insanın fiildeki rolünü belirginleştirme gayesiyle kudretin sarfı anlamına gelen ihtiyar ve kastın hâl olduğu beyan edilerek, tam illetin bir parçası olması hasebiyle bu hususlar ihtiyâr-ı cüz'î ve irâde-i cüz'iyeye olarak isimlendirilecektir. İradenin ikili ayrımı ve iradenin taallukunun tercih olarak isimlendirilmesi mutlak olarak gördüğümüz bir husus değildir. Nitekim iradenin ve kudretin taalluku konusunda müellifler arasında nüansların olduğunu belirtmeliyiz. Müelliflerden bir kısmı iradenin taallukunu tercih olarak isimlendirip tercihi insan fiillerinin en önemli hususu haline

⁶²² Modernleşme döneminde de irâde-i cüz'iyeye kavramının başat bir rol oynadığı ve hürriyet vurgusunun dinî zemininin bu kavram etrafında örüldüğü tespit edilmiştir. Bu dönemde de irâde-i cüz'iyeye kudretin sarfı olarak tanımlanmış ve hâl olmasına atıf yapılmıştır. Ancak dönemin şartları gereğince hâl olması sonucunda ortaya çıkan problemleri bertaraf etmek üzere hâlin emri itibari olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte insan fiillerini temellendirmek üzere ulemanın atıf yaptığı kaynak da Sadrüşşerîa olmuştur. Modernleşme döneminde bir fark olarak, insanın din ve devletlerini geri kalmaktan kurtartmak üzere sorumluluk hissini insana yükleyen irâde-i cüz'iyeye bu dönemde siyasi ve dünyevi bir muhtevaya büründürülmüştür. Bk. Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet*, 185-197.

getirirken (Saçaklızâde vb.) bir kısmı kudretin sarfını kasd ve ihtiyar olarak isimlendirerek önemli olan hususun bu olduğunu vurgulamışlardır. Bazı yazarlar ise hem irade hem de kudretin taallukunu ayrı ayrı dikkate almışlardır. Ancak genel olarak Sadrüşşerîa'da gördüğümüz şekilde kudretin sarfı metinlerde ihtiyar, kasd, irâde-i cüz'iyeye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı müellifleri okurken bu ayırıcı vasfa dikkat etmek gerekmektedir.

8. Bu dönemde ulema kesbi kulun kudretinin sarfı olarak ifade edilen irâde-i cüz'iyeye, kasd, ihtiyâr-ı cüz'î olarak anlayacaktır.⁶²³ Bundan dolayı eserlerde fiilin îkâ' anlamının yer aldığını görsek de îkâ' kesbin sürecine dahil edilen bir husus olarak öne çıkmayacaktır. Bunun en muhtemel sebebi dönemde Mâtürîdîlerin irâde-i cüz'iyeye, kasd, ihtiyâr-ı cüz'î anlayışının ayrışmayı sağladığı fikridir.
9. Kulun fiillerindeki etkisini ifade eden ve Mâtürîdîliğin görüşü olarak sunulan anlayış, fiilin Allah'ın yaratması ve kulun kesbinin bir toplamı olarak görülmesidir. Irâde-i cüz'iyeye yazarlarının kesb tanımını Tefâtânî'den alıntılarını onların Sadrüşşerîa'nın kesb anlayışından uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı kulun fiilinin “toplam (مجموع)” şeklinde ifade edilmesi bazı müellifleri, Mâtürîdîlerin görüşünü İsferyânî ve Bâkılânî ile özdeşleştirmesine sebep olmuştur.
10. Irâde-i cüz'iyeye müellifleri ile el-mukaddimâtü'l-erba'a muhaşşîlerinin “azm-ı musammem” kavramına yer vermemesi dikkat çeken bir detay olarak not edilmelidir. Bunda azm-ı musammemin daha ziyade İbnü'l-Hümâm'ı dikkate alan yazarlar tarafından dile getirilmesi etkili olmuştur. Bununla birlikte - incelediğimiz dönem ve eserlerde- azm-ı musammemi dikkate alan az sayıdaki yazar, *kavramın kasd-ı câzimle ilişkisini dikkate alarak anlam boyutunda kavrama yer vermişler* ve İbnü'l-Hümâm'a atıfta bulunsalar azm-ı musammemin icâdına ihtiyatla yaklaşmışlardır.

⁶²³ 19. yüzyıl irâde-i cüz'iyeye yazarlarında da aynı yaklaşım biçimi görülmektedir. Bk. Güvenç Şensoy, *Abdülkadir el-Hamzâvî'nin er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî Beyânî Hakikatî'l-Fark beyne Kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye Adlı Eserinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2015), 87-88, 99-100; Sünger, “Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye”, 627.

3.3. HÜSÜN ve KUBHUN ANLAMLARI ve FARKLI TASNİFLER

Hüsün ve kubhun anlamlarına yönelik farklı tasnifler ulema tarafından tercih edilerek kullanılmıştır. Bu tasnif girişiminin bazı sebepleri vardır. Hasen ve kabihin yalnızca fiillere özgü olmaması bazen sıfat olarak kullanılması bu sebeplerden biridir. Bununla birlikte hasen ve kabihin fiiller hakkında kullanımı da bazı soruları beraberinde getirmektedir. Söz gelimi tanrının fiillerinden bahsediyorsak hüsün ve kubhun hangi anlamını dikkate almalıyız? İnsan fiilleri, mubah fiiller, mükellef olmayanların ve hayvanların fiilleri hangi kategoride nasıl değerlendirilecektir vb. şeklinde devam eden sorular hüsün ve kubhun farklı anlamlarda ve kategorilerde kullanıldığını göstermektedir. Bu sebeple ulema bütün bunları açıklayan ve kapsayan bir tanımlama girişiminde bulunmuş ve tasnifler ortaya çıkmıştır. Ayrıca hasen ve kabihin bilinmesinde aklın rolü de tasniflerin oluşmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda hasen ve kabihin hangi anlamı aklidir, hangisi şer'îdir sorusu belirleyici olmuştur. Hem usulcü fakihler hem de kelâmcılar bu problemleri aşmak için anlam farklılıklarına değinmişlerdir. Bu tasniflerde ihtilaf noktasının belirginleştirilmesi çabası etkili olmuştur denilebilir. Yaygın olarak kullanılan tasnif bazı nüansları içermekle birlikte üçlü tasniftir. Genellikle Eş'arî kelâmcıların belirleyici olduğu bu tasniflerde iki ana damarın varlığından söz edebiliriz. Bunlardan biri Fahreddin er-Râzî tarafından kullanılan üçlü tasnifken diğeri Âmidî ve İbnü'l-Hâcib tarafından kullanılan üçlü tasniftir.

Âmidî'nin belirleyici olduğu ancak daha ziyade İbnü'l-Hâcib'in eserleri üzerinden kullanılan hasen ve kabihin anlamlarına yönelik tasnif şu şekildedir:

- a. Amaca uygun olan hasen; amaca aykırı olan kabih,
- b. Şâri'nin failine övgüyü (sena) emretmesi hasen; yergiyi emretmesi kabih,
- c. Failin yapması gereken şey hasen; böyle olmayan kabih.⁶²⁴

⁶²⁴ el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. el-Mehdi, 2/121-122. Âmidî, hasenin üçüncü anlamında, failin yapması gereken şey, (ما لفاعل ان يفعل) tanımını kullanmış ve kabih için ayrıca bir tanımlamada bulunmamıştır. Ancak diğer iki tanımdaki kullanım ve daha da önemlisi İbnü'l-Hâcib'in kullanmış olduğu üçüncü anlam- fiilde haracın olması ve olmaması- dikkate alınarak, kabihin anlamı için "böyle olmayandır" şeklindeki kullanım tarafımızca tercih edilmiştir. Âmidî'nin hüsün ve kubuh tanımları ve bu tanımların Eş'arî gelenekle ilişkisi hakkında bk. Tuğba Dumangöz, "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir?: Seyfeddin el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme", *Kader* 18/1 (2020), 122-132.

Âmidî tarafından yapılan bu tanımlar ve tasnif büyük oranda İbnü'l-Hâcib tarafından da kabul edilmiş ve kullanılmıştır. Ancak İbnü'l-Hâcib, Âmidî'nin üçüncü anlamını değiştirerek farklı bir tarzda ifade etmiş ve onun üçüncü anlam için yapmış olduğu bu tanım kendisinden sonra da kullanılmıştır:

- a. Amaca uygun olan hasen; aykırı olan kabih,
- b. Şâri'nin failine övgüyü (sena) emretmesi hasen; yergiyi emretmesi kabih,
- c. Fiilde haracın olmaması ve bunun mukabilinde haracın bulunması.⁶²⁵

Gerek Âmidî gerek İbnü'l-Hâcib, Mu'tezile'nin hasen ve kabihin zatî olduğu savunusuna karşı hasen ve kabihin bu üç anlamını zikretmiş ve bu anlamların izafî olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. İbnü'l-Hâcib ve Âmidî hüsün ve kubhun şer'î olduğunu tezinden hareket ettiklerinden dolayı daha sonra göreceğimiz şekilde hangi anlamda bir ihtilafın yaşandığını belirtmemişlerdir.⁶²⁶ Onların tasniflerinde daha ziyade ilâhî fiiller ile hükümlerin hasen ve kabihe dahil olması asıl mesele olarak vaz edilmiştir.⁶²⁷

Müteahhirûn dönem kelâmı açısından nüanslarla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin *Mahsûl*, *Muhassal*⁶²⁸ gibi eserlerinde tercih ettiği üçlü tasnifinin daha yaygın bir şekilde kullanıldığını ifade edebiliriz. Nitekim Eş'arî kelâmcılardan İcî, Cürcânî, Beyzâvî⁶²⁹ vb., Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılardan Şemsüddîn es-Semerkindî, İbnü'l-

⁶²⁵ İbnü'l-Hâcib, *Münteha's-sûl*, 29. Müellif aynı tanım ve tasnifleri *Muhtasarü'l-Müntehâ*'da da zikretmiştir. bk. el-İcî, *Şerhu'l-Adud*, 65.

⁶²⁶ Aynı hususa Teftâzânî de dikkat çekmiştir. bk. Teftâzânî, *Hâşiyetü Teftâzânî alâ şerh'il-Adud*, 1/200.

⁶²⁷ İbnü'l-Hâcib'e göre ilâhî fiiller son iki anlam dikkate alındığında hasen olarak nitelenebilir. Âmidî ise ilâhî fiiller dışında hükümleri de tartışmaya dahil eder. Buna göre ikinci tanım dikkate alındığında vacip, mendup ve ilâhî fiiller hasenin tanımına dahildir. Ancak mubah bu tanımda hasen kategorisine dahil edilemez. Üçüncü anlama göre ise vacip, mendup, ilâhî fiillere ek olarak mubah ve mekruh da hasen kategorisinde yer alır. Bk. el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. el-Mehdî, 2/122. *Muhtasarü'l-müntehâ*'ya şerh yazan İcî, mükellef olmayanların fiilleri ve mubahın, üçüncü anlama göre hasen olduğunu ancak ikinci anlama göre hasen ve kabih olarak nitelendirilemeyeceğini; ilâhî fiillerin ise birinci anlama göre hasen ve kabih olamayacağını -Zira Allah amaca uygun davranmaktan münezzehtir.- ancak ikinci ve üçüncü anlama göre hasen olarak nitelenebileceğini belirtir. İlâhî fiillerin üçüncü anlama göre hasen olması mutlak iken ikinci anlama göre hasen olması ancak şeriatın varit olmasından sonradır. Bk. el-İcî, *Şerhu'l-Adud*, 65. Cürcânî, haşiyesinde bu haracın şer'î olduğunu belirterek kulların fiillerini de bu tasnife göre inceler. Buna göre şeriatın varit olmasından önce kulların fiilleri birinci anlama göre -amaca uygun/aykırı- hasen ve kabih olmakla; üçüncü anlama göre yalnızca hasen olmakla nitelenebilir. Ancak ikinci anlama göre kulların fiilleri şeriatın vürudundan sonra hasen ve kabih olmakla nitelenebilir. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü Seyyid Şerîf alâ şerh'il-Adud li-muhtasari'l-müntehâ* (Bulak: 1316), 1/201.

⁶²⁸ er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Alvânî, 1/123; er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Altaş, 180.

⁶²⁹ İcî evveleminde şeriatın nehyettiği şeyi kabih; bunun mukabilinde olan şeyi hasen olarak tanımlar. Ancak ihtilaf noktasına değinmek üzere hüsün ve kubhun üç anlamda kullanıldığını belirtir: a. Kemal ve noksan sıfatı, b. Amaca uygun olan, amaca muhalif olan, (İcî'nin ikinci tanımında ibare olarak ملائمة

Hümâm⁶³⁰ ve Sadrüşşerîa bu tasnifi kullanmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde tercih ettiği⁶³¹ ve Sadrüşşerîa'nın gerek *Tavzîh* gerekse *Ta'dîl*'de hüsün ve kubhun anlamları için kullanmış olduğu üçlü tasnif şu şekildedir:

- a. Tabiatın meylettği şey hasen; tabiatın nefret ettiği şey kabih,
- b. Kemal sıfatı hasen; noksan sıfatı kabih,
- c. Dünya hayatında övgünün, ahirette sevabın taalluk ettiği şey hasen; dünya hayatında yerginin, ahirette ikâbın taalluk ettiği şey ise kabih.⁶³²

Klasik dönemdeki bu iki tavra dikkatleri çekmesi bakımından Kestelî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyesindeki notları önem arz etmektedir. Kestelî, Âmidî ve Râzî olarak belirlediği bu ayrımı, Râzî'nin tasnifi üzerinden detaylandırır ve değerlendirir. Başka bir ifadeyle Kestelî, Râzî'nin belirlemiş olduğu üç anlamı merkeze alarak Âmidî ve takipçilerini ona göre yorumlamıştır. Ancak o Râzî'nin tasnifini oldukça yalınlaştırır ve örfte hüsün ve kubhun üç anlamda kullanıldığını ifade eder:

ملاءمة الطبع و منافاته geçmektedir. Aslında yaygın kullanım ملاءمة الطبع و منافاته şeklindedir. İcî tab' kelimesi yerine amaç kelimesini tercih etmiştir.) İcî hasen ve kabihin bu ilk iki anlamının akli olduğunu beyan eder. Bununla birlikte ikinci anlamda -amaca uygun olan/aykırı olan- izafileğe dikkat çekerek hasen ve kabihin bu anlamın maslahat ya da mefsedet olarak da tabir edildiğini belirtir. c. Medh ve sevabın ya da zem ve ikâbın hak edilmesi. İcî bu üçüncü anlamın ihtilaf noktası olduğunu ifade eder. Mu'tezile'ye göre üçüncü anlamıyla hasen ve kabih akli iken Eş'arîlere göre şer'îdir. Bk. Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, t.y.), 323-324; Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Türker, 3/311; Kâdî el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi, 213.

⁶³⁰ Şemsüddîn es-Semerkindî de hüsün ve kubhun üç anlamda kullanıldığını ifade edenler arasındadır: a. Tabiata uygun olan; tabiata aykırı olan, b. Kemal ve noksan sıfatı, c. Bir şeyin dünyada medhe ahirette sevaba ya da dünyada zemme ahirette ikâba müteallik olması. Semerkandî, ilk iki anlamın akli olduğunu ancak üçüncü anlamda ihtilafın var olduğunu kaydeder. Bk. es-Semerkindî, *es-Sahâif*, thk. Şerif, 464; es-Semerkindî, *el-Maârif*, thk. İsmail, 2/1446. İbnü'l-Hümâm için bk. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâvere*, 90-91.

⁶³¹ Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde hüsün ve kubhun anlamlarına dair üç farklı yaklaşım tarzı ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Yukarıda aktarılan ve Râzî'nin *Mahsûl*, *Nihâye*, *Muhassal* ve *Erbâin*'de zikrettiği bu tasnifin standart bir hale geldiği ve bu tasnifin Râzî öncesi Eş'arî düşünceyle uyumlu olduğu gibi Râzî sonrasında da takip edildiği ifade edilmiştir. bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Mervener Yılmaz Eşref Altaş (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2016), 193. Râzî'nin sunmuş olduğu üç yaklaşım hakkında bk. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele", 191-198. Râzî'nin tasnifinin standartlaşması kabul edilmekle birlikte Eş'arî ulemanın bazı tasarruflarına dikkat çekmekte fayda vardır. Buna göre farklılık, tabiata uygun olan/tabiatı aykırı olan anlamında meydana gelmiştir. Râzî'nin standart tasnifinin Hanefî-Mâtürîdîler tarafından olduğu gibi alınmasına karşın İcî sonrası Eş'arî gelenekte İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına yazılan şerh ve haşiyelerin de etkisiyle bu anlam yerini amaca uygun olan/amaca aykırı olana bırakmıştır.

⁶³² Sadrüşşerîa, *Ta'dîlül-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137a-b; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, thk. Umeyrât, 1/325.

- a. Kemal ve noksan,
- b. Uygunluk ve aykırılık,
- c. Üzerinde ihtilaf edilen anlam.

Aslında bu tasnifi Âmidî ve İbnü'l-Hâcib üzerinden gelen tasnifle birleştirmeye çalışmak oldukça güç bir iştir. Zira yalnızca uygunluk ve aykırılık anlamı doğrudan Âmidî'nin tasnifiyle uyumludur. Ancak yine de Kestelî, bu üç anlamı Âmidî çizgisine göre yorumlamaya çalışır. Kestelî, uygunluk ve aykırılık olarak belirttiği ikinci anlam hakkında Râzî ve takipçilerinin tabiatı dikkate aldıklarını, Âmidî ve takipçilerinin ise amacı baz aldıklarını ifade eder. Râzî'nin tasnifinde yer bulan kemal ve noksan sıfatı anlamındaki hasen ve kabihin Âmidî çizgisinde hiç zikredilmemesini, kemal ve noksan anlamının sıfatlara özgü olmasıyla ilişkilendirmiş, Âmidî ve takipçilerinin fiilleri merkeze alan bir tasnif geliştirdiğini belirtmiştir. Kestelî bundan dolayı onların hasenin açıklamasında ihtilaf edilen manayı ikiye çıkararak üç anlama ulaştıklarını belirtmiştir.⁶³³

Kestelî'nin üzerinde ihtilaf edilen anlam olarak belirttiği üçüncü anlam, Râzî'nin tasnifinde “dünyada övgü ve yergiye; ahirette ise sevap ve ikâba müteallik olan” hasen ve kabihe denk gelmektedir. Ancak Âmidî'nin tasnifinde bu hangi anlama tekabül etmektedir? Hatırlanacağı üzere Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in tasnifinde hasen ve kabihin şer'î olduğu tezi kabul edildiğinden ihtilaf noktasına temas edilmemiş ve ilâhî fiiller ile hükümlerin dikkate alınarak bir tasnif yapıldığından söz edilmişti. Bu durumu dikkate alan Kestelî, üzerinde ihtilaf edilen anlamı hükümlerin hasen ve kabihe dahil olmasına göre değerlendirmiştir. Buna göre Âmidî ve takipçilerine göre hasen, vacip ve mendup ile sınırlandırılırken Râzî ve takipçilerine göre mubah da hasene dahil edilmiştir. Haramın kabihe olduğu konusunda ise iki grup da ittifak etmiştir.⁶³⁴ Kestelî'nin burada karşılaştırdığı durum, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in tasnifindeki ikinci anlam hakkındadır. Bu durumda Kestelî, Râzî'nin tasnifindeki üçüncü anlam ile Âmidî'nin tasnifindeki ikinci anlamı birbirinin karşısında konumlandırmıştır.⁶³⁵

⁶³³ Kestelî, *Risâle ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* (Ragıp Paşa, 1459), 100a.

⁶³⁴ Kestelî, *Risâle ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* (Ragıp Paşa, 1459), 100a.

⁶³⁵ Kestelî'nin farklı anlamlar arasında kurmuş olduğu bu irtibat Eş'arîler tarafından da dile getirilen bir husustur. Nitekim Eş'arî kelâmcılardan nakledilen, “şeriatın yasakladığı şey kabihe, böyle olmayan hasendir”; “hasen emredilen, kabihe yasaklanandır” şeklindeki hasen ve kabihe dair yapılan farklı

Kestelî, Âmidî'nin tasnifinde yer alan ikinci ve üçüncü anlam arasındaki farklılığı da muhtemel bir soruyla gündemine alır: “*Şayet dersin:...iki anlam arasındaki farklılık, ilkinde hasenin anlamının daha umumi diğerinde ise daha hususi olmasından kaynaklanmamaktadır.*” Kestelî'nin bu yoruma cevabı, iki anlamın birleştirilmesi durumunda netice itibarıyla bir farkın olmayacağıdır. Ancak muarızın dile getirmiş olduğu umum-husus ilişkisi ve bazı muhakkiklerin⁶³⁶ bu üç anlamda ihtilaf edilen bir anlamın olmadığını beyan etmesi Kestelî'yi daha açıklayıcı bir ihtilaf noktası belirlemeye sevk etmiştir. Nitekim Kestelî, bu manaların fiille ittisafının herkes tarafından kabul edildiğini ancak bu durumun hasenin akılla mı yoksa şer'le mi bilineceği konusundaki ihtilafın varlığıyla çelişmediğini belirterek aslında bir ihtilafın var olduğunu ifade eder. Öyle ki üçüncü anlam Eş'arîlere göre akılla idrak edilmezken Mu'tezile'ye göre akılla idrak edilebilir.⁶³⁷ Kestelî bu iki ekol arasındaki farklılığı da Tûsî'nin *Nakdû'l-Muhassal*'ından yapmış olduğu bir alıntıyla pekiştirir:

“Mu'tezile, fiilin övgüye ve yergiye ya da sevaba ve ikâba müteallik olmasının bilinmesi konusunda bir ihtilaf yaşamamıştır. Hüsün ve kubhun anlamı konusundaki ihtilaf başka bir şeyle ilgilidir ki o fiilin övgü ve yergiye müteallik olması hakkındadır. Mu'tezile, adaletin ve sıdkın hasen; yalan ve zulmün kabih olması hakkındaki hükmün zaruri olduğunu iddia etmiştir. Bundan dolayı şeriatla bildirilen durumlar dışındaki bütün hususlarda ittifakın sağlanabileceğini itiraf etmişlerdir. Ancak Ehl-i sünnet buna muhalefet etmiştir.”⁶³⁸

tanımlar, genellikle şâri'nin emriyle medhin ve zemmin hak edilmesi anlamıyla irtibatlı olarak görüldüğünden Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in tasnifinde ikinci anlama Râzî'nin tasnifinde ise üçüncü anlama irca edilmiştir. Söz gelimi Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'ya yazdığı haşiyesinde İcî'den aktarılan, “Kabih yasaklanandır, hasen böyle olmayandır.” şeklindeki tanımın, mutlak olarak anlaşıldığında üçüncü anlama -fiilde haracın olmaması ve olması- hasenin emredilen manası dikkate alındığında ise ikinci anlama -şâri'nin failine övgüyü ve yergiyi emretmesi- raci olduğunu belirterek, Eş'arîlere göre dört anlamın var olduğu eleştirisini bertaraf etmiştir. bk. Cürcânî, *Hâşiyetü Seyyid Şerîf alâ şerh'il-Adud li-muhtasari'l-müntehâ*, 1/201.

⁶³⁶ Kestelî'nin kastetmiş olduğu muhakkikin Seyyid Şerîf el-Cürcânî olması muhtemeldir. Krş. Cürcânî, *Hâşiyetü Seyyid Şerîf alâ şerh'il-Adud li-muhtasari'l-müntehâ*, 1/200. Ayrıca aynı ifadeler Molla Fenârî'de de geçmektedir. Krş. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/160. Molla Fenârî'nin bu konu hakkındaki açıklamalarına aşağıda değinilmiştir. Bundan dolayı burada ayrıca yer verilmeyecektir.

⁶³⁷ Kestelî, *Risâle ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* (Ragıp Paşa, 1459), 100b.

⁶³⁸ Krş. Nasirüddîn Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslâmî Danışgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1359), 339. Kestelî'nin bazı tasarruflarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Tûsî'nin metni şu şekildedir: “Mu'tezile bahsedilen hususta ihtilaf etmez. Hüsün ve kubhun manası konusundaki ihtilaf başka bir şey hakkındadır. Bu bazı fiillerin medhi ve zemmi gerektirmesinin akli mi yoksa şer'î mi olması hakkındadır. Mu'tezile, adaletin ve sıdkın hasen; yalan ve zulmün kabih olması hakkındaki hükmün zaruri olduğunu iddia etmiştir. Bundan dolayı şeriatla bildirilen durumlar dışındaki bütün hususlarda ittifakın sağlanabileceğini itiraf etmişlerdir. Ancak Ehl-i sünnet buna muhalefet etmiştir.”

Aslında İbnü'l-Hâcib'in tasnifinde sena/medh ve zem kavramlarının mutlak olarak kullanılarak sevap/ikâb ayırımına yer verilmemesi üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu durum müelliflerin dikkatli olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Eş'arîler zaten hüsün ve kubhun şer'î olduğu konusunda bir ihtilaf yaşamamaktadırlar. Bu sebeple Eş'arî teori açısından bir fiilin hasen ve kabih olarak nitelenmesi dünya ve ahiret açısından farklılık yaratmayacaktır. Onlara göre önemli olan fiil hakkında şâri'nin emri ya da nehiyidir. Medh/zem ve sevap/ikâb arasındaki ayrıma Râzî tarafından işaret edildiğini söyleyebiliriz. Medh/zem ve sevap/ikâb arasındaki bu ayrım Râzî sonrasında kabul görmüş ve metinlerde tekrarlanmıştır. Râzî, dünya ve ahiret hayatı açısından hasen ve kabihin değişebileceği bir başka ifadeyle hasen ve kabihin zatî olmadığı ilkesinden hareketle bu ince ayrımı yapmış olabilir. Nitekim bir fiil dünya hayatında övgüye sebep olurken aynı fiilin ahirette sevabı gerektireceğinden emin olamayız. Söz gelimi adalet fiilini ele alabiliriz. Adalet her ne kadar toplumsal ve bireysel düzlemde övgüyü gerektirse de Eş'arîlere göre adaletli olmanın sevabı gerektirmesi ancak ilâhî emirle mümkün olur. Bununla birlikte emir sayesinde adaletli olmanın dünya hayatında övgüyü gerektirdiği de anlaşılır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*'da net bir şekilde bu durumu açıklamıştır:

“İlim ve cehalet örneklerinde olduğu gibi kemal ve noksanlık sıfatı anlamında, adalet ve zulüm örneklerinde olduğu gibi amaca uygunluk ve aykırılık anlamında hatta toplumsal âdet ve akıllar nezdinde övgü ve yerginin hak edildiği bütün fiiller hakkında bir ihtilaf yoktur. Şeriat gelsin ya da gelmesin bunlar akılla idrak edilir. Tartışma noktası Allah katındaki hasen ve kabih hakkındadır. Yani Allah'ın hükmünde failine dünya hayatında övgü ve yerginin; ahirette sevap ve ikâbın hak etmesi anlamında hasen ve kabih hakkındadır.”⁶³⁹

Her ne kadar Fahreddin er-Râzî tarafından medh/zem ve sevap/ikâb ayrımı net bir hale getirilmiş olsa da aslında bu ayrımın Hanevî-Mâtürîdîler için daha kullanışlı olduğunu söyleyebiliriz. Zira Eş'arîlere göre her şartta hasen ve kabihin ölçüsü emir ve nehiydir. Ancak Mâtürîdîler açısından durum böyle değildir. Çünkü Mâtürîdî

⁶³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Umeyre, 4/282.

kelâmcıları aklın bazı durumlarda hasen ve kabihi bildiğini kabul ederler. Böyle olduğunda dünya hayatında medh ve zemmin hak edilmesi Mâtürîdîlere göre akli olurken ahirette sevabın ve ikâbın hak edilmesi şer'îdir. İşte üçüncü anlamda meydana gelen ihtilaf da tam olarak budur ki Sadrüşşerîa örneğinde de belirtildiği üzere bu durum dünya hayatında medh ve zemmin hak edilmesinin akli olup olmamasıyla ilgilidir. Peki Osmanlı kelâmcılarının ve haşiye yazarlarının bu konudaki tavrı ve tercihi nasıl olmuştur?

Osmanlı Kelâmcılarının Yaklaşımları

İfade edildiği üzere Mâtürîdî kelâmcıları erken dönemde hasen ve kabihi epistemolojik bir problem olarak gördüklerinden bu kavramların anlamlarına dair tasnifleme çabasında olmamışlardır. Bu durum Mâtürîdî kelâmcılarının hasen ve kabihe dair tanımlama girişiminde bulunmadıkları anlamına gelmemektedir. Nitekim onların eserlerinde de yer yer hasen ve kabihin tanımları bulunmaktadır. Ancak Eş'arî kelâmcılarda gördüğümüz şekliyle hüsün ve kubhun tanım ve tasnifine ilk defa Şemsüddîn es-Semerkandî'de rastlamaktayız. Semerkandî, Sadrüşşerîa gibi mütekellimlerde Râzî'nin etkili olduğu dile getirilmişti. Osmanlı kelâmcılarının hüsün ve kubhun tanım ve tasnifinde farklı isimlerin etkilerini görmek mümkündür. Râzî'nin tasnifi belirleyici olmakla birlikte özellikle birinci anlam olarak zikredilen tabiata uygunluk/aykırılık anlamı yerini amaca uygunluk/aykırılık anlamına bırakmış ve Îcî'nin *Mevâkıf*'ta yapmış olduğu tanım ve tasnif standart hale gelmiştir. Ancak Molla Fenârî gibi Râzî yerine İbnü'l-Hâcib'in tasnifini dikkate alanlar da karşımıza çıkmaktadır.

Molla Fenârî, hüsün ve kubhun tanımlamalarına geçmeden önce fiil ve sıfat ayrımı yaparak ihtilaf noktasını belirginleştirmeye çalışan isimlerden birisidir. Bu doğrultuda o mutlak olarak hüsün ve kubuhta bir tartışma olmadığını belirtir. Şayet hasen ve kabihi sıfat olarak kullanılacaksa o ikisinin akli olduğu herkes tarafından kabul edilmiştir. Kendisiyle vasıflandığı şeyin değerini artıran her sıfat hasen; kendisiyle vasıflandığı şeyin değerini düşüren her sıfat da kabihtir. Zaten bu anlamıyla hasen ve kabihi, kemal ve noksanlık sıfatı olarak da tabir edilmiştir. Molla Fenârî sıfat olarak kullanılan hasen ve kabihi anlamının fiiller için verilemeyeceğini ifade ederek

tartışma noktasının fiiller hakkında olduğunu beyan eder.⁶⁴⁰ Fiil için düşünüldüğünde hasen ve kabih, siyahlık gibi zatî bir unsur olmayıp kabiliyet gibi izafî bir durumdur. Yani hasen ve kabih fiilin zatından değildir. Molla Fenârî fiil için hasen ve kabihin üç anlamda kullanıldığını ve bu anlamlarda bir tartışmanın olmadığını belirtir. Ancak Allah'ın hükümleri söz konusu olduğunda bu üç anlamda sınırlandırılmaya gidilir. Molla Fenârî'nin fiil için kullandığı tanımlardan biri failin amacına uygun olan ve failin amacına aykırı olan (موافقة الغرض و مخالفته)⁶⁴¹ anlamındaki hasen ve kabihtir. Söz gelimi Zeyd'in ölümü düşmanları için amaca uygun olurken dostları için böyle değildir. Molla Fenârî fiillerde bir amaç bulunmadığında bu fiillerin abes olarak niteleneceğini bundan dolayı Allah'ın fiillerini amaca uygunluk ya da amaca aykırılıkla niteleyemeyeceğimizi ifade eder. Molla Fenârî, tercih ettiği amaca uygunluk/aykırılık anlamındaki hasen ve kabihin farklı şekillerde ifade edildiğini belirtir. Söz gelimi lezzet ve lezzete götüren şey anlamında maslahat hasen için; elem ve eleme götüren mefsedet kabih için kullanılmaktadır. Yine tabiata uygun olan ve tabiatın nefret ettiği şeklinde bir kullanım da bulunmaktadır. Amaca uygunluk, maslahat ve tabiata uygunluk anlamlarının tam olarak birbirleriyle örtüşmemesi ve kapsam bakımından farklı olmaları nedeniyle Molla Fenârî, tabiata uygunluk ve tabiatın nefret ettiği şeklindeki anlamın bir yönden daha özel (ehas min vech) olduğunu belirtir.⁶⁴² Söz gelimi bir şey amaca uygun olurken tabiatın meyletmediği bir durum olabilir. Ameliyat olmak böyledir. Kişinin sağlığına kavuşması düşünüldüğünde ameliyat olmak amaca uygun olduğundan hasendir. Ancak böyle bir durum kişinin tabiatının meyledebileceği bir şey değildir. Bundan dolayı tabiatın meyletmesi anlamındaki hasen kapsam bakımından daha sınırlayıcıdır. Molla Fenârî'nin tanımlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi kendisinden sonra etkili olmuştur. Nitekim el-mukaddimâtü'l-erba'a yazarları bu hususu inceleyeceklerdir.

⁶⁴⁰ Molla Fenârî bu hususa ilk dikkat çeken isimlerden değildir. Nitekim daha önce Seyyid Şerîf el-Cürcânî de bu hususa dikkat çekerek hasen ve kabihin sıfatlar için kullanıldığında kemal ve noksanlık anlamında gelebileceğini belirtmiş ve üzerinde tartışılan anlamların fiiller hakkında olduğunu söylemiştir. bk. Cürcânî, *Hâşiyetü Seyyid Şerîf alâ şerh'il-Adud li-muhtasari'l-müntehâ*, 1/201. Eşref Altaş, hasen ve kabihin kemal ve noksanlık sıfatı olarak kullanılan ikinci anlamının ilk defa Fahreddin er-Râzî tarafından geliştirildiğini belirtmiştir. bk. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele", 192.

⁶⁴¹ Molla Fenârî'nin İbnü'l-Hâcib'in tasnifini ve anlamlarını ibareleriyle birlikte koruduğunu ifade etmeliyiz.

⁶⁴² Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/160.

Molla Fenârî'ye göre bir diğer anlamıyla hasen ve kabih, vacip ve mendup gibi şâri'nin emrettiği ve bundan dolayı failin övgüyü hak ettiği ya da haram gibi failine zemmin gerektiği fiildir. Bu anlamıyla hasen ve kabih şahıslara, durumlara ve zamana göre değişir. Cuma namazının kadınlar ve erkekler için farklı hükümlerde olması, zaruret durumunda leşin yenmesi, Ramazan'ın sonunda oruç tutmakla Şevval'in başında oruç tutmanın farklı olması bunun örneklerindendir. Bu hükümler hakkında bu kesinlikle şer'îdir denemez. Zira şeriatın nazarında failin sevabı ve övgüyü hak ettiği bir durum hakkında şeriatın vürudundan önce aklın bunlar hakkında hüküm vermesi ihtimal dahilindedir. Molla Fenârî'ye göre hasen ve kabihin mezkûr bu anlamı düşünüldüğünde mubah ve mekruh, hasen ya da kabih değildir. Aynı şekilde insanlardan mükellef olmayanın fiilleri de böyledir. Molla Fenârî'ye göre üçüncü anlamıyla hasen ve kabih fiilde haracın yani günahın bulunmaması ya da bulunmasıdır. Bu anlamı, şer'an bir yasaklamanın olmaması hasen; olması ise kabih olarak anlamak mümkündür. Nitekim Cürcânî buradaki haracın şer'î olduğunu ifade etmiştir. Molla Fenârî'ye göre bu tanımlar dikkate alındığında vacip, mendup, mubah, mükellef olmayanın fiilleri, mekruh ve hatta Allah'ın fiilleri son iki anlama göre - şeriatın emrettiği/ haracın bulunmaması- hasendir. Üçüncü anlamda mutlak olarak hasenken ikinci anlamda şeriatın varit olmasından sonra hasendir.⁶⁴³

Molla Fenârî, hasen ve kabihin anlamlarında İbnü'l-Hâcib'in tasnifini tercih ederek yaygın kullanımın dışına çıkmıştır. Bununla birlikte hasen ve kabihin altı farklı anlamına yer vererek seçiminde etkili olan nedenleri de ima etmiştir. Söz gelimi kemal ve noksanlık anlamındaki hasenin fiiller hakkında kullanılmaması Molla Fenârî'nin bu anlamı dışarıda bırakmasında etkili olmuştur. Yine maslahat/mefsedet ve tabiata uygun olan/tabiatın nefret ettiği anlamındaki hasen ve kabih de sınırlılıkları yüzünden tercih etmemiştir. Yine Molla Fenârî kendisinin tercih ettiği üç anlamın izafi olduğunu ve bu anlamlarda bir ihtilafın olmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Molla Fenârî, kendi kullanmış olduğu tasnifin son iki anlamı hakkında ulemanın ihtilaf ettiğini belirtir.⁶⁴⁴ Molla Fenârî'nin tartışmış olduğu bu hususlar, haşiye yazarları tarafından

⁶⁴³ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/160.

⁶⁴⁴ Müellif bu ihtilafın değerlendirilmesinde bazı ihtimallerden bahsetmiş ve Eş'arîlere göre meseleyi konumlandırmaya çalışmıştır. Fakat müellifin ibaresi tarafımızca anlaşılamamıştır. Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/160, 23-26. satırlar arası.

dikkate alınacak ve özellikle hüsün ve kubhun anlamları arasındaki ilişki, ilâhî fiillerin durumu metinlerde öne çıkacaktır.

Molla Fenârî'nin vermiş olduğu ikinci tanım -şâri'nin failine, fiilden dolayı, övgü veya yergiyi vermesi- Sadrüşşerîa'nın üçüncü anlam olarak aktardığı ve ihtilaf noktasını belirlediği tanım arasında irtibat kurmak mümkün olabilir. Nitekim daha önce Cürcânî mezkûr iki anlamın birbirlerine irca edilebileceğini söylemişti. Hatırlanacağı üzere Sadrüşşerîa, hasen ve kabihi “dünya hayatında övgüye, ahirette sevaba ve dünya hayatında yergiye, ahirette ise ikâba müteallik olması” şeklinde tanımlamış ve asıl ihtilaf noktasının da dünya hayatında övgü ve yergi hakkında olduğunu beyan etmişti. Molla Fenârî'nin açıklamalarında sevap ve ikâbı hiç zikretmemesi bu ikisinin tartışmanın dışında olduğunu ima etmesi anlamına gelebilir.

Molla Fenârî'nin aksine Molla Hüsrev'in tanım ve tasnifinde Râzî çizgisi etkilidir. Nitekim o kemal sıfatı, amaca uygunluk, tabiatın meyletmesi, akıl sahibinin nezdinde ve toplumun âdetlerinde övgüyü gerektiren her fiili hasen olarak tanımlar. Şeriat gelmese de bu fiillerin hasen olduklarının akılla bilinebileceğini ifade eder. Emredilen bir fiilin dünyada övgüyü; ahirette sevabı gerektirmesi anlamındaki hasen ihtilafın bulunduğu manadır.⁶⁴⁵ Molla Hüsrev, ihtilaf bulunan manada insan ve ilâhî fiiller arasında ayrıma gitmek gerektiğinden bahseder. Buna göre dünyada övgünün ahirette ise yerginin hak edilmesi anlamında kullanılan hasen, insan fiillerini kapsar. Aynı tanımın tanrının fiillerini içine alması istendiğinde hasenin tanımı için medhin hak edilmesini zikretmekle yetinilmelidir.⁶⁴⁶ Görüldüğü gibi Molla Hüsrev, Sadrüşşerîa'da olduğu gibi ihtilaf noktasını medh ve zemle sınırlandırmış ve bunda etkili olan hususun ilâhî fiiller olduğunu da beyan etmiştir.

el-mukaddimâtü'l-erba'a literatürü de hüsün ve kubhun tanım ve tasniflerinin yoğun bir şekilde işlendiği metinler arasındadır. Sadrüşşerîa'nın Fahreddin er-Râzî'den referansla kullanmış olduğu tabiata uygunluk/aykırılık şeklindeki anlamın 15. yüzyıl el-mukaddimâtü'l-erba'a literatüründe ayrıca dikkate alındığını ve amaca uygunluk/aykırılık ile maslahat/mefsedet anlamlarıyla ilişkisinin incelendiğini

⁶⁴⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 63. Molla Hüsrev hüsün ve kubhun üç anlamda kullanıldığını belirtmesine rağmen burada dört anlam zikretmiştir. Muhtemelen Molla Hüsrev amaca uygunluk ve tabiatın meyletmesini tek bir tasnifin altında düşünmektedir. Bu durumda o da klasik üçlü tasnifi kabul etmiş görünmektedir.

⁶⁴⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 305.

görmekteyiz. el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinde bu tartışmanın yer bulması, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'ya yazılan haşiyelerin bu konulara yer vermesiyle irtibatlıdır. Özellikle Cürcânî'nin yorumları ve açıklamaları muhaşşîlerin ilgisini çekmiştir. Bu durum müellifleri, Eş'arî kelâmcılarının farklı teliflerini incelemeye yöneltmiş; Râzî, Cürcânî, Teftâzânî gibi Eş'arî müelliflerin görüşlerinde tutarlı olup olmadıklarını tespit etmeye itmiştir.⁶⁴⁷ Böylelikle bu dönemde hem Eş'arî kelâmcılarının bazı kabulleri Osmanlı literatürüne dahil olmuş hem de Eş'arî mezhebinin eleştirisi yapılmıştır.

Hüsün ve kubhun üçüncü anlamında meydana gelen ihtilaf bu dönemde daha çok kelâm ekollerinin hasen ve kabihin tespitinde aklın rolü kapsamında incelenmiş ve yine Cürcânî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* haşiyesindeki Eş'arî ve Mu'tezile ekollerini kıyası metinlerde en fazla yer tutan tartışma olmuştur.⁶⁴⁸ Hatta Hacı Hasanzâde, Cürcânî'yi, "Fiillerin bu üç anlamda hüsün ve kubuhla vasıflanması konusunda bir ihtilaf yoktur."⁶⁴⁹ görüşünden dolayı eleştirerek, asıl ihtilaf noktasının şeriâtın nazarında kulun övgü ve yergiyi hak etmesiyle ilgili olduğunu ve aklın şeriattan önce bunu idrak edebileceğini ifade ederek Sadrüşşerîa'nın çizgisini devam ettirmiştir. Kesteli de aynı kanaati paylaşmaktadır. Benzer şekilde Samsûnîzâde de Eş'arî ve Mâtürîdîlerin, şeriâtın vürudundan önce bazı fiillerin hüsün ve kubhun akılla bilinmesi konusunda ihtilaf ettiklerini, Mâtürîdîlerin bazı durumlarda hasen ve kabihin akli olduğunu savunduklarını belirtir ve şâhık-ı cebelde doğan kimse ile kendisine davet ulaşmamış kimsenin imandan ya da küfürden herhangi birine yönelmediği takdirde mazur sayılamayacağını bu ilkeyle açıklar.⁶⁵⁰

15. yüzyıl haşiyelerinde ayrıca Molla Fenârî tarafından dile getirilen kemal-noksan anlamının sıfatlara özgü olması da neredeyse bütün haşiye yazarları tarafından

⁶⁴⁷ Muhyiddin Efendi Hatibzâde, *Hâşiyetü Hatibzâde li-halli'l-mukaddimâti'l-erbaa mine't-Telvîh* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 20a-b; Kesteli, *Risâle ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* (Ragıp Paşa, 1459), 100a; Molla Lutfi, *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh el-akliyyîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 973), 6b-8a; Hacı Hasanzâde, "Haşiye alâ Mukaddimât-ı Erbaa", 923.

⁶⁴⁸ Hatibzâde, *Hâşiyetü Hatibzâde* (Ragıp Paşa, 1459), 20b; Hacı Hasanzâde, "Haşiye alâ Mukaddimât-ı Erbaa", 924-925.

⁶⁴⁹ Cürcânî, *Hâşiyetü Seyyid Şerîf alâ şerh'il-Adud li-muhtasari'l-müntehâ*, 1/200.

⁶⁵⁰ Molla Samsûnîzâde, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkiki Neşri", 190.

tekrar edilmiştir.⁶⁵¹ Yine bu dönemde hayvanların fiilleri de hasen ve kabihe konu olup olmaması yönüyle incelenmiştir.⁶⁵²

18. yüzyıl haşiyelerine gelindiğinde hüsün ve kubhun anlamlarına dair bazı tartışmaların devam ettirildiğini görmekteyiz. Bu bağlamda dikkat çeken en önemli husus, Sadrüşşerîa tarafından kullanılan tabiata uygunluk/aykırılık anlamının amaca uygunluk/aykırılık anlamıyla irtibatı ve ilişkisidir. Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in ve daha sonra Molla Fenârî'nin hasen ve kabihin izafî olduğu şeklindeki yorumu bu dönemde devam ettirilmiştir.

İsmail Konevî amaca uygunluk/aykırılık anlamı üzerinde duran isimlerden biridir. Hasen ve kabihin anlamının üçle sınırlandırılmayacağını ifade ederek *Mevâkıf*'a atıfta bulunur ve amaca uygunluk/aykırılık anlamının da var olduğunu ifade eder. Hatta Sadrüşşerîa'yı yaygın olmayan bir anlamı kullanmasından dolayı eleştirir. Konevî'ye göre Sadrüşşerîa'nın kullanmış olduğu tabiata uygunluk anlamı ile amaca uygunluk anlamının aynı olduğunu söylemek hatalıdır; zira bu iki anlam birbirinden farklıdır. Tanımda kullanılan “tabiata uygunluk” anlamının da düzeltilmesi gerektiğini düşünür. Tıpkı kabihin kullanımında “kişinin tabiatına aykırı olan” dendiği gibi hasenin tanımında da haysiyet kaydı zikredilerek “kişinin tabiatına uygun olan” denilmelidir. Yani tanımlara haysiyet kaydı düşülmelidir.⁶⁵³ Bu durumda Konevî'ye göre hasen, kişinin tabiatına uygun olması bakımından tabiata uygun olan⁶⁵⁴ kabih ise kişinin tabiatına aykırı olması bakımından tabiata aykırı olandır.⁶⁵⁵ Nitekim Zeyd'in katli örneğinde olduğu üzere, Zeyd'in katledilmesi düşmanlarının tabiatına uygun iken dostlarının tabiatına aykırıdır.⁶⁵⁶ Bilindiği gibi Zeyd'in katli örneği daha ziyade amaca uygunluk/aykırılık bağlamında zikredilen bir örnektir. Oysa burada Konevî tabiata uygunluk/aykırılık bağlamında bu örneği zikretmiştir. Konevî amaca uygunluk/aykırılık ve tabiata uygunluk/aykırılık anlamının aynı olmadığını kabul etmesine rağmen örneği değiştirmeksizin kullanmıştır. Çünkü Konevî'nin bu açıklaması *Şerhu'l-Mevâkıf*'in ilgili anlama düştüğü şerhin, tabiata uygunluk anlamı

⁶⁵¹ Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, 138-140.

⁶⁵² Hatibzâde, *Hâşiyetü Hatibzâde* (Ragıp Paşa, 1459), 21a; Lutfî, *Risâle fi'l-hüsni ve'l-kubh* (Ayasofya, 973), 6b.

⁶⁵³ (من حيث)

⁶⁵⁴ فما وافق الطبع من حيث انه موافق له فهو حسن

⁶⁵⁵ فما ينافر الطبع من حيث انه منافر له فهو قبيح

⁶⁵⁶ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 56.

hakkında revize edilmiş halidir. Şöyle ki Cürçânî, İcî'nin tasnifinde ikinci anlam olarak zikrettiği amaca uygunluk/aykırılık anlamını Konevî'de gördüğümüz şekilde açıklamış ve Zeyd'in katli örneğini vermiştir.⁶⁵⁷ Konevî, Cürçânî'nin tanımına haysiyet kaydı ekleyerek tanımın izafiliğine vurgu yapmıştır. Zira Konevî'nin değinmek istediği asıl nokta bu anlamın hakiki değil izafî olması; kişilere, zamana ve mekâna göre değişmesidir. Eğer hakiki olsalardı hiçbir şekilde değişmezlerdi. Konevî'ye göre Sadrüşşerîa'nın tasnifinde yalnızca birinci anlam değil kemal ve noksanlık anlamı da izafidir. Nitekim bir kimsenin din hakkında Allah için öfkelenmesi kemal sıfatına sahip olduğunu gösterirken Allah hakkı dışında anlamsız bir şekilde öfkelenmesi de noksan sıfatına sahip olduğunu gösterir.⁶⁵⁸ Ve hatta Konevî üçüncü anlamın da izafî olduğunu ifade eder. Söz gelimi terbiye etmek amacıyla yetimin dövülmesi hasenken eziyet vermek için dövülmesi kabihtir.⁶⁵⁹

Hafîd en-Nisârî de hasen ve kabihin zikredilen üç anlamının izafî olduğunu benimseyenler arasındadır. Şöyle ki birinin tabiatına hoş gelen bir şey başka bir kimsenin tabiatına aykırı olabilir. Hatta tek bir şahsın tabiatında iki farklı zaman diliminde ya da iki farklı mekânda hasen ve kabih -farklı şekillerde-sabit olabilir. Yani x zamanında tabiatına hoş gelen bir şey y zamanında kişinin tabiatına aykırı olabilir. Bu durum, Sadrüşşerîa'nın tasnifinde zikrettiği ikinci ve üçüncü mana için de böyledir. Söz gelimi cemaatle namaz bazı durumlarda kemal sıfatını taşıırken nafîle namazlarda noksanlık sıfatı taşır. Visal orucu, leş yemek ve namazda açıktan okuma (cehr) da bu durumun örnekleri arasında gösterilebilir.⁶⁶⁰

Kazâbâdî de ilk iki anlamıyla hasen ve kabihin izafî olduğunu bütün tabiatlarda tabiata uygun olan veya aykırı olan ortak bir hususun bulunmayacağını aynı şekilde akıllar nezdinde herkesin onayladığı bir kemal ve noksanlıktan bahsedilemeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla ilk iki anlama göre hasen ve kabih tabiatların ya da akılların değişmesine göre farklılık gösterir.⁶⁶¹ Ancak Konevî ve Nisârî'den farklı olarak Kazâbâdî, izafilikten kurtulmanın yollarını aramaktadır. Bundan dolayı o, tanımların

⁶⁵⁷ Cürçânî, İcî'nin tanımında yer alan-ملاءمة الغرض- "mülâime" kelimesini-ما وافق الغرض- "vâfeka" ile değiştirmiştir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Türker, 3/313. Zeyd'in katli örneği Cürçânî'nin metninde maslahat ve mefsedet anlamları bağlamında zikredilmiştir.

⁶⁵⁸ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti 'l-erba'*, 57.

⁶⁵⁹ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti 'l-erba'*, 59.

⁶⁶⁰ en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba'a* (Laleli, 715), 2a.

⁶⁶¹ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 220a.

mutlak olarak kullanılmasına karşı çıkar ve tanımda değişikliğe giderek tabiat ve akli niteleyerek “selim bir tabiat” ve “müstakim bir akıl”a dönüştürür. Bu durumda hüsün ve kubhun ilk iki anlamı için iki farklı tanım ortaya çıkmış olacaktır. İlk tanımda hasen ve kabih, tabiata uygunluk/aykırılık ve kemal noksan anlamlarına gelirken ikinci tanımda hasen ve kabih selim tabiata uygunluk/aykırılık ve müstakil akıl nezdinde kemallik/noksanlık anlamına gelecektir.

Kazâbâdî tarafından düzenlenen bu yeni tanım, izafiliğin ortadan kalkmasına imkân verecektir. Zira bütün selim tabiatlarda tabiata uygun olan ya da tabiatın nefret ettiği şey; bütün müstakim akıllarda kemal ve noksan olarak görülen şey bulunabilir.⁶⁶²

Kazâbâdî tanımında yapmış olduğu bu değişiklikten sonra ilk iki tanım arasındaki ilişkiyi de inceler. Tanımda “selim bir tabiat” ve “müstakim bir akıl” kullanılması tarifiin müsavi olmasını ya da daha kapalı olmasını gerektirir. Zira birinci anlamın yani selim tabiata uygunluk/aykırılığın hissî lezzetlere ya da bunların zıtlarına; ikinci anlamın yani müstakim akıl nezdinde kemal ve noksanın akli lezzetler ve bunların zıtlarına hamledilmesi -ya da tam tersi olacak şekilde birinci anlamın akli lezzetler ve bunların zıtlarına; ikinci anlamın hissî lezzetlere ya da bunların zıtlarına hamledilmesi- durumunda iki mana arasında tebâyün olacaktır.⁶⁶³ Söz gelimi hissî lezzetlere örnek olarak tatlılık ve acılığı ele alalım. Tatlı bir şey yemek insan tabiatı için hasen olabilir ancak bu durumun kemallik sıfatına sahip olduğu söylenemez. Zira tatlı yemek sağlık sorunlarına sebep olacağından bir tür noksanlık barındırmaktadır. Daha anlaşılır bir ifadeyle hasen ve kabihin birinci anlamı ile ikinci anlamı her zaman örtüşmeyebilir ve hatta aralarında zıtlık oluşabilir. Bir durum, tabiata uygun iken noksan olabileceği gibi tabiata aykırı iken kemal sıfatına sahip olabilir. Bir diğer ihtimale göre eğer birinci anlam daha genel olana, ikinci anlam ise ikisinden biri ile daha hususi olana hamledilirse -ya da bunun tam tersi bir şekilde birinci anlam daha hususileşip ikinci anlam daha genel olduğunda ya da her iki anlam da müsavi olduğunda- iki mana arasında umum-mutlak olacaktır. O ikisinden her biri daha genelleştiğinde ise umum min vech olacaktır.⁶⁶⁴

⁶⁶² Kefevî, *Hâşiyetü'l-Hâşiyetü'l-Kazâbâdî alâ mukaddimâti'l-erba'a mine't-Tavzih* (Esad Efendi, 3584), 48b.

⁶⁶³ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 220a.

⁶⁶⁴ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 220a.

Konevî de tıpkı Kazâbâdî gibi hasen ve kabihin ilk iki anlamı arasındaki ilişkiyi inceler. Konevî'ye göre tabiata uygunluk/aykırılık ve kemal/noksan sıfatı anlamları arasında umum min vech vardır. Söz gelimi hasenin anlamlarını düşündüğümüzde ilim örneğinde olduğu gibi bazen her ikisi yani tabiata uygunluk ve kemal sıfatı birleşebilir. Bazen tabiata uygunluk bulunurken kemal sıfatı bulunmaz. Gösterişli bir elbise tabiata uygun iken kemal sıfatına sahip değildir. Ya da kemal sıfatı bulunurken tabiata uygunluk bulunmayabilir. Sıcaklık ve acılık nitelendiği şey için kemal sıfatına sahipken aşırı derecede sıcaklık ve acılık tabiata aykırıdır. Aynı durum kabih için de geçerlidir. Olgunlaşmamış meyve örneğinde olduğu gibi bazen tabiata aykırılık ve noksanlık bir şeyde toplanabilir. Ancak bazen birinci anlam-tabiata aykırı- bulunurken ikinci anlam-noksan sıfatı- bulunmayabilir. Aşırı acılık tabiata aykırı iken noksan sıfatına sahip değildir. Ya da bir şey noksan sıfatına sahipken tabiata aykırı olmayabilir. Yasaklanan arzular böyledir. Hatta bu tür istekler tabiatın en fazla meylettirdiği şey olabilir. Ayrıca tabiata uygunluk anlamıyla hasen ile noksan sıfatı anlamında kabih, birbirini kapsadığından ve yine aşırı sıcaklık ve soğukluk örneğinde olduğu üzere kemal sıfatı anlamıyla hasen ile tabiata aykırı anlamında kabih, bir arada bulunabileceğinden iki mana arasında umum min vech vardır.⁶⁶⁵

Konevî amaca uygunluk/aykırılık anlamı ile tabiata uygunluk/aykırılık anlamının birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Zira bu iki anlam aynı anda iki şeye yüklenilebildikleri için umum min vech ilişkisi gündeme gelmektedir. Söz gelimi tatlı ve faydalı bir ilacı içmek gibi. Şöyle ki böyle bir ilacı içmek hem amaca hem de tabiata uygundur. Ya da faydasız ve acı bir ilacı içmek amaca aykırı iken aynı zamanda tabiatın da hoşlanmadığı bir şeydir. Acı ancak faydalı bir ilacı içmek ise tabiata uygun olmamakla birlikte amaca uygundur. Zararlı ancak lezzetli şeyleri yemek amaca aykırıyken tabiatın hoşlandığı bir şeydir. O halde bu iki anlamın aynı olduğunu iddia etmek yanlıştır. Bununla birlikte Konevî'ye göre Sadrüşşerîa'nın tasnifi çelişki içermemektedir. Zira müellif, tabiata uygunluk/aykırılık anlamını zikretmekle iktifa etmiştir. Bu bağlamda Konevî, hasen ve kabihin farklı tanımlamalarını da gündeme alır. Maslahat ve mefsedet anlamının son tahlilde amaca uygunluk/aykırılık anlamına raci olduğunu belirten Konevî, hasen ve kabihin bu

⁶⁶⁵ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti 'l-erba'*, 57.

anlamı için en uygun tanımın da amaca uygunluk/aykırılık olduğunu belirtir. İbnü'l-Hâcib'in tasnifindeki fiilde haracın olmaması/olması anlamındaki hasen ve kabihin ise -ki bu İbnü'l-Hâcib'in tasnifinde üçüncü sırada yer almaktadır.- Sadrüşşerîa'nın tasnifindeki üçüncü anlama-dünya hayatında övgü ve yerginin ahirette sevap ve ikâbın hak edilmesi- irca edilebileceğini belirtir.⁶⁶⁶

Hafîd en-Nisârî de Konevî gibi amaca uygunluk ile tabiata uygunluk anlamlarının farklı olduğunu belirtir. Nitekim bazı fiiller amaca uygun olurken tabiatın meylettiği bir şey olmayabilir ya da amaca aykırı olurken tabiatın meylettiği bir şey olabilir. Ancak Konevî'nin aksine Nisârî, amaca uygunluk anlamının başka herhangi bir anlama irca etmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Bu bağlamda Nisârî, İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'sından alıntı yaparak İbnü'l-Hâcib'in tasnifini daha doğru bulduğunu beyan eder. Zira İbnü'l-Hâcib'in tasnifinde birinci anlam amaca uygunluk/aykırılık olarak vazedilmiş ve üçüncü anlam ikincinin mukabili olarak konumlandırılmıştır. Böylece üç anlamla hasır ortaya konulmuş ve izafilik de sağlanmıştır.⁶⁶⁷

18. yüzyıl el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinde tartışılan bir diğer husus ise üçüncü anlam hakkında olup övgü ve sevabın ya da yergi ve ikâbın taallukunun nasıl anlaşılabilirliğiyle ilgilidir ki araştırmamız açısından en önemli husus da burasıdır.

Kazâbâdî, övgü ve yergiye; sevap ve ikâba taalluktan neyin kastedildiğini ortaya koyar. Buna göre Sadrüşşerîa'nın tanımında kullanmış olduğu taalluktan kasıt fiil sebebiyle faile övgü ve yerginin ya da sevap ve ikâbın terettüp etmesi ya da övgü ve yergi ya da sevap ve ikâbı gerektirmeyen bir sebep olmasıdır.⁶⁶⁸ Yani Sadrüşşerîa'nın lafzında yer alan taalluk aslında yalnızca bir bağlantıya işaret etmemektedir. Daha anlaşılır bir ifadeyle fiilden dolayı sevap veya ikâbın taallukundan ibaret olmayıp aynı zamanda fiil neticesinde sevap ve ikâbın verileceğini de göstermektedir. Ancak sevabın veya ikâbın verilmesinin sebebi gerektirici (müstelzim) değildir. Aslında burada Kazâbâdî Mu'tezile'nin vücûb alellah teorisini reddetmektedir. Zira bilindiği üzere Mu'tezile'ye göre Allah'ın va'd ve vaide uygun davranması Allah'a vaciptir. Kazâbâdî bundan dolayı sevap ve ikâbın zorunluluk sebebiyle verilmediğine vurgu

⁶⁶⁶ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 57-58.

⁶⁶⁷ en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba'a* (Laleli, 715), 2a.

⁶⁶⁸ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 220a.

yapmıştır. Kazâbâdî'nin taalluk konusundaki açıklamalarının daha anlaşılır bir şekilde İsmail Konevî tarafından dile getirildiğini ifade edebiliriz. Buna göre Mâtürîdîler, tanımda zikredilen taalluku, âdî bir sebeple sebepli olan bir taalluk olarak; Mu'tezile ise zorunlu bir sebeple sebepli olan taalluk şeklinde anlamıştır. Konevî de tıpkı Kazâbâdî gibi övgü ve yerginin ya da sevap ve ikâbın taallukunu vücûb alellah teorisi ile ilişkilendirmiştir. Buna göre fiil, dünyada övgünün, ahirette sevabın ya da dünyada yerginin, ahirette ise ikâbın terettüp etmesine sebep olmaktadır. Fiilin bu sebep olma şekli Mâtürîdîlere göre âdî iken Mu'tezile'ye göre gerektiricidir. Bundan dolayı sevabın terettüp etmesi başka bir deyişle sevabın verilmesi Mâtürîdîlere göre Allah'ın va'dinin bir gereği (muktezâ) iken Mu'tezile'ye göre vücûb alellahtır.⁶⁶⁹

Kefevî, Kazâbâdî'nin kullanımını *Telviḥ*'dekinden daha elverişli bulur ve Teftâzânî'nin "övgü ve sevabın, yergi ve ikâbın taalluk etmesi" anlamının tefsirine itiraz eder. Şöyle ki *Telviḥ*'de Teftâzânî, bir şeyin övgüye ve yergiye veya sevaba ve ikâba müteallik olmasını şâri'nin o fiil hakkındaki nassına ya da buna delalet eden bir şeye bağlı olması olarak anlaşılacağını ifade etmişti. Bununla birlikte Teftâzânî, ikâbın taallukunun cezalandırma olmadığını vurgulamış ve hatta bu sebeple affın mümkün olabileceğini dile getirmişti. Oysa Kefevî'ye göre Teftâzânî'nin ibaresinden, kastedilen mana anlaşılmadığı gibi eğer manadan Teftâzânî'nin söylediği şey kastedilseydi zaten o durumda hasen ve kabihin üçüncü anlamında bir ihtilaf meydana gelmezdi. Şöyle ki eğer fiil hakkında şâri'nin bir beyanı olsaydı bu zaten tartışma dışında kalırdı. Zira Kazâbâdî'nin de ifade ettiği üzere ahiretten önce sevap ve ikâb anlamında hasen ve kabih yoktur. Çünkü fiilden dolayı sevap ve ikâbın terettüp etmesi ve sevap ve ikâbı gerektirici sebep ahiretten önce bulunmaz, bu durumda üçüncü anlam ihtilafa konu olmazdı.⁶⁷⁰

Sadrüşşerîa'nın hüsün ve kubhun üç anlamını zikrederek yaygın anlamlara yer vermemesi bu dönemde eleştirilen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi Kavukcîzâde'ye göre Sadrüşşerîa'nın hasen ve kabih üç anlam olarak zikretmesi, Teftâzânî'nin açıklamaları da göz önüne alındığında uygun değildir. Zira Teftâzânî,

⁶⁶⁹ İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, 58. Konevî ile Kazâbâdî arasındaki bu irtibata haşiye üzerine alınan notlarda da dikkat çekilmiştir. Bk. İsmail Konevî, *Risâle ale'l-mukaddimâti'l-erba'a ale't-Tavziḥ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 183), 7a.

⁶⁷⁰ Kefevî, *Hâşiye alâ Hâşiyetü'l-Kazâbâdî alâ mukaddimâti'l-erba'a mine't-Tavziḥ* (Esad Efendi, 3584), 48b-49a.

Eş‘arîlerden iki tanım daha aktarmıştır. Bunlardan birine göre hasen emredilen; kabih yasaklanandır. Bir diğer tanıma göre hasen yasaklanmayan; kabih ise yasaklanandır. Böylece hasen ve kabihin beş anlamı olduğu görülür. Bununla birlikte Kavukcîzâde’ye göre Sadrüşşerîa’nın bu kullanımı yorumlanabilir. Nitekim emredilen şey anlamıyla hasenin kemal sıfatı bağlamında ikinci manaya ya da hasenin, fiilin yalnızca emredilmiş olması anlamı dikkate alınarak üçüncü manaya dahil edilmesi mümkündür. Nitekim Sadrüşşerîa da “Üçüncü anlamıyla hüsün ve kubuh, Eş‘arîlere göre yalnızca fiilin emredilmesinden ibarettir.” diyerek bu duruma işaret etmiştir. Bu durumda Teftâzânî’nin Eş‘arîlerden aktarmış olduğu, “hasen emredilen; kabih ise yasaklanandır.” şeklinde zikredilen tanımı taksimlerden birine dahil etmek mümkündür. Ancak Teftâzânî’nin zikretmiş olduğu, “hasen yasaklanmayandır” tarifi bu üçlü taksimin altında yer alan hiçbir tanıma dahil olmaya elverişli değildir. Bundan dolayı Sadrüşşerîa’nın “hasen ve kabih üç anlamda kullanılır.” ifadesini “bize göre hasen ve kabih üç anlamda kullanılır.” olarak anlamak muhtemeldir. Bu durumda hasenin emredilen şey anlamı yalnızca Eş‘arîlere özgü olacaktır. Kavukcîzâde, hasenin “yasaklanmayan şey” anlamında meydana gelen nakzın giderilebileceğini düşünür. Aslında Teftâzânî’nin bu iki anlamı zikretmesinin sebebi ilâhî fiillerin hasen ve kabihe konu olmasıyla ilgilidir. Şöyle ki Teftâzânî, hasenin “yasaklanmayan şey” anlamındaki tarifinin ilâhî fiilleri kapsamı için yapıldığını belirtmiştir. Aynı şekilde “hasen emredilendir; kabih yasaklanandır” şeklindeki tarif de özellikle kulların fiilleri için yapılmıştır. Kavukcîzâde bu duruma işaret ederek Teftâzânî’nin amacını ortaya koyar. Lakin Kavukcîzâde, Teftâzânî’nin tabiatın meylettiği/tabiatın nefret ettiği anlamındaki hasen ve kabihi ilâhî fiiller bağlamında ele almamasını eleştirerek, ilâhî fiillerin bu tanıma dahil edilemeyeceğini ifade eder.⁶⁷¹

Bu dönemde Sadrüşşerîa’nın belirleyici olduğu metinler de vardır. Nitekim Şeyhzâde hasen ve kabihin üç anlam olduğunu belirterek ihtilaf noktasını *Ta‘dîlû’l-ulûm ve Şerhu’l-Mevâkıf*’a atıfla inceler. Ancak Şeyhzâde de tıpkı diğer müellifler gibi hasen ve kabihin üç anlamında İcî’nin tasnifini kullanır ve tabiata uygunluk anlamı yerine amaca uygunluk anlamını zikreder. İhtilaf noktasının dünya hayatında övgü ve yergi olduğunu belirterek Hanefîlere göre bunun akılla sabit olduğunu Eş‘arîlere göre

⁶⁷¹ Kavukcîzâde, *Hâşiye ale’t-Telvîh* (Murad Molla, 649), 6a-b.

şeriatla sabit olduğunu belirtir. Şeyhzâde, Hanefilerin dini temellendirebilmek için aklen hasen ve kabihi kabul ettiklerini sözlerine ekler.⁶⁷² Kırşehrî ise hüsün ve kubhu dört anlamda ele alarak benzer kanaati paylaşır. O da Şeyhzâde'nin vermiş olduğu ilk iki anlamı aynen verir; ancak üçüncü anlamı iki kısma ayırır. Buna göre ahirette sevaba ve ikâba müteallik olmayı üçüncü anlam olarak, dünyada övgü ve yergiye müteallik olmayı ise dördüncü anlam olarak zikreder. İlk iki anlamın ittifakla akli olduğunu; üçüncü anlamın ittifakla naklî olduğunu ancak dördüncü anlamda ihtilafın meydana geldiğini belirtir. Eş'arîlere göre şer'î olan dördüncü anlamıyla hasen ve kabihi Hanefî-Mâtürîdîlere göre aklen sabit olduğunu belirtir.⁶⁷³

Beyâzîzâde, hasen ve kabihi anlamlarında Sadrüşşerîa'yı olduğu gibi takip eder ancak ihtilaf noktasının tespitinde ilâhî fiiller ile kulların fiilleri arasındaki farklılığı gündeme getirir. Şöyle ki bir şeyin vacip olmasından da anlaşıldığı üzere hasen, övgü ve sevabın taalluk etmesidir. Bu durumda aklın kesinliği anlamında vücûb ve haramlık aklidir. Beyâzîzâde'ye göre buradaki akli kesinlik, icmâlî olarak Allah katında ikâbın, sevabın, övgünün ve yerginin hak edilmesi bağlamındadır. Yoksa bunların tafsili olarak neye tekabül ettikleri anlamında değildir. Çünkü sevabın cennet; ikâbın ise cehennem olarak tespiti naklîdir. Hasen ve kabihi bu anlamı kullara nispetle ihtilafıdır. Ancak bir fiil hakkında övülen bir sonun gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi anlamında hasen ise Allah'a ve kullara nispetle ihtilafıdır. Bununla birlikte Beyâzîzâde, Allah Teâlâ'nın hikmetinden dolayı övülen bir sondan ârî olan kabihi bir fiili yapmayacağını belirtir.⁶⁷⁴ Her ne kadar diğer müellifler bu hususu dikkate almamış olsalar bile Sadrüşşerîa tarafından da ifade edilen bu farklılığı Beyâzîzâde, *Tavzîh* ve *Ta'dîlül-ulûm*'un her ikisine de atıf yaparak temellendirir.

Gerek el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri gerek müstakil olarak kaleme alınan eserlerde, Kestelî tarafından da ifade edilen, hüsün ve kubhun anlamları, tasnifi ve ihtilaf noktasını tespit etme noktasında İbnü'l-Hâcib ve Fahreddîn er-Râzî'nin belirleyici olduğu bu tanımlarda nüanslarla birlikte hasen ve kabihi için altı farklı anlamın metinlerde yer aldığı görülmüştür: kemal ve noksan sıfatı; tabiatın meylettığı ve tabiatın nefret ettiği, amaca uygun olan ve amaca aykırı olan, maslahat ve mefsedet,

⁶⁷² Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, 42.

⁶⁷³ Kırşehrî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 153b.

⁶⁷⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

fiilde haracın bulunmaması ve bulunması, fiilden dolayı övgünün/zemmin ya da sevabın/ikâbın taalluk etmesi.⁶⁷⁵



⁶⁷⁵ Asım Cüneyd Köksal beş farklı tanımın aktarıldığını ifade etmiştir. bk. Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, 124. Bu farklılık maslahat ve mefsedet anlamının müstakil olarak alınıp alınmamasıyla ilgilidir. Metinlerin hiçbirinde maslahat ve mefsedet müstakil bir anlam olarak karşımıza çıkmamaktadır. Başka bir ifadeyle hiçbir yazar, “Hüsün ve kubuh üç anlamda kullanılır. Bunlardan biri maslahat ve mefsedettir.” dememiştir. Bunun yerine tabiata uygunluk ya da amaca uygunluk tercih edilmiş; bu anlamın açıklamasında maslahat ve mefsedete yer verilmiştir. Bu anlamda beş farklı anlamın kullanıldığı tezi isabetlidir. Ancak biz metinlerde öne çıkan bütün anlamları dahil ettiğimiz için maslahat ve mefsedete de yer verdik. Zira Cürcânî’nin bu anlama dikkat çekmesinden sonra özellikle Osmanlı müellifleri bu anlama mutlaka değinmiş ve tartışmışlardır. Metinlerde yer alan tanımların bunlarla sınırlı olmadığını da belirtmeliyiz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HÜSÜN-KUBUH BAĞLAMINDA

MEZHEPLERE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Sadrüşşerîa'nın hüsün ve kubuh konusundaki asıl eleştirisi hüsün ve kubhun şer'î olduğunu savunan Eş'arî mezhebine ve özellikle Fahreddin er-Râzî'ye olup onlar tarafından dile getirilen “İhtiyari ve ıztırari fiiller, hüsün ve kubuhla nitelenemez.” önermesiyle ilgilidir. Hüsün ve kubhun akli olduğunu savunan Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler ise Eş'arîlerle kıyaslandığında daha geri planda olup özellikle aslah ve tevlîdin reddi bağlamındadır. Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh düşüncesi dikkate alındığında onun tenkitlerinin nihai noktasının dinin ve teklifin temellendirilmesi ilgili olduğu hemen anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Mu'tezile eleştirisi Sadrüşşerîa'nın metin örgüsünde ön plana çıkmamaktadır. Sadrüşşerîa'nın mezhepler karşısındaki bu tutumunun Osmanlı uleması tarafından nasıl yankı bulduğu önemli bir sorudur. Zira ulemanın, eleştirisinin muhatabını değiştirmesi ve bunu hangi gayeye yönelik olarak gerçekleştirdiğini ortaya koymak Osmanlı kelâmının kimliği hakkında yorum yapmamıza imkân sağlayacaktır. Bununla birlikte eleştirilerin yalnızca Eş'arî ve Mu'tezile mezhebine karşı olmadığını belirtilmesi gerekmektedir. Nitekim 18. yüzyıl Osmanlı kelâm düşüncesinde Sadrüşşerîa'ya veya onun temsil ettiği Mâtürîdîliğe yönelik eleştirilere de rastlanmaktadır. Hanefîlerin hüsün-kubuh konusunda Hanefî-Mâtürîdîlere yönelmiş oldukları bu eleştiri anmaya değerdir. Bu tavır bize Osmanlı Hanefî-Mâtürîdîliğinde farklı yaklaşımların benimsendiğini göstermektedir.

4.1. MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin hüsün-kubuh konusunda Mu'tezile ekolüne yönelttiği en temel eleştiri aklın “hâkim” ve “mûcib” bir illet olarak kabulüne yöneliktir. Bu bağlamda Hanefîler hüsün-kubuh konusunda “hâkim”in Allah Teâlâ olduğunu belirterek Mu'tezile'nin akla yapmış olduğu vurguyu reddetmişler ve Mu'tezile'yi özellikle vücûb alellah ve tevlîd düşüncesinden dolayı eleştirmişlerdir. Onların Mu'tezile'ye yönelik bu eleştirileri mezhepler arasındaki farkları belirginleştirmeye ve aklın konumunu saptamaya yöneliktir. Nitekim akıl, hüküm

koyucu bir illet olmayıp bilginin elde edilmesinde bir alettir. Bu yönüyle akıl, teklifin dayanağı olmaktadır. Akıl konusundaki bu yaklaşımlarından dolayı Hanefiler, hüsünkubuh konusunda Mu‘tezile ve Eş‘arî gelenekten farklı, akılı tamamen iptal etmeyen ama akla sınırsız bir alan da tanımayan, “tavassut” olarak ifade edilen bir noktada olduklarına dikkat çekmişlerdir. Hatta hem Molla Fenârî hem de Molla Hüsrev, akıl ve şeriat arasındaki bu ilişkiyi şu şekilde formüle etmiştir:

“Eş‘arîlere göre şeriat müsbî ve mübeyyindir. Mu‘tezile’ye göre akıl bütünde müsbî; şeriat ise bazısında mübeyyindir. Muhtar olan görüşe göre hâkim ve mûcib Allah Teâlâ’dır. Bütünde şeriat müsbî; akıl bazısında mübeyyindir.”⁶⁷⁶

Hanefî-Mâtürîdîlerin özellikle dikkat çektiği bu husus gerek ihtilaf risalelerinde gerek müstakil olarak kaleme alınan eserlerde yer almaktadır. Söz gelimi Kırşehrî’nin Mu‘tezile’ye yönelik ilk eleştirisi aklın mûcib bir illet olarak kabul edilmesine yöneliktir. Kırşehrî’ye göre Mu‘tezilîler İbrahim kıssasından yola çıkarak imanın hasen; küfrün kabih olması vb. hususlarda aklın hasen ve kabih gördüğü şeyin şeriat tarafından reddedilmediğini aklın hasen ve kabihi bildiği durumlarda şeriatın akla tabi olduğunu kabul etmişlerdir. Bunun sonucunda İbrahim kıssasını müsellemler kabul etmişlerdir. Ancak Kırşehrî’ye göre bu durum aklın zatı gereği mûcib olmasını gerektirmediği gibi aklın hâkim olduğu sonucuna da götürmez. Akıl haddi zatında aciz olmakla birlikte hâkim olan Allah’tır. Allah, akılı bilginin elde edilmesinde bir delil ve yöntem olarak vazetmiştir. Zaten kendisi delil olan bir şey mûcib olamaz. Kırşehrî bu bağlamda şeriatın ancak akılla ispatlanacağı tezine de karşı çıkar. Hatta bu iddia rekâtların sayıları, zekâtın miktar ve sınırları gibi dinî hükümler düşünüldüğünde geçerliliğini yitirmektedir. Bunlar şeriatla sabit olmuştur. Aklın bunları bilmesi mümkün değildir. Zira Allah Teâlâ, şer‘î illetleri hükümler kendilerine nispet edilsin diye koymuştur. Bununla haracın engellenmesi amaçlanmıştır. Onların vacip olması bizim bilebileceğimiz bir şey değildir. Haracı engellemek için zahiri illetlerin şer‘î hükümlere katılması da mümkün değildir. Şer‘î illetler hakikatte işaretlerdir. Şayet akıl

⁶⁷⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 1/159-160; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 309.

tek başına hüküm için akli bir illet olursa- ki hükümleri bilmediğimiz göz önünde bulundurulursa- bu durum haraca sebep olacaktır. Bu durum şer‘î illetlerin vazedilmesine aykırıdır.⁶⁷⁷

Hanefî-Mâtürîdîlerin hüsün-kubuh konusunda aklın konumu bağlamında yönelttiği bu eleştiriler genel kanaati gösterse de Molla Fenârî gibi bazı isimler Mu‘tezile delillerini ciddi analize tabi tutmuştur. Molla Fenârî’nin tahkik yöntemi bu tavırda etkilidir. Bu anlamda Gazzâlî ve Râzî’nin Mu‘tezile eleştirilerinin, Osmanlı kelâmında yer bulması Molla Fenârî ile irtibatlıdır ve Osmanlı ulemasının Mu‘tezile’ye yönelik eleştirilerinde Molla Fenârî’nin başat bir rol oynadığı görülmektedir. Molla Fenârî, hüsün ve kubhun akli olduğunu benimseyen Mu‘tezile’nin delillerini hakiki ve ilzâmî olarak ortaya koyduklarını belirtir. Hakiki ve ilzâmî olarak ifade edilen bu delillerin tenkidi de Mu‘tezile eleştirisinin rengini belirleyecektir. Bu bağlamda fiilde hüsün ve kubhun zatî olarak bulunmasına yönelik ileri sürülen deliller hakiki olarak nitelenmiş ve bu delillere yönelik eleştiriler de Molla Fenârî ve diğer Osmanlı ulemasının en çok dikkat çektiği ve üzerinde durdukları noktalar olmuştur. İlzâmî olarak ifade edilen delillerde Mu‘tezile ekolü hüsün ve kubhun şer‘î olarak kabulünde ortaya çıkabilecek olan meseleleri gündeme getirmiştir.

4.1.1. Hakiki Delillerin Eleştirisi: Hüsün-Kubuh Fiilde Zatî Midir?

Mu‘tezile’ye göre hasen ve kabih fiile ait zatî bir niteliktir.⁶⁷⁸ Bundan dolayı akıl fiildeki bu niteliği bilir. Mu‘tezile’nin bu konudaki en önemli iddiası evrensel değerlerdir. Fayda veren doğru söz, zarar veren yalan, iman ve küfür örneklerinde olduğu gibi bazı fiiller hakkında akıl sahibi kimseler tarafından verilen hasen ve kabih hükmü ortaktır. Zira zikredilen hususlarda “müşterek illet” bulunmaktadır. Bundan

⁶⁷⁷ Kırşehrî, *Mesâilü’l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 150a-b. Aklın hâkim ve mûcib olmasının eleştirisi için ayrıca bk. Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 1/160-161; Tarsûsî, *Telvîh ile’t-tercîh fî mes’eleti’t-tahsîn ve’t-takbîh* (Reşid Efendi, 1017), 195b.

⁶⁷⁸ Hüsün ve kubuh konusunda Mu‘tezile ulemanın yaklaşımı homojenlik içermemektedir. Söz gelimi Molla Fenârî, hüsün ve kubha yaklaşımları konusunda Mu‘tezile’yi üç kısma ayırmıştır. Buna göre Mu‘tezililer ister nazari olsun ister zaruri olsun fark etmez fiil için hasen ve kabihin zatî olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak bu zatilik farklı anlaşılabilir. Nitekim Mu‘tezile’den bir grup hasen ve kabih hakiki bir sıfat olarak değerlendirirken bir diğer gruba göre kabih gerektiren bir sıfatın bulunup bulunmaması fiili hasen ve kabih yapmaktadır. Cübbâilere göre ise hasen ve kabih, itibari bir sıfat olup itibarların değişmesiyle değişmektedir. Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 1/162.

dolayı hükümler şeriata, örfe, âdete ya da amaca göre değişmemektedir. Hangi dine mensup olursanız olun, hangi coğrafyada yaşarsanız yaşayın fayda veren doğru söz hasen; zarar veren yalan kabih olarak nitelendirilecektir. Bu durum hasen ve kabihin zatî bir nitelik olduğunu zaruri olarak ortaya koymaktadır. Eğer böyle olmasaydı birbirinden farklı görüşteki insanların ittifakı mümkün olmazdı. Molla Fenârî'ye göre “müşterek illet” üzerinden temellendirilen bu delil, Mu'tezile'nin iddiasını ispatta yeterli değildir. Zira hakkında ihtilafın bulunduğu bir anlamda iştirakten bahsedilemez. Nitekim hüsün ve kubhun üç anlamının olduğu ve bunlardan birinde ihtilafın olduğu bilinmektedir. İştirak kabul edilse bile “müşterek illetin” ortak olması kabul edilmez. Çünkü farklı iştirakların olması mümkündür. Nitekim tek bir cinsin altına dahil edilmiş türlerin fasılları vardır. Bu kabul edilse bile örf, maslahat ve bunların haricindeki durumlar için zikredilenler dışında “müşterek illetin” Allah hakkında geçerli olduğu iddia edilemez. Allah Teâlâ dışındakiler hakkında ihtilaf vaki olsa bile zikredilen müstereğin zaruri bilgi olduğu söylenemez.⁶⁷⁹

Aynı delile yer veren Molla Hüsrev, ihsanın hasen; düşmanlığın kabih olması şeklinde örnekleri değiştirerek Mu'tezile'yi eleştirecektir. Molla Hüsrev'e göre zikredilen örnekler hüsün ve kubhun anlamları dikkate alındığında zatîlik iddiasını ispatlamaya elverişli değildir. Ancak Molla Hüsrev'in eleştirisi Molla Fenârî kadar kapsamlı değildir. Molla Hüsrev, hakkında ihtilafın bulunduğu bir anlam için iştirakin kabul edilemeyeceği tezini yeterli bulur. Buna göre insanların genelinin amacına ve tabiatına uygun olan ve olmayan hususlarda, âdetlerde⁶⁸⁰ ve aklın nazarında medh ve zem nitelemesini yaptığımız hasen ve kabihlik konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak sevap ve ikâbın hak edilmesi anlamında hüsün ve kubuh konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁶⁸¹ Dolayısıyla farklı anlamları haiz olan ve anlamlarda ihtilaf bulunan hüsün ve kubuhta iştirakten söz edemeyiz.

Mu'tezile'ye göre bir kimse yalan ve doğru söylemek arasında kalsa ya da zarara uğrayacak bir kimseyi kurtarmak ve onu helake sürüklemek konusunda bir

⁶⁷⁹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, 1/172.

⁶⁸⁰ İlgili kısımda العبادات و العقول و مجارى العقول ifadesinde yer alan “ibadetler” anlamda hataya yol açtığından dolayı “âdetler” olarak okunmuştur. İlgili kısmın doğrulaması, “Emir” bölümünden yapılmıştır. Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 63.

⁶⁸¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 306. Molla Hüsrev tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen bu eleştiri Kırşehrî tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Kırşehrî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 150b.

durumla karşılaşı ve hangisini seçerse seçsin sonuçlarının değişmeyeceğini bilse o kişi hem doğruluğu hem de insanları kurtarmayı seçecektir. Çünkü doğru söylemek ve insanları kötü bir durumdan kurtarmak fiile ait zatî bir nitelik olup aklen hasendir. Oysa gerek Molla Fenârî gerek Molla Hüsrev'e göre doğru söylemenin ve kurtarmanın seçilmesi aklen hasen olmalarından değildir. Zira doğrunun tercih edilmesi genelin maslahatına ve amacına uygun olduğundan dolayıdır. Amacın elde edilmesi ve ihtiyacın giderilmesi konusunda şartların eşit olduğunu varsaysak bile Molla Hüsrev'e göre doğruluğun seçilmesi mutlak değildir. Yine de her yönden bir eşitlik olduğunu varsaysak da doğruluğun seçilmesi kesin değildir. Molla Hüsrev'e göre *bu kesinlik, "eşitlik varsayıldığı" takdirde meydana gelecektir. Yoksa bunun aksine "eşitlik" durumunda bir kesinliğin var olduğu zannedilmemelidir.* Çünkü bütün yönler ve maslahatlar bakımından sıdk ve yalan arasında eşitliğin gerçekleşmesi imkansızdır.⁶⁸²

Molla Hüsrev'in tartışmaya açtığı "eşitliğin farz edilmesi" meselesi konuyla irtibatlı olan müelliflerin tartışa geldiği bir problemdir. Molla Hüsrev'in meseleye teması da bundan dolayıdır. Molla Hüsrev, Mu'tezile'nin bu delilini eleştirirken Adudüddin el-Îcî'nin İbnü'l-Hâcib'in muhtasarı üzerine yazmış olduğu şerhten yararlanmış olmalıdır. Nitekim ilgili kısmın şerhinde Îcî şunları kaydedecektir:

"Nefsü'l-emrde eşitlik (istiva) yoktur. Çünkü yalan ve doğruluktan her birinin farklı levâzımı vardır. -Yalan veya doğruluğun seçilmesini mümkün kılan şartların- eşit olmasının varsayılması imkansızdır. Vakıada doğruluk seçilmiş olsa bile eşitlik varsayıldığında doğruluğun tercih edilmesi menedilir. Eşitlik varsayıldığında doğruluğun seçilmesi ise uzak bir ihtimaldir. Zira "eşitliğin varsayılmasından" onun vuku bulması gerekmez. Eşitliğin varsayıldığı takdirde doğruluğun tercih edilmesine yönelik kesinlik zihinde belirir. Eşitlik durumunda ise doğrunun seçilmesinin kesinliğine yönelik zan oluşur. Bu ikisi arasındaki fark açıktır."⁶⁸³

Mu'tezile örneğinde hariçte doğruluğun seçilmesi örneği dikkate alınarak hüsün ve kubuhun zatî olduğu fikri savunulmuştur. Mu'tezile'yi bu konuda eleştiren kelâmcılar doğruluğun dış dünyada seçilmiş olmasından ziyade doğruluğun seçilmesine yönelik olan çerçeveyi dikkate almışlardır. Bir başka deyişle "Kişi neden

⁶⁸² Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/174; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 306.

⁶⁸³ Adudüddin el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (Bulak: 1316), 212-213.

doğruyu seçer?” sorusuna cevap aramak yerine yalanın ve doğrunun seçilmesindeki şartların eşit olup olmaması ihtimalini tartışmışlardır. Yani esasında Mu‘tezile’ye yönelik eleştirisi, “amaçların ve sonuçların eşit olmasının” imkanına dairdir ki bu Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâmcılara göre mümkün değildir. Bundan dolayı tartışma “eşit olması varsayılarak” yapılmıştır. Molla Hüsrev bu ihtimalde doğruluğun seçilmesinin kesinlik içermediği iddiasını savunur. Kırşehirî ise mutlak olarak doğruluğun seçilmesine itiraz ederken “tercih bilâ müreccih” kaidesine atıf yaparak herhangi bir tercih edici olmadan tercihin gerçekleşmesinin kelâmcılara göre mümkün olmadığı tezine dayanır.⁶⁸⁴ Öte yandan doğruluğun seçilmesi gibi insanı kurtarmayı tercih etmek de insan tabiatındaki yatkınlık ve insanın hemcinsine rikkati sebebiyledir. Zira kişi kendini, karşı tarafın yerine koyar ve kendisi için hasen olan bir şeyi başkası için de ister. Tüm bu sebeplerden ötürü Molla Hüsrev’e göre doğruluğun ve kurtarmanın seçilmesi aklen hasen olmalarından değil başka bir sebepten dolayıdır.⁶⁸⁵

Mu‘tezile’ye yönelik zatîlik eleştirileri zikredilenlerle sınırlı değildir. Nitekim Molla Fenârî, Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh konusunda farklı yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen zatîlik fikrini benimsediklerini belirterek hasen ve kabihin zatî olduğunda ortaya çıkacak meselelere değinir.⁶⁸⁶ Bunlardan ilkinde göre şeriatlarda değişen hükümlerin varlığı hasen ve kabihin fiile ait zatî bir nitelik olmadığını göstermektedir. Bir başka deyişle eğer hasen ve kabih fiil için zatî bir nitelik olsaydı bu niteliğin hiçbir zaman değişmemesi gerekirdi. Ancak vakıa böyle değildir; bir şey önce hasenken daha sonra kabih olabildiği gibi kabih olan bir şey hasene dönüşebilir. Söz gelimi “ganimet” Müslümanlar için hasenken; daha önceki şeriatlarda kabih olarak nitelenmiştir. Ya da kız çocuklarıyla evlenmek Müslümanlar için kabihken daha önceki şeriatlarda bu hasendir.⁶⁸⁷ Dikkat edildiği üzere Molla Fenârî’nin örneklerinde aynı fiilin niteliği zamanla değişmektedir. Yani aynı fiil önce hasenken sonra kabih ya da önce kabihken sonra hasen olmaktadır. Eğer Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi fiillerde

⁶⁸⁴ Kırşehirî, *Mesâilü’l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 151a. Kırşehirî konunun detaylarını *Mir’ât* haşiyesinde inceler. Buradaki açıklamalarında İcî’nin şerhi ve Teftâzânî’nin haşiyesini kaynak olarak kullanır. bk. Mevlânâ Mehmed İzmirî Kırşehirî, *Hâşiyetü’l-İzmîrî alâ Mir’âti’l-usûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890), 2/434-435. Krş. İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ*, 1/212-213.

⁶⁸⁵ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 307. Kırşehirî için bk. Kırşehirî, *Mesâilü’l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 150b-151a.

⁶⁸⁶ Molla Fenârî’nin bu eleştirileri Cübbâileri kapsamamaktadır.

⁶⁸⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 1/162.

hasen ve kabihlik zatî olsaydı ganimetin hasene ve kız çocuklarıyla evlenmenin kabihe dönüşmemesi gerekirdi.

Molla Fenârî'nin bu delilinin Eş'arîler tarafından Mu'tezile'yi reddetmek üzere ileri sürmüş oldukları delilden farklı olduğu belirtilmelidir. Nitekim Molla Fenârî de buna dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere Eş'arîler, hasen ve kabihin zatîliğini reddetmek üzere, peygamberi zalim bir kimseden kurtarmak için yalan söylemenin hasen olduğunu ifade etmişlerdir. Oysa Molla Fenârî'ye göre Eş'arîlerin bu delili fiilde hasen ve kabihin zatîliğini reddetmek için yeterli değildir. Zira Eş'arîler, tümel olumlu önermeyi (Bütün fiillerde hasen ve kabih zatîdir.) iptal etmek için tümel olumsuz bir önerme (Hiçbir fiilde hasen ve kabih zatî değildir.) ileri sürmüşlerdir. Ancak tümel olumlu bir önermenin iptali ancak tikel olumsuz bir önermenin ispatıyla mümkün olabilir. Bu durumda, bütün fiillerde hasen ve kabih zatîdir, önermesinin yanlışlanabilmesi, bazı fiillerde hasen ve kabih zatî değildir, önermesinin ispatlanmasıyla ortaya konulabilir ki Hanefîlerin ortaya koyduğu da budur.⁶⁸⁸

Molla Fenârî'nin zatîlik fikrine karşı öne sürmüş olduğu bir diğer argüman Teftâzânî tarafından kavramsallaştırılan cezrû'l-esam yani yalancı paradoksudur. Buna göre eğer hasen ve kabih vasıflandığı şeyde zatî olsaydı, “Yarın yalan söylemeyeceğim.” cümlesinde iki zıt bir araya gelmiş olurdu. Yarın tek bir şey konuşan kimsenin bu cümlesinin doğru olması dün söylediğinin yalan olmasını; yalan olması ise dün söylediğinin doğru olmasını gerektirecektir. Bu durumda doğruluk ve yalan bir araya gelmiş olacaktır. Doğruluk ve yalandan her biri kendinden dolayı diğeri de bunun gerektirdiğinden dolayı hasen ya da kabih olacaktır. Bilindiği gibi hasen ve kabihi gerektiren, hasen ya da kabihtir. “Dün söylediğim yalandı.” yargısını da söz konusu denkleme ekleyerek yarının cümlesini dünün cümlesi haline getirmek mümkündür. Bu durumda iki cümle ortaya çıkacaktır: “Yarın asla yalan söylemeyeceğim.” ve “Dün söylediğim yalandı.” Bu durumda paradoks nasıl çözülecektir.⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, 1/162. Molla Hüsrev aynı istidlali Eş'arîlerin delillerinin yetersizliği bağlamında zikretmiştir. Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 305.

⁶⁸⁹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, 1/163. Molla Fenârî'nin paradoks çözümü Teftâzânî'den mülhemdir: Dünün cümlesi, yarın tek bir cümlenin kurulması ihtimaline ve kendisini gerektiren bir sıfatla vasıflanmasının gerekliliğine dayanmaktadır. Molla Fenârî'ye göre bu cümleleri haber ve inşa cümlesi olarak ayırarak incelemek doğru olacaktır. Şöyle ki cevap kısmı haber cümlesi olarak değerlendirilebilir. Haber cümlesi ise yalan ve doğru olmaktan hali değildir. İnşa cümlesi ise bu kısma

Molla Fenârî'nin zatîlik eleştirisi bağlamında zikretmiş olduğu diğer iki tenkit, Eş'arîler tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirileri kapsamaktadır. Bu eleştiriler aynı zamanda Eş'arîlerin hüsün ve kubhun şer'î olduğunu kanıtlamak için ileri sürdükleri delillerdir. Dolayısıyla Molla Fenârî, her iki mezhebin iddialarını dikkate alarak Eş'arîlerin Mu'tezile'ye yöneltmiş olduğu tenkitleri ve Eş'arîlerin delillerini birlikte değerlendirmiş ve aslında Eş'arîlerin delillerini incelemiştir.⁶⁹⁰ Hüsün ve kubhun zatî olmadığına yönelik olarak zikredilen bu iki delilden biri arazın arazla kıyamının imkânsız olması diğeri ise ittifâkî ve ıztırari fillerin hüsün-kubuhla nitelenemeyeceğidir. Bilindiği üzere bu iki delil, Sadrüşşerîa'nın Eş'arîlere nispet ederek eleştirdiği iki delildir. Molla Fenârî'nin bu iki delile yer vererek *Telvîh*'deki tartışmaları metnine alması Sadrüşşerîa'nın kaynaklığını göstermesi bakımından mühimdir. Bununla birlikte Molla Fenârî'nin Teftâzânî'ye yönelik eleştirilerinin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri için de belirleyici olduğunun altı çizilmelidir. Bu bakımdan Molla Fenârî'nin el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerine kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

4.1.2. İlzâmî Delillerin Eleştirisi: Hüsün-Kubuh ve Şer'îlik

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubhun şer'î olması bir takım problemleri gündeme getirecektir. Söz gelimi hasen ve kabih şer'î olduğunda teklif de şer'î olacak ve *ifhâmu'r-rasûl* sorunu ortaya çıkacaktır. Bu durumda peygamber göndermenin bir faydası kalmayacaktır. Zira peygamberin doğruluğunu kanıtlayan mucize karşısında nazarın vücûbiyeti aklen hasen olmadığında şeriatı ispat etmek mümkün olmayacaktır.⁶⁹¹

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubhun şer'î olması gerek Allah Teâlâ gerek insan hakkında muhal olarak nitelendirebileceğimiz bazı durumların ortaya çıkmasına yol açacaktır. Örneğin şeriatın önce hiçbir şey Allah'a kabih olmadığına Allah

taalluk edendir. Aslında yalancı cümlesi doğru ve yalan olmaktan uzaktır. Denilebilir ki yalancı cümlesinin haber verdiği şeyin doğruluğu onun müteallikinin yani yarının cümlesinin yalan olmasına sebebiyet verir. Yalana sebebiyet veren her şey kabihtir. Aynı şekilde yalancı cümlesinin haber verdiği şeyin yalan olması da yalanın ortadan kalkmasına sebebiyet verir.

⁶⁹⁰ Bundan dolayı Molla Fenârî'nin eleştirilerine "Eş'arîlik Eleştirisi" başlığı altında yer verilmiştir.

⁶⁹¹ İfhamu'r-rasûle ilişkin eleştiriler incelendiğinden burada tekrar ele alınmayacaktır. İfhamu'r-rasûl eleştirileri için bk. s. 184-185 ve 162. dipnot.

Teâlâ'dan yalanın sadır olması ya da yalancı peygamberin elinde mucizenin zuhuru mümkün olurdu. Bu durumda şeriat ve nübüvvet iptal olacak, nebi ile yalancı peygamber birbirine karışacaktır. Eğer şeriattan sonra yalan ve yalancı peygamberin elinde mucizenin ortaya çıkması kabih olmazsa bu durumda devr ortaya çıkacaktır. Zira şeriatın ispatı peygamberin doğruluğuna bağlıdır.⁶⁹² Mu'tezile'nin bu tezine karşı Molla Fenârî, Allah'ın sıfatlarının tartışmanın dışında kalması gerektiğini belirtir. Ancak müellife göre "Allah'a nispet edilmesi kabih olmazdı." şeklinde ifade edilen bir soruya cevap verilebilir. Bu takdirde Allah Teâlâ'dan yalanın sadır olması ya da yalancı peygamberin elinde mucizenin yaratılması -pratikte bunların meydana gelmeyeceğinden emin olmakla birlikte- aklen imkânsız değildir. Zira Allah'tan yalanın sadır olması ve yalancının elinde mucizenin zuhuru mümkün olup Allah'ın kudretinin kapsamındadır. Zikredilen örneklerin aklen imkânsız olduğu kabul edilse bile onların aklen kabih oldukları iddia edilemez. Zira başka bir sebepten dolayı mezkûr fiiller aklen imkânsız olabilir. Söz gelimi Allah'tan yalanın sadır olması ve yalancı peygamberin elinde mucizenin zuhuru, peygamberle yalancı peygamberin karışmasına sebebiyet verebilirdi. Bir ilke olarak lâzımın yokluğu melzûmun yokluğunu gerektireceğinden söz konusu örnekte peygamberin doğruluğuna delalet eden mucizenin yani delilin yokluğu, yalancı peygamberin doğruluğuna delalet edebilirdi.⁶⁹³

Mu'tezile'ye göre ortaya çıkan diğer bir imkansız durum insan hakkındadır. Eğer hüsün ve kubuh şer'î olsaydı şeriattan önce küfür, teslis gibi fiiller ona güç yetiren ve onu bilen kimse için kabih olmazdı. Kul için şeriattan önce küfrün kabih olmayacağı iddiasını ulema, hüsün ve kubhun anlamları arasındaki farkları dikkate alarak cevaplamışlardır. Buna göre şeriattan önce hakkında ihtilafın olduğu bir anlamın -ki bu şer'î haramlıktır- varlığından söz edilemez. Zira şer'î haramlık mezhep uleması tarafından hüsün-kubuhta ihtilafın olduğu anlam düzeyi olarak vazedilmiştir.⁶⁹⁴ Şer'î haramlık anlamında kabihin şeriattan önce tasavvur edilmesinin

⁶⁹² Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/174; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 308; Kırşehrî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 151b.

⁶⁹³ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/175; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 308; Kırşehrî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 151b.

⁶⁹⁴ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/175; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 309; Kırşehrî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 151b.

mümkün olmadığı ve buna bağlı olarak şeriatın önce mi sonra mı sabit olduğu belli olmayan bir şey hakkında tartışmanın gerçekleşemeyeceğine yönelik bir itiraz gündeme getirilmiştir. Yine bir kimse, failinin dünyada yergiyi ahirette ikâbı hak etmesi yönüyle şer‘î haramlık varit olmadan, şeriatın önce küfrün kabih olduğunu iddia edebilir. Bu iddialara kabihliğin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinden cevap verilmiştir. Şöyle ki eğer küfrün kabih olmasından şer‘î haramlıktan dolayı ikâb ve zemmin terettüp edilmesi anlaşılırsa bu zaten hakkında ihtilafın yaşandığı manadır. Eğer kabihle başka bir anlam kastedilirse hakkında ihtilafın olmadığı bir şeyin ispatı olur ki bu da konuyla ilgili değildir.⁶⁹⁵

Mu‘tezile’nin muhal olarak nitelendirdiği bu iki durumdan başka Molla Hüsrev ve Kırşehirî tarafından zikredilmeyen ancak Molla Fenârî tarafından gündeme getirilen üçüncü bir husus daha bulunmaktadır. Buna göre eğer hüsün ve kubhun şer‘î olduğu savunulursa ahkâmın maslahat ve mefsedete binaen illetlendirilmesi konusunda oluşan icma bozulurdu. Bu durumda kıyas yapılamaz ve ahkâmın birçoğu boşa giderdi.⁶⁹⁶

4.2. EŞ‘ARİLİK ELEŞTİRİSİ: İNSAN İHTİYARINDA MUZTARDIR

Hüsün-kubuhta şer‘îliği mutlak olarak savunup aklı iptal ettikleri için Eş‘arîler tenkit edilmiştir. Ancak bir bütün olarak Eş‘arîlere yöneltilen eleştirilere bakıldığında “ıztırari ve ihtiyari fiillerin hüsün ve kubuhla vasıflanamayacağı” tezi düşünce tarihi boyunca en çok üzerinde durulan husus olmuştur. Bundan dolayı Osmanlı ulemasının Eş‘arî eleştirisinde Sadrüşşerîa’nın belirleyici olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bununla birlikte arazın arazla kıyamına yönelik eleştiriler metinlerde yeteri kadar yer bulmamıştır. Bu delili ve eleştirileri zikreden az sayıdaki isimden biri Molla Fenârî’dir. Molla Fenârî, Teftâzânî’nin *Telvîh* haşiyesindeki takrire bağlı kalarak Eş‘arîlerin zatîliğe karşı arazın arazla kaim olmasının imkansızlığına atıfta bulunarak hasenin ontolojisine dair yapmış oldukları argümanı zikreder. Buna göre hasen araz olup yine kendi gibi araz olan fiile birlikte bulunduğunda araz arazla kaim olacaktır.⁶⁹⁷ Molla Fenârî, bu delile yönelik beş eleştiri yönelmiştir. Bu eleştirilerden bir kısmı Teftâzânî

⁶⁹⁵ Tarsûsî, *Haşiyetü’l-Tarsûsî*, thk. Ebu’l-İzz, 561.

⁶⁹⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi*, 1/175.

⁶⁹⁷ Takrir için bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, thk. Umeyrât, 1/329; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi*, 1/164. Bu delile ve eleştirisine yer veren isimlerden biri de Kırşehirî’dir. Bk. Kırşehirî, *Mesâilü’l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 153b-154a.

tarafından dile getirilen hususlarla örtüşürken bir kısmı yenidir. Molla Fenârî'nin delile yönelttiği eleştiriler şunlardır:

- Fiilin araz olmasına karşı mütekellimlere yöneltilen men. Kelâmcılara göre varlıklar yirmi iki sınıftır. Fiil bunlardan biri değildir. Fiil ile hâsıl bi'l-masdar anlamındaki heyetin zikredilmesi de sonucu değiştirmeyecektir. Çünkü bu heyet var olduğunda keyfiyet olacaktır. Ancak mütekellimlere göre fiilden hasıl olan bu heyet, keyfiyet bildiren hususlardan değildir.
- Selbî olsa bile “hasen olmayan” ma'dûmu kapsar. Şayet udûl⁶⁹⁸ olsaydı ma'dûmu kapsamazdı. Olumsuzlukla delillendirmek devre sebep olur.⁶⁹⁹ Bir şeyin çelişği onun selbî olmasıdır yoksa udûlu değildir denemez diyerek itiraz edilse de olumsuzluk şekli (suretü'l-selb) nefsü'l-emrde selbî olmasını gerektirmez.
- Tehayyüzde tabi olmak anlamında arazın kaim olması mümkün varlıklarda söz konusuysen mücerret nefislerle kaim olanlarda bu anlam geçerli değildir. Dolayısıyla tehayyüzde tabi olmak anlamında arazın kaim olması mümkün varlıklarda mücerretlerin yokluğuna bağlıdır. Bundan dolayı Gazzâlî, İsfahânî gibi kelâmcılar mücerretlerin varlığını kabul etmişlerdir.
- Fiil için sabit olan imkanla delilin çelişmesi. İmkânın fiil için zatî olmamasını gerektirirdi. Fakat imkân her mümkün için zatîdir.⁷⁰⁰

Eş'arîlerin hüsün-kubuhla ilgili nassî delilleri de Osmanlı kelâmcıları tarafından incelenen hususlardandır. Nitekim Molla Hüsrev, üçüncü anlamıyla hüsün-kubuh konusunda Eş'arîlere göre hâkimin şer' olduğunu aklın ancak hitabı anlamaya yönelik bir alet olduğunu ifade ederek Eş'arîlerden iki delil aktarır. Şeriattan önce teklîfin olmadığı konusunda Eş'arîler tarafından zikredilen naklî delil, “Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.” anlamındaki İsrâ Suresi 15. ayettir.

⁶⁹⁸ Udûl, bir önermenin başına olumsuzluk edatı getirerek yapılır. Örneğin lâ-hasen yani hasen olmama ma'dûl bir önermedir. Ma'dûle önermeler hakkında bk. Necmettin Pehlivan, *Klasik Mantıkta Madule Önergelerle Yapılan Çıkarımlar* (Ankara: İlahiyat, 2016); Yusuf Daşdemir, “Ma'dûle Önergelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”, *Nazariyat* 5/2 (2019), 77-111.

⁶⁹⁹ Bilindiği üzere bu eleştiri, arazın arazla kıyâmının imkansızlığı üzerine Teftâzânî tarafından dile getirilen eleştirilerden ikincisidir. Bu eleştiri haşiye yazarları tarafından en çok dikkat çeken kısım olmuştur. Bilhassa Fatih döneminde kaleme alınan haşiyelerin hemen hepsinde bu meseleye temas edilmiştir.

⁷⁰⁰ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/164.

Eş‘arîlere göre bu ayet bisetten önce azabın nefyedildiğine delildir. Dolayısıyla bisetten önce vücûb yoktur. Zaten azap ancak vacibin terkinden dolayı gerekmektedir. Ancak Molla Hüsrev, Eş‘arîlerin bu iddiasına karşı çıkar ve ayette zikredilen azabın ahiret için değil dünya için olabileceğini ifade eder. Zira vacibin anlamından dünyevi azabı anlamak imkânsız değildir. Yine de ayetten uhrevi azap anlaşılabilir azabın nefyedilmesi istihkakla çelişen bir şey değildir. Çünkü vacip, terkten dolayı azabın hak edilmesidir yoksa terk edenin azaba uğraması değildir. Eğer terk edenin azaba uğraması şeklinde anlaşılırdı affın caiz olmasının bir anlamı olmazdı.⁷⁰¹

Bu ayeti zikrederek Eş‘arî eleştirilerine yer veren bir diğer isim de Şeyhzâde’dir. Şeyhzâde’nin Eş‘arîlere nispet ederek aktardığı bu nassî delile göre, şeriatın ulaşmasından önce azabın nefyedilmesi mutlak olarak zikredilmiştir. Şayet şeraitten önce herhangi bir ahkam vacip olsaydı, şeriattan önce onun terkinden dolayı azap gerekirdi. Ancak nasta durum böyle değildir. Eş‘arîler, bu ayeti, ayetin devamında gelen, “*Biz bir halkı azap etmek istediğimiz zaman*” kısmını dikkate alarak azabın ulaşmamasına ve peygamberin gönderilmesinden önce azabın vukuunun nefyedilmesine hamletmişlerdir. Oysa Şeyhzâde’ye göre bu ayet ile peygamberin gönderilmesinden önce azabı ispat eden ayet [“*Kendilerine can yakıcı bir azap gelmeden önce halkını uyar.*” (Nuh Suresi 71/1)] bir arada düşünüldüğünde çelişki ortaya çıkacaktır. Zira “*Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.*” ayetini mutlak olarak anlamak, her ne zaman peygamber göndermezsek azap da etmeyeceğiz demektir. Şeyhzâde’ye göre bu iki ayeti cemetmenin yolu “*Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.*” ayetini, vücûbiyeti ancak şeriatla bilinen amellere hamletmektir. Şeyhzâde, Eş‘arîler tarafından öne sürülen bu delilin güçlü olmadığını ispat sadedinde Fahreddin er-Râzî’nin bu ayetin delil olarak kullanılmasına yönelik eleştirilerini zikreder. Râzî’ye göre bu ayetle iki sebepten dolayı ihticâc edilemez. Her iki delilde de Râzî, akli vücûbun önemine dikkat çeker. Zira akli vücûb sabit olmadıkça şer‘î vücûb da sabit olmaz. Mucizeler hakkında nazarda bulunmak akılla vacip olursa akli vücûb sabit olacaktır. Eğer sem‘le vacip olursa bir şey kendisine dayanmış olur. Diğer bir durumda eğer akli vücûb sabit olmazsa ikâbtan sakındırmanın vücûbu da sabit olmaz. Zira bu akılla sabit olursa akli vücûb ile ispat edilmiş olur. Sem‘le ispat

⁷⁰¹ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 305.

edilirse bir şey kendisine dayanmış olur. Dolayısıyla Eş‘arîler tarafından kullanılan, “*Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.*” ayeti bisetten önce azabın olmadığını ispatlamamaktadır. Râzî’ye göre “*İnsanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı tutunacakları bir delilleri olmasın.*” anlamındaki Nisâ Suresi 165. ayet, peygamberden önce mutlak olarak ahkâmın terk edilmesi konusunda insanlar için bir özrün ve delil getirmenin varlığına delalet etmektedir. Eğer akıl gerektirici bir delil olsaydı onun yok sayılması gerekirdi oysa ayette böyle değildir. Şeyhzâde’ye göre ayette zikredilen “hüccet olmaması için”, Fahreddin er-Râzî’nin iddia ettiği gibi mutlak olarak anlaşılmamalıdır. Hüccetlerin her bir ferdi kapsamaktadır. Akıl, icmâli delildir. Tafsil ise peygambere aittir. Akıllı bir kimseye tembihte bulunulmasına rağmen gafil olması mümkündür. Gafletine rağmen kendisinde bir çeşit delil (akıl) vardır. Bundan dolayı bisetten önce ahkâmın bazısında aklın hüccet olması nefyi gerektirmez.⁷⁰²

18. yüzyıl muhaşşîlerinden Nisârî de Eş‘arîlerin bu deliline yer verir. Buna göre şayet hüsün ve kubuh akli olsaydı şeriatın vüruduna bağlı olmaksızın haramı işleyen ve vacibi terk eden kimseye azaplandırma (ta‘zîb) gerekirdi. Ancak lâzım batıldır. Nitekim Allah Teâlâ, “*Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.*” buyurmuştur. Eş‘arîlerin bu delili, şefaât ve affın caiz olması öne sürülerek reddedilmiştir. Ancak Eş‘arîler, tövbe etmeden ölen kimsenin azabı hak etmesinin (ta‘zîb) vücûbuna dayanarak delili ilzâmî kabul etmişlerdir. Bununla birlikte gelen eleştirileri savuşturmak üzere “azaplandırma konusunda güvenliğin yokluğunu” gerekçe göstermişlerdir. Buna göre her ne kadar azaplandırma (ta‘zîb) haramı işleyen ve vacibi terk eden kimse için gerekme de “azaplandırma konusunda güvenliğin yokluğu” her ikisi için de gerekmektedir. Nisârî’ye göre ayet mutlak olarak

⁷⁰² Şeyhzâde, *Nazmü’l-ferâid ve cem‘u’l-fevâid*, 48. İsrâ Suresi 15. ayetin tefsiri için Krş. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîrü’l-Kebîr: Mefâtîhu’l-gayb* (b.y.: Daru’l-fikr, 1981), 20/173-175. Râzî, ilgili ayetin tefsirinde “ashabının” nimet verene şükretmenin akılla değil sem‘le vacip olduğunu benimsediklerini ve bu ayeti Nisâ Suresi 165. ve Taha Suresi 134. ayetle desteklediklerini belirtir. Eş‘arîlerin bu delillerinin zayıf görüldüğünü ifade ederek bu delile yöneltilen eleştirileri zikreder. Şeyhzâde’nin aktardığı eleştiriler de bunlardır. Râzî, ayetin zahirine hamledildiğinde aklın resul gibi anlaşılacağını bu durumda ayetin “Aklın risaleti olmadan azap edecek değiliz.” anlamına geleceğini; tahsis yapıldığında ise şeriat geldikten sonra vücûbunun ancak şeriatla bilinebilen ameller hakkında olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Râzî, sadece akılla bir fiilin insan üzerine vacip olabileceğini benimsese bile vücûb alellahın asla kabul edilemeyeceğini de ekler.

anlaşılmamalıdır. Nitekim ayetin ancak şeriatla idrak edilebilen fiillere özgü olması mümkündür.⁷⁰³

Bu delillerden başka *ifhâmu'r-rasûl* örneğinde olduğu gibi Eş'arîlerin Mu'tezile delillerini eleştirmek üzere öne sürdükleri argümanlar da eleştiriye konu olmuştur. Söz gelimi Molla Hüsrev'in Eş'arîlere nispet ettiği ikinci delil, esasında Eş'arîlerin Mu'tezile'yi çürütmek üzere kullandığı argümandır. Buna göre eğer hüsün-kubuh konusunda akıl hâkim olarak kabul edilirse hasen ve kabihin eşyanın zatından olduğu ve hiçbir zaman değişmediğinin teslim edilmesi gerekir. Oysa vakıada durum böyle değildir. Nitekim hasen ve kabih itibarlara göre değişebilmektedir. Söz gelimi yalan, yalan olması bakımından kabihken peygamberi zalim bir kimseden kurtarmak için söylenen yalan hasen olmaktadır. Ya da doğru sözlülük haddi zatından hasenken peygamberin helakına sebep olan doğru söz kabih olabilmektedir. Dolayısıyla hasen ve kabih, fiillerin levâzımından değildir. Eş'arîlerin tehallüf [hasen ve kabihin eşyanın zatından ya da sıfatlarından olmaması, duruma göre değişmesi] dikkate alarak geliştirdikleri bu delil, Molla Hüsrev'e göre tam değildir. Her ne kadar zikredilen örnekte tehallüfün varlığı gösterilmişse de Molla Hüsrev'e göre önemli olan fiilin bağlamı içerisinde değerlendirilmesidir. Bu durumda yalan, vacip bir fiil olan "peygamberi kurtarmaya" yönelik bir sebep olduğunda vacip dolayısıyla da hasen olmaktadır. Aynı şekilde doğruluk, haram olan "peygamberin helakına" yönelik bir sebep olduğunda haram dolayısıyla kabih olmaktadır. Yine de Eş'arîlerin zikretmiş olduğu delilde eksiklik bulunmasaydı yani delil tam olsaydı tümel olumluluğu savunan (Her hüsün ve kubuh zatîdir.) Mu'tezile'ye karşı tümel olumsuzluk (Hiçbir hüsün ve kubuh zatî değildir.) ifade etmezdi.⁷⁰⁴

Sadrüşşerîa'nın Eş'arî delili olarak zikrettiği, el-mukaddimâtü'l-erba'anın yazılmasına yol açan ve en ciddi eleştirilerin yöneltildiği delil, Râzî tarafından sistemleştirilen müreccih deliliyle irtibatlıdır. Nitekim Eş'arîler, ıztırari ve ihtiyari fiillerin hüsün ve kubuhla vasıflanamayacağını, müreccihin varlığı anında fiilin

⁷⁰³ en-Nisârî, *Hafîd ale mukaddimâti erba'a* (Laleli, 715), 8a.

⁷⁰⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 305. Krş. Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Umeyre, 4/285-286. Koloğlu'na göre Molla Hüsrev'in bu görüşü, Mu'tezile tarafından ileri sürülen "yönler teorisinin bir benzeri, hatta neredeyse aynısıdır." Bk. Orhan Ş. Koloğlu, "Molla Hüsrev'in Hüsün-Kubuh Anlayışı", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) = International Symposium on Mulla Khusraw (18-20 November 2011 Bursa)*, ed. Tevfik Yücedoğru v.d. 2011), 482.

zorunlu olduğu ve müreccihin insandan kaynaklanmadığı tezine dayandırmışlardır. Bu sebeple mukaddimelerin sonucu olarak ortaya konan insanın fiillerinde ihtiyara sahip olduğu tezinin Eş‘arî düşüncede yer almaması özgür iradenin en çok tartışıldığı bu dönemde metinlerde fazlasıyla yer alacaktır. Nitekim Eş‘arîler kulda Allah Teâlâ tarafından yaratılan bir ihtiyarın var olduğunu kabul ederek, ihtiyarda cebr düşüncesine ulaşmışlardır. Osmanlı uleması bu bağlamda cebr düşüncesini cebr-i mahza ve cebr-i mutavassıt olmak üzere ikiye ayırmış ve “insan fiillerinde muhtar ancak ihtiyarında muztardır” görüşünü Eş‘arîlere nispet etmişlerdir. Ancak bu “Eş‘arîlerin” bütün bir Eş‘arî geleneği temsil etmediği ifade edilmelidir. Nitekim metinlerin genelinde ulema, insan fiilleri konusunda Eş‘arîleri tasnif etmiştir. Bunlar İmam Eş‘arî ve onu takip edenler -ki burada kastedilen genellikle Râzî, Îcî, Cürcânî gibi muhakkik kelâmcılardır- ile Bâkılânî, Cüveynî ve İsferâyînî olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında tartışacağımız ve cebr-i mutavassıt veya cebr-i mahz olmakla itham edilen Eş‘arîler, İmam Eş‘arî ve ona tabi olanlardır. Söz gelimi Beyâzîzâde, dış dünyadaki heyet anlamında fiilin yaratılması konusunda ihtilafın yaşandığını ve ulemanın bu konuda üç farklı yaklaşım sergilediğini ifade etmiştir. Buna göre cebr düşüncesini savunanlar bu fiilin Allah’ın kudretiyle olduğunu; tefvîz görüşünü savunanlar kulun kudretiyle olduğunu; içerisinde İsferâyînî, Bâkılânî gibi bazı Eş‘arî âlimlerin, Şemsüddîn es-Semerkindî’nin ve Mâtürîdîlerin ise mecmû‘ul-kudreteyn görüşünü savunduklarını ifade etmiştir. Cebr görüşünü savunanlar kulun fiilde hiçbir tesiri olmadığını iddia eden Cehmiyye’ye tabi olan cebr-i mahza ve tesiri olmayan ihtiyar fikrini savunan cebr-i mutavassıtlardır ki bunlar Eş‘arî ve ona tabi olanlardır.⁷⁰⁵ Beyâzîzâde’ye göre hakikatte bu iki görüş arasında bir fark yoktur. Zira Eş‘arîler tam müreccihin varlığı anında fiilin varlığının zorunlu olduğunu ve bu müreccihin de ihtiyarla olmadığını iddia ederek, insanın aslında fiilinde muhtar ancak ihtiyarında zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla *ihtiyarda zorunluluk* faydası olmayan bir görüştür.⁷⁰⁶

Saçaklızâde, Mâtürîdîlerin kulun ihtiyari fiilinde mecbur olmadığını bunun aksine Eş‘arîlerin kulun ihtiyarında muztar olduğunu savunduklarını dile getirerek

⁷⁰⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 220-221.

⁷⁰⁶ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 226.

Eş‘arîler ve Mâtürîdîler arasındaki farka dikkat çeker. Buna göre Mâtürîdîler her ne kadar kulun fiil ve iradesinin Allah tarafından yaratıldığını iddia etse de kulun ihtiyarı fiilinde cebr altında olmadığını savunmuşlardır. Zira kulun fiili ve iradesi, fiilin kulun tercihiyle meydana gelmesinde âdeten şart olur. Tercih, kulun sun‘u olup mahluk değildir. Zaten tercih, mevcut ve ma‘dûm değildir. Bundan dolayı kul tercihinde mecbur değildir. Bu durumda kulun fiili ve iradesi, sun‘uyla meydana gelen bir durumda son bulmuş olmaktadır. Eş‘arîlere gelince onlar, kulun ihtiyarında zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir. Burada asıl mesele ihtiyarın Allah tarafından yaratılıyor olmasında değildir. Zaten Mâtürîdîler de bunu inkâr etmez. Eş‘arîlere göre asıl problem müreccihin varlığından dolayı kulun ihtiyarında mecbur olduğunu savunmalarıdır. Müreccih, fiilde faydaya dair inançtır. Eş‘arîlere konuyla ilgili çeşitli örneklerle eleştiriler yöneltirse de bu örneklerin azlığından olsa gerek onlar ıztırar görüşünü genellemişler ve müreccihin yokluğunu memnu gördüklerinden dolayı müreccihin varlığını kabul etmişlerdir. Nitekim *Şerhu ’l-Mevakıf*’ta da böyledir. Özetle Eş‘arîlerin görüşüne göre kul fiilinde muhtar; ihtiyarında muztardır.⁷⁰⁷

Karsî de Eş‘arî eleştirisini, “fiillerinde muhtar; ihtiyarlarında muztar” anlayışına yöneltir. Eş‘arîlerin bu konudaki akli delili, mahluku ya hariçte ya da nefsü’l-emrde mevcut olarak tanımlamalarıdır. Buna göre ihtiyar nefsü’l-emrde; kudret ise hariçte mevcut olduğundan yaratılmıştır. Dolayısıyla cebr gerekir. Oysa Mâtürîdîler, ihtiyarın nefsü’l-emrde var olduğunu ve fakat hâl olduğundan yaratma ve îcâda taalluk etmediğini beyan etmişlerdir. Eş‘arîlerin bu konudaki naklî delili “*Fakat âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz (hiçbir şey) dileyemezsiniz!*”⁷⁰⁸ ayetidir. Kadı Beyzâvî ve Eş‘arî bu ayeti tefsir ederken kulun ihtiyarında muztar olduğu görüşüne varmışlardır. Zira onlar ayeti, “Allah kulun muradını irade etmedikçe kulun muradı gerçekleşmez.” şeklinde anlamışlardır. Oysa ayet, kullar bir şeyin dış dünyada mevcut olmasını ancak Allah’ın iradesinin vaktinde irade edebilirler şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durumda fiil iki meşîet, iki kudret ve tekvinle hasıl olmuştur ve kullar ihtiyarlarında

⁷⁰⁷ Saçaklızâde, “Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye”, 108-109.

⁷⁰⁸ Kur’ân Yolu, (Erişim tarihi 26 Kasım 2023), Tekvîr Suresi, 81/29.

muztar değillerdir. Karsî, Birgivî ve Sadrüşşerîa'ya referans vererek Eş'arîlerin gerçekte cebr-i mahzdan farkı olmadığını beyan eder.⁷⁰⁹

Eş'arîlerin kesb anlayışı da bu bağlamda eleştirilen bir diğer husustur. Nitekim bazı yazarlar, müreccih delilini zikretmeksizin, “fiilde dahli ve tesiri olmayan yalnızca fiile mahal olmaktan” ibaret olan kesb düşüncesini eleştirmişler⁷¹⁰ ve Eş'arîlerin kesb anlayışının kapalılığına işaret etmek üzere “Eş'arîlerin kesbinin” darbı mesel haline geldiğini belirtmişlerdir.⁷¹¹

Gerek “ihtiyarında muztar” gerekse “fiile dahli ve tesiri olmayan” kesb düşüncesinden dolayı Eş'arîler, ilgili literatürde Mâtürîdî kelâmcılar tarafından eleştirilmişlerdir. Eş'arî eleştirisinin güçlü bir şekilde dile getirildiği eserlerde Birgivî'nin söylemi dikkate alınmış ve onun etkisiyle⁷¹² Eş'arîlerin gerçekte cebr-i mahzdan farklı olmadığı ifade edilmiştir. Benzer yorumlara bu dönemde yazılmış herhangi bir irâde-i cüz'iyeye veya ihtilaf risalesinde rastlamak mümkündür.⁷¹³ Bununla birlikte bazı yazarlar aynı argümanları kullansalar da Eş'arîlerin cebr-i mahzdan farklı olduklarını belirtmişler ve onların cebr-i mutavassıt olduklarını ifade etmişlerdir.⁷¹⁴ 18. yüzyıl muhaşşîlerinden Kazâbâdî, Konevî, Nisârî, Mekkî de bunlar arasında yer alır.⁷¹⁵

Osmanlı kelâmcılarının hüsün-kubuh bağlamında Eş'arî ve Mu'tezile mezheplerine yönelik eleştirileriyle ilgili olarak bazı hususları not etmek

⁷⁰⁹ Dâvûd-i Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihyârâti'l-cüz'iyeye* (Mehmed Asım Bey, 720), 6a-b. Ayrıca Esîrîzâde için bk. Abdülbâki Efendi Esîrîzâde, *Zeylû'r-Risâleti'l-hâkimîyye fî'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1371), 36a-b.

⁷¹⁰ Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid*, 73; Kalaycı, “Risâle-i Es'ad Efendi fî ihtilâfâtî'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî”, 130; İzzî, *el-Mesâilü'l-muhtelif* (Zeynelzâde, 5765), 4a.

⁷¹¹ Kadîzâde, *Mümeyyize* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4844), 144b.

⁷¹² Eş'arîlerin cebr anlayışının gerçekte cebr-i mahzadan farklı olmadığı tezi, Birgivî'ye dayanmaktadır. Bk. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 90.

⁷¹³ Karsî, *Risâle fî meseleti'l-ihyârâti'l-cüz'iyeye* (Mehmed Asım Bey, 720), 6b; Beybâzârî, *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581), 23a; Tarsûsî, *Ta'dilü'l-akvâl* (Reşid Efendi, 1017), 195a; Büyük Hâfız Efendi, *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (2191), 42.

⁷¹⁴ Kırşehirî, “insan fiilinde muhtar ihtiyarında ise muztardır” görüşünün Eş'arîler tarafından dile getirildiğini ve bu görüşün de cebr-i mutavassıt olduğunu ifade eder. bk. Kırşehirî, *Mesâilü'l-hilâfiyyât* (Mehmed Asım Bey, 254), 136a. Ayrıca bk. Akkirmânî, *Mesâilü'l-kelebiyye* (Hasan Hüsnü Paşa, 1273), 198a; Gümülcinevî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Nuruosmaniye, 4943), 3a.

⁷¹⁵ Kazâbâdî, *Hâşiyetü'l-usûl ve gâşiyetü'l-fusûl* (Hamidiye, 1442), 242b; İsmail Konevî, *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* 121; en-Nisârî, *Hafid ale mukaddimâti erba'a* (Laleli, 715), 4a; Mekkî, *Risale fî şerhi'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Esad Efendi, 2983), 62b-63a. Cebirler ile Eş'arîler arasındaki farkları en detaylı ele alan isimlerden biri Mekkî Mehmed Efendi'dir.

gerekmektedir. Gerek Osmanlı düşüncesini etkilemesi gerek Sadrüşşerîa'nın Osmanlı düşüncesinde aktarılmasında kilit bir isim olan Molla Fenârî'nin hem Eş'arî hem de Mu'tezile geleneğine yönelik eleştirileri delillerin kesinliğine ve içeriğine dair bir yöntem eleştirisinin izlerini taşır. Bundan dolayı onun eleştirilerine daha fazla maruz kalan bir taraf yoktur. Bu tutum Râzî çizgisinin etkisiyle açıklanabilir. Molla Fenârî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri, fiilde hüsün ve kubhun zatî olarak bulunduğunu savunmalarına karşın Eş'arîlere yönelik eleştirisinde insan fiillerinin hasen ve kabihle nitelenmesinin imkansızlığı tezine yöneliktir. Molla Hüsrev de Molla Fenârî gibi her iki ekole yönelik eleştirilerini dile getirir ancak burada değişiminin izleri görülmeye başlanır. Zira Molla Hüsrev'in metninde baskın olan Mu'tezile eleştirisidir. Eş'arîlerin delillerine temas edilmediği gibi eleştirileri de metinde görünür değildir. Molla Hüsrev'in bu yaklaşımında iki sebebin etkisinden bahsedebiliriz. Molla Hüsrev, hüsün-kubuh konusunda aklın konumunu temel bir problem olarak vaz ettiğinden asıl hesaplaşmayı Mu'tezile ile yapmıştır. Bunun doğal sonucu olarak Mu'tezile ile olan farkları belirginleştirmek ve Hanefî kimliğini görünür kılmak istemiş olabilir.

17. yüzyıldan sonra kaleme alınan metinlerde paradigma değişimiyle birlikte eleştiriler hem derinliğini kaybedecek hem de metinlerde Eş'arî eleştirisi hâkim olacaktır. Hatta eserlerde Mu'tezile eleştirisi yer almayacaktır. Bu eleştirilere bir bütün olarak bakıldığında *Tavzîh* ve *Telvîh* kaynaklı tartışmaların metinlere yansıdığı görülmektedir. Bununla birlikte Eş'arî eleştirisinin özellikle Beyâzîzâde'den sonra giderek arttığı ve bu eleştirilerin fiil ve hüsün-kubuh arasındaki ilişkiye odaklandığı ifade edilmelidir. Modern dönemde kelâm düşüncesinde Cebriyye'nin; Ehli sünnet kelâmı içerisinde ise Eş'arîliğin mahkum edilerek özellikle irade meselesinde Eş'arîlere yöneltlen eleştirilerin arttığı ve bu eleştirilerin en nihayetinde Eş'arîliğin tasavvufla uyumuyla irtibatlandırılması ve aslında Eş'arîliğe yöneltlen eleştirilerin tasavvufî irade anlayışına yöneltlen tenkitler olduğu ifade edilmiştir.⁷¹⁶ Dönemin şartları çerçevesinde haklı bir şekilde dile getirilen bu iddianın yalnızca modern

⁷¹⁶ Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet*, 89-95. Modern dönemde Eş'arî eleştirileri insanın fiillerinde bir dahlinin olmadığı tezi ve kesb anlayışları etrafında şekillenmiştir. Bk. 95-102. Eş'arîlerin kesb anlayışına yöneltlen eleştiriler için bk. Sünger, *Akaid-i Adudiyye Literatüründe Ef'âl-i İbâd Meselesi*, 290-306.

dönemle irtibatlı olmadığı ifade edilmelidir. Zira insan fiilleri bağlamında Eş‘arî eleştirilerini klasik kelâmın erken dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Her ne kadar klasik dönemde Eş‘arî eleştirileri tasavvufî bağlantılı olarak ele alınmasa da kulların ihtiyarını reddettiklerinden dolayı başta Sadrüşşerîa olmak üzere hüsün-kubuh ve fiil arasındaki ilişkiden dolayı Osmanlı uleması tarafından Eş‘arîler “cebrîlikle” ama özellikle “cebr-i mutavassıt” olmakla itham edilmişlerdir.

4.3. HANGİ HANEFÎLİK: HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎLER ARASINDAKİ İHTİLAFIN BEYANI

Hüsün-kubuh konusunda Hanefî-Mâtürîdîler arasında var olan ve genellikle Buhara ve Semerkant ekolleri arasındaki farklılıklar olarak zikredilen ihtilafın yer yer metinlere yansıdığı görülmektedir. Ebü’l-Yüsri el-Pezdevî tarafından dile getirilen bu ihtilaflara daha sonra İbnü’l-Hümâm gibi bazı müellifler de dikkat çekmiştir. Özellikle marifetullahın vücûbu konusunda dile getirilen bu ihtilafta başta İmam Mâtürîdî olmak üzere bazı Semerkant uleması akılla marifetullahın vacip olduğu görüşünü savunurken Buhara ekolü ise tekliften önce vücûbiyetin mümkün olmadığı tezini ileri sürmüştür. Hüsün ve kubhun aklılığı ve bununla doğrudan bağlantılı bir problem olan marifetullahın vücûbu konusunda Sadrüşşerîa’nın Semerkant ve Buhara ulemasının görüşleri arasında ortak bir söylem ürettiği ve Osmanlı ulemasının da bu görüşü benimsediği bu tezde ortaya konulmuştur. Buna göre Sadrüşşerîa ve onu takip eden Osmanlı uleması hüsün ve kubhun akli olduğu tezini kabul ederek mutlak manada marifetullahın vücûbunu reddetmişler ancak teklif ve aklın olgunluğu arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, tecrübe müddetini geçiren ve tefekkür eden bir kimsenin marifetullaha ulaşması gerektiğini savunmuşlardır. Hüsün ve kubhun aklılığı bağlamında dile getirilen bu görüşlerin 17. ve 18. yy’da da savunulduğunu ve hatta Sadrüşşerîa’nın bu bağlamda önemli bir figür olarak zikredildiğini görmekteyiz.

Seyyid Numan Sivâsî’nin *Risâletü’l-hüsn ve’l-kubh* isimli eseri bu bağlamda güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Sivâsî, kendi zamanında ve coğrafyasında yaşayan bazı âlimlerin, hüsün ve kubhun aklılığı görüşünü yalnızca Mu‘tezile’ye nispet ederek Eş‘arî ve Mâtürîdîlerin şeriatın hasen kıldığını hasen; kabih kıldığını ise kabih görerek hüsün ve kubuhta şer‘îliği savunduklarını -ki Sivâsî’ye göre bu iddia daha önce hiçbir kimse tarafından dile getirilmediği gibi dolaşımdaki kelâm

kitaplarında var olan bilgilerle de çelişmektedir- belirterek risalesinin telif sebebinin de ipuçlarını verir. Buna göre Sivâsî'nin temel hedefi Mâtürîdîlerin hüsün-kubuh konusunda nerede konumlandıklarını ortaya koymaktır. Nitekim risalenin ilerleyen bölümlerinde Sivâsî, Mâtürîdî ve Eş'arîlerin farklarına işaret edecektir. Mâtürîdîlerin Eş'arîlerden farklı olduğunu ispatlamak için kullanabileceği en itibar edilir kaynak da ona göre Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'idir. *Tavzîh*'den uzun alıntılar içeren bu risalede Sivâsî'nin hüsün ve kubhun anlamları hakkında yaptığı referanstan anlaşıldığı üzere Eş'arîler hüsün ve kubuhta şer'îliği savunmuş; Sadrüşşerîa da onları bu görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Yani vakıa hasmın iddia ettiği gibi değildir. Yine, "Hüsün ve kubuh akılla bilinir...", "Hüsün ve kubhun akli olduğunu bildiğimizde..." şeklinde Sadrüşşerîa'nın ifadelerine de yer veren Sivâsî, Mâtürîdîlerin Eş'arîlerden farklı olduğunu, Mâtürîdî bir kaynak üzerinden ispatlamak istemiştir. Bununla birlikte hüsün ve kubhun akliliğinden ne anlaşılması gerektiğini de yine Sadrüşşerîa'ya atıfla ortaya koymuştur ki bu da Mâtürîdîlerin Mu'tezile'den farklılıklarına işaret etmektedir.⁷¹⁷ Ancak Sivâsî'ye göre, Mu'tezile ve Mâtürîdîler arasındaki fark, Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki fark kadar keskin değildir. Başka bir ifadeyle Sivâsî, Eş'arîlerle benzerlik fikrine daha fazla karşı çıkarak Mâtürîdîlerle Mu'tezile'nin aynı noktada buluşabileceğini de dile getirmekten çekinmemiştir. Nitekim kendisine yöneltilen bir eleştiriye verdiği cevapta bunu açıkça dile getirmiştir. Buna göre hasım, Hanefilerde yer alan "hasen li-mana fî nefsihi"nin fiilin emredilmiş olması olarak anlaşılması durumunda Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında bir farkın kalmayacağını dile getirmiştir. Bu durumda hasenin "li-mana fî nefsihi" ve "li-mana fî gayrihi" şeklinde taksim edilmesi anlamlı değildir. Zira emredilenler, kendilerinde bulunan bir manadan dolayı hasendirler. Sivâsî, bu eleştiriye cevaplarırken Nahl Suresi 90. ayeti- "*Muhakkak ki Allah, adaleti ve ihsanı emreder.*"- delil göstererek Hanefî-Mâtürîdîlerin hüsün ve kubhun mukaddemliği anlayışını dikkate alır. Buna göre Eş'arîlerden farklı olarak Hanefî-Mâtürîdîlerde eşya emir ve nehiyden önce de hasen ve kabihtir. Başka bir ifadeyle bir şey iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğundan dolayı yasaklanmıştır. Ancak bu durum akıllardan gizlenmiştir. Allah emir yoluyla bunu açığa çıkarmaktadır. Bundan dolayı Sadrüşşerîa, Eş'arîlere göre hasen ve kabihi, hasen şeriatın hasen

⁷¹⁷ Sivâsî, *Risâletü'l-hüsni ve'l-kubhi* (Yazmalar, 1044), 99a-b.

kıldığı; kabih ise şeriatın kabih kıldığını, şeklinde tanımlamış; Mu‘tezile ve Hanefî-Mâtürîdîlerin ise “Şeriatın hasen kıldığı zaten hasen olandır; kabih kıldığı ise zaten kabih olandır.” şeklinde nakledilen aynı tanımı benimsediklerini ifade etmiştir. Sadrüşşerîa’dan hareketle Sivâsî, hasen ve kabihin akli olduğu noktasında Mu‘tezile ile Mâtürîdîler arasında bir farkın olmadığını beyan etmiştir.⁷¹⁸

Hüsün-kubuh meselesiyle ilgili olarak Sadrüşşerîa’yı dikkate alan bir diğer isim de 18. yüzyıl âlimlerinden Tarsûsî’dir. Tarsûsî, efâl-i ibâd ve hüsün-kubuh konusundaki fikirlerinden dolayı Mâtürîdîliğin “tavassut”u temsil ettiğini savunan yazarlardan biridir. Nitekim Cebrîler, ihtiyari ve ıztırari fiiller arasındaki ayrımı dikkate almamışlar, Kaderîler ise fiillerimizi ihtiyari fiillere mahsus kılarak ıztırari fiillerimizi göz ardı etmişlerdir. Bundan dolayı Mâtürîdîler, insanın fiillerinde özgürlük alanı oluşmasına imkan tanımayan kesb görüşünden dolayı Eş‘arîliği cebr-i mahza olarak isimlendirmişlerdir. Tarsûsî de Eş‘arîlerin fiile tesir etmeyen kudret fikrini eleştirmiş, Sadrüşşerîa tarafından sistemleştirilen fiilin anlamlarına dair yaptığı ayrımı -îkâ‘ ve hâsıl bi’l-masdar- aynen alarak kulların fiillerindeki rolünü irade, kasd gibi kavramlara atıfta bulunarak açıklamıştır.⁷¹⁹ Tarsûsî’nin insan fiilleri konusunda asıl muhatabı -tıpkı Sadrüşşerîa’da gördüğümüz gibi- Eş‘arîlerdir. Ancak hem Mu‘tezile’nin hem de Eş‘arîlerin görüşlerini reddetmiştir. Tarsûsî’nin hüsün ve kubhun aklılığı söyleminde asıl muhatabı Mu‘tezile’dir, ancak eleştirilerini her iki ekole yöneltmiştir. Bilindiği gibi Mu‘tezile hüsün ve kubuhta hâkim olanın akıl olduğunu ifade ederken Eş‘arîler şeriat vurgusu yapmışlardır. Tarsûsî’nin de savunduğu hak olan görüşe göre mutlak olarak aklın ya da şeriatın hükmünden bahsedilemez. Zira aklın tamamen göz ardı edildiği durumda dinin temellendirilmesi mümkün olmayacak ve *ifhâmu’r-rasûl* sorunu gündeme gelecektir. Bundan dolayı Tarsûsî, bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin aklın bilinmesi gerekliliğinin altını çizer.⁷²⁰ Bu açmazları dikkate alan Mâtürîdî mezhebi, hüsün-kubuh konusunda hâkim olanın Allah olduğunu ifade ederek Mu‘tezile’den farklılığı; hüsün ve kubuhta aklın göz ardı edilemez bir değerinin olduğunu ve aklın bilginin elde edilmesinde bir alet olduğunu beyan ederek Eş‘arîlerden farklılığı ortaya koymuştur. Nitekim iman,

⁷¹⁸ Sivâsî, *Risâletü’l-hüsni ve’l-kubhi* (Yazmalar, 1044), 99b-100a.

⁷¹⁹ Tarsûsî, *Ta’dilü’l-akvâl* (Reşid Efendi, 1017), 195a.

⁷²⁰ Tarsûsî, *Ta’dilü’l-akvâl* (Reşid Efendi, 1017), 195a-195b.

ibadetlerin asılları gibi fiillerin hasen; bunların zıtlarının kabih olduğunun aklen bilindiği itiraf edilmelidir.⁷²¹

Sivâsî ve Tarsûsî’de görmüş olduğumuz tavır genel kanaati yansıtmakla birlikte Mâtürîdîlik vurgusunun arttığı 18. yüzyılda Hanefî-Mâtürîdîler arasında yaşanan ihtilafî gündeme alan metinler de bulunmaktadır. Nitekim içerisinde Mestçizâde’nin de bulunduğu bazı âlimler Hanefî-Mâtürîdîlerin hüsün-kubuh konusunda farklı düşündüklerini belirterek Hanefîleri taksim etmeye çalışmışlardır. Hüsün-kubuh hakkında müstakil olarak kaleme aldıkları bu risalelerde Hanefî-Mâtürîdîler arasındaki farkları belirginleştirme tavrı dikkat çekmektedir. Ulemanın bu temayülünün en önemli sebebi, ortak kabulden farklı bir yaklaşım benimsemiş olmalarıdır. Bir başka ifadeyle Osmanlı coğrafyasında yaşayan ve klasik çizgi ile paralel düşünmeyen bu âlimlerin ortak özelliği hüsün-kubuh konusunda Buhara Hanefî ekolünü takip etmiş olmalarıdır. Bundan dolayı onlar hüsün-kubuh konusunda Hanefî-Mâtürîdîler arasında var olan ihtilafa yeniden dikkat çekerek, kendi meşruiyetlerini sağlamaya çalışmışlardır. Yani Hanefî olarak hüsün-kubuh konusunda farklı bir çizgiyi benimsemenin imkanını gündeme getirmişlerdir. Mestçizâde bu isimlerden biridir. Aslında Mestçizâde’nin temel hedefi Hanefî-Mâtürîdîler arasındaki ihtilafî yazmak değildir. *el-Mesâlik fi’l-hilâfiyyât beyne’l-mütekellimîn ve’l-hukemâ* isimli eserinde metafizik ekollerin birleşen ve ayrışan yönlerine temas ederek farklılıkları dile getirmiştir. Kelâm ekollerinin ihtilaf ettiği temel meselelerden biri hüsün-kubuh olduğundan Mestçizâde bu konuya özellikle değinerek Eş‘arî ve Mâtürîdîler arasındaki farkları açıkladıktan sonra mezhepler arasında bir geçişkenlikten bahsederek bazı konularda Eş‘arîlerin Mâtürîdîler gibi düşündüğü; bazı konularda da Mâtürîdîlerin Eş‘arîler gibi düşündüğünü ifade eder. Söz gelimi hüsün ve kubhun şer‘îliği Eş‘arîler tarafından benimsenmiş olmasına rağmen önemli Hanefî simalarından olan Serahsî, Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî gibi isimler de Eş‘arîlerin bu görüşünü benimsemişlerdir. Mestçizâde tam da bu noktada “bazı konularda hüsün ve kubhun akli olduğu”nun Mâtürîdîlerin çoğu tarafından savunulduğu iddia eden düşünceye karşı çıkarak Mâtürîdîler arasındaki farklara değinir.⁷²²

⁷²¹ Tarsûsî, *Telvih ile ’t-tercîh fi mes’ele’l-tahsîn ve’l-takbîh* (Reşid Efendi, 1017), 195b.

⁷²² Mestçizâde, *el-Mesâlik*, thk. Bahcıvan, 189. Mestçizâde, Hanefî ve Mâtürîdî isimlerini kullanırken dakik değildir; birbirinin yerine kullanır.

Mestçizâde'nin Mâtürîdîlerin farklarına değinmesi Mehmed Şah Fenârî'nin dizelerinde dile getirmiş olduğu⁷²³ iddiayı eleştirmek içindir:

الحسن والقبح شرعيان كلاهما للأشعريين إيجابا وتبiana
والكل توليد عقل عند معتزل والشرع بينه في البغض أحيانا
والكل إيجاب حق عندنا حقا للعقل دركهما في البعض أحيانا

“Hüsün ve kubuh Eş‘arîlere göre îcâb ve tebyin açısından şer‘îdir.

Mu‘tezile’ye göre her şey aklın tevlîdiyle hasen ve kabihtir. Şariat bazen bazısında hasen ve kabihi açıklar.

Bize göre her şey Hak olan (Allah’ın) îcâbıyladır. Akıl bazen bazısında hüsün ve kubhu bilir.”

Mestçizâde’ye göre Fenârî’nin zikretmiş olduğu “biz”, Mâtürîdîlerden başkası değildir. Nitekim *Keşfü’l-esrâr*’da da dile getirildiği üzere Mâtürîdî ve Mu‘tezilîler hüsün ve kubhun akli olduğunu ve akıl tarafından bilindiğini kabul etmişlerdir. Ancak Mu‘tezile’ye göre bu durum bütün her şey için geçerliyken Mâtürîdîler bazı durumlarda hüsün ve kubhun akli olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Fenârî’nin “Bize göre her şey Hak olan (Allah’ın) îcâbıyladır.” sözüne gelince burası tartışmaya açıktır. Zira Mestçizâde’ye göre, “Akıl bazen bazısında hüsün ve kubhu bilir.” yargısını kabul ettikten sonra bütün hakkındaki bir kabulün anlamı olmayacaktır.⁷²⁴ Mestçizâde, Mâtürîdîlerin hüsün-kubuh konusunda homojen olmadıklarını düşündüğünden Mehmed Şah Fenârî’nin görüşüne karşı çıkmaktadır. Nitekim Mestçizâde, bunu ispatlamak için Mâtürîdîlerin metinlerine giderek onlardan uzun alıntılar yapar ve hüsün-kubuh konusunda birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olduklarını ortaya

⁷²³ Mestçizâde, Molla Fenârî’nin hüsün-kubuh konusunda Eş‘arî, Mu‘tezile ve Mâtürîdî mezheplerin görüşlerini manzum bir şekilde *Fusûlü’l-Bedâyi*‘ hasiyesinde zikrettiğini belirtir. Ancak *Fusûlü’l-Bedâyi*‘ hasiyesi Molla Fenârî’ye değil oğlu Mehmed Şah Fenârî’ye aittir. Bk. Tahsin Deliçay, “Mehmed Şah Fenârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 31 Mart 2024). Zaten Molla Fenârî’nin *Fusûlü’l-Bedâyi*‘sinde söz konusu bu şiire yer verilmemiştir. Bu dizelere bazı farklılıklarla Molla Samsunîzâde de yer vermiştir:

الحسن والقبح شرعيان هما للأشعريين إيجابا وتبiana
والكل توليد عقل عند معتزلة والشرع بينه في البغض احسانا
والكل إيجاب حق عندنا للعقل دركهما في البعض أحيانا
هذه فروق ثلث في مقامينا فافهم وقد عجزوا عن ميز مغزانا

Bk. Molla Samsunîzâde, *Risâle fî el-mukaddimâti’l-erba’a mine’t-Telvîh şerhi’t-Tavzîh* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459), 77b. Samsunîzâde’nin bu hasiyesinin bir yazma nüshasında da dizelerin Molla Fenârî’nin *Fusûlü’l-Bedâyi*‘’nde yer aldığı ifade edilmiştir. bk. Molla Samsunîzâde, *Hâşiye ale’l-Mukaddimâti’l-erba’a mine’t-Tavzîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2844), 63b.

⁷²⁴ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, thk. Bahcivan, 190.

koymak ister. Bu alıntılar sırasıyla, *Keşfü'l-esrâr*'dan, *Fusûlü'l-bedâyi*'den ve *Ta'dilü'l-ulûm*'dan yapılmıştır. Bu referanslarla Mestçizâde, hüsün-kubuh konusunda Mâtürîdîlerin üç gruba ayrılmış olduklarını göstermek istemiştir.

Mestçizâde'nin ilk atfı Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı kanalıyla Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (ö.489/1096) *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl* ünedir. Sem'ânî'den yapılan bu uzun alıntıda özetle hüsün ve kubhun şer'î olduğu, şeriat gelene kadar hüsün ve kubhun bilinemeyeceği, şeriatın gelmesinden sonra ise eşyadaki hasen ve kabihin bilinmesinde aklın bir alet olduğu görüşü Şâfiîlerin, mütekellimlerin ve Hanefîlerin çoğuna nispet edilir. Kaffâl eş-Şâfi, Ebubekir es-Sayrâfi (ö. 330/941), Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012) gibi bazı Şâfiîler ise tıpkı Iraklı Hanefîler - Mu'tezile- gibi hüsün ve kubuhta ikili taksimi benimsemişler ve bazı eşyanın hasen ve kabihliğinin aklın bilindiğini ancak bazısının da şeriat tarafından bilinebileceğini savunmuşlardır.⁷²⁵ Mestçizâde bu alıntıyla Hanefîlerden bir grubun hüsün ve kubuhta şer'îliği savunduğunu göstermek istemiştir. Bu anlamda onun alıntıyı *Keşfü'l-esrâr*'dan nakille yapması Abdülazîz el-Buhârî'nin bu taksim içinde olduğunu göstermemektedir.

Mestçizâde'nin ikinci grubu anlatmak için yaptığı alıntı ise Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi* "sindendir. *Keşfü'l-esrâr*'da olduğu gibi Mestçizâde, *Fusûlü'l-Bedâyi* "yi *Mîzân*'a atıf yapmak için kullanır. Buna göre Alâeddin es-Semerkandî, hüsün ve kubhun emrin medlûlü olduğunu benimseyerek emrin hikmetinin anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Ancak hüsün-kubuh, emrin mûciblerinden olduğunda hikmetin anlaşılması mümkün değildir. Semerkandî'nin aktardığına göre bazı Eş'arîler ve bazı Hanefîler, hüsün ve kubhun emrin mûciblerinden olduğunu benimsemişlerdir. Bu Şâfiî mezhebinin de görüşüdür. Bundan dolayı akıl için emrin hükmünü ve şeriattan herhangi bir hususun şer'îlik yönünü anlamada bir medhal yoktur.⁷²⁶

Mestçizâde'nin aktardığı bu pasajın bütünüyle Semerkandî'nin iddialarının özeti olduğunu söylemek zordur. Özü itibarıyla Semerkandî'nin hasen ve kabih emrin medlûlü olarak gördüğünü ifade edebiliriz. Ancak Semerkandî'nin taksiminde hasen

⁷²⁵ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, thk. Bahcivan, 190. Krş. el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, thk. Bağdâdî, 1/389-390.

⁷²⁶ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, thk. Bahcivan, 191. Söz konusu pasajın *Mîzân*'daki anlatımı için bk. Alâeddin Semerkandî, *Mîzân*, thk. Abdilber, 176. *Fusûlü'l-Bedâyi* "de bu pasaja rastlamadık.

ve kabihi emrin mûcibi olarak gören Hanefilerden bahsedilmemiştir. Biraz önce ismi geçen, Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî, Ebû İshak İsferâyînî, Kaffâl eş-Şâşî ve Hâlîmî gibi bazı Ashâbü'l-hadis ulemasının, hüsün ve kubhun emrin medlûlü olmasında Hanefilerle hem fikir olduklarından Semerkandî bahsetmektedir. Ancak Semerkandî, akılla imanın vücûbu konusunda Buhara Hanefilerine atıf yaparak onların bu konuda Eş'arîler gibi düşündüklerini belirtir.⁷²⁷ Mestçizâde'nin alıntısı birtakım problemleri barındırsa da Semerkandî'nin görüşünü doğru yansıtmaması bakımından kullanılmaya elverişlidir. Zira Alâeddin es-Semerkandî'ye göre hüsün ve kubuh emrin medlûlündendir ve zaten Mestçizâde'nin taksimindeki ikinci grubun savunusu da budur.

Mestçizâde'nin üçüncü alıntısı *Ta'dilü'l-ulûm*'dandır:

“Bizim fiillerimizden bazılarının aklen hasen; bazılarının ise aklen kabihi olduğunu itiraf etmek gerekir. Çünkü Peygamber'i (sav) tasdik etmek ya da onun hakkında yalanın haramlığı şer'î olsaydı devr gerekirdi. Nebi'yi (sav) tasdik etmenin gerekliliği şer'e dayandığı zaman devr gerekir. Zira şer'in sübutu, Nebi'yi (sav) tasdik etmenin gerekliliğine ve yalanın haramlığına dayanır. Yalan söylemenin haramlığı şer'e dayansaydı aynı şekilde devr gerekirdi. Çünkü şer'in sübutu yalanın haramlığına dayanır. Zira yalan söylemenin peygambere haram olduğu ve nebinin yalan söylemekten masum olduğu bilindiğinde şeriat sabit olur. O halde Nebi'yi (sav) tasdik etmenin gerekliliği ve yalanın haramlığı aklidir. Bu takdirde Nebi'yi (sav) tasdik etmenin gerekliliği aklen hasen olur. Yalanın kabihi olması da aklendir. Zira aklen vacip olan her şey aklen hasendir. Aklen haram olan her şey ise aklen kabihtir. Bu Allah Teâlâ tarafından da böyledir. Yani bazı fiillerin hasen; bazı fiillerin kabihi olmasının aklen olduğu kabul edilmelidir. Çünkü yalan söylemek ve vâidden dönmek Allah hakkında caiz olsaydı; şeriatler ortadan kalkar, vadedilen şeye bağlanmak mümkün olmazdı. Eş'arî ve bizim aramızdaki farkı zikrettikten sonra Mu'tezile ve bizim aramızdaki ihtilaftan da bahsetmek istedi ve şöyle dedi: Biz ve Mu'tezile arasındaki fark, aklın onlara göre bizim (yani insanlar) ve Allah üzerinde mutlak hâkim olmasıdır. Çünkü biz yalanın haram olduğunu bildiğimizde Allah Teâlâ'nın onunla ilgili ne hüküm verdiğini bilmiyoruz. Çünkü bu konuda bize bir şey gelmedi. Bilakis biz aklın hükmettiğini biliyoruz. Kendi üzerine hükmünün imkansızlığı, başkasının hâkim olmasını gerektirir. O da akıldır. Biz deriz ki: daha önce geçtiği üzere, her şey Allah'ın yaratmasıyla; her durum onun takdiriyle; her mahiyet de Allah'ın câ'li iledir. Mahiyet sıfat ve hükümden ayrılmaz. Mahiyetlerin hepsi Allah'tandır. Akıl onların künhüne muttali olamaz. O halde nasıl hüküm versin? Özellikle zalimlerin Allah hakkında söyledikleri şeyler konusunda. Bilakis Allah Teâlâ, bazı eşyaların bilinmesi için akli bir alet kılmıştır. Biz yalan söylemenin haramlığını aklen bildiğimizi söylediğimizde aklın bu konuda hâkim olmasını kabul etmiyoruz. Bilakis Allah Teâlâ'nın yalanı haram kıldığını akılla idrak ediyoruz.”⁷²⁸

⁷²⁷ Alâeddin es-Semerkandî, *Mizân*, thk. Abdilber, 192.

⁷²⁸ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, thk. Bahcivan, 191; Krş. Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm* (Ragıp Paşa, 724), 137b-138a.

Mestçizâde'nin yer vermiş olduğu bu uzun pasaj bu tezde de sıklıkla atıf yapılan yerlerden birisi olup dinin temellendirilmesinin ancak bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin aklen bilinmesi durumunda mümkün olduğunu ortaya koyan kısımdır. Mestçizâde, taksiminde bazı durumlarda hasen ve kabihin aklen bilindiğini savunan Mâtürîdîlere örnek vermek için Sadrüşşerîa'yı ve *Ta'dilü'l-ulûm*'u seçmiştir. Bu anlatılarından hareketle Mestçizâde, Hanefilerin üç gruba ayrıldıklarını ifade eder:⁷²⁹

1. Eş'arîler gibi hüsün ve kubhun şer'î olduğunu savunanlar. Mestçizâde bu iddiasını Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin "Buhara uleması hüsün ve kubhun akli olduğunu benimsemiyor. Bunu Semerkant uleması söylüyor..." cümleleriyle desteklemiştir.
2. Hasen ve kabih olan şeylerin hikmetini anlamak şer'î değil aklidir. Bu hususlarda hâkim ve mûcib olan şeriat değil akıldır.
3. Hüsün ve kubuh şer'î olmayıp aklidir. Ancak hâkim ve mûcib olan akıl değil Allah'tır.

Mestçizâde aynı taksime sıralamayı değiştirerek risalesinde de yer verir ve kimleri kastettiğini açıklar:⁷³⁰

1. Hüsün ve kubhun şer'î olduğunu savunarak, akli olduğunu kabul etmeyenler: Serahsî ve ayrıca İmam Şâfî, İmam Malik, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İmam Buhârî (ö. 256/870), İmam Müslim (ö. 261/875) gibi isimleri zikreden Mestçizâde, kendisini de bu kısma dahil eder.
2. Hüsün ve kubhun akli olduğunu savunarak kul üzerine vücûb ve yasaklama konusunda aklın hâkim olmasını kabul edenlerin başında Alâeddin es-Semerkandî yer almaktadır.

⁷²⁹ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, thk. Bahcivan, 192.

⁷³⁰ Metinde takibi zorlaştırmamak için sıralama bizim tarafımızdan *Mesâlik*'e uygun olacak şekilde değiştirildi. Risaledeki sıralama şu şekildedir: 1. Hüsün ve kubhun akli olduğunu savunarak kul üzerine vücûb ve yasaklama konusunda aklın hâkim olmasını kabul edenler: Alâeddin es-Semerkandî, 2. Hüsün ve kubhun akli olduğunu savunarak aklın insan üzerinde hâkim olduğunu kabul etmeyenler: Mestçizâde'nin Hanefilerin müteahhirleri olarak isimlendirdiği Sadrüşşerîa, Sâbûnî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Molla Fenârî, 3. Hüsün ve kubhun şer'î olduğunu savunarak, akli olduğunu kabul etmeyenler: Serahsî. Bk. Mestçizâde, *Risâle fi'l-hüsün ve'l-kubh* (Velîyüddin Efendi, 2128), 1-2.

3. Hüsün ve kubhun akli olduğunu savunarak aklın insan üzerinde hâkim olduğunu kabul etmeyenler: Mestçizâde'nin Hanefilerin müteahhirleri olarak isimlendirdiği Sadrüşşerîa, Sâbûnî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Molla Fenârî bu gruba dahildir.

Mestçizâde'nin bu tasnifi ve Hanefî-Mâtürîdîlere yönelik eleştirileri hakkında bazı noktalara işaret etmek gerekmektedir. Her şeyden önce nakillerden de anlaşıldığı üzere Mestçizâde, Hanefî ve Mâtürîdîler arasında bir ayrım görmemekte bu kelimeleri birbirinin yerine kullanmaktadır. Bundan dolayı Sadrüşşerîa'yı da hem Mâtürîdî hem de Hanefî olarak nitelemekte olup, Buhara Hanefilerine dahil etmemektedir. Ayrıca Osmanlı ulemasının mezhebi kimliği söz konusu olduğunda bahsedilen “Hanefî-Mâtürîdî” nitelemesi Mestçizâde'nin tasnifindeki üçüncü grubu temsil etmektedir ve büyük oranda Osmanlı uleması, hüsün-kubuh meselesine yaklaşımda da bu grubun görüşlerini benimsemiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere Sadrüşşerîa, bir ve ikinci grubu birleştiren bir söylemin inşasında ve bu söylemin Osmanlı'ya intikalinde önemli bir isimdir. Bu bakımdan Mestçizâde'nin tasnifinin kullanıma elverişli ve tarihi vakıaya uygun olduğunu ifade edebiliriz.

Mestçizâde, Alâeddin es-Semerikândî'nin temsil ettiği ikinci grubun Mu'tezile'ye benzediği iddiasını -Zira her iki grup da akli mûcib görmüşlerdir.- reddeder. Zira bu grupta bulunanlar, tevhidin hasen, şirkin kabih, marifetullahın hasen, Allah'ı bilmemenin kabih olması gibi sayılı hususlar hakkında aklın mûcibliğini benimsemişlerdir. Mestçizâde'nin bu tasnifte asıl eleştirisi üçüncü gruba ve daha özelde Sadrüşşerîa'ya yöneliktir. Ancak Mestçizâde, birinci grubun görüşlerini benimsediğinden ikinci grup da eleştiriden payını almıştır. Buna göre hasen ve kabih aklın medlûlü olarak gören ikinci grup ve hüsün ve kubuhta akliliği savunarak hâkimin Allah olduğunu savunan üçüncü grup kendilerini Mu'tezile'den ayırtırmaya çalışıp, aklın Allah üzerinde hakim olması görüşünü eleştirerek zahiren Mu'tezilî görüşleri inkar etmiş olsalar da aslında onların söylemleri Mu'tezile'nin görüşlerine benzemektedir. Mestçizâde'ye göre bunun örneğini Sadrüşşerîa'nın *Ta'dîlû'l-ulûm* 'unda görmek mümkündür. Zira burada Sadrüşşerîa, “Bu Allah Teâlâ tarafından da böyledir.” diyerek bazı fiillerin aklen hasen ve kabih olması gerekliliği konusunda tanrının fiillerine işaret etmiştir. Mestçizâde'ye göre bu oldukça açık bir işarettir ve Sadrüşşerîa bu görüşünde yalnız da değildir. Bazı Mâtürîdî âlimler Allah'a bazı

fiillerin gerekli olduğundan söz etmişlerdir. Söz gelimi Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*'de "Peygamber göndermek Allah'a vaciptir. Aksi takdirde sefeh olurdu." demiş, Ebü'l-Berekât en-Nesefî de, "İtaatkâr bir kulun azaba uğratılması, günahkâr bir kulun nimetlendirilmesi Allah hakkında müstahil olup aklen caiz değildir. Zira bu hikmete aykırıdır ve hikmete aykırı davranmak da sefehliktir. Allah'ın sefehlikten tenzih edilmesi gerekir. Hikmete uygun olduğunda Allah'ın mülkünde tasarrufu hasendir." diyerek Mu'tezile ile aynı iddiayı savunmuştur. Mestçizâde'ye göre kendilerini Mu'tezile'den ayırabilecek tek grup hüsün ve kubuhta şer'îliği benimseyen Hanefilerdir, yani birinci grup. Ancak diğer iki grup özellikle de Irak Hanefilerinin Mu'tezile'den ayrıştırılması, neredeyse imkansızdır.⁷³¹

Mestçizâde'nin hüsün ve kubha dair risalesinin temel problemi Mu'tezile'den farklı olduğu iddia eden Mâtürîdîlerin eleştirisidir. Hatta Mestçizâde risalesinde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'yi referans alarak İmam Mâtürîdî'yi eleştirmekten de çekinmez. Buhara Hanefilerinden olan Pezdevî, hüsün ve kubhun akli olduğunu kabul etmemiş, bu konuda Ehl-i sünnetin genel kanaatinin de bu yönde olduğunu belirtmiştir. Nitekim Serahsî ve Ebü'l-Usr Pezdevî de böyle düşünmüşlerdir. Mestçizâde, Mâtürîdî'nin söylemlerinin Ebü'l-Yüsr tarafından hoş karşılanmadığını ifade ederek, bazı şeylerin hasen ve kabihliğinin aklen olduğunu benimseyen İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile ve Kaderiyye ile aynı görüşü paylaştığı ifade eder. Bu tercihiyle İmam Mâtürîdî, Ehl-i sünnetin görüşlerine muhalefet ederek varit olan hadis ve ayetleri tevil etmiştir. Bu tavrından dolayı Mâtürîdî, Mestçizâde'ye göre "ahd-i misâk"ı reddetmiştir. Mestçizâde, müteahhir Hanefiler olarak zikrettiği Sâbûnî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve hatta Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin de İmam Mâtürîdî ile benzer görüşlere sahip olduğunu ifade eder. Mestçizâde'nin *Mesâlik*'te de zikrettiği üzere, peygamber göndermenin vacip olması örneğinde olduğu gibi Allah'ın hikmete uygun bir şekilde filleri yerine getirdiği aksi takdirde sefeh olan durumların ortaya çıkacağını belirtilmesi, aklın tıpkı insan üzerinde olduğu gibi Allah üzerinde de hâkim olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Bu durumda mezkur isimler her ne kadar kendilerini aklın icâbı

⁷³¹ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, thk. Bahcivan, 192.

konusunda Mu‘tezile’den ayırtırmaya çabalasalar da Mu‘tezile’nin iddia ettiği şeyin aynısını savunmuşlardır.⁷³²

İfade edildiği üzere Mestçizâde’nin Hanefileri tasnifleme çabası aslında Mehmed Şah Fenârî’nin dizelerindeki bir yanlış düzeltmeye yöneliktir. Nitekim bu noktaya yeniden değinen Mestçizâde, “Bize göre her şey hak olan (Allah’ın) icâbıyladır.” dizesindeki “biz”den kastın, “Hüsün ve kubuhta hâkim ve mûcib olan Allah’tır” görüşünü benimseyen Hanefiler olduğunu söylemiştir. Yani Fenârî’nin dizelerinde ifade edilen görüş bütün Hanefilere nispet edilemez. Zira Hanefilerin üç grup olduğu ortaya çıkmıştır: Birinci grup, “Hüsün-kubuh Eş‘arîlere göre icâb ve tebyin açısından şerî’dir.” şeklinde birinci dizede dile getirilen Eş‘arî görüşü benimsemiştir. İkinci grup hüsün ve kubuhta aklın müdrik ve mûcib olduğunu kabul etmiştir ki bu da Mu‘tezile’nin iddiasıdır. Üçüncü beyitte dile getirilenlerle ilişkilendirilebilecek olan grup ise hüsün ve kubhun aklen bilinebileceğini ve insanın eşyadaki hikmeti anlayabileceğini ancak hâkim ve mûcib olanın Allah olduğunu benimseyenlerdir. Oysa Mehmed Şah Fenârî bu farklılıklara işaret etmeksizin Hanefileri yalnızca üçüncü gruba dahil ederek zikretmiştir. Mestçizâde’ye göre durum öyle değildir. Zira Hanefilerin çoğu ve cumhur üçüncü beyitte iddia edilen görüşü benimsememişlerdir.⁷³³ Oysa Mestçizâde’nin bu iddiası hakikati yansıtmamaktadır. Her ne kadar Hanefî-Mâtürîdîler arasındaki bir farklılıktan söz etsek de “Hanefilerin çoğunun” Buhara ekolü gibi düşündüğünü iddia edemeyiz. Özellikle Osmanlı kelâmcıları göz önüne alındığında hâkim görüş Mehmed Şah Fenârî tarafından ifade edilen görüştür. Zaten Mestçizâde de durumun böyle olduğunu düşünmektedir. Nitekim Fenârî’nin yargısına benzer bir şekilde o, Mâtürîdîler ile Eş‘arîlerin farklılıklarına temas ederken, hüsün ve kubhu zikredecek ve “bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin akılla idrak edildiği” görüşünü ayırım yapmaksızın Mâtürîdîlere nispet edecektir.⁷³⁴

Hanefî-Mâtürîdîlerin hüsün ve kubuh konusunda farklılaştığını ve Mehmed Şah Fenârî’nin dizelerindeki Hanefilerin anlaşılmadığını belirterek Fenârî’yi eleştiren bir risale daha bulunmaktadır. Müellifinin meçhul olduğu bu risalede iddia edilenler

⁷³² Mestçizâde, *Risâle fi’l-hüsni ve’l-kubhi* (Velîyüddin Efendi, 2128), 1.

⁷³³ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, thk. Bahcivan, 193.

⁷³⁴ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, thk. Bahcivan, 149.

Mestçizâde'nin görüşleriyle uyumludur. Burada da müellif Mâtürîdîleri üçe ayırmaktadır:

1. Sevap ve ikâba; medh ve zemme müteallik olması bakımından hasen ve kabihin şer'î olduğunu ve şeriat gelmeden aklın hasen ve kabih bilemeyeceğini savunanlar. Bu grup Eş'arîler ve Ehl-i Hadis gibi düşünmektedir. Müellif bu gruba dahil olanlar arasında, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye referansla Buhara Hanefilerini zikreder. Bununla birlikte müellif, hüsün ve kubhun akli olmadığını, İmam Mâtürîdî'den sonra gelen Semerkant ulemasının da benimsediğini belirtir.
2. Hüsün ve kubhun akli olduğunu kabul etmekle birlikte hüsün-kubuh konusunda hâkim olanın, bütün hükümlerde mûcib olanın Allah olduğunu savunanlar. Müellif bu kısımda ulemadan herhangi bir kimsenin ismini zikretmez.
3. Hanefîlerden bir gruba göre hüsün-kubuh iki kısımda incelenir. Akılla bilineneler. Adaletin, fayda veren doğrunun, nimete şükretmenin hasen; zulmün, zarar veren yalanın, küfrân-ı nimetin kabih olduğunun bilgisi böyledir. İbadetlerin miktarları ve şekilleri gibi hasen ve kabihliği şeriatla bilinenler. Müellif, üçüncü grupta yer alanlara göre akılla bilinenler hususunda aklın hâkim ve mûcib olduğunun kabul edildiğini ifade eder.⁷³⁵

Bu taksimini Abdülazîz el-Buhârî'ye dayandıran müellif ondan uzun bir alıntı yapar.⁷³⁶ Abdülazîz el-Buhârî'nin söyledikleri dikkate alınırsa, hüsün ve kubhun şer'î olduğu kabulü Serahsî, Pezdevî gibi birkaç isimle sınırlı kalmayacak, Hanefîlerden pek çok kişiyi kapsayacaktır. Hasen ve kabihin emrin medlûl olduğunun kabulü de birkaç Hanefî isimle sınırlı değildir. Buna göre Mu'tezile ile zikredilen bu Hanefîler arasındaki fark, Hanefîlerin, imanın vücûbu, ibadetlerin aslı, adalet, ihsan, nimete şükretmenin hasenliği; küfür, şirk, zulüm, zarar veren yalan, küfrân-ı nimet gibi kabihliği gibi sayılı fiiller hakkında aklın hakimiyetini kabul etmelerine karşın Mu'tezile'nin bütün emredilenler ve yasaklananlar hakkında akli hasen ve vücûb ile

⁷³⁵ Meçhul, *Risâletü'l-ihtilâfîyye* (Velîyüddin Efendi, 3194), 79b.

⁷³⁶ Meçhul, *Risâletü'l-ihtilâfîyye* (Velîyüddin Efendi, 3194), 80a-b; Krş. el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, thk. Bağdâdî, 1/389-391.

akli kabihi benimsemeleridir.⁷³⁷ Dolayısıyla müellife göre Hanefiler olarak zikredeceğimiz, hüsün ve kubuh konusunda oluşmuş bir ittifaktan söz edemeyiz. Bu durumda *Fusûlü'l-Bedâyi* haşiyesinde tek bir grupmuş gibi zikredilen Hanefiler vakıaya uygun mudur?

الحسن والقبح شرعيان كليهما للأشعريين إيجاباً وتبانياً
والكل توليد عقل عند معتزل والشرع بينه البعض أحياناً
والكل إيجاب حق عندنا حقاً للعقل دركهما في البعض أحياناً
هذه فروق ثلث في مقامينا فافهم وقد عجزوا عن ميز مغزانا

Müellife göre dizelerde geçen Hanefilerden kimin kastedildiği belli değildir. Nitekim dizelerde yer alan “bize göre”den Hanefiler kastedilirse, bu Hanefilerin kim olduğu açık değildir. Zira müellife göre Abdülazîz el-Buhârî’ye dayanan tasnifi dikkate aldığımızda Eş‘arîler gibi hüsün ve kubhun şer‘î olduğunu iddia eden bir grup, Mu‘tezilîler gibi akli mûcib ve hâkim olarak gören bir grup ve hüsün ve kubhun akli olduğunu kabul etmekle birlikte hâkimin Allah olduğunu savunan bir grup olmak üzere Hanefiler üçe ayrılmıştır. Oysa dizelerde Hanefiler mutlak olarak zikredilmiştir. Müellife göre Hanefilerin bütün grupları düşünüldüğünde aşikâr olan aklın kullar üzerinde mûcib ve hâkim olması konusunda ihtilaf içerisinde olmalarıdır. Buna karşın Hanefiler, vüçûb alellahın reddi konusunda ittifak etmişlerdir.⁷³⁸

Müellifin bu noktaya özellikle temas etmesi bir hedefe yöneliktir. Zira müellif Mâtürîdîlerin önemli simalarını tanrının fiilleri konusundaki görüşlerinden dolayı sert bir dille eleştirecektir. Bu bağlamda müellifin zikrettiği ilk isim Ebü'l-Muîn en-Nesefî’dir. *Tebsiratü'l-edille*’den alıntı yaparak Ebü'l-Muîn en-Nesefî’yi peygamber gönderilmesinin Allah’a gerekli olduğu konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirerek onun bu görüşünün Mu‘tezile ile aynı olduğunu ifade eder.

Nimet verene teşekkür etmenin vüçûbu ve hüsün ve kubhun bilinmesinde akli bir alet olarak görenler aslında zikredilen bu hususların vüçûbiyetini benimsemişlerdir. Ancak bununla vüçûb alellah kastedilmemiştir. Bilakis bununla kastedilen varlığın kesinleşmesidir. Zira hakikatte vüçûb lafzidir ve bundan anlaşılan mezkûr varlık için fazlın pekiştirilmesidir. Aynı şekilde yokluk da (imtina) lafzidir ve bununla kastedilen

⁷³⁷ Meçhul, *Risâletü'l-ihtilâfîyye* (Velîyüddin Efendi, 3194), 80b.

⁷³⁸ Meçhul, *Risâletü'l-ihtilâfîyye* (Velîyüddin Efendi, 3194), 80b.

de o şeyin var olmamasının pekiştirilmesidir. Hakikatte varlık ve yokluk müteakbidir. Bu anlamda vücûb varlığın pekiştirilmesidir. Zira bu, kadim olan Allah'ın hikmetinin bir gereğidir. Bundan dolayı tanrının varlığının hikmetini gerektirmemesi imkansızdır. Zira hikmetin yokluğu sefehtir ki bu Allah hakkında imkansızdır. Müellife göre varlığın pekiştirilmesi anlamında temellendirme güzel gibi görünse de devam eden açıklamalar oldukça sakıncalıdır. Zira bu düşünce biçimi Mu'tezile'nin görüşlerini andırmaktadır. Nitekim onlar da vücûb alellahı kabul ederek peygamber göndermeyi hikmetin bir gerekliliği olarak düşünmüşler ve bunun hilafını Allah hakkında imkânsız görmüşlerdir. Zira peygamber göndermemek sefeh olup Allah hakkında imkansızdır. Her ne kadar vücûbiyetle murat edilen varlığın pekiştirilmesidir şeklinde birtakım açıklamalara gidilse de bu, vücûb alellah görüşünün defedilmesine bir katkı sağlamamaktadır. Zira Mu'tezile'ye göre vücûb alellah, Allah'ın bir fiili kesin olarak yerine getirmesi ve yerine getirmemesinin de imkansız olmasıdır. Bu düşünce zorunlu olarak aklın Allah üzerinde hâkim ve mûcib olmasını gerektirmektedir.⁷³⁹ Bîsetin Allah'a vacip olmadığını, Allah'ın lütfu ve rahmeti sonucunda insanlara peygamber gönderdiğini ve bu fiilin hasen olduğunu ancak gönderilmediğinde Allah hakkında kabih olmayacağını benimseyen müellif, *Şerhu'l-Makâsıd*'dan bir alıntı yaparak görüşlerini desteklemeye çalışır.⁷⁴⁰ Bu açıdan bakıldığında müellife göre Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşleri Mu'tezile'nin görüşlerinden daha yıkıcıdır. Zira Mu'tezile Allah'ın zulme ve sefehe kadir olduğunu ifade ederken Mâtürîdîler bu imkanı ortadan kaldırarak Allah'ın zulme ve sefehe kadir olmadığını söylemişlerdir. Hatta Mâtürîdîler, Allah'ın zulüm, sefeh ve peygamber göndermemeye kudretle vasıflanamayacağını da dile getirmişlerdir. Müellife göre bu konuda Ebü'l-Muîn en-Nesefî yalnız değildir. Çünkü Ebü'l-Berekât en-Nesefî de itaat edenlerin cezalandırılması, asilere nimet verilmesinin aklın caiz olmadığını belirterek bunun hikmete aykırı olduğunu ve Allah'ın mülkünde tasarrufu hikmete uygun olduğunda hasen olacağını söylemiştir. Müellife göre bu aklın Allah üzerinde hâkim ve mûcib olmasıdır. Nûreddin es-Sâbûnî de *Kifâye*'de, Mu'tezile ile farklara değinip aklın hüsün

⁷³⁹ Meçhul, *Risâletü'l-ihtilâfîyye* (Velîyüddin Efendi, 3194), 81a.

⁷⁴⁰ Krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Salih Musa Şeref, 5/8.

ve kubhu idrak eden bir alet olduğunu belirtmesine rağmen mucize ile sihri birbirinden ayıran şeyin akıl olduğunu savunarak aklın hakimiyetini kabul etmiş olmaktadır.⁷⁴¹

Hanefî-Mâtürîdîler arasındaki ihtilafa değinen bir diğer isim de Halil b. Veli b. Cafer el-Hanefî'dir. Risale, fetret ehlinin azaba uğramayacağı fikrini temellendirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Kendisi de Hanefî olan yazar bu görüşü Buhara Hanefîlerine nispet eder. İmam Mâtürîdî ve Semerkant ulemasının farklılığını da gündeme getiren müellif, Hanefî-Mâtürîdîleri iki gruba ayırır:

1. Peygamberlikten önce küfrün haram; imanın vacip olmadığını savunan Buhara imamları,
2. Bisetten önce imanı terk etmeleri halinde insanların azap edileceğini savunan İmam Mâtürîdî ve Semerkant uleması.⁷⁴²

Müellifi meçhul olan risale ve Mestçizâde de üç kısımda incelenen Hanefîlerin Halil b. Veli el-Hanefî tarafından iki kısma ayrılarak incelenmesinde İbnü'l-Hümâm etkili olmuştur. İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerinin esas alındığı bu metinde, İbnü'l-Hümâm'a atıf yapan müellif, *Müsâyere*'den yaptığı uzun alıntıyla görüşlerini ortaya koymuştur. Buna göre Mu'tezile, hüsün ve kubhun fiile ait bir sıfat ya da fiilde zatî olarak bulunduğunu savunarak hüsün ve kubhun aklen bilinebileceğini benimsemiştir. Buna karşın Eş'arîler ise hüsün ve kubhun şer'î olduğunu benimseyerek bisetten önce imanın vacip; küfrün haram olmadığını söylemişlerdir. Hanefîler ise Mu'tezile'de olduğu gibi hüsün ve kubhun fiilde sabit olduğunu kabul etmekle birlikte vücûb alellahın reddi konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak Hanefîler hüsün ve kubhun akliliğini savunmuş olsalar da teklifi hükümlerde hüsün ve kubhun bilinip bilinemeyeceğini konusunda ihtilaf etmişlerdir. İmam Mâtürîdî ve Semerkant uleması imanın vücûbu, Allah'ın şanına yakışmayan sıfatların Allah'a nispetinin haramlığı gibi hususlarda hüsün ve kubhun akliliğini kabul etmişlerdir. Buhara Hanefîleri ise Eş'arîler gibi bisetten önce imanın vacip küfrün ise haram olduğunu reddetmişlerdir. Müellife göre bu tartışma esasında kendisine davet ulaşmayan ve iman etmeden önce ölen bir kimsenin ahiretteki konumuyla ilgilidir.⁷⁴³ Müellif de Buhara Hanefîleri gibi

⁷⁴¹ Meçhul, *Risâletü'l-ihtilâfiyye* (Velîyüddin Efendi, 3194), 81b.

⁷⁴² Halil b. Veli b. Cafer el-Hanefî, *Risale fi'l-hüsün ve'l-kubh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1152), 99a.

⁷⁴³ el-Hanefî, *Risale fi'l-hüsün ve'l-kubh* (Reşid Efendi, 1152), 99a-100b; Krş. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 90-105.

fetret ehlinin azaba uğramayacağını düşünmektedir. Müellif, kendisinin de dahil olduğu bu ekolün görüşlerini Eş'arî mezhebinin görüşleriyle özdeşleştirerek birlikte zikreder. İmam Mâtürîdî'yi ve onu takip eden Hanefî mezhebinin diğer kolu olan Semerkant ekolünü de Mu'tezile ile özdeşleştirerek konu hakkındaki görüşlerinden dolayı onları eleştirmektedir.

Hâsılı, bu tezde Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımının Osmanlı kelâmcıları özellikle 18. yüzyıl kelâmı için belirleyici olduğu ortaya konmuş olsa da Sadrüşşerîa'nın görüşlerinin bütün Hanefî-Mâtürîdî ulema tarafından ittifakla kabul edildiği iddia edilemez. Nitekim Mestçizâde gibi yazarların eleştirileri bu duruma işaret etmektedir.

SONUÇ

Ma'kûl ve menkûl bahislerin en önemlilerinden biri olan hüsün ve kubuh, Sadrüşşerîa'nın sisteminde kader ve cebr meselesinin en önemli alt başlıklarından biridir. Her ne kadar bu yönüyle kelâmın temel bir problemi olsa da hüsün-kubuh onun sisteminde daha ziyade teklifle ilişkilendirilmesinden dolayı usulün temel bir problemi olarak vazedilmiştir. Bununla birlikte hüsün ve kubhun metafizik yönü ihmal edilmemiştir. Sadrüşşerîa'ya göre dinin ve teklifin temellendirilmesi hüsün kubuhla doğrudan irtibatlıdır. Bu bağlamda, bazı şeylerin hasen ve kabihliğinin aklen bilinebileceği yönündeki yargı, dinin temellendirilmesi açısından en güçlü argümanlardan birini oluştururken, fiillerimizin hasen ve kabihe konu olabileceği iddiası ancak eylemlerimizde bir tür ihtiyara sahip olduğumuzu göstermekle mümkün hale gelir. Bu durum, aynı zamanda teklifin temellendirilmesi açısından da merkezi bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, Sadrüşşerîa açısından hüsün-kubuh, fiil ve akılla ilişkisi bakımından önemli ve önceliklidir.

Hüsün-kubuh ve fiil ilişkisi söz konusu olduğunda Sadrüşşerîa'nın muhatabı Eş'arîlerdir. Fahreddin er-Râzî'nin müreccih deliline karşı insanın fiillerinde ihtiyara sahip olduğunu göstermeye çalışan Sadrüşşerîa, dört mukaddimeyle yeni bir temellendirmenin kapısını aralamıştır. Hanefî-Mâtürîdî geleneğin konuyla irtibatlı kavramlarını tevarüs eden Sadrüşşerîa'nın en önemli açılımı insanın fiilde etkisini ortaya koyan ihtiyar/kasd-kesb/sun' kavramlarına yönelik yapmış olduğu ontolojik temellendirmedir. Bununla birlikte hâller gibi kabulü zor bir meseleyi ustalıkla insan fiillerine dahil etmiş ve hâllerin kabulüyle yalnızca teklifi temellendirmekle kalmamış aynı zamanda filozofların mûcib bi'z-zât anlayışını da reddetmiştir.

Hüsün-kubuh ve akıl arasındaki ilişkide Sadrüşşerîa, aklın bir alet olduğunu vurgulayarak epistemolojik yönü dikkate almıştır. Hüsün ve kubha dair yargıların bi'l-meleke akılda işlendiğini ve bazı fiillerin hasen ve kabihliğinin akli olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte vücûb alellahı reddetmiş, hüsün-kubuh konusunda hâkimin Allah olduğunu beyan ederek aklın sınırları ve gereklilikleri hususunda Mu'tezile ile arasına keskin bir sınır çizmiştir. Peygamberin haber verdiklerine karşı mükellefin tasdikini makul bir zeminde açıklama gayesiyle peygamberi tasdik etmenin vücûbiyetindeki hasenliğin ve peygamberin yalan söylemesindeki kabihliğin aklen

bilindiğini savunarak dinin temellendirilmesinde yeni bir yöntemin öncüsü olmuştur. Marifetullahın vücûbu, sabî çocuğun ve şâhık-ı cebelin imanı gibi konuyla ilgili tali meselelerde Sadrüşşerîa, Hanefiler ile Mâtürîdîlerin görüşlerini uzlaştırmıştır. Sadrüşşerîa, akıllı sabî ve şâhık-ı cebele mutlak olarak imanı gerekli görmeme noktasında tıpkı Buhara ekolü gibi düşünmüş ve Mâtürîdî ekolden ayrılmıştır. Ancak belli bir zaman geçmesine rağmen imanı tercih etmediklerinde bu kimselerin mazur sayılamayacağı konusunda Mâtürîdî geleneğe yaklaşmıştır. Bu tutumuyla Sadrüşşerîa, Hanefî ekolün akıllı sabî ve şâhık-ı cebel konusundaki görüşleri ile Mâtürîdîliğin marifetullah konusundaki görüşlerini sentezlemiştir. Ortaya konan bu yeni yorum Osmanlı ulemasının konuyla ilgili yaklaşımlarının temelini oluşturmuştur.

Hanefî usul geleneğinin önemli simalarından Burhânüşşerîa ve Tâcüşşerîa'nın torunu olması hasebiyle tanınan Sadrüşşerîa'nın kelâm ve usul anlayışının Osmanlı düşüncesine intikalinde Molla Fenârî kilit bir isim olmuştur. Bununla birlikte Sadrüşşerîa'nın eserlerinin bilhassa *Tavzîh* ve haşiyesi *Telvîh*'in Osmanlı medreselerinde okutulması görüşlerinin aktarılmasında asıl önemli olan husustur. Zira *Telvîh*, 15. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı uleması arasında oldukça dikkat çeken bir eser olmuştur.

Osmanlı ilim geleneğinde telif edilen literatürler Sadrüşşerîa'nın etkisinin özellikle insan fiilleri ve hüsün-kubuh alanında yoğunlaştığını göstermektedir. el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri, hüsün-kubuh ve irâde-i cüz'iyeye risaleleri bu bağlamda ilk zikredilmesi gereken literatür olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde yapılan taramalar neticesinde bu eserlerin 18. yüzyılda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu eserlerde müellifler genellikle Eş'arî mezhebini eleştirmiş ve ahlaki yozlaşmaya dikkat çekerek efâl-i ibâd konusunda toplumda yerleşen yanlış algıları düzeltmek amacıyla eser telif etmek istediklerini belirtmişlerdir. Dört mukaddimenin birinci mukaddimesinde tartışılan fiilin ikili anlamı hasıl bi'l-masdar ile îkâ' ve onların ontolojik durumu, îkâ'nın hâl olarak kabul edilmesi mezkur literatürlerde müsellemler bir kazıyye haline gelmiştir. Eş'arîlik-Mâtürîdîlik arasındaki farkın belirginleştirildiği ve Mâtürîdîlik lehine atıfların arttığı bu dönemde gerek Mâtürîdî kelâmı gerekse kelâm düşüncesindeki yaklaşımıyla Sadrüşşerîa ve kelâm eseri *Ta'dilü'l-kelem*, Mâtürîdîliği benimseyen ulema için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Beyazîzâde'nin öncülüğü ve Şeyhzâde'nin tercihiyle *Ta'dilü'l-kelem* ihtilaf risalelerinin en önemli referans

eserlerinden biri olmuştur. Nitekim *Ta'dilü'l-kelâm*'ın 18. yüzyılda istinsahının artması çoğalan ilginin en bariz göstergelerinden biridir. Bu tezde hüsün-kubuh etkisi örnek bir alan olarak seçilmiş olsa da 18. yüzyıl uleması tekvin, sıfatlar, varlığın tanımı, imanın yaratılması, isim-müsemma gibi konularda da Sadrüşşerîa'ya atıflar yapmışlardır, ilerleyen çalışmalarla bu alımlamanın nasıl olduğu ortaya konulmalıdır. Ayrıca efâl-i ibâd literatüründe daha ziyade Sadrüşşerîa'nın etkisinden bahsetmiş olsak da İbnü'l-Hümâm ve dolaşımında olan Devvânî metninin etkileri de incelenmesi gereken başka bir alandır. Yine doğrudan Sadrüşşerîa'yla ilgili olmamakla birlikte hüsün-kubuh tartışmalarının etkisiyle oluşan fakat dil ve mantık problemi bağlamında çözülmeye çalışılan yalancı paradoksunun incelendiği cezrü'l-esam risalelerinin tespiti -ki bu çalışmada büyük oranda ortaya konmuştur- ve analizi cezrü'l-esam tartışmaları hakkında genel yargılara varmamıza katkı sunacağından ileri çalışmaları beklemektedir.

18. yüzyılda Mâtürîdîlik neden arttı sorusu önemine rağmen bu tezde cevabı aranan bir husus değildi ve bu soru etraflı ve detaylı bir şekilde araştırılmayı hak etmektedir. Bu araştırma açısından mühim olan Osmanlı düşüncesinde Mâtürîdîliğin belirgin hale gelmesinde Sadrüşşerîa'nın kilit bir isim olarak seçildiğinin gösterilmesidir. Bu iddiayı takip edebileceğimiz en temel alan hüsün-kubuhla irtibatlı olarak dinin ve teklifin temellendirilmesidir. Bu bağlamda Osmanlı kelâmcıları peygamberin tasdikini makul bir zeminde açıklayarak yeni bir yöntemi benimseyen Sadrüşşerîa'yı takip etmişlerdir. Bununla birlikte Mu'tezile'ye nispet edilerek eleştirilen *ifhâmu'r-rasûl* zamanla bazı Hanefî-Mâtürîdîler tarafından dinin temellendirilmesinin delili olarak zikredilmiş ve Mâtürîdîlere nispet edilmiştir. Marifetullahın vücûbu konusunda ise Sadrüşşerîa'nın ulaştığı sentez yorum, Osmanlı uleması tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca özellikle Mâtürîdîlik vurgusunun arttığı dönemlerde ve ihtilaf risalelerinde akıllı sabî ve şâhık-ı cebelin imanı konusunda tecrübe ve istidlalin elde edileceği zaman detay olarak dile getirilse de Eş'arîlerle farkı belirginleştirmek üzere marifetullahın akılla vacip olduğu tezi Hanefî-Mâtürîdîlerle ilişkilendirilmiş ve İmam Mâtürîdî'nin ismi öne çıkarılmıştır. Ulemanın bu tavrında tek tip Hanefî-Mâtürîdî portresi çizmek etkili olmuştur.

Teklifin temellendirilmesi, insan fiillerinin ahlaki bir değer taşıdığını ve bu nedenle sorumluluğa konu olabileceğini ortaya koymakla ilgilidir. Osmanlı uleması

insanın fiildeki dahlini göstermek amacıyla Sadrüşşerîa'nın teorisini dikkate almıştır. Özellikle 18. yüzyılda kaleme alınan irâde-i cüz'iyeye risaleleri ve el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyeleri bu etkinin en fazla ve en net görüldüğü literatürün başında gelmektedir. Karşılıklı etkileşimin de bulunduğu bu literatürde hâllerin ontolojisine dair detaylı açıklamalar yapılmış ve hâllerin hariçte mevcut olmayıp nefsü'l-emrde mevcut oldukları kabul edilmiştir. Yaratmanın taalluk etmediği hâller, özgürlüğü temellendirmenin en işlevsel argümanı haline gelmiştir. Hâl olarak kabul edilen kasd ve ihtiyar, bu dönemde kudretin sarfı anlamında kullanılmış, Birgivî'nin etkisiyle önce ihtiyâr-ı cüzî daha sonra irâde-i cüz'iyeye olarak kavramsallaştırılmıştır. İnsanın fiildeki dahlini gösteren bu husus (kudretin sarfı, kasd, ihtiyar, irâde-i cüz'iyeye) kesb olarak ifade edilmiş; bazen de kesb, insanın fiildeki etkisini gösteren bütün sürecin genel bir adı olarak anlaşılmıştır. Sadrüşşerîa'nın özellikle insan fiilleri konusundaki yaklaşımları ve irâde-i cüz'iyeye literatürünün temel çıktıları modern dönemde de belirleyici olmaya devam etmiştir. Bununla birlikte müellifler tanım düzeyinde Sadrüşşerîa ile uyumlu bir kesb tanımını benimsemiş olsalar da kesbin yorumunda Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inde yer alan kesb anlayışını sürdürmüşlerdir. Bundan dolayı Osmanlı kelimacıları, Mâtürîdîlerin görüşlerini Bâkılânî ve İsferyânî ile özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir.

Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh konusundaki belirleyiciliğine rağmen hasen ve kabihin anlamları hakkında yapılan tartışmalarda Osmanlı ulemasının farklı bir yolu benimsediğini ifade etmeliyiz. Osmanlı kelâmcılarının hasen ve kabih tanımlamalarında Râzî'nin tasnifi belirleyici olmakla İcî'nin *Mevâkıf*'ta yapmış olduğu tanım ve tasnif standart hale gelmiş, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* ve haşiyelerindeki tartışmalar metinlere dahil edilmiştir. Bunun neticesinde Osmanlı uleması, Eş'arîlerin tutarlı olup olmadıklarını test etmiş ve onlara eleştiri yöneltmişlerdir. Ancak bu hesaplaşma bazı Eş'arî kabullerin metinlerde yer almasına da sebebiyet vermiştir. Söz gelimi tabiata uygunluk/aykırılık anlamının 15. yüzyıl el-mukaddimâtü'l-erba'a haşiyelerinde, maslahat ve mefsedetle; 18. yüzyıl haşiyelerinde ise amaca uygunluk/aykırılık anlamıyla irtibatı tartışılmıştır. 18. yüzyıl haşiyelerinde anlamlardaki izafilik vurgusu öne çıkarılmış, tanımların birbirleriyle ilişkisi ele alınmış, anlamların birbirine irca edilebileceği vurgulanmış ve Sadrüşşerîa, yaygın manalara yer vermediğinden dolayı eleştirilmiştir. Bu farklılıklara rağmen

Sadrüşşerîa'nın ilâhî fiilleri tanımın kapsamına dahil ederek hasen ve kabihin dünya hayatında övgü ve yergi anlamını ihtilaf noktası olarak belirlemesi ihtilaf risalelerinde devam ettirilmiştir.

Sadrüşşerîa'nın Eş'arî ve Mu'tezile'ye yönelik eleştirisinin nihai noktası dinin ve teklifin temellendirilmesiyle bağlantılıdır. Osmanlı uleması, akli hâkim ve mûcib kabul etmelerinden dolayı Mu'tezile'ye yönelik temel eleştirilerini devam ettirse de Eş'arîler tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen bazı eleştirilerin Hanefî-Mâtürîdî metinlere dahil edildiği görülmüştür. Bu bağlamda özellikle Mu'tezile'nin hasen ve kabihin zatî olduğuna yönelik argümanları eleştirilmiştir. Bu bağlamda Eş'arîler kullanmış oldukları nassî delillerden dolayı tenkit edilse de onlara yöneltilen temel eleştiri “İnsan fiilinde muhtar, ihtiyarında muztardır.” görüşü ile savunmuş oldukları kesb anlayışıdır. Başlangıçtan beri devam eden bu eleştiri, Beyâzîzâde'nin etkisiyle 17. yüzyıldan sonra tonunu artırmış ve Eş'arîlik-Mâtürîdîlik arasındaki temel farklardan biri olarak sunulmuştur. Eş'arîlik-Mâtürîdîlik arasındaki farkların belirginleştirilmesine yönelik bu tavır, Mu'tezile eleştirilerinin gölgede kalmasına sebep olmuştur. Hüsün-kubuh konusundaki eleştiriler yalnızca Eş'arî ve Mu'tezile ekollerine yönelik değildir. Mâtürîdîliği benimseyen kimi yazarlar Mâtürîdîliğin hüsün-kubuh görüşünü tavassut olarak ifade etmiş, Eş'arî ve Mu'tezile'den farklı bir yorumu benimsediklerini beyan etmişlerdir. Bu yazarlarda Eş'arî eleştirileri daha vurgulu bir şekilde dile getirilirken Mu'tezile eleştirileri böyle değildir. Hatta bu müellifler Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmaktan ya da onlarla birlikte anılmaktan rahatsızlık duymamışlardır. Bununla birlikte bazı Hanefî-Mâtürîdî müellifler, Hanefî-Mâtürîdîler arasında var olan farklılıklara dikkat çekmişler ve hatta Hanefîlik içerisindeki farklı grupları Eş'arîlik veya Mu'tezile ile benzeştirmişlerdir. Bu yorumda Mâtürîdîlerin tavassut olduklarına dikkat çekilmemiştir. Nitekim kendisi de Hanefî olan Mestçîzâde gibi yazarlar, Hanefî-Mâtürîdîlerin hüsün-kubuh konusunda tek bir yorum benimsemediklerini bunun aksine kendi içlerinde ihtilafların yaşandığını belirterek Sadrüşşerîa'nın da içinde bulunduğu yorumu, Mu'tezile ile benzediği iddiasıyla eleştirmişlerdir.

Sadrüşşerîa hüsün-kubuh ve fiil ilişkisinde Eş'arîlerle; hüsün-kubuh ve akıl ilişkisinde Mu'tezile ile hesaplaşarak özgün ve sınırları belirli bir Hanefî-Mâtürîdî yoruma ulaşmıştır. Ortaya koymuş olduğu bu yorum kendisinden sonra Osmanlı

kelâmı ama özellikle 18. yüzyıl Osmanlı kelâmı için belirleyici olmuştur. Sadrüşşerîa'nın ve Osmanlı ulemasının dinin ve teklifin sınırlarını ayırması ve bunları özdeşleştirmemesi, bazı hasen ve kabihin akli olduğunu kabul ederek evrensel değerlere atıfta bulunması, onları hem Eş'arî hem de Mu'tezile düşüncesinin açmazlarından kurtarmış hem de 21. yüzyıl problemlerine dinî alanda cevap sunma imkânı doğurmuştur.

Bu özel sonuçlarıyla birlikte araştırma, Osmanlının mezhebi aidiyeti yönündeki genel bazı kabulleri sorgulayan birtakım çıktılara ulaşmıştır. Her ne kadar hâkim Sünni geleneğin Hanefî-Mâtürîdî olduğu tespitine gidilse bile çok daha kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Zira büyük bir coğrafyada hüküm süren ve farklı gelenekleri barındıran Osmanlı kimliğine Eş'arî mi Mâtürîdî mi diye yönelmek doğru bir bakış açısı olmayabilir. Medrese geleneği, taşradaki faaliyetler, Şam-Hicaz-Mısır hattında üretilen eserler birbirinden farklı mezhebi aidiyetler sunmaktadır. Bu sebeple Osmanlı mezhebi kimliği hakkında yorum yaparken, literatürler, şahıslar, yüzyıllar ve coğrafi aidiyetler göz önüne alınmalıdır. Nitekim bu çalışmada 18. yüzyıl ve el-mukaddimâtü'l-erba'a, irâde-i cüz'îye literatürü dikkate alındığında merkez coğrafyada Mâtürîdîlik vurgusunun arttığı ve Sadrüşşerîa'nın da bu vurguda önemli bir aktör olarak seçildiği ortaya konmuştur. Ancak yine aynı yüzyılda, farklı bir coğrafyada ve aynı literatürler üzerinde ya da yine aynı yüzyılda aynı coğrafyada farklı literatürler üzerinde çalışıldığında farklı bir resim görmek pek alâ mümkündür. Bu durum Osmanlı entelektüel birikiminin çok katmanlılığının güzel bir yansımasıdır.

KAYNAKÇA

- Adivar, A. Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Maarif Matbaası, 2. Basım, 1943.
- Ahmad, Zubaid. *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*. Lahore: 1968.
- Ahmed, Othman Saadi. *Abdulahkîm es-Siyâlkûtî'nin Haşîye ala'l-mukaddimâtî'l-erba'a mine't-Telvîh ve't-Tavzîh İsimli Eserinin Tahkik ve İncelenmesi*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2021.
- Akkirmânî, Mehmed. *Mesâilü'l-keîlâmiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 1273, 187b-228a.
- Akkirmânî, Mehmed. *Risale-i irâde-i cüz'îyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 488, 149b-166b.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Alâeddin Arabî Efendi. *Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-mukaddimâtî'l-erba'a*. thk. Mustafa Bilal Öztürk. İzmir: 2020.
- Aliyev, Elmin. "18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürlerinden Mehmed Akkirmânî ve Hüseyiniyye Haşiyesi". *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münazara*. ed. Yusuf Daşdemir Mehmet Özturan, Furkan Kayacan. 431-461. İstanbul: İsar Yayınları, 2022.
- Alper, Hülya. "İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklif İlişkisi Bakımından Hüsn Kubuh Meselesi". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Gelenegi Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. 339-364. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2013.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsn-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri". *İslam Düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*. ed. Mervenur Yılmaz Eşref Altaş. 187-213. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Altun, Hilmi Kemal. *Osmanlı müelliflerince yazılan kazâ-kader risâleleri ve Taşkoprîzâde'nin Risâle fîl-Kazâ vel-Kader adlı eseri*. İstanbul:Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2010.
- Alwishah, Ahmed - David Sanson. "The Early Arabic Liar: The Liar Paradox in the Islamic World from the Mid-Ninth to the Mid-Thirteenth Centuries CE". *Vivarium* 47/1 (2009), 97-127. <https://doi.org/10.1163/156853408X345909a>

- Arpaguş, Hatice Kelpetin. “İmam Mâtürîdî’ye Göre İnsan Fiilleri”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. 215-236. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. “Mâtürîdîlik ve Osmanlı’da İrâde-i Cüz’iyye Yorumu”. *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Metin Aydın Fuat Aydın, Muhammet Yetim. 243-262. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Mehmet Fatih. “Ta’dilü’l-Kelâm: Kelâmın Felsefeyle “Ta’dil”i”. *Kutadguilig* 37 (2018), 251-290.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Hukuku -Devlet-i Aliyye’nin Temeli-*. Ankara: İsam Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet. “İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî’nin “Hallu mağlatatî’l-müsemmât-i bi’l-cezri’l-esamm” Adlı Risalesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2014), 167-213.
- Aydın, Ömer. *Sadrüşşerîa es-Sânî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Îzâhu’l-meknûn fi’z-zeyli alâ Keşfi’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabiyye.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü’l-ârifîn esmâ’ü’l-müellifîn ve âsârü’l-musannifîn*. 2 Cilt. Tahran: Mektebetü’l-islâmiyye, 1967.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Basrî, Ebü’l-Hüseyn. *Kitâbu’l-Mu’temed fi usûli’l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah, 2 Cilt. Dimaşk: 1964.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Bayram, İbrahim. ““Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk” Risalesi Bağlamında İsmail Konevî’nin Teklif Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 137-179.
- Bedir, Murteza. “Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi”. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*. ed. İbrahim Hatipoğlu. 2. Bursa: Kurav Yayınları, 2003.
- Bedir, Murteza. “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 29/(2013), 65-97.
- Bedir, Murteza. “Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?”. *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* ed. İlyas Çelebi. 412-420. İstanbul: İFAV 2012.
- Bedir, Murteza. “Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389’a kadar) İlmiye’ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 23-39.
- Bedir, Murteza. “Vikâyetü’r-rivâye fi mesâ’ili’l-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vikayetur-rivaye>

- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Haneî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bekdemir, Sezayî. *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Bektaş, İhsan. *Esîrîzâde Abdülbâki Efendi ve İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2000.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *Mecmûa' fî'l-mesâ'ili'l-müntehabe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1281, 1b-90a.
- Beybâzârî, Mehmed. *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1581, 17b-33a.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Bilgrâmî, Seyyig Gulam Ali Azâd. *Subhatü'l-mercân fî eseri Hindistan*. 2 Cilt. Aligarh: Ma'hedü'd-dirâsâtü'l-islâmiyye Câmiatü Aligarh el-islâmiyye, 1976.
- Birgivî, Mehmed Efendi. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. İstanbul: 1270.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlı Düşünce Dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Borsbuğa, Mustafa. "İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fî'l-İhtiyârâtü'l-Cüz'îyye ve'l-İrâdâtü'l-Kalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Kader* 19/1 (2021), 233-321.
- Borsbuğa, Mustafa. "Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin İrâde-i Cüz'îyye ve İnsan Fiillerine Dair "Ta'dîlü'l-akvâl fî mes'eleti halki'l-'a'mâl" Adlı Muhtasar Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (2020), 215-246.
- Bozoğlu, Oğuz. *Kesteli ve Hâşiye ale'l-Mukaddimâtü'l-Erba' İsimli Eseri: Tahkîk ve Tahlil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2019.
- Büyük Hâfız Efendi, Muhammed b. Hasan. *Hâşiye ale'l-mukaddimâtü'l-erba'a*. Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, 2191, 2-55.
- Büyük Hâfız Efendi, Muhammed b. Hasan. *Şerhu'l-Kasîde-i Nûniyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2096. 1b-193b.
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Çivizâde-Ebussu'ûd-Birgivî*. İstanbul: Ketebe, 2018.

- Chyibylov, Kenzhebek. “Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 125-149.
- Chyibylov, Kenzhebek. *Sadruşşerîa'nın Husn-Kubh Bağlamında Felsefî ve Kelamî Eleştirisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Cici, Recep. “Molla Fenârî'nin Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri”. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu-Bildiriler*. ed. Orhan Ş. Koloğlu Tefik Yücedoğru, Ulvi Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz. 239-258. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta, 2001.
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Çankırdî, Muhammed. *et-Talîk alâ vechü't-tahkîk ve't-tatbîk alâ el-irâdeti'l-cüz'îyye fî't-Tarîkati'l-Muhammediyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3211, 94b-104b.
- Çatal, Meryem. *Yalancı Paradoksu ve Hüsn-Kubuh Meselesine Delil Oluşu: Devvânî'nin “Cezrî'l-Esam” Adlı Risâlesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2018.
- Çelebi, İlyas. “Şeyhzâde, Abdürrahim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyhazade-abdurrahim>
- Çelebi, Kâtib. *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü Mîzânü'l-Hak fî ihtiyârî'l-hak*. sad. Mustafa Kara Süleyman Uludağ. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Basım, 1990.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-arabiyye, t.y.
- Çelik, İmam Rabbani. “Osmanlı'da Usûl-ı Fıkıh Geleneği Üzerine İzlenimler”. *İslâm'da Medeniyet Bilimleri Tarihi*. ed. A. Süruri R. Şentürk, R.T. Kalyoncu, M.Sürün, E. Morgül. 227-258. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Çelik, İmam Rabbani. *XV. Yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Çelik, Şerife Nur. “Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Etkileşimi: İbrâhîm el-Kûrânî'nin Cilâü'l-enzâr Risalesinde Hanefî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri”. *Nazariyat* 8/1/(April 2022), 61-94.
- Çorlulu, Kara Halil Paşa. *el-Mesâilü'l-Muhtelifa beyne'l-Eş'arî ve beyne'l-Mâtürîdî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 150, 1b-20b.
- Dalkıran, Sayın. “Akkîrmânî'nin İrâde-i Cüziyye ile İlgili Risâlesi ve Değerlendirilmesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 173-179.

- Daşdemir, Yusuf. “Ma’dûle Önergelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”. *Nazariyat* 5/2 (2019), 77-111. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.5.2.M0075](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.5.2.M0075)
- Deliçay, Tahsin. “Mehmed Şah Fenârî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-sah-fenari>
- Demir, Abdullah. “Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Müdâfaası”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 445-502.
- Demirci, Osman. “Osmanlı’da Kelâm Eğitimi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 9-39.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Dilek, Burcu. *Kelam Konularının Kur’ân Merkezli Tartışılması Bakımından Konevî’nin Beyzâvî Tefsiri Hâşiyesinde Kesb Nazariyesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Doğru, Hüseyin. *Kazâbâdî’nin Hâşiyetü’l-Usûl ve Ğâşiyetü’l-Fusûl ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’a Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlilî*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2010.
- Dumairieh, Naser. *Intellectual Life in the Hijaz in the 17th Century The Works and Thought of Ibrâhîm al-Kûrânî*. Montreal: McGill University, Islamic Studies, Doktora Tezi, 2018.
- Dumangöz, Tuğba. “Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir?: Seyfeddîn el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme”. *Kader* 18/1 (2020), 115-151.
- Ebû Hanîfe, Nu’mân b. Sâbit. *el-Âlim ve’l-müteallim*. Kahire: Matbaatü’l-envâr, 1368.
- ed-Debbâğî, Ahmed el-Maraşî. *er-Risâletü’l-münciyye min vesveseti’l-Mu’tezile ve’l-cebriyye*. thk. Mahmûd Nefise. Kahramanmaraş: 2021.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2001.
- Efe, Muhammet Emin. *İsmail Konevî Efendi’nin Hâşiyetü’l-Mukaddimâti’l-erba’ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlilî*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2018.
- el-Âmidî, Ebû’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Salim es-Sa’lebî. *Ebkârü’l-efkâr fî usûli’d-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. 5 Cilt. Kahire: Dâru’l-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2002.
- el-Bağdâdî, Muhammed Ömer. *el-Havâşî el-Futûhiyye li-şerhi’n-Nûniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 529, 1b-146a.
- el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü’l-esrâr an usûli Fahu’l-islam Pezdevî*. thk. Muhammed Mutasimbillah Bağdâdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kitabî’l-arabî, 1997.

- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye alâ Levâmî 'i'l-esrâr şerhi Metâli 'i'l-envâr -Seyyid alâ şerhi 'l-Metâli '-*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi, 1303.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü Seyyid Şerîf alâ şerh 'il-Adud li-muhtasari 'l-müntehâ*. 2 Cilt. Bulak: 1316.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu 'l-Mevâkıf-Mevâkıf Şerhi-*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî usûli 'l-fıkh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha: Câmiatü'l-Katar, 1978.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*. thk. Richard Frank. Tahran: Müessese-i Mütalaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1981.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü 'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî usûli 'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Seyih. Kahire: Mektebetü's-sekâfiyyeti'd-diniyye, 2009.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fî 'l-itikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi 'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: t.y.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustesfâ min ilmi 'l-usûl*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- el-Hanefî, Halil b. Veli b. Cafer. *Risale fî 'l-hüsn ve 'l-kubh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1152. 99a-101b.
- el-Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu Muhtasari 'l-Müntehâ*. 2 Cilt. Bulak: 1316.
- el-Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu 'l-Adud alâ Muhtasari 'l-Müntehâ 's-sûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.
- el-Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf fî ilmi 'l-keîâm*. Beyrut: Alemü'l-kütüb, t.y.
- el-Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü a 'lâmi 'l-ahyâr min fukahâ 'i mezhebi 'n-Nu 'mâni 'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse. 4 Cilt. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017.
- el-Kefevî, Mehmed b. Hâc Hamid. *Hâşiyetü 's-seyyid Mehmed Kefevî*. thk. Saîd Fûde. Beyrut: Menşûrâtü'l-asleyn, 2016.
- el-Konevî, Halil b. Mehmed. *Hâşiye ale 'l-mukaddimâti 'l-erba 'a*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde, 5848, 1b-21a.
- el-Konevî, Halil b. Mehmed. *İcazetnâme*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 06 MİL YZ 543, 5b-6a.
- el-Konevî, Halil b. Mehmed. *Talîkât ale 'l-mebhasi 'l-mukaddimâti 'l-erba 'a*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazma Eserler, 1365, 1b-21b
- el-Konevî, Kasım. *Enîsü 'l-fukahâ fî tarifâti 'l-elfâzi 'l-mütedâvileti beyne 'l-fukahâ*. Cidde: Dâru'l-vefâ, 1987.

- el-Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitab fî usûli 'l-fikh*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1995.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Tevîlâtü 'l-ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 6. Basım, 2014.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru's-sâdır, 2. Basım, 2010.
- el-Pehlevânî, Musa b. Abdullah el-Tokâdî. *Risâle fî ihtimâlâtü 'l-vakıa fî efâl-i ibâd*. Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 159b-160a.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Usr. *Usûlü 'l-Pezdevî (Kenzü 'l-vusûl ilâ marifeti 'l-usûl)*. thk. Said Bekdaş. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye, 2014.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Usûlü 'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dârü'l-ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1963.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Şerhu 'l-umde (el-İtimâd fî 'l-itikâd)*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2012.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Bahrü 'l-keâm*. nşr. Seyyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tefsiratü 'l-edille fî usûli 'd-dîn*. thk. Claude Salame. 2 Cilt. Şam: Institut Français De Damas, 1990.
- en-Nisârî, Hafîd. *Hafîd ale mukaddimâti erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 715, 1b-45b.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli 'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-risâle, 1992.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü 'l-ukûl fî dirâyeti 'l-usûl*. thk. Said Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-zehâir, 2015.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîrü 'l-Kebîr: Mefâtihu 'l-gayb*. 32 Cilt. b.y.: Daru'l-fikr, 1981.
- Erünsal, İsmail E. *Fatih'in Entelektüel Portesi -Merakları, Kitapları ve Kütüphaneleri-*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2023.
- es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fî 'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
- es-Saffâr, Ebû İshak Rûknüddîn İbrahim b. İsmail. *Telhîsu 'l-edille li-kavâidi 't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-almânî li-libhâsi'ş-şarkîyye: Orient-Institut Beirut, 2011.

- es-Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2017.
- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Alâeddin. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdilber. Devha: 1984.
- es-Semerkindî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-felah, 1985.
- es-Semerkindî, Şemsüddîn. *el-Maârif fî şerhi's-sahâif*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2015.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993.
- es-Siyâlkûtî, Abdülhakîm. *Hâşiyetü Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ale't-Telvîh ale't-Tavzîh fî bahsi mukaddimât-i erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 447, 47b-78a.
- Esirîzâde, Abdülbâki Efendi. *Risâletü'l-hâkimiyye fî'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1371, 1b-31b.
- Esirîzâde, Abdülbâki Efendi. *Zeylû'r-Risâleti'l-hâkimiyye fî'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1371, 32a-95a.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Telhîsu'l-Muhassal*. thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1359.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-İşârât*. thk. Süleyman Dünyâ. 4 Cilt. Mısır: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka İslam-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Fındıklılı İsmet Efendi. *Tekmiletü's-Şakâ'ik fî hakki ehli'l-hakâ'ik*. sad. İsmail Yıldırım. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammet Yetim (ed.). *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Gimaret, Daniel. *Theories de L'acte Humain en Theologie Musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1980.
- Görgün, Tahsin. *Osmanlı Düşüncesi*. İstanbul: Tire Kitap, 2020.
- Güdekli, Hayrettin Nebî. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- Güldü, Şule. "Fıkıh Usûlü ve Kelâmın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili ve Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sının Değerlendirmesi ve Tahlili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34/(2019), 469-499.

- Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsn-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gümülcinevî, Muhammed b. Ahmed. *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4943, 1b-10a.
- Günay, Hacı Mehmet. "Alâeddin Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27.01.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-alaeddin>
- Hacı Çelebi, Muhammed İsmet b. İbrahim. *Fevâidü'n-naziriyye fî halli'n-Nûniyyeti'l-Hıziriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2381, 1b-91b.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye fî's-sîreti'l-Ahmediyye*. 2 Cilt. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1203.
- Haidar, Yahya Raad. *The Debates Between Ash'arism and Mâturîdism in Ottoman Religious Scholarship: A Historical and Bibliographical Study*. Canberra: Australian National University, Doktora Tezi, 2016.
- Hasenî, Abdülhay. *el-İ'lâm bi-men fî târihi'l-Hind mine'l-a'lâm: Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1974.
- Hasenî, Abdülhay. *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind*. Dimaşk: Mecmau'l-luğati'l-Arabiyye, 1983.
- Hatibzâde, Muhyiddin Efendi. *Hallü'l-muğalata el-müsemma bi cezri'l-esam li't-tavril eşam ve bahru'l-hisam*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2200, 74b-77b.
- Hatibzâde, Muhyiddin Efendi. *Hâşiyetü Hatibzâde li-halli'l-mukaddimâti'l-erba'a mine't-Telvîh*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459. 19b-40a.
- Hayâlî, Şemseddîn Ahmed b. Musa. *Hâşiyale Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Mardin: Nur Sabah Yayıncılık, 2012.
- Hayâlî, Şemseddîn Ahmed b. Musa. *Şerhu'l-kasîdeti'n-nûniyye*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye, 1317.
- Hüsrev, Molla. *Mir'âtü'l-usûl şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. Dersaâdet: Şirket-i Sahâfi-i Osmâniyye, 1321.
- Internet Encyclopedia of Philosophy, "Liar paradox". Erişim 12. 07. 2024. <https://iep.utm.edu/par-liar/>
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Şerhu'l-Müsâyere fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-âhire*. Bulak: 1317.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *Fethu'l-gaffâr fî şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-İşârât ve't-tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*. çev. Ekrem Demirli Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2000.

- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *el-Müsâyere fî ilmi'l-keâm ve'l-akâidi't-tevhidiyyeti'l-münciyye fî'l-âhire*. Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, t.y.
- İbrahimoğlu, Abdulmelik. *Bir Sûfî Müderris Portresi Muhammed Pârsâ*. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Medreseler Neydi, Ne Değildi? Osmanlılarda Akli İlimlerin Eğitimi ve Modern Bilimin Girişi*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi Ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 2009/2 (2009), 65-95.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı Uleması". *Osmanlı: Bilim*. ed. Güler Eren. 71-79. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- İtâkî, Yusuf Samî. *Kasîde fî'l-mesâilî'l-keâmîyyeti'l-muhtelif beyne'l-İmam Mâtürîdî ve Şeyh Eş'arî ve beyne'l-imâmeyn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2165, 210b-212b.
- İzzî, Muhammed Emin. *el-Mesâilü'l-muhtelif beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde, 5765, 1a-4b.
- Jaffar, S.M. *Education in Muslim India*. Delhi: Idarah-ı Adabiyat-ı Delli 2009.
- Kadızzâde, Mehmet el-İspirî el-Erzurûmî. *Mümeyyize mezhebi'l-Mâtürîdiyye anî'l-ğayriyye*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4844, 138a-146a.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Kahire: t.y.-a.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mustafa Sîkâ. 20 Cilt. Kahire: t.y.-b.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 20 Cilt. Kahire: t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Amâra. Dâru's-şurûk, 1988.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr -Kelâm Metafiziği-*. çev. Mahmut Çınar İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kahraman, Abdullah. "Tarsûsî Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarsusi-mehmed-efendi>
- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a*

- Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl.* ed. Ahmet Hamdi Furat. 47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Kalaycı, Mehmet. "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı: Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme". *İmam Maturidinin İzdüşümü*. ed. Sıddık Korkmaz. 293-335. Ankara: Fecr, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 9-72.
- Kalaycı, Mehmet. "Nev-i Efendi'nin İhtilaf Risalesi ve Kaynağı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015b), 207-218.
- Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı'da Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 79-151.
- Kalaycı, Mehmet. "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/(2012), 66-134.
- Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kalın, İbrahim. "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu". *Osmanlı: Düşünce*. ed. Güler Eren. 38-43. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1991.
- Kaplan, Mustafa Sait - Mustafa Borsbuğa. "Tarsûsî'nin Hüsün ve Kubuh Hakkındaki "Telvîhun ila't-tercîh fî mes'eleti't-tahsîn ve't-takbîh" Adlı Risâlesinin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 643-677.
- Karacan, Murat. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi Tercüme ve Tahlil". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir vd. 239-265. İstanbul: İsar Yayınları, 2016.
- Karlığa, Bekir. "Muhammed b. Mübârekşah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-mubareksah>
- Karlığa, Bekir. "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu". *Osmanlı: Düşünce*. ed. Güler Eren. 28-37. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1991.
- Karsî, Dâvûd-i. *Risâle fî meseleti'l-ihyâ'î'l-cüz'îyye*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 720, 1b-10b.
- Karsî, Dâvûd-i. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye, 1318.
- Kaş, Murat. "18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürü Hafidü'n-Nisârî'nin Risâle fî mec' üliyyeti'l-mâhiyyât Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 645-668.

- Kaş, Murat. *İrade ve Özgürlük Eylem ve Değer Mukaddimât-ı Erbaa Tartışmaları*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Kaur, Kuldeep. *Madrasa Education in India*. Chandigarh: Centre for Research in Rural and Industrial Development, 1990.
- Kavukcîzâde, Seyyid Mustafa Efendi. *Hâşiye ale't-Telvîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 649, 1b-42b.
- Kavukcîzâde, Seyyid Mustafa Efendi. *Mîzânü'l-edeb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 533, 38b-48b.
- Kavukcîzâde, Seyyid Mustafa Efendi. *Şerhu'l-mukaddimâti'l-erba'a*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 1075, 277b-300a.
- Kavukcîzâde, Seyyid Mustafa Efendi. *Talika alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. Mektebetü'l-vakfiyye Mecma'u Melik Abdülazîz, 228. <https://dar.kawla.gov.sa/ar/node/3055>.
- Kazâbâdî, Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1442, 217b-249a.
- Kazâbâdî, Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'n-nusûl*. thk. Saîd Fûde. Menşûrâtü'l-asleyn, 2016.
- Kazâbâdî, Ebü'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Hâşiyetü'l-usûl ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 449, 15-68.
- Kefevî, Seyyid Mehmet. *Hâşiye alâ Hâşiyetü'l-Kazâbâdî alâ mukaddimâti erba'a mine't-Tavzîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3584, 46b-75b.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, 1957.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed. *Risâle ale'l-mukaddimâti'l-erba'a min kitâbi't-Telvîh*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 85b-98b, 99b-113b.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Kırşehrî, Mevlânâ Mehmed İzmîrî. *Hâşiyetü'l-İzmîrî alâ Mir'âti'l-usûl*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890.
- Kırşehrî, Mevlânâ Mehmed İzmîrî. *Mesâilü'l-hilâfiyyât beyne'l-Eş'arîyye ve'l-Mâtürîdîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 254, 1b-190b.
- Koca, Ferhat. "Nesih". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05.02.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#3-fikih>
- Koloğlu, Orhan Ş. "Molla Hüsrev'in Hüsün-Kubuh Anlayışı". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) = International Symposium on Mulla Khusraw (18-20 November 2011 Bursa)*. ed. Tevfik Yücedoğru v.d. 2011. 479-491.

- Koloğlu, Orhan Ş. “Osmanlı Kelam Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî”. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu -Bildiriler-*. ed. Orhan Ş. Koloğlu Tevfik Yücedoğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz. 375-395. Bursa: 2010.
- Konevî, İsmail. *Risâle ale'l-mukaddimâti'l-erba'a ale't-Tavzîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 183, 1b-56a.
- Konevî, Mevlana Abdullah Efendi. *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari 319, 74b-80b.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 5-44.
- Köksal, Asım Cüneyd. “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28/(2012), 1-44.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 101-132.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* İstanbul: İsam Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Köse, Saffet. “Hocazâde Muslihuddin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hocazade-muslihuddin-efendi>
- Kurân Yolu*. Erişim 22 Temmuz 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>
- Kutlu, Sönmez. “Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010), 7-42.
- Lalezârî, Mehmet b. Tahir. *Cevâhirü'l-kalemiyye fi tastîri esrârî'n-Nûniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 141, 1b-66b.
- Leknevî, Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-saâde, 1324.
- Lutfi, Molla. *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh el-akliyyîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 973, 1b-35b.
- Madelung, Wilferd. “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* ed. Sönmez Kutlu. 325-390. Ankara: Otto, 2014.
- Martı, Huriye. “et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/et-tarikatul-muhammediyye>
- Meçhul, Müellifi. *Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*. Tahran: İran İslam Cumhuriyeti Milli Kütüphane, 2964, 3b-24b.
- <https://dl.nlai.ir/UI/Search/BasicSearch.aspx?HomeQuery=مقدمات%20الاربع&AllField=s=true&InnerSearch=false&Fazi=false&type1=0&SelectField=-1&HasDigital=0&Index=home>

- Meçhul, Müellifi. *Risâle fî beyâni 'l-fıraki 'l-dâlle*. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Selimiye Yazmalar, 739.
- Meçhul, Müellifi. *Risâletü 'l-ihtilâfiyye beyne 'l-Eş 'arîyye ve 'l-Mu 'tezile fî 'l-hüsn ve 'l-kubh fî usuli 'l-fikh*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3194, 79b-81b.
- Mekkî, Şeyhülislam Mehmed. *Risâle fî şerhi 'l-mukaddimâti 'l-erba 'a min kitâbi 't-Tavzîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2983, 52b-67a.
- Mestçizâde, Abdullah Efendi. *el-Mesâlik fî 'l-hilâfiyyât beyne 'l-mütekellimîn ve 'l-hukemâ*. thk. Seyyid Bahcivan. Beyrut: Dâru's-sadr, 2007.
- Mestçizâde, Abdullah Efendi. *Risâle fî 'l-hüsn ve 'l-kubh*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2128, 1-2.
- Miller, Larry B. "A Brief History of the Liar Paradox". *Of Scholars, Savants, and Their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought*. ed. Ruth Link-Salinger. 173-182. Peter Lang, 1989.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü 'l-bedâyi' fî usûli 'ş-şerâyi*. 2 Cilt. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289.
- Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatü 'l-eser fî a'yâni 'l-karni 'l-hâdî aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, t.y.
- Murâdî, Seyyid Muhammed Halil. *Silkü 'l-dürer fî a'yâni 'l-karni 's-sânî aşer*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü 'l-müsennâ, t.y.
- Mustafa Borsbuğa, Coşkun Borsbuğa. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 209-346.
- Mütercim Âsım Efendi. *Merahu 'l-meâlî fî şerhi 'l-Emâlî*. Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1304.
- Nahim-un-Nisa. *Moulana Abdul Hakeem Sialkoti Life and Works*. Uttar Paradesh: Aligarh Muslim University, Arabic, Doktora Tezi, 1997.
- Namlı, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (2020), 152-176.
- Oruç, Cihan. "Şah Cihan Döneminde Babürlü-Osmanlı Diplomatik İlişkileri". *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017), 191-215.
- Osman Demir, Ulvi Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz (ed.). *Osmanlı'da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)*. İstanbul: İsar Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Osman, Uryanî. *Hayru 'l-kalâid şerhi cevâhiri 'l-akâid*. 1298.
- Öcal, Şamil. "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi?-Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı". *Dinî Araştırmalar* 2/5 (1999), 225-254.
- Öz, Mustafa. "Kazâbâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kazabadi>

- Özaydın, Abdülkerim. “Kadı Burhâneddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-burhaneddin>
- Özcan, Tahsin. “Mekkî Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekki-mehmed-efendi>
- Özdiñç Rıdvan. “Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Müstakimzâde Süleyman Efendi’nin İrade-i Cüz’iyye Risalesi”, *Felsefe–Bilim Araştırmaları Journal Of Philosophy–Science Research* 73 (2012), 73-95.
- Özdiñç, Rıdvan. “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14(27)/(2016), 185-202.
- Özdiñç, Rıdvan. *Akl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. “Hizânetü’l-ekmel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hizanetul-ekmel>
- Özen, Şükrü. “Sadrüşşerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadrusseria>
- Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teftazani>
- Özen, Şükrü. “Tenkîhu’l-Usûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenkihul-usul>
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: 2001.
- Özer, Hasan. “Molla Hüsrev’in Fatih’e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil Ve Tercümesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 45-70.
- Özer, Hasan. “Molla Samsûnîzâde’nin Ta’lîka ‘ale’l-Mukaddimâtî’l-Erba’a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 169-240.
- Özervarlı, M. Sait. “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva Ve Yönelişler”. *Osmanlı’da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)*. ed. Ulvi Murat Kılavuz Osman Demir, Kadir Gömbeyaz. 13-39. İstanbul: İsar Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Özturan, Hümeýra. “İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme”. *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker Kübra Bilgin Tiryaki. 1-42. İstanbul: Nobel, 2. Basım, 2016.
- Öztürk, Mustafa Bilal. “Hacı Hasanzâde’nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahkiki”. *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 893-953.
- Öztürk, Mustafa Bilal. “Hacı Hasanzâde’nin Mukaddimmât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili”. *Kader* 19/1 (2021), 209-232.
- Öztürk, Mustafa Bilal. “Muslihuddin Kestelî’nin Hâşiyetü’s-suğrâ ‘ale’l-mukaddimâtî’l-erba’a Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlil”. *Kader* 18/2 (2020b), 666-724.

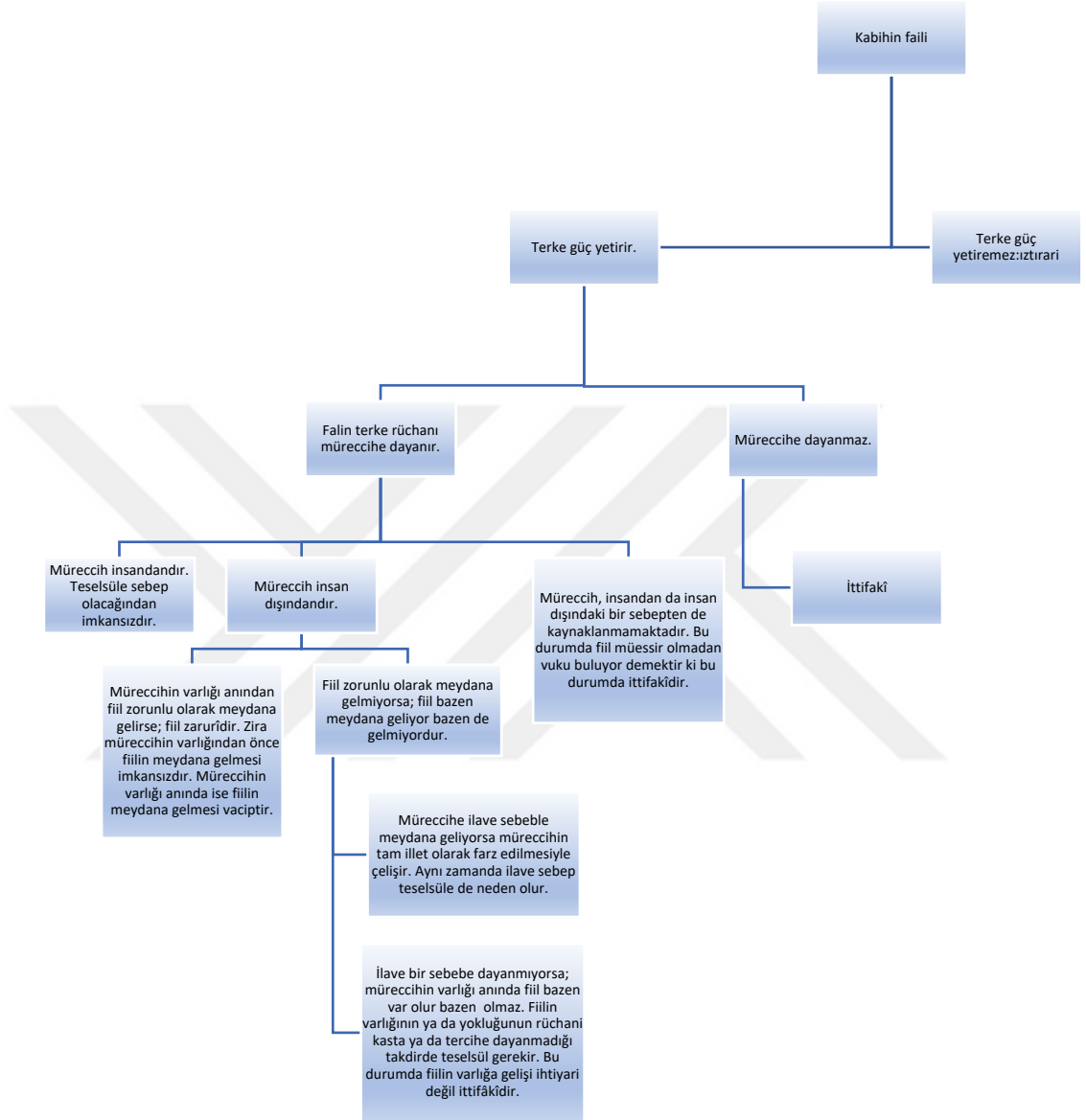
- Öztürk, Mustafa Bilal. “Şeyhülislam Mehmed Mekkî’nin Risâle fî şerhi Mukaddimâtî’l-Erba ‘a min Kitâbi’t-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (2018), 1-47.
- Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2020.
- Pehlivan, Necmettin. *Klasik Mantıkta Madule Önergelerle Yapılan Çıkarımlar*. Ankara: İlahiyat, 2016.
- Raza, Asif Ali. “Mutual Relationship of Shaikh Ahmad Sirhandi and Mulla Abdul al-Hakim Sialkoti: A Historical Review”. *Al Ehsan* 13/01 (2020), 50-65.
- Rouayheb, Khaled. “The liar paradox in fifteenth-century Shiraz: the exchange between Şadr al-Dîn al-Dashtakî and Jalâl al-Dîn al-Dawânî”. *British Journal for the History of Philosophy* 28/2 (2020), 251-275.
- Rouayheb, Khaled. *İslam Mantığının Gelişimi 1200-1800*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi’t-Tenkîh*. thk. Zekerîyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2013.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Ta’dilü’l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 724, 1b-285a.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tenkîh fî usûli’l-fikh*. thk. Zekerîyya Umeyrât. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2013.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Şerhu Ta’dili’l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 828, 1b-177b.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Şerhu kısmı’s-sânî min Ta’dili’l-ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1237, 1b-32b.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Şerhu Ta’dili’l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1218, 1b-214b.
- Sait, Yazıcıoğlu Mustafa. *Mâtürîdî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Samsunîzâde, Molla. *Hâşiye ale’l-mukaddimâtî’l-erba ‘a mine’t-Tavzîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2844, 63b-67b.
- Samsunîzâde, Molla. *Risâle fî el-mukaddimâtî’l-erba ‘a mine’t-Telvîh şerhi’t-Tavzîh*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa 1459, 77b-81b.

- Schimmel, Annemarie. *Islamic Literatures of India* Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1973.
- Shaikh Allauddin, R.K. Rout. *Libraries and Librarianship During Muslim Rule In India*. Yeni Delhi: Reliance Publishing House, 1996.
- Siğnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali. *et-Tesdîd fî şerhi'l-Temhîd*. thk. Ali Tarık Ziyad Yılmaz. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 2020.
- Sivâsî, Seyyid Numan. *Risâletü'l-hüsn ve'l-kubh*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 1044, 98b-100a.
- Soysal, Mehmet Fatih. "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhisü'd-defîniyye fî hakkı'l-irâdetü'l-cüz'iyeye Adlı Eserinin Neşri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 31-68.
- Sünger, Adem. "Osman el-Afif es-Seferîhisârî'nin Risâletü'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyeye Adlı Eseri: Tahlil, Tahkik ve Tercüme". *Kader* 21/2 (2023), 611-632.
- Sünger, Adem. *Akaid-i Adudiyye Literatüründe Ef'âl-i İbâd Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî : Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. 4 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1998.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *Kitâbu Nihâyeti'l-ikdâm fî ilmi'l-keîlâm*. thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University, 1934.
- Şeker, Fatih M. *Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Şeker, Zeynep. *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Şensoy, Güvenç. *Abdülkadir el-Hamzâvî'nin er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî Beyâni Hakikati'l-Fark beyne Kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye Adlı Eserinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, 2015.
- Şensoy, Güvenç. *Saruşşerîa'nın Kelâmı Ta'dîl Teşebbüsü Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2023.
- Şevki, Ahmed. *Hallu muğâlata-i cezri'l-esam*. Ankara: Millet Genel Kütüphanesi, Ali Emiri, 1281, 1b-31a.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-fuzalâ*. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Şeyhzâde, Abdürrahim. *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*. Kahire: Matbaatü'l-edebîyye, 1317.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Tarsûsî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Haşiyetü't-Tarsûsî alâ Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. thk. Cemal Ebu'l-İzz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2018.
- Tarsûsî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Ta'dîlü'l-akvâl fî mes'eleti halkı'l-'amâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017, 195a-195b.

- Tarsûsî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Telvîh ile 't-tercîh fî mes'eleli't-tahsîn ve 't-takbîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017, 195b-196.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr Kâmil Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kahire: 1968.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1989.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Hâşiyetü Teftazânî alâ şerh'il-Adud li-muhtasari'l-müntehâ*. 2 Cilt. Bulak: 1316.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: 1988.
- Tekin, Ali. "Vicdan ve Vicdanî Önergeler (Vicdâniyyât) Arasındaki ilişki". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* ed. Mervener Yılmaz Eşref Altaş. 33-75. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Thiele, Jan. "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkılânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi". *Kader* 19/1 (2021), 377-398.
- Tilimsânî, Ali. *Bahsü'l-ihtiyârî'l-cüzî mine't-Tarîkati'l-Muhammediyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3772, 217a-225b.
- Timür, İhsan. "Osmanlı Maturidî Kelam Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 329-374.
- Tirevî Abdi Efendi. *Risâle fî'l-ihtiyârî'l-cüzî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3772, 226a-229b.
- Trabzonî, Ahmed b. İsmail. *Şerhu'l-manzûme fî'l-mesâili'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye*. Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 9434, 75a-92a.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Der'ül-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve 't-takbîh*. thk. Eymen M. Şehâde. Beyrut: ed-Dârü'l-arabiyyeti'l-mevsûât, 2005.
- Türker, Mubahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956.
- Türker, Ömer. "Hanefî Usul Geleneğinde Vicdâniyyât Kavramı". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar. 3-33. İstanbul Nobel Yayıncılık, 2018.
- Türker, Ömer. *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe, 2019.

- Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İSAM, 2. Basım, 2019.
- Ubeydullah es-Semerkandî, Ebû Muhammed Rüknuddîn *el-Akîdetü'r-rukniyye fi şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah*. thk. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Üsmendî, Ebû'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin. *Lübâbü'l-keîâm*. thk. Said Özervarlı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2019.
- Üzüm, İlyas. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatibzade-muhyiddin-efendi>
- Yerlikaya, Ünal. "Fıkıh Usûlünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 87-107.
- Yetkin, Hacer. "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017b), 27-59.
- Yetkin, Hacer. *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Yüksel, Musa Şamil. *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.
- Yürük, İsmail. "Hanefî Mâtürîdî Geleneğinde Kelâmın Felsefileşmesi ve Şemsüddin es-Semerkandî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar". *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâtürîdîlik* 1/307-315.
- Zarepour, Mohammad Saleh. "Abharî's Solution to the Liar Paradox: A Logical Analysis". *History and Philosophy of Logic* 42/1 (2021), 1-16.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 10. Basım, 1992.

EKLER



ÖZGEÇMİŞ

F. Sümeyye Kılaç, Eğitim hayatına burada başlamıştır. 2009 yılında Erzin İmam Hatip Lisesi'nden ve 2014 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa kabul almıştır. 2015 yılında Millî Eğitim Bakanlığı'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak göreve başlamıştır. 2017 yılında Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışma hayatına devam etmiştir. Bu dönemde Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne 35. maddeyle görevlendirilmiştir. 2017 yılının Aralık ayında, “Kādî Abdülcebbar'a Göre Vücûba Konu Olması Bakımından İlâhî Fiiller” başlıklı yüksek lisansını tamamlamıştır. 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora başlamıştır. 2018-2023 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne 35. maddeyle görevlendirilmiştir. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya devam etmektedir. Mâtürîdî ve Mu'tezile kelâmı, Osmanlı kelâmı, hüsün-kubuh, efâl-i ibâd özel ilgi alanları arasında yer almaktadır.