



T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

OSMANLI DÖNEMİ FIKIH USÛLÜ ÇALIŞMALARI:
HÜSÛN-KUBUH ZEMİNİNDE OLUŞAN
MUKADDİMÂT-I ERBAA LİTERATÜRÜ

Doktora Tezi

Şule GÜLDÜ

Danışman

Prof. Dr. Osman ŞAHİN

Samsun, 2019

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**OSMANLI DÖNEMİ FIKIH USÛLÜ ÇALIŞMALARI:
HÜSÜN-KUBUH ZEMİNİNDE OLUŞAN
MUKADDİMÂT-I ERBAA LİTERATÜRÜ**

Doktora Tezi

Şule GÜLDÜ

Danışman

Prof. Dr. Osman ŞAHİN

Samsun, 2019

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Doktora Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

__/__/__

Şule Güldü



TEZ KABUL VE ONAYI

Şule GÜLDÜ tarafından hazırlanan “Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü” başlıklı çalışma, 29.05.2019 tarihinde Yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan : Prof. Dr. Hasan HACAK

Üye : Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

Üye : Prof. Dr. Osman ŞAHİN (Danışman)

Üye : Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Üye: Doç. Dr. Hasan ÖZER

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

____/____/____

Enstitü Müdürü

(İmza ve Mühür)

ÖZET

Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan
Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü

Şule Güldü

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi, 05/2019

Danışman: Prof. Dr. Osman Şahin

Hüsün-kubuh konusu kelim ve fıkıh usûlünün kesiştiği disiplinlerarası bir konudur. Sadrüşşerîa dört mukaddime şeklindeki delilinde, konuya illet-ma'lûl birlikteliği içerisinde yaklaşmıştır. Ancak felsefe temelli bu yaklaşımla, kelim geleneğinde kabul edilemeyen nedenselliğe varmamak için delilini âdet teorisi yerine ahval teorisi üzerine kurmuştur. Delil, insan fiilinin zorunlulukla meydana gelmediğini ispatta literatüre orijinal bir katkı sunmuştur. Fatih döneminde dört mukaddime üzerine hâşiyeler yazılmış ve sonrasında bu bir gelenek haline gelmiştir.

Bu çalışmada hüsün-kubuh konusunun, dört mukaddime şeklinde bir telif geleneği haline gelinceye kadar Hanefî fıkıh usûlü literatüründe hangi konular içerisinde ve hangi bağlamda tartışıldığını görmek amacıyla kronolojik bir okuma yapılmıştır. Daha sonra Sadrüşşerîa'nın dört mukaddime yazmasının gerekçesini belirlemek için kendi kaynakları ve ayrıca kelim kaynakları incelenmiştir.

Fatih dönemi hâşiyelerinin literatüre katkılarını incelemek üzere öncelikle yazmaların kütüphane kayıtları belirlenmiştir. Sonrasında her bir hâşiye tek tek incelenerek, hâşiyelerin meseleyi ele aldığı konular tespit edilmiştir. Bu konular üzerinden hüsün-kubuh meselesinin nasıl tartışıldığı aktarılmıştır. Hâşiyelerde Sadrüşşerîa'nın delilinin İbn Sina felsefesi ile irtibatının kurularak incelendiği görülmüştür.

Sadrüşşerîa'nın ahval teorisi ile insan iradesinin yaratılmamış olduğunu vurgulamasının, Mâturîdî keliminde daha önce net bir şekilde söylenmediği tespit edilmiştir. Bu yaklaşımının Fatih döneminde olmasa da sonraki dönemlerde Osmanlı âlimlerini etkilediği görülmüştür.

Sadrüşşerîa'nın tabii alanda kabul etmediği zorunluluğu, fikhî kıyasa uygulayıp uygulamadığı incelendiğinde ise onun fikhî kıyastaki zorunluluğuın savunucularından biri olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Hüsün-kubuh, Ahval teorisi, Fatih dönemi, İrade, Zorunluluk



ABSTRACT

Usûl al-Fiqh Studies During Ottoman Period: Literature of Al-Muqaddimât al-Arba'a in the Context of Husn-Qubh

Şule Güldü

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences,

Ph.D., 05/2019

Supervisor: Prof. Osman Şahin

The issue of husn-qubh is an interdisciplinary issue which kalam and usûl al-fiqh intersect on it. Sadr al-Shari'a discussed the mentioned issue in the argument which has been known as four preliminaries in the context of causality. However, instead of the theory of âdet he built his argument on the theory of ahvâl in order to avoid causality which is not acceptable in the tradition of theology. The argument provided an original contribution to the literature in demonstrating that the human action did not occur with necessity. During the reign of the Conqueror Mehmed, annotations were written about the four preliminaries and then it became a tradition.

In this study, a chronological reading was made in order to see which topics were discussed and in which context until the issue of husn-qubh became a tradition of reconciliation as four preliminaries in the Hanefi usûl al-fiqh literature. In order to determine why Sadr al-Shari'a wrote the four preliminaries, his own references and the resources of the theology were examined.

The library records of the manuscripts were identified in order to examine the contributions of the annotations in the reign of the Conqueror Mehmed to the literature. After examining each annotation, the issues that annotations were addressed. It was explained how husn-qubh was discussed through these issues. It was seen that the argument of Sadr al-Shari'a was correlated to the philosophy of Ibn Sina in these annotations.

The issue about human will which was not created as emphasized by Sadr al-Shari'a had not been clearly mentioned in the Maturidi theology before. It was

observed that this approach affected the Ottoman scholars especially in the reign of the Conqueror Mehmed.

When it was examined whether Sadr al-Shari'a accepted necessity in the fiqh syllogism which he did not accept, it was understood that Sadr al-Shari'a was one of the defenders of necessity in the fiqh syllogism.

Key words: Husn-qubh, Theory of ahvāl, The Reign of the Conqueror Mehmed, Will, Necessity



ÖN SÖZ

Fiillerin hüsün-kubuh vasıflarını, vahyin bildirmesinden önce taşıyıp taşımadığı problemi esasen bir kelam konusu olmakla birlikte gerek kelam gerek fıkıh usûlü ilimlerinde ele alınmıştır. Söz konusu disiplinler başlangıçta gayr-ı müslim muhataba karşı inancın nasıl temellendirileceği tartışmasını, problemin merkezi olarak belirlemişlerdir. Dine neden girilmesi gerektiği sorusuna, vahyiden önce de “âdalet” ve “doğru” gibi bir grup fiillerin hasen, “zulüm” ve “yalan” gibi bir grup fiillerin ise kabih olduğu ve bu fiillerin ahlâkî değerinin zarûrî olarak akılla bilinebileceği düşüncesi ile cevap vermişlerdir. Bu düşüncede dine girmeyi sağlayacak olan “peygamberi tasdik”, onun yalan söylemeyeceğini bilmeye bağlanmıştır. Ancak yalanın kabih olduğunu bilme, vahyin bildirmesi ile sağlanacaksa bu noktada devr gerçekleşeceği ve dine girmenin temellendirilemeyeceği ifade edilmiştir. Bu sebeple vahyiden bağımsız olarak yalanın kabih, doğrunun hasen olmasının peygamberi tasdik etmeyi anlamlı kılacağı belirtilmiştir. Kelam ve fıkıh usûlünün başlangıçta muhatabına karşı bu minvalde tartıştığı konu, sonrasında entelektüel bir zeminde incelenmiştir. Ahlâk ve felsefe ilimlerinin de dâhil edilmesi ile hüsün ve kubhun/iyi ve kötünün doğası ve bunların insan sorumluluğuyla ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın merkezinde yer alan ve Hanefî bir fıkıh âlimi olan Sadrüşşerîa’nın bu konudaki yaklaşımı ise meselenin dayandığı tüm bu disiplinleri kuşatıcıdır. Bu yönüyle onun yaklaşımı, kendisinden önceki çalışmalardan farklı bir gayretin ürünü olarak durmaktadır. Kendisinden sonraki çalışmaları etkilediği ve tartışma konularını belirlediği göz önüne alındığında araştırmacılara incelenmesi gereken bir dizi alan açmaktadır.

Daha önce tez mahiyetinde kapsamlı bir inceleme yapılmamış olan bu alandaki çalışmamızda konunun fıkıh usûlündeki yeri merkeze alınmıştır. Üç bölümden ibaret olan çalışmamızın ana çatısını Sadrüşşerîa’nın *et-Tavdîh* adlı fıkıh usûlü kitabında yer alan, hüsün-kubhun fiilin zâtına veya sıfatına aitliğini ve insanın fiilinde irade sahibi olduğunu ispatlamaya çalıştığı delili oluşturmaktadır. Sadrüşşerîa bu delilini Fahreddin er-Râzî’nin insanın fiillerindeki etkisini cebrîliğe varacak şekilde kısıtlayan deliline karşılık kaleme almıştır. Çalışmamızın ilk bölümünde tartışmanın gelişim sürecinin belirlenmesi için Sadrüşşerîa’ya gelinceye kadar Hanefî fıkıh usûlü

eserlerinde konunun nasıl işlendiği incelenmiştir. Bununla birlikte Mâturîdî olan Sadrüşşerîa'nın delilini Eş'arî bir âlim olan Fahreddin er-Râzî'nin deliline reddiye olarak yazması, Râzî'nin kaynaklarını incelememizi gerekli kılmıştır. Râzî'nin kaynak olarak kullandığı eserlerin müelliflerinin Eş'arî ve Mutezilî kelimcilerden oluşması, bu âlimlerin mensup oldukları kelam ekollerinin meseleyi nasıl ele aldığını tespitte bize gerekli veriyi sağlamıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde öncelikle Râzî'nin delili ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Sonrasında Sadrüşşerîa'nın mukaddimeler halinde oluşturduğu delili, Râzî'nin deliliyle ilişkilendirilerek ve her bir mukaddimenin kapsadığı konular başlıklandırılarak ayrı ayrı ele alınmıştır. Sadrüşşerîa'nın ortaya koyduğu bu perspektifle kendisinden önceki Hanefî fıkıhçıların birikimini nasıl değerlendirdiği ve katkısının ne yönde olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Fatih dönemi Mukaddimât-ı erbaa hâşiyelerinin konuya yaklaşımları incelenmiştir. Hâşîye geleneğinde konular bir bütünlük içerisinde değil, önemli görülen ve açıklanmaya ihtiyaç duyulan kısımların, parça parça incelenmesinden oluştuğu için fıkıh usûlünün en zor konularından olduğu kabul edilen bu meselenin takip edilmesini daha da zorlaştırmaktadır. Bu sebeple bu bölümde, ikinci bölümdeki gibi sırayla mukaddimleri incelemek yerine, konunun bir bütünlük içerisinde aktarılmasına imkan sağlayabilecek belli meseleler belirlenmiştir. Böylece konunun ilişkili olduğu meseleler etrafında, ancak tekrara düşmeden anlatıldığı bir metin oluşturmaya çalışılmıştır. Bunun yanında Sadrüşşerîa'nın tabii alanda illet-malûl birlikteliğini, aralarındaki zorunluluk ilişkisini redderek delillendirme çabası olarak okuduğumuz dört mukaddimesinin, hâşîye müellifleri tarafından nasıl anlaşıldığı tespit edilmiştir. Son olarak Sadrüşşerîa'nın, reddettiği illet ve malûl arasındaki zorunluluğu, fıkıh usûlündeki kıyasa taşıyıp taşımadığı belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmamız boyunca konunun sınırlarının tespiti, problem alanlarının belirlenmesi ve metnin oluşturulmasıyla ilgili yönlendirmelerinin yanında her zaman müşfik tutumları ile beni cesaretlendiren Danışman Hocam Sayın Prof. Dr. Osman ŞAHİN'e, değerli katkıları sebebiyle Sayın Prof. Dr. Nihat Dalgın ve Doç. Dr. Ayhan Ak'a, konunun bağlı olduğu tartışma alanlarını görmemde yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç'a yol gösterici tenkit ve değerlendirmelerinden dolayı Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran'a teşekkür ediyorum.

Yetişme gayretimde ve çalışmamdaki hareket noktalarımı belirlememde çok büyük katkısı olan değerli hocalarım Prof. Dr. Hasan Hacak, Prof. Dr. İsmail Kara, Prof. Dr. Bilal Aybakan ve Prof. Dr. Eyüp Said Kaya'ya teşekkürlerimi bir borç biliyorum. Ayrıca İsam Kütüphanesi'ne ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu'na sunduğu hizmetler sebebi ile teşekkür ediyorum. Özellikle hiçbir zaman yardımlarını esirgemeyen Türkiye Yazma Eserler Kurumu çalışanlarından, yazma eser uzmanı Murat Serdar Saykal'a ve her daim destekçim olan değerli arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Her zaman yol gösterici ve teşvik edici olan değerli babama, en büyük yardımcım sevgili anneme ve tüm zorlukları benimle birlikte yaşayıp engelleri önümden kaldıran eşime ve son olarak tüm gücümü kendisinden aldığım oğluma teşekkür ediyorum.

şule GÜLDÜ

Samsun, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	x
TABLolar LİSTESİ.....	xv
KISALTMALAR.....	xvi

GİRİŞ

1.Araştırmanın Problemi	1
2.Araştırmanın Konusu	3
3.Araştırmanın Kaynakları.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÜN-KUBUH TARTIŞMALARININ TARİHİ SÜRECİ

RÂZÎ VE SADRÜŞŞERÂ'YA KADAR

1.1.Sadrüşşerâ Öncesinde Hanefî Fukahanın Emir ve Nehiy Konularıyla Hüsün-Kubuh Yaklaşımı.....	9
1.1.1.Emir	9
1.1.1.1. Emrin Tanımı	9
1.1.1.2. Emrin Mûcebi.....	13
1.1.1.3. Emrin Hasen Sıfatı.....	16
1.1.1.3.1. Klasik Dönem Irak Hanefîlerine Göre Emrin Hüsün Sıfatı.....	17
1.1.1.3.2. Klasik Dönem Mâverâünnehir Hanefîlerine Göre Emrin Hüsün Sıfatı: Debûsî-Serahsî-Pezdevî Çizgisi	18
1.1.1.3.2.1. Debûsî'nin Fiildeki Hüsün Sıfatı Taksimi	18

1.1.1.3.2.2.Serahsî ve Pezdevî'nin Fiildeki Hüsün Sıfatı Taksimi.....	21
1.1.1.3.3.Klasik Dönem Sonrası Hanevîleri'ne Göre Emredilen Fiilin Hasen Sıfatı	26
1.1.1.4.Emredilen Tüm Fiillerde Ortak Hüsün Sıfatı: Kudret	27
1.1.2.Nehiy	35
1.2.2.1. Nehyin Tanımı.....	35
1.2.2.2. Nehyin Mûcebi	35
1.2.2.3. Nehyin Kubuh Sıfatı	36
1.2.Fahreddin er-Râzî Öncesinde Mütakellimînin Konuya Yaklaşımı	42
1.2.1.Hüsün ve Kubuh Tarifleri	42
1.2.2.Mutezilî Mütakellimînin Hüsün-Kubhun Aklî Olduğu Görüşü (Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin Görüşleri Çerçevesinde)	45
1.2.3.Eş'arî Mütakellimînin Hüsün-Kubhun Şer'î Olduğu Görüşü (Cüveynî ve Gazzâlî ve Râzî'nin Görüşleri Çerçevesinde)	48

İKİNCİ BÖLÜM

MUKADDİMÂT-I ERBAA'NIN ORTAYA ÇIKIŞI

2.1.Fahreddin er-Râzî'nin Hüsün-Kubhun Şer'î Olduğuna Dair Delili	52
2.2.Sadrüşşerîa'nın Fahreddîn er-Râzî'ye Reddiyesi: Mukaddimât-ı Erbaa'nın Muhtevâsı	55
2.2.1.Birinci Mukaddime	59
2.2.1.1.Fiilin Anlamları.....	59
2.2.1.1.1. Karşılığında Masdar Vaz' Edilen Mâna: İkâ'	59
2.2.1.1.1.İkâ'nın İtibârî Olması	60
2.2.1.1.2.Eş'arîler'in Tekvîn Sıfatı Anlayışının İkâ' Kavramı İle İlişkisi	61
2.2.1.1.2.Masdar ile Hâsıl Olan Mâna: Hâsıl bilmasdar	63
2.2.1.2.Fiilin Varlığı	64

2.2.1.2.1.Kelam İlmine Göre Varlık Kategorileri.....	64
2.2.2.1.Uzayda Yer Kaplamaya Göre Varlık Kategorileri.....	65
2.2.2.1.1.Cevher-Araz Teorisi	65
2.2.2.1.2.Hal Teorisi.....	68
2.2.1.2.2. Anlamlarına Göre Fiilin Varlık Kategorilerindeki Yeri	74
2.2.2. İkinci Mukaddime	75
2.2.2.1. Bir İlete/Müreccih'e Dayanması	75
2.2.2.2.İleti/Müreccih'i Nedeniyle Zorunlu Olması	77
2.2.3. Üçüncü Mukaddime	79
2.2.3.1.Mümkünün Dayandığı Şartlar Bütününün Mahiyeti	80
2.2.3.1.1.Sadece Mevcûdlardan Oluşması.....	80
2.2.3.1.2.Sadece Ma'dûmlardan Oluşması	82
2.2.3.1.3.Mevcûd ve Ma'dûmların Birleşiminden Oluşması	82
2.2.3.1.4.Mevcûd ve Hallerin Birleşiminden Oluşması	84
2.2.3.2.Hallerin Mahiyeti	84
2.2.3.3.Hallerin Fiilin Dayandığı Şartlara Dâhil Oluşu	86
2.2.4. Dördüncü Mukaddime	87
2.2.4.1. Tercihin Anlamı	88
2.2.4.2. Tercihin Konusu.....	89
2.2.4.2.1. Râcihin Tercihi	89
2.2.4.2.2. Mercûhun Tercihi	90
2.2.4.2.3. İki Eşit Şeyden Birinin Tercihi.....	91
2.2.4.3. Tercih-İhtiyar-Îkâ' İlişkisi	91
2.2.4.4. Tercih bilâ Müreccih	94
2.2.5.Mukaddimelerin Ortaya Koyduğu Sonuç	97
2.2.6. Fiilin Tercihi Bağlamında Kesb ve Halk Kavramları.....	98

2.2.7. Hüsün ve Kubhun Fiilin Zâtı veya Sıfatlarına İlişmesi	103
2.2.8. Fiildeki Hüsün ve Kubuh Sıfatı Taksimi	110
2.2.8.1. Fiildeki Hüsün Sıfatı	110
2.2.8.1.1. Fiilin Nefsindeki Bir Mâna Sebebiyle Hasen Olması.....	110
2.2.6.1.2. Fiilin Gayrındaki Bir Mâna Sebebiyle Hasen Olması	112
2.2.8.2. Fiildeki Kubuh Sıfatı.....	113
2.2.8.2.1. Hissî Fiillerdeki Kubuh Sıfatı.....	114
2.2.6.2.2. Şer'î Fiillerdeki Kubuh Sıfatı	114
2.3. Sadrüşşerîa'nın Fıkhî Zorunluluk Anlayışı	116

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FATİH SULTAN MEHMED HAN DÖNEMİ

MUKADDİMÂT-I ERBAA LİTERATÜRÜ

3.1. Risalelerin Ortaya Çıkışı	123
3.2. Risalelerin Kütüphane Kayıtları	124
3.2.1. Kütüphanelere Göre Hâşiyeler	125
3.2.2. Müelliflere Göre Hâşiyeler	129
3.2.2.1. Samsûnî'nin Hâşiyeleri	129
3.2.2.2. Kestelî'nin Hâşiyeleri.....	131
3.2.2.3. Hacı Hasanzâde'nin Hâşiyesi	133
3.2.2.4. Alâeddin Arabî'nin Hâşiyeleri.....	134
3.2.2.5. Hatibzâde'nin Hâşiyesi.....	135
3.3. Risâlelerin Muhtevası	137
3.3.1. Hüsün ve Kubuh Tarifleriyle İlgili Tartışmalar	137
3.3.2. Eşarîler'in Hüsün ve Kubhun Şer'iliğine Dair Görüşlerinin İspatında Kullandıkları İki Delil ile İlgili Tartışmalar	142
3.3.2.1. Arazın Arazla Kâim Olamayacağı Delili	143

3.3.2.2.Fiillerin Zorunlu veya Tesâdüfî Olduğu Delili	146
3.3.3. Mümkün Varlık ve Zorunlulukla (Vücûb) İlgili Tartışmalar	148
3.3.4. Müreccih Kavramıyla İlgili Tartışmalar	159
3.3.5. Taalluk Kavramıyla İlgili Tartışmalar	167
3.3.6. Ahval Görüşüyle İlgili Tartışmalar	172
3.3.7. Teklîf ve Ahlâkın Kaynağı ile İlgili Tartışmalar	183
3.3.9. Delilin Değerlendirilmesiyle İlgili Tartışmalar	192
SONUÇ.....	196
KAYNAKÇA	203
ÖZGEÇMİŞ	203

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo-1 Yazma Eserler Kütüphanelerinde Bulunan Hâşiyelerin Kayıtlı Olduğu Mecmualara Göre Listesi	125
Tablo-2 Samsûnî'nin Hâşiyeleri	130
Tablo-3 Kestelî'nin Hâşiyeleri	132
Tablo-4 Hacı Hasanzâde'nin Hâşiyesi	134
Tablo-5 Alâeddin Arabî'nin Hâşiyeleri	135
Tablo-6 Hatibzâde'nin Hâşiyesi	136
Tablo-7 Teftazânî'ye göre Sadrüşşerîa'nın delili	194
Tablo-8 Samsûnî'ye göre Sadrüşşerîa'nın delili	194

KISALTMALAR

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

nşr. : Neşreden

s. : Sayfa

S. : Sayı

ss. : Sayfadan sayfaya

t.y. : Tarih yok

thk. : Tahkik

tlk. : Ta'lik

tsh. : Tashih

vr. : Varak

GİRİŞ

1.Araştırmanın Problemi

Fiillerin iyi veya kötü şeklinde tanımlanması onların taşıdığı hukukî-ahlâkî değeri ifade eder. Ahlâk, insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek ve kurallara bağlamak amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemidir.¹ Bu yönüyle hukuka benzeyen ahlâk, devlet tarafından yaptırım araçlarıyla desteklenen hukuktan farklı bir kurallar bütünüdür. İslam geleneğinde ahlâk, müstakil bir ilim dalı olmanın yanında, felsefenin, kelamın, tasavvufun ve kısmen fıkıh usûlünün konularıyla irtibatlı görülmüştür. Kelamın ve fıkıh usûlünün ahlâkla ilişkisi daha çok ahlâkî fiillerin kaynağının belirlenmesiyle ilgili olmuştur. Hüsün-kubuh meselesi adıyla bilinen konu, genel olarak fiillerinin şer’î bir haber olmaksızın hukûkî-ahlâkî bir değer taşıyıp taşımadığı, şayet taşıyorsa bunun akılla bilinip bilinemeyeceği zemininde tartışılmıştır. Esasında bu konu ilk olarak Platon’un Euthyphron adlı diyalogunda bir ikilem olarak geçmektedir. Bu ikilemde bir fiilin Tanrı’nın emirleriyle mi ahlâken iyi olduğu yoksa Tanrı’nın ahlâkî iyi olan bir fiili mi emrettiği sorgulanmaktadır.² Konu kelam ilmi içerisinde de dinin temellendirilmesi amacıyla aynen bu zeminde tartışılmıştır. Kelam ilmi gayr-ı müslim muhatabına karşı dine neden girilmesi gerektiğini açıklamak durumuyla karşılaşmıştır. Bu durumda dine girmeyi sağlayan “peygamberi tasdik”, onun yalan söylemeyeceğini bilmeye bağlı olduğu için doğru ve yalanın vahiyden bağımsız olarak iyi ve kötü vasıflarına sahip olması gerekip gerekmediği tartışılmıştır. Çünkü Mutezilî ve Mâturidî kelam âlimleri tarafından yalanın kabih olduğunu bilme, vahyin bildirmesi ile sağlanacaksa bu noktada devr gerçekleşeceği ve dine girmenin temellendirilemeyeceği ifade edilmiştir. Konu fıkıh ilminde ise fakîhlerin Şâri’nin hitabının insan fiilleriyle ilişkisini incelerken bağlı bulundukları kelam okullarına göre kendi fıkıh sistemlerini oluşturmalarında etkili olmuştur.

¹ Fethi Kerim Kazanç, “Mutezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdı Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar*, C. XXVII, S. 3, 2016, s. 281.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s. 151; Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a*, C. II, İstanbul 2014, ss. 245-246.

Fiillerin ahlâkî değeri, kaynağı itibariyle tartışılırken bir yandan da insanın fiilindeki iradesi bağlamında da tartışılmıştır. Çünkü kaynağı ne olursa olsun fiillere ahlâkî bir değer yüklemek, sonucunda bir müeyyide uygulanacağını kabul etmeyi gerektirmektedir. Ahlâkî müeyyide, ahlâkî değerlere uygun davranışların yapılması veya bu değerlere aykırı davranılmaması sâikiyle içsel veya dışsal mercilerce yerine getirilen özendirici veya caydırıcı uygulamalardır. Ahlâkî müeyyide “ahlâkın müeyyidesi” olarak anlaşıldığında içsel müeyyideyi ifade eder. O da bir tanedir; vicdanî müeyyide. “Ahlâklılığın müeyyidesi” olarak anlaşıldığında ise dışsal müeyyideyi ifade eder. Bu müeyyidenin ise dinî, ailevî, toplumsal, hukukî, meslekî müeyyide gibi birçok çeşidi vardır. Ancak uygulanacak olan müeyyidenin çeşidi ne olursa olsun, insanın fiilini özgürce işlemesi sonucunda adalete uygun olacak ve böylece kendi ahlâkî değerini de belirleyecektir.³

Tezimiz boyunca Hanefî-Mâtürîdî ekolünün önde gelen temsilcilerinden olan Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) fiillerin hukûkî-ahlâkî değerini bu iki yön üzerinden ahvâl teorisi çerçevesinde orijinal bir bağlamda nasıl sistemleştirdiğini inceledik. Sadrüşşerîa, kelim ve usûl konularına getirdiği yeni yaklaşımlarını açıklayıp savunurken iktibas ve referanslara geniş yer veren geleneksel anlatım yerine mantık, felsefe ve kelim ilimlerinin dilini öne çıkaran Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ekolünün yöntemini kullanmıştır.⁴ Râzî, Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonra kelim ve felsefe tarihinin en önemli siması kabul edilmiştir. Râzî'den itibaren kelim ve felsefe kitaplarında neredeyse hiçbir mesele onun görüş, eleştiri ve tespitlerinden bağımsız ele alınamaz olmuştur.⁵ Bu sebeple Râzî ekolü yönteminin, Sadrüşşerîa'nın düşünce sisteminde de ne kadar etkili olduğuna şahit olduk. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın hüsün-kubuh konusuna getirdiği bu yeni yaklaşım ile kendisinden önceki Hanefî literatürle bağlantısını nasıl kurguladığını gösterdik. İrade sıfatını fonksiyonel bir hale getirmek için ahval teorisinden yararlanmasının sonraki dönemleri ne şekilde etkilediğini ve bu düşüncesinin değerini inceledik. Kuvvetli bir İbn Sîna takipçisi olan Sadrüşşerîa'nın

³ Bkz.: Cafer Sâdık Yaran, “Ahlâkî Müeyyide: Çoklu, Güçlü, İlkeli”, *Ahlâk ve Müeyyide - Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*, Ömer Türker (ed.), Ankara 2017, ss. 157-190.

⁴ Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXV, İstanbul 2008, s. 428.

⁵ Ömer Türker, “Kelim ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), İstanbul 2013, s. 17.

dört mukaddimesinde tabii alandaki düzeni onun gibi illet-malûl birlikteliği ile açıkladığını gördük. Ancak Gazzâlî'nin âdet teorisine benzer şekilde tabiattaki düzeni illet ile malûl arasındaki zorunluluk ilişkisini redderek delillendirdiğini tespit ettik. Sadrüşşerîa'nın, reddettiği illet ve malûl arasındaki zorunluluğu, usûldeki fikhî kıyasla nasıl irtibatlandırdığını belirlemeye çalıştık. Ayrıca onun dört mukaddimede ortaya koyduğu bu gayretinin, Osmanlı Dönemi'nde fark edilmesiyle oluşan ilk hâşiyeler tarafından hangi tartışma konularıyla nasıl değerlendirildiğini ve bu hâşiyelerin litaretüre nasıl bir katkıda bulunduğunu metinler arasında irtibat kurarak araştırdık.

2.Araştırmanın Konusu

Birbirinden bağımsız ortaya çıkmayan, konuları arasında bağlantı bulunması gayet doğal ve hatta gerekli olan İslâmî ilimler arasında fiillerin şer'î bir haber olmaksızın hukûkî-ahlâkî bir değer taşıyıp taşımadığı, şayet taşıyorsa bunun akılla bilinip bilinemeyeceği zemininde tartışılan hüsün-kubuh konusu interdisipliner bir konudur. Esasen kelim ilminin konusu olan bu mesele, fıkıh usûlcüleri tarafından da fıkıhla kesiştiği noktalarda ele alınmış hatta dil felsefesine dair alanlarda dahi çalışılmıştır. Mütakaddimûn döneminden itibaren zengin bir tartışma alanı bulan hüsün-kubuh meselesinin fıkıh usûlünde ciddi anlamda ele alınması hukuk felsefesi ve düşüncesi açısından çalışılması gereken büyük bir birikim olarak ortada durmaktadır. Konu fıkıh usûlünde ilk defa Sadrüşşerîa tarafından *et-Tavdîh* adlı eserde mukaddime metodu içerisinde Mâturîdî bakış açısıyla sistematik bir şekilde incelenmiştir. Mukaddime, İslam kitap telif geleneğinde kitabın ve ilmin mukaddimesi şeklinde iki ayrı kullanılm alanına sahiptir. Kitabın mukaddimesinde girişte eserin adı, yazılış sebebi, konusu, amacı, önemi, başlıca bölümleri ve muhtevası tanıtılıp, kime ithaf edildiği, telifinde izlenen yöntemden ve karşılaşılan güçlüklerden bahsedilirken; ilmin mukaddimesinde telifin ait olduğu ilim dalının tanımı, konusu, amacı, yararı gibi temel bilgiler verilmektedir.⁶ Ancak bir metot olarak mukaddime;

İspatlanması istenen ana meseleyi çeşitli unsurlara bölerek bunlardan her birini bir mukaddimede işlemek, her mukaddimede ana meselenin bir parçası olan temel bir argümanı, ikincil argümanlarla genişletip

⁶ İsmail Durmuş, "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXI, İstanbul 2006, s. 115.

zenginleştirmek, böylece birbirine mantıkî bir irtibatla bağlı düşünce ve deliller silsilesi şeklinde mukaddimeler kaleme almaktır.⁷

Sadrüşşerîa'nın dört mukaddime halindeki delillendirmesi fiillerin bizatihî hukukî-ahlâkî bir değer taşıyıp taşımadığı ve bunun da akılla bilinip bilinemeyeceği üzerinde gerçekleşmiş tartışmaların bir uzantısı olmuştur. Bu meyanda müteahhirûn âlimlerinden itibaren hüsün ve kubhun anlamları üzerinde detaylı açıklamalar yapılmış, bu anlamların bir kısmı için fiilin hasen veya kabih olduğu söylenebilirken bir kısmı için ise söylenemeyeceği zikredilmiştir. Ancak esas tartışma konusu, hüsün ve kubhun “bir şeyin dünyada övgüye, ahirette sevaba ya da dünyada zemme ahirette cezalandırılmaya taalluk etmesi” şeklindeki anlamında kendini göstermektedir. Bu minvalde ortaya Eş'arîlere ait, fiillerin hüsün ve kubuhla nitelenemeyeceği ve dolayısıyla bunun da fiillerin içerdiği değerın akılla değil yalnızca şeriatle bilinebileceğine sebebiyet verdiği; Mutezile ve Mâturidîlere ait hüsün ve kubhun fiillerin zâtına veya sıfatlarına ait olduğu ve bir takım fiillerin akılla bilinebilen değerler içerdiği şeklinde iki ana düşünce ortaya çıkmıştır.

Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesi de esasen Eş'arî bir âlim olan Fahreddin er-Râzî'nin el-*Mahsûl*'deki görüşlerine bir reddiye mahiyetindedir. Yaklaşık bir asır sonra kendisi de bir Eş'arî kelamcısı olan Teftazânî (ö. 792/1390) Sadrüşşerîa'nın söz konusu eserine yazdığı *et-Telvîh* adlı şerhinde, dört mukaddimeyi açıklarken yer yer Eş'arî bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunmuştur. Aynı zamanda Teftazânî'nin eseri üzerine yapılan hâşiyeler de ilgili kısımlarda konunun tekrar incelenmesini sağlayarak literatürün oluşmasını başlatmıştır. Ancak bu çalışmalardan sonra konu asıl olarak, Osmanlı döneminde Fatih Sultan Mehmet'in dikkatini çekmiştir. Sultan döneminin ileri gelen âlimlerinden dört mukaddime etrafında gelişen tartışmaların karşılaştırılmasını istemiş, bunun üzerine hâşiyeler ortaya çıkmıştır. Fatih dönemi sonrasında da konu âlimler arasında teveccüh görmüş ve üzerine hâşiyeler yazılmaya devam edilmiştir.

Biz ise çalışmamızda birden bire mukaddimeler şeklinde ortaya çıkması düşünülemeyecek olan konunun, bu aşamaya gelinceye kadar kimler tarafından hangi

⁷ Cüneyd Köksal, “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya giriş-”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 28, 2012, s. 5.

meseleler bağlamında ele alındığının tespit etmeyi gerekli gördük. Bu minvalde konunun dört mukaddime şeklinde bir telif geleneği haline gelinceye kadar aldığı merhaleyi kronolojik bir okuma ile ortaya koymaya ve dört mukaddime olarak ortaya çıkmasıyla Osmanlı dönemi fıkıh usûlü çalışmalarına etki ve katkısını ele almaya çalıştık. Bunun için Sadrüşşerîa'ya kadar önde gelen Hanefî usûlü fıkıh eserlerini kendi geleneği içerisinde klasik öncesi ve sonrası çerçevesinde inceledik. Hanefî fıkıh usûlünün klasik döneminin Pezdevî (ö. 482/1089) ve öncesindeki usûl eserlerinden oluştuğu dikkate alarak⁸ klasik literatürü, Irak ve Mâverâünnehir Hanefî âlimlerine göre belirledik. Bu literatürde Mâveraünnehir âlimlerinden Debûsî (ö. 430/1039) - Serahsî(ö. 483/1090) - Pezdevî çizgisini benimseyen ve kendisi de klasik sonrası Hanefîlerinden biri olan Sadrüşşerîa'ya kadar temsil kabiliyeti yüksek olan âlimlerle klasik sonrası dönemi oluşturduk. Böylece Sadrüşşerîa'ya kadar gelen Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde konunun nasıl işlendiğini tespit ettik. Daha sonra Râzî'nin ve Sadrüşşerîa'nın delillerini ayrı ayrı inceledik. Sadrüşşerîa'nın önceki Hanefî fıkıhçıların birikimine katkısını araştırdık.

Bir ilmî geleneğin izini sürmek açısından konunun mukaddimeler haline gelmesinden sonraki aşamada ise kendisinden önceki metinler ile aralarındaki irtibatların tespit edilmesini gerekli kılmaktadır. Daha önce hakkında kapsamlı bir çalışma yapılmamış olan bu konuda biz, genelde Sadrüşşerîa ile Teftazânî arasında, özelde ise Fatih Sultan Mehmet Han devrinde cerayan eden tartışmaların izini sürmeye çalıştık. Bunun için yazma eserleri kapsayan geniş bir kütüphane araştırmasına ihtiyaç duyduk. Osmanlı dönemindeki literatürün büyüklüğü sebebiyle konunun ayrıntılarına dönemsel bir bakış açısıyla vakıf olabilmek için tezimizi Fatih dönemi hâşiyelerini kapsar şekilde sınırlandırdık. Bunun yanında bu literatüre dâhil edilebilecek olan Teftazânî'nin *et-Telvîh*'ine yazılmış hâşiyelerden de faydalandık.

3.Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızda öncelikli kaynaklarımız tezimizin ana konusu olmasıyla irtibatlı olarak Sadrüşşerîa'nın *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh* ve Teftazânî'nin *et-Telvîh ila keşfi*

⁸ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul 2004, s. 54; Bilal Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihat Teorisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 11.

hakaiki't-Tenkih adlı eserleridir. Bunun yanında Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsul fî ilmi usûli'l-fikh* adlı eseri de ana kaynaklarımızdan birini oluşturmaktadır.

Hüsün-kubhun Hanefî literatüründeki yerini incelerken Cessâs'ın *Usûlü'l-fikh*'ı, Debûsî'nin *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh* adlı eseri, Serahsî'nin ve Pezdevî'nin ayrı ayrı *Usûl* adlı eserleri, Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî'si*, Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin *Ma'rifeti'l-hucceci's-şer'iyee'si*, Semerkandî'nin *Mizanü'l-usûl fî netaici'l-ukul fî usûli'l-fikh* adlı eseri, Ahsikesî'nin *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*'i, Ebü'l-Berekat en-Nesefî'nin onun bu eserine yazdığı *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb Ahsikesî* adlı şerhi ve ayrıca *Keşfu'l-esrâr şerhi'l-musannef ale'l-menâr*'ı, Habbâzî'nin *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*'ı, Lâmişî'nin *Kitâb fî usûli'l-Fikh*'ı, İbnü's-Saâtî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*'u ana kaynaklarımızdan oldu.

Hüsün-kubhun Mutezilî literatürdeki yerini ise ağırlıkla Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* adlı eseri ile Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-usûli'l-hamse* eserleri etrafında belirledik.

Konunun Eş'arî literatürü için ise İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhan fî usûli'l-fikh*'ı, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn* adlı eseri, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*'u temel kaynaklarımız oldu. Bunların yanında Teftazânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd*'i ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'i sıklıkla başvurduğumuz kaynaklar arasında yer aldı. Ayrıca yine Gazzâlî'ye ait olan *Tehâfütü'l-felâsife* ve İbn Sînâ'nın *Metafizik*'i temel kaynaklarımız arasında yer aldı.

Özellikle üçüncü bölümün konusu olan Fatih dönemi hâşiyeleri de bu bölümün başlıca kaynakları oldu. Bu hâşiyeler Molla Muslihiddin Mustafa Kestelî'ye ait olan *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa* ve *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa* ile Alâeddin Arabî'nin *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa* ve *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Hasan Hacı Hasanzâde'nin, *el-Hâşiyetü ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*'sından, Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî'nin *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa* ve *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*'sı ile Molla Hatibzâde'nin *el-Hâşiyetü ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*'sından oluşmaktadır.

Ayrıca Mahmut Ay'ın *Sadruşşerîa'da Varlık* kitabı ile Dr. Murat Kaş'ın *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık* isimli basılmamış doktora tezinden de faydalandık.

Sadruşşerîa'nın dört mukaddimesi üzerinde ilk defa çalışma yapan Doç. Dr. Cüneyd Köksal'ın *İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya giriş-* adlı makalesi bizim bu konuyu tez çalışmaso olarak belirlememizde etkili olan ve yararlandığımız kaynaklardan biri olmuştur. Ancak yine aynı yazarın *Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* adlı makalesi ise bizim tezimizi resmen belirleyip ve tezimiz içerisinde kütüphane kayıtları ile ilgili yeri hazırlamamızdan sonra yayınlandığı için süreç içerisinde yazarın bir önceki makalesi gibi faydalandığımız bir kaynak olmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Ayrıca hâşiyelerle ilgili çalışmamızı büyük oranda tamamladıktan sonra yayımlanan Samsûnî'nin büyük hâşiyesi üzerine Hasan Özer'in *Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri* adlı çalışmasına ise teyit amaçlı zaman zaman başvurduk.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÜN-KUBUH TARTIŞMALARININ TARİHÎ SÜRECİ

RÂZÎ VE SADRÜŞŞERÎA'YA KADAR

Hüsün-kubuh meselesi fıkıh usûlü kitaplarında ağırlıklı olarak emir ve nehiy başlıkları altında incelenmiştir. Hanefî fıkıh usûlünde müteahhirîn devrini başlattığı kabul edilen Sadrüşşerîa'nın konuya katkısı tezimizin ana unsurunu oluşturmaktadır. Ancak öncesinde konunun, Hanefî fıkıh usûlünde hangi dinamiklerle işlendiğini tespit etmeyi, Sadrüşşerîa'nın katkısını belirlemek adına önemli görmekteyiz. Bu sebeple birinci bölümde mütekaddimûn döneminin konuyu ele alışını, önemli gördükleri ve tartıştıkları meseleler üzerinden ortaya koyacağız. Mütekaddimûnun eserlerini ise Hanefî fıkıh usûlü literatürünün klasik döneminin tamamlandığı Pezdevî'ye göre ele alacağız. Buna göre literatürün son halkasının Pezdevî ile tamamlandığı dönemi “klasik öncesi”, ondan sonraki dönemi ise “klasik sonrası” şeklinde gruplandıracağız. Literatürün klasik sonrası dönemi sadece mütekaddimûn eserlerini değil, müteahhirûn eserlerini de kapsamaktadır. Bu durumda Sadruşşerîa, müteahhirîn'in başlatıcısı olmanın yanında klasik sonrası âlimlerinden biri de olmaktadır. Böylece tercih ettiğimiz bu gruplandırmanın, ikinci bölümde Sadrüşşerîa'nın konuyu ele alışını aktarırken bize, kendisinin takip ettiği klasik döneme ait Debûsî - Serahsî - Pezdevî çizgisine katkılarını gösterme imkanı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Hanefî fukahânın yaklaşımını inceledikten sonra aslen kelamî olan konuya, mütekellimûnun nasıl yaklaştığına yer vermek gerekmektedir. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın Mukaddimât-ı Erbaa'yı Râzî'nin deliline bir cevap mahiyetinde yazması, onun da takip ettiği çizginin incelenmesini gerekli kılmıştır. Râzî'nin söz konusu deliline yer verdiği *el-Mahsûl* adlı fıkıh usûlünde eserlerini kaynak olarak kullandığı âlimler, aynı zamanda birer mütekellimdir. Bu sebeple bu kısmı, Râzî'nin kaynakları olan bu mütekellimlerin konuyu ele alışıyla şekillendireceğiz.

1.1.Sadrüşşerîa Öncesinde Hanefî Fukahanın Emir ve Nehiy Konularıyla Hüsün-Kubuh Yaklaşımı

Fiillerin bizâtihî hüsün-kubuh sıfatları taşıyıp taşımadığı meselesine özellikle Sadrüşşerîa'ya kadar müstakil bir mesele olarak değil, belirli konular içerisinde o konunun bir alt başlığı olarak kısmen değinilmiştir. Bu konulardan hüsün-kubuh meselesinin en etraflı şekilde emir ve nehiy meselelerinde işlendiğini görmekteyiz. Fıkıh usûlünde Kur'an ve sünnet naslarındaki emir ve nehiylerin maânâyâ ve hükümlere delâleti önemli yer tutmuş ve bu konudaki ihtilaflar farklı içtihatların çıkmasına neden olmuştur. Emir ve nehiy konusu işlenirken anlamları, sîgâları, mûcebi, fevr veya terâhî ifade etmesi, taşıdığı hüsün/kubuh sıfatına göre muktezası ve me'murun bihin/menhiyyun anının hasen/kabih sıfatına göre kısımları gibi çeşitli konular ele alınmıştır. Biz ise tezimizin amacı çerçevesinde literatürde ele alınan bu konulardan gerekli gördüklerimizi işlemeye çalışacağız.

1.1.1.Emir

1.1.1.1. Emrin Tanımı

Sözlükte emir kelimesinin iki farklı anlamı vardır. Biri “iş, durum, olay, hal” olup çoğulu “umûr”dur. Kur'an-ı Kerim'de bu haliyle oldukça çok kullanılmıştır. Diğer anlamı ise “bir işin yapılmasını, bir fiilin meydana getirilmesini istemek” olup çoğulu “evâmir”dir.⁹

Klasik dönem Irak Hanefilerinden Cessâs (ö. 370/981), emri “kişinin kendisinden alt seviyede bulunan kimseye îcab kasdıyla söylediği ‘yap’ şeklindeki sözüdür”¹⁰ şeklinde tanımlar. Bu tarif Mutezile'nin olup¹¹ Saymerî (ö. 436/1045) de bu tarifi vermiştir.¹² Saymerî tarifi alıntı yaptığını ihsâs etmekle birlikte kimin tarifi

⁹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, “Emir”, *Lisânu'l-arab*, I, Kâhire t.y., ss. 125-126; Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, “Emir”, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Ali Hilâlî (thk.), X, Kuveyt 1972, ss. 68-69.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Usulü'l-fikh*, Uceyl Casim Neşemi (nşr.), Mektebetü'l-İrşad, C. II, İstanbul 1994, s. 82.

¹¹ Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, C. I, Beyrut 2005, s. 43.

¹² Hüseyin b. Ali Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, (Abdelouahad Jahdani'nin Yayınlanmamış Doktora Tezinin Metni Olarak), Provence Üniversitesi, Marsilya 1991, s. 2.

olduğunu zikretmezken Cessâs alıntı yaptığını da belirtmez.¹³ Cessâs ve Saymerî'nin emrin tarifini Mutezilî bir kaynaktan referansla vermeleri, Irak Hanefîleri ile Mutezile arasındaki ilişkiler ve özellikle bu iki müellifin bu kelam mezhebine olan aitliği¹⁴ ile ilgili gözükmemektedir.

Klasik dönem Mâverâünnehir Hanefîlerinden Debûsî ise öncelikle vaz' bakımından konuşma şekillerini inceleyerek bir taksim yapar. Haber, istihbâr, emir ve nehyden oluşan bu dörtlü taksimde emrin tanımını bir yerde "emrin kendi hikmetine uygun olarak meydana gelmesi gerekli olan şeyi beyandır"¹⁵ şeklinde; bir başka yerde ise "emredilen kişi tarafından emredilen şeyin meydana getirilmesinin istenmesidir"¹⁶ şeklinde birbirine benzer tanımlar yapmaktadır. Bu tanıma göre fiil kiplerinden biri olan emir, diğer kiplerden mazi ve muzaride olduğu gibi bir fayda içermelidir.¹⁷ Bu sebeple Debûsî, hikmete uygun olmayacak şekilde âmâ bir kimseye "gör" demenin bir anlamı olmayacağını belirtir. Bu düşüncesini ise "görmenin" tanımda şart koşulduğu üzere "meydana gelmesi"nin tasavvur olunamayacağı ile temellendirir. Böylece sözün muhatabında bir anlam ifade edebileceği, meydana gelmesi tasavvur olunabilen tüm fiiller için emrin vaz' edilmesinde dil açısından bir sakınca olmadığını söyler. Her ne kadar hikmete uygun olan "meydana gelmemeleri" yani "yoklukları" olan "sefeh" ve "abes" gibi fiiller için de emrin vaz' edilebilmesinin dil açısından mümkün olduğunu ifade eder.¹⁸ Serahsî ise 'sefeh' ve 'abes' fiillerinden yola çıkarak fiilin anlamının hasen veya kabih olmasına bakılmaksızın dil açısından emir kalıbında vaz' edilmesinin mümkün olduğu görüşüne, şer'an ancak hasen vasfı olan fiillerin emir kipinde kullanılacağını ilave etmektedir.¹⁹

Serahsî dilciler ve fıkıhçılar nezdinde iki tarifi olduğunu söyleyip, dilcilerin tarifini "kişinin bir başkasına 'yap' sözüdür" şeklinde; fakihlerin tarifini ise "kişinin

¹³ Cessâs, *Usulü'l-fıkıh*, C. II, s. 82.

¹⁴ Bkz.: Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul 2001, ss. 155-160; Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşü Hakkındaki Bazı Tespitler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 2, Konya 2003, s. 276.

¹⁵ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ Debûsî, *Takvimü'l-edille fî usulü'l-fıkıh*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 35.

¹⁶ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 37.

¹⁷ Mazi kalıbında "oturdu" denildiğinde oturmanın meydana geldiğini açıklama amacı varken, muzari kalıbında da "oturacak" denildiğinde oturmanın varlığa geleceği anlatılmak isteniyor.

¹⁸ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 35.

¹⁹ Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Ebû'l-Vefâ el-Efganî (thk.), Beyrut t.y., s. 47.

kendi veya alt seviyesindeki birine ‘yap’ sözüdür” şeklinde vererek kişinin kendi seviyesindeki birine bu hitabını da emir kabul eder.²⁰

Pezdevî’nin emre dair bir tanımı olmamıştır. Şârihi Abdülaziz el-Buhârî bu durumu daha önce yapılan tanımların ihtilaflı olmasına bağlamıştır.²¹

Klasik sonrası Hanefî fakîhlerinden Ebü’l Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) dilcilerin “emir, emredilen şeyin meydana gelmesini istemek için vaz’ edilmiş şeydir” şeklindeki tanımını verip Allah’ın emirlerinin talepten ziyade itaat gerektirdiğini belirtmektedir.²²

Semerkandî (ö. 539/1144) ise “hâkimiyet yönünden kendisini üstün görerek (istilâ) kişiden üst konumda olan biri tarafından bir fiilin istenmesi” şeklinde tanımlamayarak daha önceki tanımlarda geçen “kişiden üstün olma”ya “kendini üstün görme” (istilâ) şartını getirmiştir.²³ Bu şartın bir benzeri olarak, Ahsîkesî şârihi Ebu’l-Berekât en-Neseffî’nin (ö. 710/1310), Matûridî’ye (ö. 333/944) atfettiği tanımda “ulüvv”²⁴ kelimesi geçmektedir.²⁵ Semerkandî’nin bu tanımından itibaren Hanefî fakîhlerin istilâ şartını genellikle kendi tanımlarına aldıklarını görmekteyiz.

Üsmendî (ö. 552/1157) sîga, talep ve istilâ şartlarını ileri sürerek bunları teker teker gerekçelendirip, nihayetinde tanımını şu şekilde yapmaktadır; “emir, hâkimiyet yönünden kendini üstün görerek (istilâ cihetiyle), fiilin istenmesini gerektiren sözdür”.²⁶

²⁰ Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, s. 9.

²¹ Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî*, Muhammed el-Mu’tasım-Billah el-Bağdâdî (thk.), Dârü’l-Kütübi’lArabiyye, C. I, Beyrut 1994, s. 241.

²² Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma’rifeti’l-hucceci’s-şer’iyye*, Abdülkadir b. Yasin b. Nâsır el-Hatîb (thk.), Beyrut 2000, s. 53.

²³ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mizânü’l-usul fî netaici’l-ukul fî usuli’l-fikh*, Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî (thk.), C. I, Vizaretü’l-Evkaf ve’s-Şuunü’d-Diniyye, Bağdad 1987, s. 129.

²⁴ Mutezilî âlimi Ebu’l Hüseyin el-Basrî de emrin ulüvv yoluyla olmasının en iyisi olduğunu, kişinin muhatabından aşağı derece de bulursa da istilâ yoluyla söylediği sözün de emir ifade ettiğini belirtir. Bkz.: Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu’temed fî usuli’l-fikh*, C. I, s. 43.

²⁵ Neseffî, Ebü’l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Şerhu’l-Müntehab fî usûli’l-mezheb Ahsîkesî*, Sâlim Ögüt (thk.), İstanbul 2003, s.385.

²⁶ Ebu’l-Feth Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan, *Bezlü’n-nazar fî’l-usul*, Muhammed Zekî Abdülber (thk.), Mektebetu Dârü’t-Türas, Kahire 1992, s. 57.

Ahsîkesî (ö. 644/1246-47) “fiilin talep edilmesidir”²⁷ şeklinde kısa bir tanım yaparken şârihi Ebu’l-Berekât en-Nesefî yukarıda zikrettiğimiz Mâturidî’ye ait tanımı vererek konuyu genişletir. Söz konusu tanım şöyledir; “Rica (tazarru’) yoluyla değil de üstünlük (ulüvv) yoluyla fiilin meydana getirilmesini isteyen söz”.²⁸

Habbâzî (ö. 691/1292) “kişinin kendinden aşağıda bulunan birisine ‘yap’ şeklindeki sözüdür”²⁹ derken, Lâmişî (ö.VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) “kişinin bir başkasına rica (tazarru’) ile değil de hâkimiyet bakımından kendisini üstün görerek yönelttiği ‘yap’ şeklindeki sözüdür”³⁰ şeklinde kapsamlı bir tanım yapmaktadır.

Hanefî mezhebinde memzuc yöntemle ilk usûl kitabı yazan İbnü’s-Saâtî (ö. 694/1295), çoğu Muteziliye ait olduğunu belirttiği “Kişinin kendisinden aşağı seviyede bulunan birisine yönelttiği ‘yap’ sözü veya onun yerine geçecek başka bir sözüdür” tanımı verir.³¹ İbnü’s-Saâtî, Bakıllânî (ö. 403/1013), Cüveynî’den (ö. 478/1085) “emredilen kişinin emredilen fiile itaat etmesini gerektiren söz” tanımını nakleder ve bir kavramı kendisinden türetilen kelimelerle açıkladıkları için eleştirildiklerini belirtir. İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) “İstilâ yoluyla bir fiili talep etmek” şeklindeki tanımını da verir ancak kendisi bir tanım yapmaz.³²

Ebu’l-Berekât en-Nesefî ve Semerkandî emri “kişinin kendini hâkimiyet bakımından üstün görerek bir başkasına söylediği ‘yap’ sözüdür” şeklinde klasik sonrası hâkim olan tanımı tercih etmişlerdir.³³

²⁷ Hüsameddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer Ahsîkesî, *el-Müntehab fî usuli’l-mezheb* (Nesefî’nin Şerhu’l-Müntehab Adlı Eserinin Metni Olarak), Sâlim Öğüt (thk.), İstanbul 2003, s. 380.

²⁸ Nesefî, *Şerhu’l-Müntehab*, s. 385.

²⁹ Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed Habbâzî, *el-Muğnî fî usuli’l-fıkh*, Muhammed Mazhar Beka (thk.), Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, Mekke 1983, s.27.

³⁰ Lâmişî, Ebû’s-Sena Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî usûli’l-Fıkh*, Abdülmecid Türkî (thk.), Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 85.

³¹ Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbnü’s-Saâtî, *Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl*, Sa’d b. Aziz b. Mehdi Sülemî (thk.), Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, Mekke 1996, C. I, s. 395.

³² İbnü’s-Saâtî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, C. I, ss. 397-398; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhan fî usûli’l-fıkh*, Abdülazim ed-Dib (thk.), C.I, Câmiatu Katar, Doha 1978, s.203.

³³ Ebü’l-Berekat Hafızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Keşfu’l-esrâr şerhi’l-musannef ale’l-menâr*, C. I, Beyrut t.y., s. 44; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, C. I, s. 149; Cemaledin Ebi Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü’l-Hâcib, *Münteha’l-vüsûl ve’l-emel fî ilmeyi’l-usûl ve’l-cedel*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 89.

Hanefî fakîhler, kendi tanımlarında da üzerlerinde durdukları gibi emrin söz ile ve özel bir sîga ile olmasını gerekli görürler. Bu sîga, muhatap için “if’al”, gâib için “liyef’al” sîgasıdır. Bunun sonucunda fiil veya işaretin emir ifade etmediği dolayısıyla Rasûlullah’ın fiillerinin bu sigâ ile söylenmiş birer söz olmadığı için emir anlamı taşımadığı, fiilin ancak mecazen emir yerine geçtiği kanaatine varmışlardır. Esasen bu görüş cumhura aittir. Ancak bazı Şâfiî ve Mâlikîler fiillerin de emir ifade ettiği görüşündedirler.³⁴

1.1.1.2. Emrin Mûcebi

Emir sigasının dil açısından farklı anlamlara geldiğini bildiren Hanefî usûlcüleri bu anlamları sayarak Kur’an’dan da örnekler verirler. Cessas ve Serahsî bu anlamların yedisine³⁵, Debûsî altısına³⁶, Pezdevî ve Üsmendî beşine yer verirken³⁷, İbnü’s-Saatî on beş³⁸, Ebû’l-Berekât en-Nesefî ve Semerkandî on altısına değinmektedir.³⁹ Emrin mûcebi yani hükmünün ne olduğuna dair görüşler de sîganın dildeki bu anlamlarından tercih edilen bir anlam etrafında şekillenmektedir. Bu konuda genel olarak dört ayrı görüş ortaya çıkmıştır; vakf, nedb, ibâha ve vücûb.

Vakf görüşünde olanlar emrin mûcebinin lûgat bakımından farklılık gösterdiğini, fiilin işlenmesinin zorunlu, mubah veya kabih görülmesi gibi çeşitli anlamlara ihtimal taşıdığını belirtirler. Farklı şeylere muhtemel olanın ise bir delil ile

³⁴ Saymerî, *Mesâilu’l-hilâf*, s. 1; Pezdevî, *Usûl*, (Abdülaziz el-Buhârî’nin *Keşfu’l-esrâr* Adlı Eserinin Metni Olarak), C. I, ss. 240-242; Serahsî, *Usûl*, ss. 9-10; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, C. I, s. 123; Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, ss. 51-52; Lâmişî, *Kitâb fî usûli’l-fikh*, 85; Ahsîkesî, *el-Müntehâb*, s.384; Habbâzî, *el-Muğnî*, ss. 28-29; İbnü’s-saâtî, *Nihâyetü’l-vusûl*, C. I, s. 404; Nesefî, *Keşfu’l-esrâr*, C. I, s. 44; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, C. I, s. 150.

³⁵ “Emir; icâb, nedb, irşâd, ibâha, takrî’-ta’ciz, veîd-tehdîd, talep içindir.” bkz. Cessâs, *Usûl*, C. II, ss. 80-81; Serahsî, *Usûl*, C. II, s. 11.

³⁶ “Emir; icâb, suâl, ifhâm, tevbih, ibâha, nedb anlamlarına gelebilmektedir.” bkz. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 36.

³⁷ Pezdevî ve Üsmendî icâb, nedb, ibâha, tehdîd anlamlarını ortak olarak verirken, Pezdevî beşinci anlamı takrî’, Üsmendî irşâd şeklinde vermektedir. bkz. Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 256-258; Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 58.

³⁸ İbnü’s-Saâtî emrin mûcebî için vücûb, nedb, irşâd, ibâha, te’dîb, imtinân, ikram, tehdîd, teshir, ta’ciz, ihanet, tesviye, dua temenni, kemâlu’l-kudret anlamlarını vermektedir. bkz. İbnü’s-Saâtî, *Nihâyetü’l-vusûl*, C. I, ss. 399-400.

³⁹ Nesefî ve Semerkandî emrin mûcebi için icâb, nedb, te’dîb, irşâd, tehdîd, imtinân, ikrâm, ta’ciz, teshir, ihânet, tesviye, dua, temenni, ihtikâr, tekvin anlamlarını verirler. bkz. Nesefî, *Keşfu’l-esrâr*, C. I, s. 52; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, C. I, s. 152.

bu ihtimallerden herhangi birine delâleti belirlenmeden hüküm için hüccet olamayacağı, bu delil bulununcaya kadar vakf gerektiği görüşündedirler.⁴⁰

İbâhâ görüşünde olanlar emrin, emredilen şeyin emre muhatap olan kişiden istenmesi olduğunu söyler ve vücuda gelmesinin i'timâr (emredilen şeyi yapma) olmaksızın söz konusu olmadığını belirtirler. Emredilen şeyi yapmanın en düşük derecesinin de ibâhâ olduğundan hareketle mutlak emrin hükmünün ibâhâ olması gerektiği sonucuna varırlar. Emir sîgasına yüklenen ifhâm, tevbih gibi diğer anlamların ise nassın işaret ettiği bir delil olmaksızın anlaşılamayacağı, dolayısıyla bu anlamlara delaletin karineye ihtiyaç duyduğu için mecaz yolu ile olacağını söylerler. Örneğin, “ ‘Onlara vaadlerde bulun.’ Hâlbuki şeytan onlara aldatmadan başka bir şey va'd etmez”⁴¹ ayetinde Allah Teâlâ'nın emrettiği şey ile esasen uyarıda bulunduğunu (ifhâm), bu anlamın da haram olan gururun Allah tarafından emredilemeyeceği karinesi ile anlaşıldığını söylemektedirler. Emrin ifhâm mânasına gelmesinin, emredilen şeyden aciz olduklarına delil teşkil eden cümlenin siyakından anlaşılabileceğini belirtmektedirler. Bir başka örnek olarak, “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin”⁴² ayetini gösterirler. Söz konusu ayette her ne kadar ‘meşîe’ (dileme) lafzı, tahyîr ifade etse de ayetin devamında gelen “Biz zâlimlere bir ateş hazırladık”⁴³ kısmı ile bu anlamın reddedildiği kanaatini taşırlar. Bu reddi, Allah'ın kuluna seçme hakkı tanıdığı bir konu için ateşin ceza olarak verilemeyeceği üzerinden açıklarlar. Emrin mûcebi için vakf gerektiği görüşünde olanları ise vakfın emirle caiz olmasının nehiyle de caiz olmasını gerektireceğini, bu durumda her ikisinin aynı şey olup bunun da muhal olduğunu belirterek eleştirirler. Bu durumda nehiyle hürmetin, emir ile de onun zıddı olan ibâhânın anlaşıldığını belirtirler. Bazı rivayetlerde Eşârî'nin bu görüşte olduğu bildirilmektedir.⁴⁴

Mutlak emrin mûcebinin nedb ifade ettiği görüşünde olanlar ibâhânın, emrin işlenmesinin terk cihetine karşı fiil cihetini öncelemediğini, emirde ise fiil talebinin olduğunu söyleyerek ibâhâ anlamını kabul etmezler. Mutezile usûlcülerinin

⁴⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 36.

⁴¹ İsrâ, 17/64.

⁴² Kehf, 18/29.

⁴³ Kehf, 18/29.

⁴⁴ Semerkandî, *Mizânul-usûl*, C. I, s. 135.

çoğunluğuna ve bazı fakîhlere ait bu görüşün temellendirilmesi, meydana gelmenin fiile bağlı olduğu dolayısıyla terk yerine fiili tercih ettiren bir şeyin gerektiği, bunun da fiilin terkten daha iyi (ahsen) olmasını sağlayan bir şeyde mümkün olduğu fikri ile sağlanır. Hasen sıfatını sağlayan anlamın alt sınırı olarak da nedbi belirlerler. Mutlak emrin hükmünün vücûb olduğunu söyleyenleri reddetmek için de onların görüşleri için delil gösterdiği “Allah ve Rasûl’ü mü’min bir erkeğe ve kadına bir şeyi emrettiğinde artık onların seçme hakkı yoktur”⁴⁵ ayetinin emrin vücûb ifade etmesinde bağlayıcı bir rol oynamadığını belirtmektedirler. Seçme hakkının ancak vücûbtan sonra son bulacağını, seçme hakkının kesilmesinin bunu gerektirecek bir emirle mümkün olduğunu, buna da her ne kadar emir yerine mecaz olarak geçse de ayetteki “kazâ” kelimesinin delalet ettiğini belirtmektedirler. Allah’ın seçme hakkının kalkmasını “kaza” ile emre bağlaması, emir “kaza” ile vasıflanmadığı müddetçe seçme hakkının devam ettiğine işaret ettiği görüşündedirler. Emir ile edası farz kılınan şeriat için emir sîgasının tek başına yeterli olmadığı, bunlar için Allah’ın karineler belirlediğini, bu karinelerin de ya vaîde ilhak ile veya sarih icâb ile ya da emir dışındaki başka sebepler ile gerçekleştiğini ifade ederler.

Cumhurun oluşturduğu mutlak emrin mücebinin vücûb olduğu görüşünde ise emir, emredilen kişi tarafından emredilen şeyin meydana getirilmesinin istenmesidir. Buna göre meydana gelme (vücûd) sıfatı farklı kelime kalıpları ile bağlayıcı hale geldiği gibi emir sigası ile de bağlayıcı bir sıfat haline gelmektedir. Örneğin, mazi kalıpla söylenen “Fılan kişi şu eve girdi” sözünden anlaşılan kesin bir şekilde eve girmenin vücûda gelmesi, gerçekleşmesidir. Böylece muzârî kalıbında da girmenin meydana gelmesinin bir gereği olarak sınır çizgisi olan bir şeye “giriyor” denilir ki girme gerçekleşsin. Yine emir kalıbında bir sınır çizgisi dikkate alınarak “gir” denilir. Böylece girmenin gerçekleşmesi muhataptan kesin bir şekilde istenir. İşte bunun da icâb olduğu, dolayısıyla mutlak emrin mücebinin vücûb olduğu görüşünü belirtirler. Bu yüzden onlara göre lügatte de âmir ve me’mur arasında üstünlük (velâyet) rütbesi açısından fark vardır. Âmir “vâlî”, me’mur “mevlâ aleyh” olur ki, hükmü elinde tutan sultana da bu yüzden “emîr” denilir. Cumhûr emrin hakikatte vücûb ifade edip karine ile diğer mânalara delâletinin mecazen olacağına dair Kur’an-ı Kerim’den yukarıda

⁴⁵ Ahzâb, 33/36.

zikredilen “Allah ve Rasûl’ü mü’min bir erkeğe ve kadına bir şeyi emrettiğinde artık onların seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur”⁴⁶ ayetini delil göstererek, bu delâletin iki açıdan ortaya çıktığını belirtir. İlki, ayetin emir olan bir şeyde seçme hakkının bulunamayacağını beyan etmesidir. Oysaki nedb ve ibâhanın her birinde seçme hakkı sabittir ve bu durum ayetin muktezâsı ile çelişir. İkincisi ise emri terk eden kimsenin sapıklık, isyan ile vasıflanmasıdır. İsyân ise sadece vâcipleri terk eden kimse için kullanılır.⁴⁷ Debûsî ve Nesefî emrin mücebinin lügatte de i’timar (emre uymak, yapmak) olduğunu, i’timârın da emre bitişik meydana gelmesi gerektiğini söyler. Ancak i’timârın yani emrin yapılmasının ancak ihtiyar sahibi birisinden meydana gelebileceğini ve onun da ihtiyar anına kadar bunu erteleyebileceğini ifade eder. Böylece vücûb üstünlüğü elinde tutan âmir tarafından sabit olduğu için ihtiyar anına kadar bu fiil mevcûd değil ise de vücûb, ihtiyar sahibi bu kişi için hüküm olmaya devam eder.⁴⁸ Debûsî Allah Teâlâ’nın “Ol dedi ve oldu” ayeti ile kişinin vücûb kılmada herhangi bir ihtiyarının olmadığını haber verdiğinde, i’timârın emre mukârin bir şey olduğunu da haber verdiğini belirtmektedir. Debûsî yine bu ayetten hareketle emrin emredilen şeyin meydana getirilmesini gerektirmeseydi, emir ile icâdın imâ edilmesinin de yerinde olmayacağını söylemektedir.⁴⁹

1.1.1.3. Emrin Hasen Sıfatı

Bir emrin niçin o fiil için vaz’ olunduğu, o fiilde emri gerektiren vasfin ne olduğu konusunda Haneî âlimler fiilin taşıdığı hasen sıfatından bahsederler. Debûsî’ye kadar bu konunun ele alındığı müstakil bir başlık görülmeyp, nesh ve içtihad meselelerinde yeri geldiğinde emrin o fiil için neye delâlet ettiğine değinilmektedir. Debûsî ile birlikte konu “emredilen şeyin hüsün sıfatı” başlığıyla sistemli bir şekilde ele alınmış⁵⁰, Serahsî ise bu mesele için muktezâ kelimesini tercih

⁴⁶ Ahzâb, 33/36.

⁴⁷ Topluca bkz.: Saymerî, *Mesâilu’l-hilâf*, ss. 3-9; Cessâs, *Usûl*, C. II, ss. 87-90; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, ss. 36-38; Serahsî, *Usûl*, ss. 12-15; Pezdevî, *Usûl*, C.I, ss. 260-276; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Mârifeti’l-huceci’ş-şer’iyye*, ss. 56-57; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, C. I, ss. 135-137; Lâmişî, *Kitâb fî usûli’l-fıkıh*, ss. 89-90; Nesefî, *Şerhu’l-Müntehab*, ss. 390-392; İbnü’s-Saati, *Nihâyetü’l-vusûl*, C. I, ss. 404-405.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 38; Nesefî, *Şerhu’l-Müntehab*, s. 392; Habbâzî, *el-Muğnî*, ss. 30-32.

⁴⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 38.

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 44.

ederek “emrin muktezası” başlığını kullanmış⁵¹ ancak kendisinden sonrakiler tarafından bu isimlendirme devam ettirilmemiştir.

1.1.1.3.1. Klasik Dönem Irak Hanefilerine Göre Emrin Hüsün Sıfatı

Günümüze ulaşan Hanefilere ait ilk fıkıh usûlü eserinin sahibi Saymerî, emrin emredilen fiilin hasenliğine delalet ettiğini zikretmektedir.⁵² Ancak bu görüşe, bir fiilin emredilmiş olmasının onun hasen olduğunu göstermeye kâfi gelmediğini, zulmün emredilmesinin zulmün de hasen olduğunu göstermeyeceği misali ile eklemeye bulunur. Bu minvalde emredilen fiilin hasen olmasının izâhı, Allah tarafından kabih bir şeyin emredilmemesi ilkesi üzerinden yapılmaktadır. Bu emrin Allah tarafından gelmesi, fiilin emirden önce de hasen olduğunu göstermektedir.⁵³

Cessâs Allah Teâlâ’nın ancak hasen olan bir şeyi emredeceğini, emrettiği her şeyin o fiilin hasenliğine ve terkinin kabihliğine delalet ettiğini söylemektedir. Emrin o fiilin hasen vasfı taşıdığına dair bir ihbar anlamı taşıdığını kaydederek,⁵⁴ bir fiilin emredilmesinin onun hasenliğini gerektirmeyeceğini, esasen onun zaten taşıdığı hasen vasfı itibarıyla Allah tarafından emredildiğini söyler. Ona göre emredilmeden önce de Allah tarafından o şeyin hasen olduğu bilinmektedir.⁵⁵ Cessâs, fiillerin niteliklerinin akıl tarafından bilinip bilinmeyeceğine dair görüşlerine emir, nesh ve içtihad konuları içerisinde değinmiştir. Ona göre adalet, tevhîd, nimete şükür, Rasûl’ün doğruluğu gibi aklın vacip gördüğü fiiller ile küfür, zulüm, yalan gibi aklın yasakladığı fiiller de vardır. Bu iki alanda aklın hasen olarak karar kıldığı hasen; kabih gördüğü de kabihtir. Şeriat aklın bu hükmünü te’kid için gelmiş ve akılla aynı hükümde bulunmuştur. Bunu da Cessâs akıl ve şeriatın Allah’ın birer hücceti olup, iki hüccetin birbiri ile çatışmasının mümkün olamayacağı düşüncesine dayandırır. Ona göre bu iki kısım neshe ve tebdile konu da olamazlar. Namaz, oruç, hac gibi fiillerin yer aldığı bir üçüncü kısım vardır ki hasen veya kubhu gerektirme durumlarına göre aklın o fiilin vâcipliğine, haramlığına veya mübahlığına karar verebilme ihtimali vardır. Kategorileştirdiği fiillerin bu üçüncü kısmında aklın tek başına verdiği hükmün tam

⁵¹ Serahsî, *Usûl*, s. 47.

⁵² Saymerî, *Mesâilu’l-hilâf*, s. 6, 13.

⁵³ Saymerî, *Mesâilu’l-hilâf*, C. II, s. 126.

⁵⁴ Cessâs, *Usûlu’l-fıkıh*, C. II, s. 203.

⁵⁵ Cessâs, *Usûlu’l-fıkıh*, C. II, s. 238.

bir değer ifade etmeyeceği görüşündeki Cessâs, şeriatın bu fiillerden birini emretmesinin o fiilin hasenliği, yasaklamasının ise kabihliğini ortaya çıkardığını söylemektedir.⁵⁶ Böylece o, şeriat tarafından vârid olan emrin, bu fiile bizâtihi bir değer yüklemeyip zaten taşıdığı niteliği muhatabına haber verdiğini düşünmektedir.

Bu dönemdeki âlimlerin Mutezilî-Mürciî eğilimleri sebebiyle, adalet, zulüm gibi fiillerin hüsün veya kubuh sıfatlarının akıl tarafından bilinmesi gerektiğine net bir vurgu yaptıkları görülmektedir. Çünkü şeriat gelmeden önce adalete iyi, zulme kötü diyebilme, Mutezilî bir kelamcının muhatabına karşı, dine nasıl girdiğini temellendirmesinde en önemli gördüğü noktadır.

1.1.1.3.2. Klasik Dönem Mâverâünnehir Hanefilerine Göre Emrin Hüsün Sıfatı: Debûsî-Serahsî-Pezdevî Çizgisi

Debûsî ile birlikte müstakil bir başlık altında emredilmesinin sebebi olarak, fiilin hasen sıfatının incelendiği ve kategorileştirildiğini görmekteyiz. Aşağıda içeriği detaylarıyla ele alınacağı üzere furûdan örneklerin verildiği bu başlığa, Serahsî ve Pezdevî'nin eserleri gibi mezhebin daha sonraki usûl kaynakları tarafından da yer verilmiştir. Yer verilmeyen kaynaklarda ise konu, diğer konular arasında kısmen ele alınmıştır. Bu düşünceye göre fiilde var olan bir hasen sıfatı sebebi ile Şâri' tarafından fiil emredilmekte ve bu sıfat fiilin aynında veya gayrında var olan bir mâna ile birlikte bulunmaktadır. Zikrettiğimiz üç fakîh de hasen sıfatını bu şekilde genel bir başlık altında ele almakta, her bir başlığı detaylandırırken bazı farklılıklara değinmektedirler. Bu kısmı Debûsî'den farklı inceleyen Serahsî ile Pezdevî ise aşağıda göstereceğimiz üzere konuyu birbirine çok benzer şekilde ele almaktadırlar.

1.1.1.3.2.1. Debûsî'nin Fiildeki Hüsün Sıfatı Taksimi

Debûsî mutlak emrin vücûb ifade edip, muhatabı tarafından meydana getirilmesinin istenmesinin fiilde Allah katında var olan hasenlik sebebi ile olduğunu söyler. Kabihin hikmete göre var olmaması gereken şey için konulmuş bir isim olduğunu, Hakîm olan Allah'ın ise bir şeyi emrettiğinde o fiilin hasen sıfatı taşımasının hikmet gereği olduğunu, ancak emredilen fiildeki bu hasen sıfatının bizim tarafımızdan bilinmesinin gerekli olmadığını söyler. Debûsî fiilde var olan hasen

⁵⁶ Cessas, *Usûlu'l-fikh*, C. II, s. 204; Cessas, *Usûlu'l-fikh*, C. IV, s. 70.

sıfatını öncelikle “fiilin aynında olan mâna sebebi ile hasen” ve “fiilin gayrında olan mâna sebebi ile hasen” şeklinde iki kısma ayırır. Daha sonra ilk kısmı; “bu mânanın fiilin vaz’ında olması” ve “mânanın bir vasıta ile vaz’ına katılması” şeklinde iki bölümde inceler. Yine “fiilin gayrında olan bir mâna sebebi ile hasen” başlığını verdiği ikinci kısmı; “mânanın ibadet için olan fiille gerçekleşmesi” ve “kast edilen fiil ile sonradan gerçekleşmesi” şeklinde iki bölüm ile ele alır.⁵⁷

1. Fiilin aynındaki mâna sebebiyle hasen olan

Debûsî’ye göre bu konuya ait, “mânanın fiilin vaz’ında olması” başlıklı ilk bölümünün, en belirgin örneği “salât” (namaz)dır. Salâtın, görünür âlemde onu oluşturan fiiller ve sözler yoluyla tamamen ta’zim için vaz’ edilmiş bir lafız olduğunu söyler. Ta’zimin ise kendi zâtında, yüce olan zâta yönelik olduğu takdirde hasen ifade ettiğinden hareketle, namazın bu cihetle tamamen kendisinden kaynaklı daima hasen bir fiil olduğunu belirtmektedir. Ancak bu eylemin belli bazı vakit ve hallerde kabih olacağını söyleyerek bu konudaki fikrinin bu örnek üzerindeki anlatım şekliyle tam netleşmediği izlenimini vermektedir.⁵⁸

Debûsî, fiilin aynıyla hasen olmasında, ikinci başlığı “mânanın bir vasıtayla vaz’ına katılması”dır. Bu bölümde fiilin tek başına değil de vasıtalarla meydana geldiğini söylemektedir. Mesela zekat, ihtiyaç sahibi kişiler; oruç, şehvî isteklerinden uzak tutulan nefis; hac, ise kutsal mekanlar vasıtasıyla îfâ edilen birer fiildir. Her ne kadar birtakım vasıtalarla ihtiyaç duysa da bu fiillerin de namaz gibi Allah’ı ta’zim için olması onların aynında hasen sıfatını taşıdığını göstermektedir. Söz konusu vasıtaların Allah için olan fiillere ilâşerek kendi başlarına bir hükmünün kalmadığını, bizzat hasen olan iliştikleri fiil gibi olduklarını söylemektedir.⁵⁹

2. Fiilin gayrındaki mâna sebebiyle hasen olan

Debûsî, bu konuda öncelikle “mânanın ibadet için olan fiille gerçekleşmesi” başlığını ele almaktadır. Debûsî bu başlık altında fiilin, esasen kendisinde değil ancak kendisiyle ilintili başka bir fiildeki mâna sebebiyle hasen olmasını kast ettiğini söylemektedir. Bizâtihi kendileri zarar, fesâd veya abes içeren bu fiiller başka bir fiilin

⁵⁷ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 44.

⁵⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 44.

⁵⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, ss. 44-45.

vasıtası ile hasen olmaktadır. Müellif, öldürme fiilinin fesâd ifade etse de Allah yolunda savaşmak vasıtası ile olduğunda hasen olacağını; hadlerin uygulanmasında insan için zarar ve fesâd olsa bile günahlardan kendisini engelleyen birer ceza olmaları hasebiyle bu fiillerin hasen olacağını; cenaze namazı kılmanın İslam üzere ölen bir şahıs olmaksızın abes olsa da Müslüman bir kimsenin vefatı üzerine hasen olacağını belirterek konuyu örneklendirmektedir.⁶⁰

Debûsî fiilin gayrındaki mâna sebebiyle hasen olması konusunda ikinci olarak “mânanın asıl kast edilen fiilden sonra gerçekleşmesi” başlığına yer vermektedir. Bu başlıkta ise fiilin yine hasen sıfatı taşımayıp kendisinden başka bir fiilin ifâsı ile hasen sıfatına sahip olduğunu söylemektedir. Misal olarak koşmanın esasen mübah bir fiil iken Cuma namazına yetişmek için olduğunda hasen sıfatı kazanmasını zikretmektedir.⁶¹

Debûsî yukarıdaki meseleleri izâh ettikten sonra fiildeki hüsün sıfatının hükmünün ne olduğuna değinir. Aynı itibariyle hasen olan fiillerin edâ edilmedikçe ya da Şâri’ tarafından kendi gibi biaynihî hasen olan fiille değiştirilmedikçe vücûbiyetlerinin ortadan kalkmayacağını, gayrı itibariyle hasen olan fiillerin hasenlik kazandığı diğer fiilin vücûbiyeti devam ettikçe vucûb ifade edeceğini bildirmektedir.⁶²

Tüm bu hasen çeşitlerinin mutlak emirde neyi gerektirdiğini, mutlak emrin aynı itibariyle hasen olan fiile mi yoksa gayrı itibariyle hasen olana mı yönlendirildiğinin tartışıldığını söyleyen Debûsî kendisinden önceki âlimlerin görüşlerine vâkıf olmadığını belirtir. Kendi görüşünün ise mutlak emrin gayrı itibariyle hasen olan fiile ihtimal taşımakla birlikte esasen aynı itibariyle hasen olan fiile yöneldiğini söylemektedir. Yani talep çeşitlerinin en güçlüsü olan mutlak emir, hasen çeşitlerinin en güçlü olanına yönelecek ve o fiilin aynıyla hasen olduğunu gösterecektir. Bir fiilin emredilmesinin o fiilin içerdiği ibadet anlamına yönelik olduğunu bunun da dilin o fiili, sırf o ibadet için vaz’ etmiş olmasından anlaşılacağını söylemektedir. Ancak burada dilin vaz’ ettiği bu fiile şeriatın istiaresi ile getirilen anlamın esas alınması gerektiğini de hatırlatmaktadır. Dilin vaz’ından böyle bir mâna anlaşılamıyorsa o fiilin

⁶⁰ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 45.

⁶¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 45.

⁶² Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 46.

ibadet değeri taşıması, emredilmesinin hikmeti gereğidir. Bu ise zârureten ortaya çıkmış en alt seviye demektir ki bu da gayrı itibariyle hasen olan fiile tekâbül etmektedir. Bu durumda bu fiildeki hasen sıfatını tespit etmek için emirden hâriç başka bir delile daha ihtiyaç duyulmaktadır. Bir fiilin ibadet sıfatı taşıması böyle iktizâen değil vaz'an olmalıdır. Dolayısıyla aynı itibariyle hasen sıfatı ibadet sıfatını takip etmektedir. Allah'ın bir konuda hüküm koyması en güzelin ne olduğunu açıklamaya yöneliktir.⁶³

1.1.1.3.2.2.Serahsî ve Pezdevî'nin Fiildeki Hüsün Sıfatı Taksimi

Serahsî'nin, emrin muktezasının emredilen şeyin hüsün sıfatında olduğuna dair bir başlık açarak Hanefî literatüründe ilk defa bu bahis için muktezâ kelimesini kullanan fakîh olduğunu yukarıda söylemiştik. Ancak onun emirdeki hasen sıfatı ile ilgili görüşleri kendinden önceki Hanefî fakîhlerinden farklılık arz etmektedir. O aklın tek başına hüküm koyucu olamayacağını belirterek, emredilen fiildeki hasen sıfatının tek başına akılla bilenemeyeceğini söylemektedir.⁶⁴ Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) onun bu görüşü ile akla, emrin vaz' olunmasıyla fiilde gerçekleşen hasen sıfatını anlayabilen bir âlet rolü verdiğini söylemektedir.⁶⁵ Hakikaten Serahsî Allah'ın kötü bir şeyi emretmemesinden hareketle, bir fiilin vücuda getirilmesini istemesinin zorunlu kılma anlamına geldiğini, vücuda gelmesi zorunlu olandan ise şer'an hasen sıfatı taşıdığının anlaşıldığını söyler. Serahsî esasen bu fikirleri ile fiilin hükmünü koyan irade olarak Şâri'nin konumunu daha belirgin hale getirip kendinden önceki Hanefî fakîhlerin aklın rolüne yaptıkları atfı azaltmaktadır.⁶⁶

Serahsî ve Pezdevî bu konuyu birbirine çok yakın şekilde incelemişlerdir. Her ikisi de Debûsî gibi fiildeki hasen sıfatını aynında ve gayrındaki bir mâna sebebiyle hasen olarak ikiye ayırır. Bu ana başlıkların alt başlıkları ve konuların anlatımları da birbirine oldukça benzer şekildedir. Ancak Serahsî, ilk bölümü “ortadan kalkma ihtimali olmayan mâna sebebiyle hasen olan” ve “belirli durumlarda ortadan kalkma ihtimali bulunan mâna sebebiyle hasen olan” şeklinde ikiye ayırsa da “bir önceki kısma benzeyen” başlığı altında ikinci başlığını detaylandırır. Pezdevî ise bu detaylandırmayı

⁶³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 47.

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, s. 47.

⁶⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 391.

⁶⁶ Bkz.: Serahsî, *Usûl*, s. 47.

“ortadan kalkma ihtimaline mülhak olup, başkasındaki mâna sebebiyle hasen olana benzeyen” başlığı ile müstakil olarak ele alır. Serahsî, ikinci bölümü de “başkası sebebiyle hasen olup hasenliği sağlayan bu fiilin onun varlığına bağlı olmaması”, “başkası sebebiyle hasen olup, ancak onun varlığı ile hasenliği sağlayan fiilin gerçekleşebilmesi” şeklinde ikiye ayırır. Pezdevî “şartındaki hasenlik sebebiyle hasen olan” isimli üçüncü bir başlıkla, Debûsî ve Serahsî’den tamamen farklı bir konuyu incelemiştir. Serahsî ise bu konuyu fiildeki hüsün sıfatının taksimi içerisinde değil, müstakil bir şekilde ele almıştır.

1. Fiilin aynındaki bir mâna sebebiyle hasen olan

Müellifler bu konuda ilk olarak “ortadan kalkma ihtimali olmayan mâna” başlığını kullanmışlardır. Debûsî’nin yer vermediği bu başlıkta, Serahsî ve Pezdevî Allah’a ve sıfatlarına imânı örnek vermektedirler. Kalb ile tasdik ve dil ile ikrar rükünlerinden oluşan imanın emredilmesinin aynının hasen olması sebebi ile olduğunu, kalp ile tasdik emrinin ise şartlar ne olursa olsun asla ortadan kalkmayacağını söylemektedirler.⁶⁷

Serahsi ve Pezdevî, ikinci olarak “belirli durumlarda ortadan kalkma ihtimali bulunan mâna” başlığında konuya devam etmişlerdir. Bir önceki başlıkta kalp ile tasdik, dil ile ikrardan oluşan Allah’a imanın, dil ile ikrar rüknüne dair emrin yine aynının hasen olması sebebiyle olduğunu söyleyen Serahsî, canı tehlike altına sokan ikrah durumunda ikrarın hasenliği devam etse de emrinin ortadan kalkabileceğini belirtmektedir. Tasdiğin kaynağı dil olmadığı için, ikrarın tasdiğe mülhak bir rükün olduğunu söyleyen Pezdevî, tasdiğe dair emrin getirdiği sorumluluğun mükelleften düşme ihtimali taşıdığını ifade eder. Öyle ki kişi ikrah özü sebebiyle ikrarını aksi yönde beyan ederse küfre düşmüş olmaz.⁶⁸ Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî ise ikrarın olmayışının tasdiğin olmadığı anlamına gelmeyeceğinden hareketle, ikrarın imanın bir rükünü olmadığı, imanın var veya yok olduğunu gösteren bir delil olduğu görüşündedir.⁶⁹

⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, s. 48; Pezdevî, *Usûl*, C. I, s. 395.

⁶⁸ Pezdevî, *Usûl*, C. I, s. 395.

⁶⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu ’l-esrâr*, C. I, s. 391.

Debûsî'nin kendi taksimini başlattığı vaz'ındaki mâna sebebi ile hasen olan başlığında örnek verdiği namazın aynı sebebiyle hasen olmasını Serahsî ve Pezdevî kendi taksimlerinde bu başlık altında ele almaktadırlar. Bunun mantığını ise fiilî ve sözlü tüm yönüyle Allah'ı ta'zim olduğu için aynı ile hasen vasfı taşıyan namaz emrinin bazı durumlarda düşmesi üzerinde kurmaktadırlar. Bu anlatımla Debûsî'de tam yerleşmeyen namazın hasenliği bahsi başlıkla uyumlu hale getirilip daha net bir şekilde izâh edilmiş izlenimini vermektedir.

Debûsî'nin “mânanın bir vasıta ile vaz'ına katılması” başlığı altında verdiği örnekleri (zekatın; ihtiyaç sahibi fakire yeteri miktar malı ulaştırılması vasıtasıyla, orucun; nefsin şehvetin isteklerinden men edilmesi vasıtasıyla, haccın; mekanın şerefi vasıtasıyla hasen olması) Serahsî ve Pezdevî bir başlıkla ayrıca ele alırlar. İkisinin başlığı ufak farklılıklar taşısa da topluca şöyledir; “belirli durumlarda ortadan kalkabilen mâna sebebiyle hasen olmaya benzeyen”. Serahsî bu vasıtaların bu fiileri aynı ile hasen olmaktan çıkartamayacağını, sadece bu hasen sıfatını sağlayacak şekilde yaratıldıkları için aynı sebebiyle hasen anlamına geldiğini söylemektedir.⁷⁰ Pezdevî ise bu vasıtaların kendi başlarına fiilin hasen olması için yeterli gelmeyeceğini ayrıca kâmil ehliyet şartına ihtiyaç duyup bu şekilde Allah için yapılmış birer ibadet olacaklarını söyleyerek diğerlerinden farklı bir anlatım ortaya koyar.⁷¹

2.Fiilin gayrındaki bir mâna sebebiyle hasen olması

Serahsî ve Pezdevî bu konuda ilk olarak “başkası sebebiyle hasen olup onun varlığına bağlı olmaksızın hasenliği sağlayan bu fiilin gerçekleşebilmesi” başlığına yer verirler. Debûsî'nin “mânanın asıl kast edilen fiilden sonra gerçekleşmesi” başlığında zikrettiği cumaya koşma örneği Serahsî ve Pezdevî'nin bu başlık altında anlattıklarının da örneğidir. Debûsî gibi onlar da cumaya koşmanın, taşıdığı Cuma namazının edasına ulaştırma mânası ile hasen olduğunu zikrederler. Çünkü kişi bununla cumayı edaya imkân bulmakta, sırf koşmakla ise cumayı kılmış olmamaktadır.⁷² Serahsî, asıl kast edilen bu mânanın sadece koşma emrine uymakla gerçekleşmeyeceği, ancak bir şekilde cumanın edâ edildikten sonra ortadan kalkacağı,

⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, s. 48.

⁷¹ Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 400-401.

⁷² Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 402-403.

cumayı eda emrini ortadan kaldıran bir durum zuhur ettiğinde koşma emrinin de ortadan kalkacağını söylemektedir. Bu anlatımla Serahsî, Debûsî gibi cuma namazının edâsını sağlama mânası taşıyan hasen vasfının, bu mânaya ulaştıracak “cuma namazına koşma” fiilinden sonra, asıl amaç olan cumanın edası ile ortaya çıktığını söylemektedir.⁷³

Söz konusu müelliflerin bir diğer örnekleri ise “abdest”tir. Abdest de yine namazın edâsını mümkün kıldığı için, namazdaki mâna sebebiyle hasendir. Abdest de aynı şekilde kast edilmiş bir ibadet olmayıp beden temizliğini sağlayan bir fiildir. Ancak kendisiyle namaz ikamesi kast edildiğinde hasen olur. Namazın düşmesi ile abdest de düşer. Abdestin kendisi ile asıl kast edilen ortaya çıkmamaktadır. Ondaki hasen vasfı ancak namazın edasından sonra ortaya çıkmaktadır. Cumaya koşma örneğinden farklı olarak abdest namazın şartlarından biri olduğu için abdestsiz bir kişinin kıldığı namaz caiz olmazken, koşmanın dışında cumanın edasını mümkün kılan herhangi başka bir yolla bu farz yerine getirebilir.⁷⁴

Başkasıyla hasen olan fiillerin ikinci başlığı; “başkası sebebiyle hasen olup ancak onun varlığıyla hasenliği sağlayan diğer fiilin gerçekleşebilmesi” şeklindedir. Debûsî’nin “mânanın ibadet için olan fiille gerçekleşmesi” başlığına denk gelen bu kısımda Serahsî ve Pezdevî yine Debûsî’nin örnekleri üzerinden konuyu anlatmaktadır. Cenaze namazı kılmanın, kafirle savaşmanın, hadleri uygulamanın hasen olmaları bu fiillerin haricinde var olan mânalar sebebiyledir. Sırasıyla ölen şahsın Müslüman olması, kafirin Müslümanla savaşma amacı taşıması, günahlardan sakınılması olan bu mânalar olmadan bizâtihi hasen olmayan emredilen fiillerin edâ edilmesi ile hasenlik oluşmamaktadır. Bu yüzden Pezdevî bu fiilleri aynı ile hasen olana bezetmekte, Abdülaziz el-Buhârî de bu kısmın ilk kısmın üçüncüsünün tam zıddı olduğunu söyleyerek Pezdevî’nin benzetmesini netleştirmektedir. Çünkü ona göre o kısım aynıyla hasen olup başkası sebebiyle hasen olana benzemekteyken, bu kısım başkası sebebi ile hasen olup aynıyla hasen olana benzemektedir.⁷⁵ Serahsî Debûsî’den farklı olarak bu fiillerin hasen olmasını kişinin sözkonusu mânalara dair

⁷³ Serahsî, *Usûl*, ss. 48-49.

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, s. 49; Pezdevî, *Usûl*, s. 403.

⁷⁵ Pezdevî, *Usûl*, ss. 404-406.

bir kesbinin ve ihtiyarının olmasına izâfe etmektedir. Aksi takdirde yukarıda zikredilen fiillerin kabih ve yasaklanmış birer fiil olacağını söylemektedir.⁷⁶

Başkasıyla hasen olma konusunda üçüncü başlıkları; “şartının hasen olmasıyla hasen olan”dır. Pezdevî bu başlıkta fiilin edasını mümkün kılan kudreti anlatırken, Serahsî bu mevzuyu hasen çeşitleri arasına dâhil etmeyip ayrı bir başlık altında incelemiştir. Pezdevî’nin bu taksimi daha sonra da mezhep geleneği içerisinde sistemli bir şekilde takip edilmemiş genelde müstakil bir başlık altında detaylandırılmıştır. Biz de konunun anlatım bütünlüğünü sağlamak amacı ile ayrı bir başlık altında ele almayı uygun bulduk.

Serahsî bundan sonra fiildeki hüsün sıfatının hükmüne yer verir. Aynı itibariyle hasen olan fiillerin hükmünün emir ile vacip olduktan sonra eda edilmedikçe bu fiile dair sorumluluğun düşmeyeceğini ayrıca sorumluluğu düşme ihtimali olan çeşidinin ise Allah tarafından düşürülmedikçe vacip olmaya devam edeceğini bildirir.⁷⁷ Gayrı itibariyle hasen olan fiillerin hükmünü ise yaptığı kategoriye göre ayrı ayrı ele alır. Buna göre gayrı itibariyle hasen olan fiil çeşitlerinden ilkinin hükmü asıl kast edilen fiil, ister bu gruba giren fiille olsun ister başka bir fiille olsun eda edildiğinde bu gruba giren fiilin sorumluluğunun düşeceği şeklindedir. Asıl kast edilen bu fiilin sorumluluğunu düşürecek bir durumun oluşması halinde de düşecektir. Ancak bu çeşide verdiği abdest örneğinin asıl kast edilen namazın edasının şartı olduğu için yerine başka bir şeyin ikame edilemeyeceğini de belirtir. İkincinin hükmü ise yine fiilin edası ile sorumluluğun düşmesi veya bu fiilerin hasen kılan durumları ortadan kaldıran ârız bir durum ile fiilin de hükmünün düşmesi veya belli bir kesimin edâsı ile diğerlerinden sorumluluğun kalkması şeklindedir.⁷⁸ Pezdevî ise bu konuda bir açıklama yapmamıştır.

Mutlak emrin, emredilen fiilde şer’an hangi hasen türünün varlığını gösterdiği konusunda Serahsî ve Pezdevî, mutlak ile mecaz değil hakikat anlamın sabit olduğundan hareket etmişlerdir. Buna göre aynı ile hasen olan fiildeki sıfat, hakikat anlamındadır. Dolayısıyla hakikat anlamı içeren emir de bu sifata yönelmiş olmalıdır.

⁷⁶ Serahsi, *Usûl*, s. 49.

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, s. 48.

⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, s. 49.

Aynı itibariyle hasen sıfatı hakîkî haseni ifade ederken; gayrı ile hasen olan başka türlü sâbit olduğu için mecaza benzemektedir. Böylece emrin bir şeyin varlığa getirilmesini talep içerdiğini, mutlak hali ile de talep çeşitlerinden en kuvvetlisi yani îcâbı ifade ettiğini belirtirler. En kuvvetli talep Şâri’ tarafından ibadetin istenmesidir, ibadet ise aynı ile hasendir. Sonuç olarak Serahsî ve Pezdevî de Debûsî gibi en kuvvetli talep olan îcâbın, en kuvvetli hasen sıfatı olan aynı ile hasen sıfatına sahip fiillere yönelik olduğu kanaatini taşımaktadırlar.⁷⁹

1.1.1.3.3.Klasik Dönem Sonrası Hanefîleri’ne Göre Emredilen Fiilin Hasen Sıfatı

Bu dönemde, emredilen fiildeki hasen sıfatı konusunu kendisinden önce kimsenin incelemediği kadar detaylı bir şekilde ilk defa Semerkandî’nin ele aldığını görmekteyiz. Konuyu, kendisine kadar ve Sadrüşşerîa’da bitireceğimiz kendisinden sonra gelen Hanefî usûlcülerinden farklı bir tarzda doğuracağı hükme göre başlıklandırmaktadır. Klasik aynihî ve gayrihî hasen taksimini yaptıktan sonra, aynihî hasen olan fiilleri Cessâs gibi “hasenliği tek başına akılla bilinebilen” ve “hasenliği tek başına akılla bilinemeyip şeriatin bildirmesiyle bilinen” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Birincisine diğer Hanefî usûlcüleri gibi ilk olarak Allah’a iman ve ibadetlerin aslını örnek vermekte ardından örnek verilmesi ilk defa Cessâs’ta görülüp daha sonra tekrarlanmayan nimete şükür, ihsan, adalet fiillerini tekrar gündeme getirmektedir. Bu da esasen mütekelimînin meseleleri içerisinde yer alan bu kavramların, fıkıh usûlü yazımında memzuc yöntemi ilk defa deneyen müellif Semerkandî’yle sadece kelam metodunun değil, Cessâs’tan sonra kelam bahislerinin de tekrar bariz şekilde fıkıh usûlüne dâhil edildiğini göstermektedir. Semerkandî, ikinci kısma ise ibadetlerin miktarları, şekilleri, şartları ve vakitlerini misal göstermektedir. Müellif, Cessâs gibi aklın bunları bilmesinin muhal olmasa da bilememesinin de ihtimal dâhilinde olduğunu bu yüzden şeriatın bildirmesine ihtiyaç duyduğunu söylemektedir.⁸⁰ Emredilen fiilin esasen hasen sıfatını taşımayıp bu sıfatı taşıyan başka bir fiile vesile olması da gayrihî hasen fiili ortaya çıkardığını söylemektedir. İki fiilin aralarındaki bu ilişki tesebbüb, sıhhat şartı olma şeklinde de olabilmektedir.⁸¹ Bu kısma ise zekat, hac,

⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, s. 50; Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 417-418.

⁸⁰ Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, C. I, s. 252.

⁸¹ Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, C. I, s. 253.

oruç örneklerini vererek daha önceki usûlcülerin aynıyla hasen kabul ettiği bu fiilleri gayrıyla hasen kategorisine dâhil etmekte, devamında ise cihad ve hadler örneklerini vererek kendinden öncekiler ile aynı zeminde buluşmaktadır.⁸²

Semerkandî'den sonra bu konu ilk olarak Ahsîkesî tarafından kendisi gibi Maverâünnehir Hanefîlerinden Debûsî'nin anlatımı ile birebir aynı şekilde ele alınmıştır.⁸³ Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), muhtasar bir çalışma olan Ahsîkesî'nin *el-Müntehab* adlı bu eserine yaptığı şerhte Cessâs gibi emredilen fiilin hasen olmasının, Hakîm olan zâtın hasen olmayan bir şeyi emretmeyeceğinden hareketle zarûrî olduğunu söylemektedir. Bu sebeple bir kısım fiillerin hasen sıfatı taşıyıp taşımadığının akılla bilinmesi mümkün iken, bilinmeyenlerin ise sem'î bir delile ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir.⁸⁴

Bir diğer Hanefî fakîhi Habbâzî bu konuyu, Fahu'l-İslam el-Pezdevî'nin meseleyi ele alışıını özetleyerek işlemiştir. Klasik sonrası dönemde müstakil bir eserde kudret bir hasen çeşidi olarak yeniden Habbâzî'de kendini göstermektedir.⁸⁵ Habbâzî'nin, Pezdevî şârihî Abdülaziz el-Buhârî'nin öğrencisi olduğuna dair rivayet⁸⁶ göz önüne alınırsa bu durum bir miktar açıklığa kavuşmaktadır.

İbnü's-Saâtî'nin, Serahsî'nin taksimini esas aldığı⁸⁷, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin de meseleyi Pezdevî'nin anlatımının birebir aynı haliyle işlediği gözükmektedir.⁸⁸

1.1.1.4.Emredilen Tüm Fiillerde Ortak Hüsün Sıfatı: Kudret

Hanefî fakîhlerden ilk defa “emir” konusu içerisinde Cessâs'ın muhtasar ve genel bir çerçevede değindiği kudret meselesini, Debûsî “edâ ve kaza” başlığı altında işlemiştir. Serahsî ise kendi sistematığında fiildeki hüsün sıfatını anlattıktan hemen sonra bu konu ile ilişki kurarak ele almış, bu haliyle konu başlıkları arasında bir

⁸² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, C. I, ss. 254-256.

⁸³ Ahsîkesî, *el-Müntehab*, s. 486.

⁸⁴ Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab*, ss. 486-487.

⁸⁵ Habbâzî, *el-Muğnî*, ss. 60-63.

⁸⁶ Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevaidi'l-behiyye*, Muhammed Bedreddin Ebü Firas en-Na'sani (tsh. ve tlk.), Matbaatu's-saadet, Kahire 1906, s. 151.

⁸⁷ İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, s. 406.

⁸⁸ Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, ss. 92-97.

insicam oluşturma gayreti taşıdığını okura hissettirmiştir. Pezdevî ise daha önce de zikrettiğimiz gibi ayrı bir başlık altında değil “başkası itibari ile hasen olan fiil” başlığında hasen çeşitlerinden biri olarak Serahsî’nin konu içeriğine çok yakın bir şekilde incelemiştir. Daha sonraki Hanefî usûlcüler kimi zaman Serahsî’yi kimi zaman da Pezdevî’yi takip ederek konu başlıklarını oluşturmuşlardır.

Şâri’in emrettiği fiillerin edâsının, muhatabı açısından vücûb ifade etmesinin cumhur tarafından kabul edilen kanaat olduğuna yukarıda değinmiştik. Peki, bir fiilin aşkın olan Şâri’ tarafından emredilmesi, o fiilin edâ edilmesini emredici şekilde talep için yeterli midir? Arka planında yatan kelâmî tartışmalar ve düşüncelere göre farklı şekillerde açıklanan bu meselede en nihayetinde kabul edilen, emre muhatap olan kişinin fiili işlemeye imkân bulacağı kudretin fiilin edâsı için şart olduğudur. Kulun emredilen fiil karşısındaki tutumunun Rabbini ta’zim ve bu sebeple sevap işleme gayretiyle fiili edâ etmesi şeklinde olması beklendiği görülmektedir. Ancak bir fiili işlemenin böyle bir sonucu doğurması ise kulun kendi ihtiyari ile bu fiili edâ etmesini gerektirir. Dolayısıyla kul, kendi ihtiyari ile bu fiili işlemesini sağlayacak kudrete ihtiyaç duymaktadır. Konu “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar”⁸⁹ ayeti ile temellendirilmiştir. Emrin muhatabının yani me’murun var olmasından itibaren söz konusu kudrete ne zaman sahip olması gerektiği kelimciler tarafından tartışılmış ve bu tartışma Hanefî usûlcülerinin de emir bahsinde ele almak durumunda kaldıkları bir mevzu olmuştur. Tartışmanın daha rahat anlaşılabilmesi için öncelikle Mutezile’nin meseleye yaklaşımını ele alıp, daha sonra onların Ehl-i sünnet anlayışına ters düştüğü noktalarda Mâturîdîlerin ve kelâmî alanda Mâturîdîlerin takipçisi Hanefî usûlcülerin konuyu izâh şeklini inceleyelim.

Genel olarak, âzâların sağlam ve noksanlıklardan uzak olması şeklinde tanımladıkları kudrete Mutezile istitâat ismini verir ve istitâatin fiilden önce olduğu noktasında ise kendi aralarında görüş birliği içindedirler.⁹⁰ Mutezile, kudretin fiilden önce olması gerektiği düşüncesini beş temel esaslarından adalet ilkesinin bir gereği olarak ileri sürmektedir. Çünkü bu durumda onlara göre Allah kudreti olmayan insandan güç yetiremeyeceği bir fiili istemiş olmaktadır. Bu durumu ise kabih yahut

⁸⁹ Bakara, 2/286.

⁹⁰ Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, Hellmut Ritter (tsh.), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, ss. 229-330.

abes olarak nitelemektedirler ki Allah'ın kabih bir şeyi irade etmeyeceği yine onların adalet ilkesinin bir gereğidir.⁹¹ Fiilin sıhhatinin ve meydana gelmesinin fâilinin kâdir olmasına bağlayarak, kudretin kişide önceden bulunup onu kâdir vasfıyla hâiz kılması gerektiğini söylemektedirler.⁹² Ayrıca insanın işlediği fiilden sorumlu olabilmesi için mükelleflerin belirli nitelikler üzere yaratılmış olması gerektiğini de eklemektedirler.⁹³ Bunu ise fiilden önce kudretin var olması gerektiğine bağlayarak bu aşamadan sonra söz konusu fiilin edâsına Allah'ı dâhil etmeyip tamamen kulun kendi başına bir eylemi olarak tasavvur etmektedirler.⁹⁴ Bu yaklaşım, Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından kabul edilmemiştir. Gerek Eşârîler gerek Mâturîdîler tarafından bu görüşe cevap verilmeye ve başka bir sistem kurulmaya çalışılmıştır.

Mutezile'nin istitâat ismini verdiği kudreti, Mâturîdî kelamcıları kudret-i küllî ve kudret-i cüzî olarak ikiye ayırmaktadır. Hanefî usûlcülerin kimi zaman kudret-i mümekkinine ismini verdikleri kudret-i küllî terimi, emredilen bir fiili işlemeye imkân tanıyacak şekilde âzâların sıhhatli ve sebeplerin oluşmuş olması anlamında kullanılmaktadır. Emredilen fiile muhatap olma açısından akıl ve bulûğun şart koşulması gibi kudret-i küllînin de kişide mevcûd olmasının gerekli olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla bi'l-fiil mevcûd olan bu kudret, teklif için aranmaktadır. Kudret-i küllî veya diğer adıyla kudret-i mümekkineden tam olarak ayrıştırılmayan, ondan bir parça veya peşinden gelmesi beklenen kudret-i cüz'î diğer bir isimlendirmeye istitâat ise yukarıda değindiğimiz emre muhatap olma esnasında kulda varlığı aranmayan ancak, o emri işleme için şart koşulan kudrettir. Emir esnasında mevcûd olmayan ancak kulun kendi ihtiyarı ile fiili işlemeye kast ettiği anda Allah tarafından yaratılacak olan bu bi'l-kuvve kudret dayanağını, var olma ihtimalinden almaktadır. Hanefî usûlcülerinin kudret-i hakikî olarak da isimlendirdikleri istitâat, bu vasfı bir fiilin işlenmesini gerçekten sağlayan kudret olduğu düşünüldüğü için almıştır. Mâturîdîler bu görüşlerini Mutezile'nin gerçek kudret olan istitâatın fiilden önce var olması gerektiği düşüncesine karşı olarak ileri

⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi (metin: çeviri)*, İlyas Çelebi (çev.), C. II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 494.

⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. II, s. 392.

⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. II, s. 411.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. II, s. 174, 178.

sürmüşlerdir. İkinci bölümde değineceğimiz üzere bir araz olan kudret peşpeşe iki anda da mevcûd olamayacağından fiilden önce mevcûd olduğunda fiil anında mevcûd olamayacaktır. Bu durumda fiil anında kulun iradesi ve Allah'ın yaratması ile mevcûd olmak durumundadır. Esasen Mutezile'nin tek bir kavramda anlattığı ve tamamen kulun iradesine bağladığı kudret meselesini, Mâturîdîler birbirinden çok da ayrı düşünölemeyecek belki birbirinin devamı olarak gördükleri ikili bir kudret anlayışı ile açıklamak istemişlerdir. Buna göre teklif, gerçek kudret mevcûd değöilken âzâların sağlıklı ve sebeplerin var olması anlamına gelen kudret-i mümekkineye bağlanırken, gerçek kudret ise fiille birlikte ortaya çıkacak ve o fiilin edâsı için şart olacaktır. Böylece bir fiilin işlenmesine hem insanın iradesini dâhil edip hem de bu iradenin sonucunu Allah'ın yaratmasına bağlayarak meseleyi çözmeyi daha uygun bulmuşlardır. Son tahlilde bu izahla insan, irade özgürlüğü ile eda ettiğı fiilden sorumlu, her şeye kâdîr Allah da insanın fiilinin yaratıcısı olmuştur.⁹⁵

Konunun genellikle Mâturîdî kelim okuluna mensup Hanefî fakîhleri arasında nasıl ele alındığına bakıldığında öncelikle klasik dönem Hanefî usûlcülerinin emredilmiş bir fiilin edası için şart koştukları ve kimi zaman kudret-i hakikî tabirini kullandıkları kudret ile Mâturîdî kelamcöların istitâat ismini verdikleri kudret şeklini kast ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim konuyu ilk defa istitâat terimini kullanarak anlatan usûlcü Serahsî'nin metni ile de bu kanaatimiz desteklenmektedir.

Hanefî kaynaklarda “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiğı ölçüde mükellef kılar”⁹⁶ ayeti gereğince emrin edâ şartı olarak aranan kudret⁹⁷, aynı zamanda emrin sıhhat şartı olarak kabul edilmiş nitekim Cessâs tarafından da sadece emrin sıhhat şartı olarak kullanılmıştır. Cessâs, emredilen kişinin, fiilin kendisi için bağlayıcı olduğunda bu fiile güç yetirebilir hale getirilmiş olmasını emrin sıhhat şartı olarak tanımlamaktadır ki burada kastettiğı kudrettir. Cessâs, emrin sıhhat şartı olarak tanımladığı kendi kullanımının karşılığı olan kudretin, Mutezile gibi fiilin bağlayıcı olduğunda mevcûd olmasını gerekli görmektedir. Serahsî ve Pezdevî'ye göre bir

⁹⁵ Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî usûli 'd-dîn*, Fethullah Huleyf (thk.), Dârü'l-meârif, Kahire 1969, ss. 107-108.

⁹⁶ Bakara 2/286.

⁹⁷ Debûsî, *Takvîmu 'l-edille*, s. 88; Serahsî, *Usûl*, s. 52; Pezdevî, *Usûl*, C. I, s. 407; Abdölaziz el-Buhârî, *Keşfu 'l-esrâr*, C. I, s. 407; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 64; Nesefî, *Keşfu 'l-esrâr*, C. I, s. 98.

fiilin mükellef için bağlayıcı hale gelmesi için âzâların sağlam ve sebeplerin mevcûd olması anlamındaki kudretin var olması gerekli ve hakikî kudret dedikleri istitâatin de mevcûd değil muhtemel olması yeterlidir.⁹⁸ Sonraki Hanefî usûlcüler kimi zaman teklif için âzâların sağlam ve sebeplerin mevcûd olmasını yeterli görmelerine karşılık yine de istitâat denen ikinci tür bir kudretin fiilin edasından önce mevcûd olamayacağına değinme ihtiyacı duymuşlardır.⁹⁹ Cessâs ise bu konuya hiç temas etmemiş, istitâat terimini kullanmamış, kavramların incelediği sonraki dönemde daha geniş bir anlam ifade eden kudret terimi ile tüm konuyu işlemiştir. Ayrıca Allah'ın bir fiili emrettiği anda kişinin var olmamasının emrin sıhhatine etki etmeyeceğini, söz konusu emrin kendilerine tebliğ ulaşmış, risaletten sonraki tüm insanları kapsamasını da kudretin şart koşulmuş olmasına bağlamaktadır. Bu anlatımlar ise Mutezilî kelimcilerin anlatımına birebir benzemektedir. Cessâs'ın bu haliyle Mâturîdî bakış açısını tam olarak taşıdığının tebellür etmediği kudret kavramı kullanımı, fiilin kişi için bağlayıcı olduğu anda fiilin işlenmesinden önce kudretin var olması gerektiği Mutezile'nin kudret/istitâat anlayışını andırmaktadır. Bu konuda Mâturîdî akâidinin izleri Hanefî usûlünde Serahsî ve Pezdevî tarafından belirli hale getirilmiştir. Serahsî, Cessâs'ın değindiği emir anında me'murun olmaması meselesini fiilden önce gerçek kudretin var olmamasının mümkünlüğüne delil göstermektedir.¹⁰⁰ Abdülaziz el-Buhârî ve Semerkandî öncelikle teklifin caiz olması için kudretin önceden var olmasının şart olduğuna değinirler. Ardından kavramları netleştirerek fiillin meydana gelmesini sağlayan gerçek kudretin/istitâatin fiille beraber, ancak teklifi doğuran âzâların sıhhatli ve sebeplerin mevcûd olması anlamındaki kudretin ise fiilden önce var olması gerektiği düşüncesini Allah'ın âdetine uygun olanın bu hal üzere meydana geldiğinden hareketle açıklamaktadırlar.¹⁰¹ Bu görüşü, Mutezile'nin adâlet ilkesi gereği teklif için kudretin önceden var olmasının Allah için bir zorunluluk olduğu fikrine karşılık ileri sürdükleri gözükmemektedir. Nitekim Hanefî usûlcüler Allah için aslah dâhil hiçbir zorunluluğu kabul etmemektedirler. Teklif için kudretin şart koşulmuş olmasını da bu kaygı ile îzah etmişlerdir. Debûsî kudreti şart koşmanın Allah'ın adâleti gereği olduğunu söylemiş, ancak bu görüş Allah'ın kâdir-i mutlak

⁹⁸ Pezdevî, *Usûl*, C. I, s. 414.

⁹⁹ İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, s. 207, s. 407; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 99.

¹⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, s. 52.

¹⁰¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 409; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, C. I, s. 200.

oluşunu sınırlayan bir unsur olarak görülüp kabul edilmemiştir. Bunun yerine genellikle kudretin şart koşulması Allah'ın fazl ve ihsanı neticesi olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.¹⁰² Bu da kudret olmadan da teklifin söz konusu olabileceği düşüncesini çağrıştırmış ve bir çözüm arayışına neden olmuştur. Abdülaziz el-Buhârî iki kaygıyı da mecz etmeye çalışmış kişiye onu teklife ehil kılan kudretin verilmesinin Allah'ın bir fazlı ve ihsanı olduğunu, kudretin şart koşulmasının ise hitâbın sahih olması için aklın şart koşulması gibi Allah'ın adaletinin gereği olduğunu belirtmiştir.¹⁰³ Semerkandî aynı zamanda fiil anındaki gerçek kudret ile fiilin kul tarafından meydana getirilmesine kesb dendiğini, ancak yoktan var etme anlamında fiilin fâilinin Allah olacağı da göz önünde bulundurularak fiilin tek başına kula nispet edilemeyeceğini bildirmektedir.¹⁰⁴ Bu görüş, insana iradesi ve kudreti ile işlediği fiilin sorumluluğunu üstlenmeyi kulun özgürlüğü çerçevesi ve kâdir olan Allah'ın kudreti ile birlikte ele alan Mâturîdî anlayışının tezahürüdür. Üsmendî başka bir izah tarzı benimseyerek, kişinin kudrete fiilin vacip olduğu zamanda değil, fiil anında ihtiyaç duyduğunu, fiil anında olmayan kudretle sorumlu tutulmasının teklif-i mâ lâ yutak olacağını söyleyerek vücûb anında kudrete gerek olmadığını belirtir.¹⁰⁵ Üsmendî'nin burada kast ettiği hakîkî kudrettir ve bu görüşü Mutezile'ye göre kendini açıklamak zorunda hisseden girift denebilecek Mâturîdî yaklaşımına karşı daha net bir anlayış ortaya koyma gayreti olarak okunabilir. Ancak bu görüşte olanların varlığına Abdülaziz el-Buhârî tarafından da değinilmiş, ancak tercih edilen bir görüş olmadığına dikkat çekilmiştir.¹⁰⁶

Hanefîler kudreti kudret-i mümekkiye ve kudret-i müyessire şeklinde ikiye ayırmışlardır. Bunlardan ilki mutlak kudret, ikincisi kâmil kudret olarak da isimlendirilir. Kudret-i mümekkiye, yukarıda değindiğimiz gibi asgarî azaların sağlam ve sebeplerin mevcûd olması şartının her yükümlülük için sağlanmış olmasını ifade eder. İstîtaat da genellikle onun bir devamı olarak görülür. Bu durum, gücü yerinde

¹⁰² Pezdevî, *Usûl*, C. I, s. 409; Serahsî, *Usûl*, s. 52.

¹⁰³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 409.

¹⁰⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, C. I, ss. 241-242

¹⁰⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 146.

¹⁰⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 407. Abdülaziz el-Buhârî edanın gerçekleşme şartının hakîkî kudret, edanın vücûb şartının ise âzâların sağlam ve sebeplerin varlığı olduğunu söyleyen bir gruptan bahseder. Bu görüş ikili kudret anlayışını birlikte ele almak yerine ikisini de ayrı kavramlarla telakki eden bir anlayış ortaya koymaktadır.

olan kimsenin yani hasta veya yolcu olmayan kimsenin Ramazan ayı girdiğinde Ramazan orucu ile sorumlu olması gibidir. Kudret-i müyessire ise isminden de anlaşılacağı üzere bir emrin edâsını kolaylaştıran genellikle mâlî yükümlülükler için şart koşulmuş kudrettir. Zekat için nisap şartıyla beraber nema şartının da aranması bu sorumluluğun zorluğunu gidermek için konulmuş bir şart olarak kabul edilmiştir. Sadece kudret-i mümekkiye şartının gerçekleşmesinin yeterli olduğu yükümlülüklerde kudretin varlığıyla bir emir kişi için bağlayıcı hale gelip edâ edilmediyse kazası için yine bu kudretin varlığının devam etmesi şart koşulmaz. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu kudret edâya has olarak aranmaktadır. Kudret-i müyessire ise söz konusu Vâcibin bir sıfatı olarak düşünülmüş, yokluğu ile Vâcibin sıfatı değişeceğinden devam etmesi şart koşulmuştur. Nisap miktarına ulaşma her ne kadar kudret-i müyessire şartı olmasa da nisabın ortadan kalkması kudret-i müyessire olarak şart koşulan nema vasıflı malın ortadan kalkması demek olduğu için zekat yükümlülüğünü düşürür.¹⁰⁷

Hanefî usûlcüler kudret konusunu temelde, fiilin meydana gelmesini insanın iradesi ile Allah'ın kudretinin birlikte olduğu bir sistemle açıklamak istemişlerdir. Bunu da en nihayetinde hüsün-kubuh meselesine bağlamaktadırlar. Mâturîdîler tarafından kudret-i mümekkinenin fiilden önce mevcûd olmasının emre muhatap olabilme, yükümlülüğe ehil olabilme için arandığına yukarıda değinmiştik. Hanefî usûlcülerin bir kısmı bunun Allah'ın adaleti gereği olduğunu söylemekle beraber genel kabul gören görüş Allah'ın fazlı ve ihsanı sonucu insanı diğer yarattıklarından daha şerefli bir konuma getirdiği ve bunu da insanı, gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmayarak gerçekleştirdiğidir. Çünkü kudreti olmayan kimsenin emre muhatap tutulması teklif-i mâ lâ yutaktır. Bu ise kabihtir ve emir ancak söz konusu kudretin varlığı ile hasen sıfatını kazanır. Ancak fiil esnasında var olacak, o fiilin gerçekten işlenmesini sağlayacak ikinci bir kudretin şart koşulması ise insan iradesinin Allah'ın kudretini sınırlamaması kaygısı üzerine kurulmuştur. Fiilin işlenmesine kast edildiği esnada kulun o fiili işlemeye yönelik iradesi sonucu fiil, Allah tarafından kulun o fiile güç yetirebilmesine imkân tanınarak yaratılmaktadır. Kudretin, emrîn îrad edildiği anda değil de muhatap tarafından fiilin işlenmeye kast edildiği anda mevcûd olmasının

¹⁰⁷ Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 410-429; Serahsî, *Usûl*, ss. 53-54; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, C. I, s. 203; Habbâzî, *el-Muğnî*, ss. 64-66; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, ss. 408-407; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, ss. 99-100.

emrin hasen sıfatına mâni olmadığını daha önce değindiğimiz gibi muhtemel var olacak bir kudret anlayışına dayandırmışlardır. Böylece yükümlülüğün bir anlam ifade etmesi için gerçek kudret var olmadan önce insanı bir fiille sorumlu tutmanın kabih olmayacağı, teklif için kudret-i mümekkinenin varlığının zaten şart koşulmasına bağlanarak açıklanmaktadır. Ayrıca Mutezile'nin emir anında emre muhatap olacak tüm mükelleflerin bulunmayışının emrin sıhhatine mâni olmadığına örnek vermelerini¹⁰⁸ de kendi tezleri için bir hüccet olarak kullanmışlardır. Genel kabule göre her ne kadar Hz. Peygamber zamanında var olmasalar da Şâri'nin emri, hitabın kendilerine ulaşmaları şartıyla sonraki dönem insanlar için de bağlayıcıdır. İşte Hanefîler memurun varlığından önce emrin hasen olması durumunu, kudretin ilerideki muhtemel varlığından önce emrin yine de hasen olabileceğine uygulamışlardır.¹⁰⁹ Emredilenin henüz bulunmadığı bu durumda, emir nasıl hasen oluyorsa edâ esnasında var olması şartıyla fiili işlemeyi mümkün kılan gerçek kudret bulunmadan önce de emir hasen olmaktadır.¹¹⁰ Emrin kudret şartı taşımasını başkası sebebi ile hasen sıfatı grubunda kabul eden Pezdevî ve takipçilerine göre, tüm emirler imtihan için kişiye sorumluluk yükler. Kişi ise bunu kendi ihtiyarı ile işlediğinde sevaba hak kazanır, yine terk etmesi de kendi ihtiyarı ile olmalıdır. Yani emirler mükellefin kudret şartı taşıması sebebiyle sahihtir. Bu minvalde tüm emirler için aranan kudret ile fiil hasen olmaktadır. Aynı itibariyle hasen olan ibadetler aynı zamanda kudret şartını taşıyarak gayrı itibari ile de hasen olmaktadırlar. Böylece iki hasen bir fiilde toplanmaktadır. Ancak kudretin şart olarak aranması sadece edâyı hasen kılmakta, kazânın böyle bir sıfatı bulunmamaktadır. Çünkü kazaya kalmış bir ibadet, esasında kudret şartıyla hasen olan edânın yerine getirilmemiş olduğunu gösterir ve kudret şartı aranmaksızın kişinin uhdesinde bir borç olarak kalır.¹¹¹

¹⁰⁸ Kadî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, C. I, s. 178.

¹⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, s. 52; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 99.

¹¹⁰ İbnü's-Saatî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, s. 407.

¹¹¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 89; Pezdevî, *Usûl*, C. I, s. 406; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 407.

1.1.2.Nehiy

1.2.2.1. Nehyin Tanımı

Sözlükte nehyin tanımı “emrin zıddı” olarak verilmektedir.¹¹² Hanefî kaynaklarda da nehiy konusu genellikle emir konusuyla karşılaştırarak işlendiği için nehyin tarifi kendine has bir şekilde verilmeyip emrin zıddı olduğunun söylenmesiyle yetinilmiştir. Emirle ilgili ilk tarifi “muhatapın seçimine de bırakarak en açık şekilde bir fiilin meydana getirilmesinden sakınmayı gerekli gören taleptir” şeklinde Serahsî vermektedir. Klasik sonrası dönemde Pezdevî şârihi, kaynakları kelimcilerin usûl kitabı olduğu anlaşılan, birbirine benzediğini söylediği birkaç tarif vermektedir. Bunlardan “kişinin kendisinden alt seviyede bulunan birisinden bir fiili terk etmeyi istemesidir” şeklindeki tarifi tercih etmiş ve emrin tarifinde verilen istilâ unsuruna bu tarifte de yer vermiştir. Ebü'l Yüsr el-Pezdevî “Nehiy kişinin yasaklanan fiilin oluşmasından sakınması için vaz’ edilmiştir” şeklinde bir tarif verirken¹¹³, Semerkandî ve Lâmişî de “Sözlü olarak istilâ yoluyla bir fiilin işlenmesinde uzak durmayı istemek” tarifiyle Abdülaziz el-Buhârî’nin tarifinin benzerini vermektedir.¹¹⁴ Neseî ise yukarıdaki tarife değinmekle beraber nehyi “Mükellefi ‘yapma’ sözüyle fiilin işlenmesinden men etmektir” şeklinde ayrıca tanımlamaktadır.¹¹⁵

1.2.2.2. Nehyin Mûcebi

Hanefî usûlcüler nehyi emir konusuna paralel olarak kısaca işlemişlerdir. Nehyin tanımını verirken emrin zıddı olduğunu söyledikleri gibi mûcebi meselesindeki görüşleri de emirde zikredilen hükümlerin zıddı olarak muhtasar bir şekilde ele almışlardır. Hanefî fakihlerin bir kısmının değindiği görüşlerde mutlak nehyin mûcebi; tahrim, kerahet, bu iki mâna arasında nehyin mûcebinin belirlenmesi için karineye ihtiyaç duyma veya bunlardan hangisinin olduğu anlaşılincaya kadar vakf etmek olarak zikredilmektedir.¹¹⁶

¹¹² İbn Manzur, “Nehy”, *Lisânu’l-Arab*, XLIX, s. 4564; Zebîdî, “Nehy”, *Tâcu’l-arûs*, Dâhî Abdülbâkî (thk.), XL, Kuveyt 2001, s. 149.

¹¹³ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Mârifetü’l-Huceci’s-şer’iyye*, s. 53.

¹¹⁴ Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, C. I, s. 426; Lâmişî, *Kitâb fî usûli’l-fikh*, s. 108.

¹¹⁵ Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, C. I, s. 494.

¹¹⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, C. I, s. 525; İbnü’s-Saâtî, *Nihâyetu’l-vusûl*, C. I, s. 429.

Debûsî nehyin mûcebi hakkındaki görüşleri tamamen emrin mûcebî için anlattıkları üzerinden özetlemektedir. Buna göre nehyin mûcebi hakkında vakf, terk etmenin (intihâ) mendup olması, terk

Hanefîlerin de içinde bulunduğu usûlcülerin çoğunluğu, nehyin mûcebinin tahrîm olduğu kanaatindedir. Emrin muhatabının ihtiyarına bırakılarak fiilin meydana getirilmesinin talep ifade ettiği ve nehyin de emrin zıddı olduğu göz önüne alınarak nehiy de fiilin terk edilmesini kişinin ihtiyarına bırakarak kesin bir şekilde talep etmeyi ifade ettiği belirtilmektedir. Şâri'ye itâat etmek, yasakladığı fiilden uzak durmayı gerektirir. Bu durumda yasaklanan fiilin meydana gelmesi haramdır ve bunu işleyen kimse de itâat etmeyip, âsî olur. Başka bir anlamı ifade ettiğine dair bir karine olmadığı takdirde nehiy hakikat anlamıyla tahrîm ifade eder. Başka mânalara delaleti ise mecazdır.¹¹⁷

1.2.2.3. Nehyin Kubuh Sıfatı

Hanefî âlimler bir fiilin Şâri' tarafından yasaklanmasının gereğini taşıdığı kubuh sıfatı olarak görmüşlerdir. Nehyin muktezası olarak adlandırdıkları bu vasıf, nehyin sebebidir. Emrin taşıdığı hüsün sıfatına binaen gelmesi ve nehyin de emrin zıddı olduğu göz önünde tutularak, Hakîm olan Şâri'nin bir fiili yasaklamasının boş yere olamayacağını, fiilin taşıdığı bu kubuh sıfatı nedeniyle fiilin nehyedildiğini belirtirler. Fiil, yasaklamanın gelmesinden önce de kubuh sıfatını taşımakta, bu vasıf bazen akıl tarafından anlaşılabilmekteyken bazen de Şâri'nin bildirmesi ile fark edilmektedir.

Yasaklanan fiillerin taşıdığı kubuh sıfatlarının emir konusunda olduğu gibi ilk defa yine Debûsî tarafından sistemli bir şekilde işlendiğini görmekteyiz. Debûsî ile birlikte genel olarak nehyedilen fiilin aynı ve gayrı itibariyle kubuh sıfatını taşıdığı belirtilen bu sistemin pratikteki sonucu mutlak nehyin yasaklanan fiilde şer'an hangi kubuh sıfatı türünü ifade edeceği meselesidir. Mutlak lafzın kemâl anlamı taşıdığı genel kabulüne göre mutlak emir, hasen çeşitlerinin en kuvvetlisi aynı itibariyle hasen vasfını taşıyan fiile işaret etmekte ve fiilin taşıdığı hüküm de buna göre şekillenmekteydi. Emrin zıddı kabul edilen nehiy konusu Şâfiîlerin çoğunluğu ve kelamcı usûlcüler tarafından tamamen bu minvalde ele alınmıştır. Bu durumda mutlak

etmenin mübah olması ve terk etmenin vacip olması şeklinde dört ayrı görüş zikretmektedir. (Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 49.)

¹¹⁷ Serahsî, *Usûl*, s. 63; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 525; Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Mârifetü'l-huceci's-şer'iyye*, s. 54; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 152; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 110; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 67; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, s. 429.

nehyin mutlak emir gibi hakikat anlamına hamledilip kubhun kemal noktası olan yasaklanan fiilin aynı itibariyle kabihliğine işaret ettiği ve böylece fiilin aslının da meşrû' kalamayacağı sonucuna varmışlardır. Ancak mutlak nehyin işaret ettiği kubuh sıfatına Hanefiler tarafından hissî fiil¹¹⁸ ve şerî fiil¹¹⁹ ayrımı da gözetilerek farklı bir izah getirilmiştir. İleride detaylı bir şekilde anlatacağımız bu meselenin mihenk taşı yasaklanan fiilin sahih mi butlan mı ifade edeceği tartışması oluşturmaktadır. Öncelikle Hanefî usûlcüler tarafından klasik sonrası dönemde klasik döneme kıyasla emir konusunun aksine daha az müellif tarafından ele alınmakla beraber tarz olarak klasik dönemle aynı şekilde işlenmiş kubuh çeşitlerine değinmeyi gerekli görmekteyiz. Bu sebeple fiilin aynında ve gayrındaki bir mâna sebebiyle kabih olmasını ele alacağız.

1. Fiilin aynındaki bir mâna sebebiyle kabih olan

Bu konu “vaz'an kabih olan” ve “şer'an kabih olan” başlıklarıyla işlenmiştir. İlk başlık altına “dili vaz' edenin, akıl tarafından kabihliği anlaşılabilecek şekilde bir isim koyduğu fiillerin taşıdığı kubuh sıfatı” girmektedir. Sefeh, abes, küfür, yalan, zulüm gibi lafızlar dili vaz' eden tarafından bu fiillere isim olarak konulmuş, sonra da Şâri' tarafından nehyedilerek taşıdıkları kötülük, kubuh vasfı beyan edilmiştir. Şâri' tarafından kabihliği haber verilmeden önce de bilinen bu fiiller hissî fiiller grubuna girer. Hanefîlere göre hissî fiiller mutlak bir şekilde yasaklandığında aslı meşru kalmaz ve hükmü butlan olur. Bu noktada Hanefîler ve Şâfiîler aynı düşünmektedir. Vaz'an kabih olan bu fiiller de hissî fiiller olduğuna ve kendilerine ilişen nehiy mutlak nehiy olduğuna göre bu gruba giren fiillerin hükmü de butlandır.¹²⁰

“Şer'an kabih olan” başlığına ise belli şartları taşımadığı için Şâri' tarafından yasaklanmış ve taşıdığı kubuh sıfatı böylece haber verilmiş şer'î tasarruflar dâhil

¹¹⁸ Hissî Fiil: Şeriâttan önce de aklen bilinen, meydana gelmesi ve gerçekleşme şekli Şeriâtin bildirmesine bağlı olmayan fiillerdir. bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s.526.

¹¹⁹ Şer'î Fiil: Meydana gelme ve gerçekleşme şekli Şeriâtin bildirmesine bağlı olarak bilinen fiillerdir. bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s.526.

¹²⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 52; Serahsî, *Usûl*, s. 64; Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 524-526; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 526; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, C. I, ss. 319-322; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 155; Ahsîkesî, *el-Müntehâb*, s. 494; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 72; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, s. 430; Neseffî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 496.

edilmiştir. Hür kimsenin satışı, melâkîh ve medâmin akdi¹²¹ şer'an kabihtir. Çünkü bir akdin kurulabilmesi için akdin rükünlerinden akdin mahallinin taşınması gereken şartlardan mütekavvim mal olma bu akitlerde mevcûd değildir. Bu grupta yer alan örneklerden biri de abdest olmaksızın kılınacak olan namazdır. Namaz kılmanın şartlarından olan abdestin bulunmaması sebebiyle hadesten temiz olmadan kılınacak olan namaz şer'an aynı itibariyle kabih görülmüştür. Hanefilere göre şer'î fiillere dâhil olan bu fiillere ilişkin nehiyler mutlak değil mukârin nehiylerdir. Dolayısıyla karine neyi ifade ederse hüküm ona göre belli olur. Karine bu fiillerde aynı itibariyle kubhu iktizâ ettiği için fiilin hükmü butlan olur. Aslı meşrû' olarak kalamaz. Hanefilere göre aynı itibariyle hasen olan fiillere terettüp eden emir mutlak emir iken, nehiy konusunda mutlak nehiy şer'î fiiller için aynı itibariyle kubhu ifade etmemektedir. Çünkü onlar ilerde açıklayacağımız üzere mutlak nehiyle gelen şer'î fiillerin aslının meşrû' kalması gerektiğini söylemektedirler.¹²²

2.Fiilin gayrındaki bir mâna sebebiyle kabih olan

Konu “vasfen kabih olan” ve “mücâviren kabih olan” başlıklarıyla incelenmiştir. İlk başlığa kendisinde var olan bir sebepten değil de ondan ayrılması mümkün olmayan bir vasıf sebebiyle kabih olan fiiller girmektedir. Zina yapmak, içki içmek, ribâ içeren akid kurmak, bayram günlerinde oruç tutmak bu gruba giren gerek hissî gerek şer'î fiillerdir. Vasfen kabih olan hissî fiillere terettüp eden nehiy mutlak nehiydir. Hanefiler hissî fiillerdeki mutlak nehyin aslı meşrû' olmaktan çıkarıp hükmünü butlan kıldığına dair cumhurla görüş birliği içindedir. Ancak başkası itibariyle vasfen kubuh taşıyan şer'î fiiller için nehiy mutlak olsun mukârin olsun fiilin aslını meşrû' olmaktan çıkarmaz.¹²³ Meselâ oruç tutmak haddi zâtında hasen vasfı taşıyan bir fiilken, Allah'ın kullarına bir ziyafet günü olarak sunduğu bayram günü ile vasıflandığında bu ikramdan yüz çevrildiği için kabih olmaktadır. Akid esasen meşrû'

¹²¹ Melâkîh Akdi: Henüz dişî devenin rahminde olan ceninin satımı. bkz. Neseî, *Şerhu'l-Müntehâb*, s. 498.

Medâmin Akdi: Erkek devenin sülbündeki erlik suyunun satımı. bkz. Neseî, *Şerhu'l-Müntehâb*, s. 498.

¹²² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 52; Serahsî, *Usûl*, s. 64, Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 524-526; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 526; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, C. I, ss. 319-322; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 155; Ahsîkesî, *el-Müntehâb*, s. 501; İbnü's-Saâfî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, s. 431; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, ss. 496-498.

¹²³ Serahsî, *Usûl*, s. 65; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 78.

bir fiildir. Ancak ribâ söz konusu olduğunda bu akid kâbih hale gelir. Hanefîlere göre bu tür muamelât ve ibadetlerde şer'î fiillerin aslı meşrû' olmakla beraber kendilerinden ayrılmayan vasfı itibariyle fâsid olmaktadır. Bu yüzden bu fiillere terettüp eden nehiy, kubhun kemâlini ifade eden mutlak nehiy olsa da hükümleri butlan değil fesâd olmaktadır.¹²⁴

“Mücâviren kabih olan” başlığında kendisinde var olan bir sebepten değil de ondan ayrılması mümkün olan bir vasıf sebebiyle kabih olan fiiller ele alınmaktadır. Kocanın karısı hayız halindeyken onunla ilişki kurması, gasp edilmiş arazide namaz kılınması, Cuma vaktinde alış-veriş yapılması gibi fiiller bu gruba girmektedir. Fiili çevreleyen fakat onun ayrılmaz bir vasfı olmayan başka bir fiil ile kabih vasfı kazanan gerek hissî fiillere gerek şer'î fiillere ilişen nehiy mukârin nehiydir. Mukârin nehiyle başka bir fiille çevrelenmiş fiilin hükmü Hanefîlere göre kerâhet olmaktadır. Dolayısıyla kocanın karısı ile ilişkisi meşrû' iken hayız halindeki karısına yaklaşması, meşrû' olan namaz ve alış-verişin yasak olan yukarıdaki hallerde ifâ edilmesi, bir günahın işlenmesi demektir. Bununla beraber hükümlerini de doğurmaktadır. Böyle bir durumda doğacak çocuğun nesebi sabit olurken, namaz edâ edilmiş, alış-veriş de mülkiyet doğurmuş olur.¹²⁵

Fiildeki kubuh sıfatının hükmüne geçecek olursak burada kabihin, fesâd ve butlana delaletinin konu edildiğini görürüz. Kubuh çeşitleri içerisinde genel itibariyle değindiğimiz meselenin aslı şer'î tasarruflardaki mutlak nehyin neye delâlet ettiğine dayanmaktadır. Hissî fiillerdeki mutlak nehyin fiilin aslını meşrû' kılmayıp, butlanına delalet ettiği noktasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak Şâfiîler butlan ve fesad terimlerini aynı anlamda kullanırken Hanefîler muamelât için bu iki terimi farklılaştırmışlardır. Sadece ibadet alanında fesad ve butlan kavramlarını aynı anlamda kullanmışlardır. Nitekim şer'î fiillerde mutlak nehyin Hanefîler, Şâfiî usûlcülerden Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebu Bekir el-Kaffâl eş-Şaşî (ö. 365/976) ve kelamcılarının

¹²⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 52; Serahsî, *Usûl*, ss. 64-65; Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 527-528, ss. 544-545; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, C. I, ss. 324-326; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 110; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, ss. 431-432; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, ss. 500-504.

¹²⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 52; Serahsî, *Usûl*, s. 65; Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 573-574; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, ss. 583-585; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, C. I, 322-324; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 155, Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 110; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, s. 433; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, ss. 499-500, s. 514.

çoğunluğu tarafından fiilin butlanına delâlet etmediği düşüncesine karşın İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Şâfiîlerin çoğunluğu fiilin fesadına/butlanına delâlet ettiğini belirtmektedir. Hanefilere göre mutlak nehiy şer'î tasarruflarda fiilin aslının sahihliğine tesir etmemekte, fiilin aslı meşrû' kalmaya devam etmektedir. Şer'î tasarruflara ilişkin mutlak nehyin butlan değil fesâd doğuracağını belirtmektedirler. Buna göre bu fiiller aslen meşrû' kalmakla beraber vasıflarındaki kubuhluk sebebi ile fâsid olmaktadır. Aslen ve vasfen gayr-ı meşrû' olan fiiller içinse butlan terimini kullanmışlardır. Böylece aslen ve vasfen meşrû' olmayı ifade eden sahih ile aslen ve vasfen kabihliği ifade eden butlan arasında ara bir terim oluşturmuşlardır.¹²⁶

Şâfiîlerin mutlak nehyin butlan ifade etmesine yönelik görüşlerinde hareket noktalarını mutlağın kemali iktizâ ettiği düşüncesi oluşturur. Mecaz anlamda kullanıldığına dair bir delil olmadığında hakikat anlamın esas olduğu mutlak anlam, kemâlâ yönelir. Mutlak nehyin kemâl noktası ise yasaklanan fiilin aynı itibariyle kabih olmasıdır. Böylece nehyin muktezâsı ve hükmü gereği yasaklanan fiil meşrû' olmaktan çıkar ve bu fiile terettüp eden hüküm butlan olur.

Hanefiler ise şer'î tasarruflarda yasaklamanın bir anlam ifade edebilmesi için öncelikle fiilin meşrû' olması gerektiğini belirtmektedirler. Nehyin talep ettiği fiilden uzak durmanın butlan ile hukuken yok hükmünde olacak bir fiil için bir anlam ifade etmediği kanaatindedirler. Bunun nehiy için değil nesih için geçerli olabileceğini söyleyerek, nehyin hukuken kabul edilen, işlenmesi mümkün olan bir fiilden uzak durulduğunda sevabı, işlendiğinde günah ve cezayı gerektireceğini belirtirler. İmtihanın sağlanması için kulun kendi ihtiyarı ve kesbi ile nehyedilen fiilden uzak durması ancak bu durumda bir anlam kazanır. Böylece mutlak nehiy, terettüp ettiği şer'î fiilin başkası itibariyle kabih olduğunu gösterir. Bu fiiller de aslen meşrû' kalmakla beraber vasıfları itibariyle yasaklanmıştır ve bu durumu Hanefiler cihet farklılığı sebebiyle mümkün görürler. Bu anlamda fiilin hükmü butlandan farklı olarak fesattır.¹²⁷

¹²⁶ Ahsîkesî, *el-Müntehâb*, s. 501; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 75; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 149.

¹²⁷ Serahsî, *Usûl*, s. 70; Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 542-543; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 527; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, C. I, s. 337; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 156; Ahsîkesî, *el-Müntehâb*, s. 501, Habbâzî, *el-Muğnî*, ss. 74-75; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, s. 432; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 510.

Bu görüş farklılığının sonucu olarak Şâfiîler gasbın ve kâfirin Müslümanın malını istilâ edip kendi ülkesine gitmesinin mülkiyet ifade etmeyeceği, ribâ gibi fâsid unsur içeren bey'in ve bayram günü oruç nezretmenin bir hüküm doğurmayacağı, amacı masiyet olan yolculuğun ruhsat sebebi olamayacağı, zinanın sıhrıyet haramlığı oluşturmayacağı gibi bir takım yargılara varmışlardır. Hanefiler ise bu fiillerin asıllarının meşrû' olmasından hareketle işlenmesi haram olmakla beraber sonuçlarını doğuracağı görüşündedirler. Hissî fiil olan zinanın ise her ne kadar vasfı itibariyle kabih olsa da hissî fiillere terettüp eden mutlak nehyin Hanefîlerce de butlan ifade ettiğini daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla bir hüküm doğurması beklenmeyen zina için Hanefiler hükmünün bir önceki şer'î fiillerden farklı olarak, fesâd olması sebebi ile değilse de insan nesline verilen kerâmet sebebi ile haram olduğunu söylerler.¹²⁸

Mücâviren kabih olan fiillerin ise (Şâfiîler buna zâtı dışında bir şeyden dolayı yasaklanmış fiil demektedirler) ne aslen ne de vasfen bâtil veya fâsid değil, sahih olduğunda görüş birliği vardır. Sözü edilen durumların asıldan ayrılması mümkün olduğu için, yasaklanmış olmalarına rağmen asıllarını ifsâd etmeksizin hükümlerini doğurmaktadır. Haklarındaki nehiy, işlenmesinin mekruh olduğunu ve fâilinin günah kazandığını gösterir. Buna göre hayızlı kadına ezâ verme endişesi ile onunla ilişki, namazı kaçırma endişesiyle Cuma vakti alış-veriş, başkasının arazisini işgal endişesi ile gasp edilmiş arazide namaz yasaklanmış ancak bu fiillerin hükmü fâsid değil mekruh kabul edilmiştir.¹²⁹

¹²⁸ Serahsî, *Usûl*, ss. 70-74; Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 547-564, s. 578; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 579; Habbâzî, *el-Muğnî*, ss.76-80, İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, ss. 435-436; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 111; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, ss. 518-525, s. 535.

¹²⁹ Serahsî, *Usûl*, s. 74; Pezdevî, *Usûl*, C. I, ss. 583-584; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, ss. 583-585; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, C. I, ss. 327, 340; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, ss. 150-151, Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, ss. 111-112; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 77; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, C. I, s. 436; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, C. I, s. 525.

1.2.Fahreddin er-Râzî Öncesinde Mütakellimîn Konuya Yaklaşımı

1.2.1.Hüsün ve Kubuh Tarifleri

Tezimizin konusu olan Mukaddimât-ı Erbaa literatürünün çıkış noktasının, bir Eş'ârî kelamcısı Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) insanın fiillerindeki iradesini son derece sınırlayan delili olduğuna daha önce değinmiştik. Bu sebeple Râzî'yi bu delili oluşturmaya iten, kendi zamanına kadar serdedilen ilmî tartışmaların kısa bir anlatımının gerekli olduğu kanaatindeyiz. Râzî'nin bu delili esasında Mutezile'nin hüsün ve kubhun aklî olduğu iddiasına karşı hüsün ve kubhun şer'î olduğuna dair Eş'ârî düşüncesini delillendirmek için ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Biz de bu sebeple Râzî'nin, bu delile yer verdiği *el-Mahsûl*'un kaynakları arasında yer alan âlimlerin konuya getirdikleri açılımlara -varsa özellikle fıkıh usûlü eserlerini dikkate alarak- değinmeyi, bize genel bir bakış açısı sunması için gerekli ve faydalı görmekteyiz. Söz konusu bu âlimler, meselenin ayrıntılarında farklı görüşleri olsa da Mutezile'nin Basra Ekolünün ileri gelen şahsiyetlerinden Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ile Eş'ârî âlimlerden İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve el-Gazzâlî (ö. 505/1111)'dir.

Mütakellimîn usûlcüleri hüsün-kubuh meselesini, Hanefî usûlcüleri gibi emir ve nehiy bahisleri içerisinde değil, kitaplarının ilk konusu olan “hüküm” bahsine giriş sadedinde müstakil bir başlıkta incelemektedirler. Yukarıda Sadrüşşerîa'ya kadar incelediğimiz Cessâs gibi Mutezilî-Mürciî bakış açısıyla konuya yaklaşan ilk Hanefî usûlcüleri daha rahat konuyu çözerken, bu mezheplerden kopuş sonrası her ne kadar kelamî bir perspektiften bakılsa da meselenin izâhı giriftleşmeye başlamıştır. Mütakellimîn usûlcülerden Mutezilî âlimleri ise daha çok akâide dair beş ilkelerini korumak ve anlatmak gayesiyle bu meseleyi ele almakta, Eş'ârî âlimleri de onların bu görüşlerini kısaca zikredip, aksi yöndeki kendi görüşlerini delillendirme gayesi taşımaktadırlar.

Bu noktada öncelikle, zikrettiğimiz mütakellimîn usûlcülerin hüsün ve kubuh tariflerinin nasıl olduğunu bilmek düşünce sistemlerini anlamak için faydalı olacaktır.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî haseni “failinin, fiilin durumuna dair bilgisi ¹³⁰–neyi yaptığını bilme- ve fiili işlemeye kudreti olup, yapmayı hak ettiği ve bu yüzden yerilmeyeceği bir sıfat üzere gerçekleşen fiil” şeklinde tanımlar. Kabihi ise “failinin fiilin durumuna dair bilgisi –neyi yaptığını bilme- ve fiili işlemeye kudreti olup yapmayı hak etmediği, yaptığı takdirde yerileceği bir sıfat üzere gerçekleşen fiil” şeklinde tanımlar.¹³¹ Fiilin işlenmesinin yergi gerektirip gerektirmediği üzerinden yapılan bu tanım, fiilin Şâri’ tarafından hükmünün konulmasını gerekli görmeksizin, bir vecihle veya taşıdığı bir sıfatla bizâtihi hasen veya kabihi kabul eder. Tanıma göre fiilin hüsnüne ilave bir sıfat bulunmadığında, fiil mubah olur. Ancak fiil, terki yerine işlenmesini tercih ettirecek bir sıfat üzere olduğunda ise mendup veya vacip olmuş olur.¹³² Burada kastedilen sıfat, fiilin sevap kazandırma vasfı olan bir fayda/menfaattir.¹³³

Gazzâlî ise hasen ve kabihe ait üç farklı anlam olduğunu söyler ve şu şekilde sıralar;

1.Failin amacına uygun olan fiiller hasen, uygun olmayan fiiller kabihtir. Mesela bir hükümdarı öldürülmesi düşmanları açısından hasenken, dostları açısından kabihtir.

Gazzâlî kendisinden sonraki âlimlerce ayrı olarak verilen bir tarifi de bu tariflerle bir tutarak vermiştir.¹³⁴ Tabiata uygun olan fiilin hasen, aykırı fiilin kabihi olduğunu ve bu tanımın görünüşler ve şekiller hakkındaki kullanıma benzediğini belirtir. Bir kimsenin esmer teni hasen bulurken, bir başkasının kabihi bulması gibi. Bu tanım fiillerden ziyade sıfatlarla ilgili durmaktadır.

2.Şer’in failini övdüğü her fiil hasendir. Bu tanıma göre Allah’ın fiilleri, vacip ve mendup fiiller hasendir.

¹³⁰ “Halini bilebilen” şeklinde çevirilebilecek bu kısımda anlatılmak isteneni Râzî’nin anlatımında bulmak mümkündür. Müellif de bu ibareyi “fiilin hüsnünü veya kubhunu bilen” anlamında olduğunu söylemektedir. Bkz.: Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsul fî ilmi usuli'l-fikh*, Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (thk.), C. I, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y., s. 105. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî’nin de “hanımı zannederek başkasıyla ilişkiye giren kimsenin yaptığı fiili hasen bilmesi sebebiyle yerilmeyeceği” örneğini vermesi onların açıklamalarını zımnen doğruluğunu gösterir. Bkz.: Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, C. I, s. 340.

¹³¹ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, C. I, s.335

¹³² Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, C. I, s. 337.

¹³³ Kadı Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. II, s. 494.

¹³⁴ İbnül Hâcib, *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (kitabın orjinal adı: Müntehe's-sûl ve'l emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel), Beyrut 1985, s. 29.

3.Failinin yapma hakkı olduğu her fiil hasendir. Böylece yukarıdakilere ilaveten mubah fiiller de hasen olur.¹³⁵

Gazzâlî şeriat bildirmeden önce fiillerin hasen ve kabih şeklinde ayrılabilmesinin ancak birinci anlama göre olabileceğini bunun ise fiilin zâtına ait olmayıp kişiden kişiye değişen sübjektif bir vasıf olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre hüsün-kubuh, şeriat bildirmeden önce aklın bilebileceği, herkes için genel geçer bir nitelik değildir.¹³⁶

Fahreddin er-Râzî ise, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımını yetersiz bulmuş¹³⁷, ve kendisinin kabihle, kelâmî görüşünün izini taşıyacak şekilde “şer'an yasaklanmış şeyi”; hasen ile de “şer'an yasaklanmamış şeyi” kast ettiğini belirtmiştir. Haseni, “şer'an izin verilmiş fiil” şeklinde tasavvur etmemesinin Allah'ın fiillerinin de hasen grubuna girmesini sağladığını düşünmektedir.¹³⁸ Bu tanımdan sonra Râzî de hüsün ve kubha dair üç farklı anlamın bulunduğunu söyler;

1.İnsan tabiatına uygun fiil hasen, uygun olmayan fiil kabihtir. Bu, Gazzâlî'nin ilk tanımı içerisinde yer verdiği anlamdır.

2.Bir şeyin kemal sıfatı olan hasen, noksan sıfatı olan kabihtir. İlim güzeldir, cahillik kötüdür gibi.

3.Failinin dünyada övgü, ahirette mükâfatı hak ettiği fiil hasen, dünyada yergi ahirette cezayı hak ettiği fiil kabihtir.¹³⁹

Hasen ve kabihin ilk iki anlamıyla aklî olduğuna dair bir ihtilafın olmadığına değinen Râzî, asıl tartışma konusunun üçüncü anlamda ortaya çıktığını söyleyerek,

¹³⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Cemre b. Züheyr Hâfiz (thk.), C. I, Medine 1993, ss. 180-181.

¹³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. I, s. 177.

¹³⁷ Ona göre Basrî'nin kabihin tanımında yer alan ‘hak etme’ ve ‘yergi’nin açıklanması gerekir. ‘Hak etme’ eğer “eser, müessiri hak eder” anlamında ise bunda ihtiyaç anlamı vardır. “malik mülkünde faydalanmayı hak eder” anlamında ise bu faydalanmanın hasen olduğu anlamı vardır. İlkinin fasid olduğu açıktır. İkincisi ise istihkakın anlamını hasenle açıklayıp, haseni de istihkakla açıkladığı için devre sebep olur. Bu durum kişiyi “hasen failine yergiyi hak ettirmeyendir” demeye götürür. “Yergi”ye gelince onun söz veya fiille başkasının durumunu alçaltma anlamı vardır. Alçaltmanın insan tabiatına nefret ettirici geldiği anlaşılır bir durumdur. Ancak nefret edici bir tabiatın Allah için imkânsız olması sebebiyle hasen ve kabih fiilin işlenmesinin Allah hakkında hak edilmiş olmaması gerekir. Bkz: Razi, *el-Mahsul*, C. I, ss. 107-108.

¹³⁸ Râzî, *el-Mahsul*, C. I, s. 107.

¹³⁹ Râzî, *el-Mahsul*, C. I, ss. 123-124.

fiillerin şeriat bildirmeden önce hasen veya kabih sıfatına sahip olmadığı Eş'arî düşüncesini cebriliğe vardırıldığı söylenen kendi orijinal katkısıyla beraber delillendirmeye başlar. Tezimizin bel kemiğini oluşturacak bu delillendirmeyi konu bütünlüğünü sağlamak için Mutezilî Mütetekellimînin görüşüne değindikten sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

1.2.2.Mutezilî Mütetekellimînin Hüsün-Kubhun Aklî Olduğu Görüşü (Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Görüşleri Çerçevesinde)

Mutezileye göre insana vacip olan ilk şey akıl yürütmedir (nazar). Çünkü Allah, idrak yollarından zarureten veya müşahede ile değil, ancak nazar vasıtasıyla bilinebilir. Nazar yoluyla elde edilen marifetullaha göre akıl, Allah'ın zâtı itibariyle âlim, kâdir vb. olmasının vâcib olduğunu zorunlu olarak bildiği gibi Allah'ın kulları için zarar veren şeyi yaratmamasının vâcib olduğunu da aynı şekilde bilir. Çünkü beş temel ilkeden biri olan adalet ilkesine göre Allah kullarına zarar vereni yaratmaz. “Başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almak” şeklinde tanımladıkları adalet ilkesine göre Allah sadece hasen fiilleri işler. Çünkü “kubhunu bildiği halde işlemeye müstehak olunmayan” kabih fiilin kabihliğini, Allah Âlim olduğu için bilir, Ganî olduğu için bu fiile ihtiyaç duymaz ve ihtiyaç duymadığını da yine Âlim olduğu için bilir. Bu durumda kabih fiili asla tercih etmez. Maslahat temeline oturtulan adalet ilkesi gereği Allah'ın kul için mefsedet gibi zemmi gerektirecek vasıflar içeren kabih fiili işlememesi zorunludur.¹⁴⁰

Delillerin delâlet yollarının şâhid veya gâibe göre değişmediğini kabul ettikleri için Mutezile kul tarafından işlenmesi istenecek fiillere de yukarıdaki bakış açısıyla bakar. Yani bir fiil ne zaman kul için tam veya râcih bir fayda sağlıyorsa Allah'ın bu fiilin işlenmesini, ne zaman tam veya râcih bir mefsedet taşıyorsa bu fiilin terkinini

¹⁴⁰ Mutezile âlimleri arasında hasen veya kabih kılıcı vecih konusunda ihtilaf etmiş ve üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre kabihin bir vecih ile kabih olması gibi hasen de bir vecih ile hasen olur. Örneğin bir fiilin içerdiği bir faydanın onu hasen kılması, başka bir fiilin içerdiği bir zararın da o fiili kabih kılması. Ebu Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim'in meşhur olan görüşü budur. İkinci görüşe göre kabih mâkul bir vecih sebebiyle kabih olurken, hasen onda kabih kılan böyle bir vecihin olmamasıyla hasen olur. Ayrıca hasen kılan bir vecihin varlığına gerek yoktur. Bu görüş Kâdî Abdülcebbâr'a aittir. Üçüncü görüşe göre ise kabih bir vecih sebebiyle kabih olurken, hasen onda böyle bir vecihin olmadığının ve ayrıca hasen kılıcı bir vecihin olduğunun anlaşılması ile hasen olur. Ebû Hâşim birkaç yerde bu görüşü ileri sürmüştür. Bkz: Âyız b. Abdullah b. Abdulaziz eş-Şehrânî, *et-Tahsîn ve't-Takbîhu'l-Akliyyânî ve Eseruhumâ fî Usûlu'l-Fıkḥ*, C.I, Riyad 2008, ss. 353-354

istemesi de zorunludur. Çünkü Mutezile'nin vaad ve vaid ilkesine göre mefsedet getiren kabih fiili işleyene yergi ve cezanın, böyle olmayan hasen fiili işleyene övgü ve sevabın zorunlu olması, Allah'ın bu fiilleri terk etmeyi veya işlemeyi istemesinin zorunlu olmasının sonucudur. Tam bu noktada Mutezile'nin kulun, fiillere karşı tutumunun nasıl olması gerektiğini belirleyen tartışmalı görüşü ortaya çıkmaktadır. Mutezilenin Allah'ın hasen ve kabih fiili zorunlu olarak bilmesi ve zorunlu olarak istemesi görüşünde olmaları, onların fiillerin bu özellikleri bizâtihî taşıdığını düşünmeleri ile ilişkilidir. Hüsün ve kubhun fiillerin mahiyetinde bulunan zâtî nitelikler olduğunu ilk defa öne süren Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olmuştur. Onun bu görüşünden hareket eden Mutezile âlimleri arasında hüsün ve kubhun, fiilin zâtına mı yoksa sıfatlarına mı ait olduğu noktasında görüş ayrılıkları olmuştur. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845), Ebu Cafer el-İskafî (ö.240/854), Ebu Ali el-Cübbâi (ö.303/916) gibi âlimler fiilin zâtına, Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö.319/931) sıfatlarına ait olduğunu söylemişlerdir.¹⁴¹ Mutezile hüsün ve kubhun bir hakikat olarak fiillerin bir kısmının zâtına veya sıfatına ait olmasını aklın, fiillerin taşıdığı değeri, dolayısıyla işlenmesinin mi işlenmemesinin mi gerektiğini tek başına bilebileceğini ileri sürmüştür. Onlar için adalet, zulüm ve hikmet gibi bazı fiillerin bizâtihî hasen veya kabih olması dine girmeyi mümkün kılmaktadır ve tam da bu sebeple bu fiiller şeriat bildirmeden önce de bu değerleri taşımalıdır. Râzî, Mutezile âlimlerinin bu görüşlerini delillendirme yoluna gittiklerini, muhatapları Eş'arî âlimlerin ise bu delillere karşılık kendi delillerini oluşturduğunu söylemektedir.¹⁴² Kadı Abdülcebbâr'ın da değindiği bu deliller maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

1. Fiiller bizâtihî hüsün ve kubuh vasfı taşımasaydı, şeriatı tanımayan mülhidler zulmün kabihliğini bilmezlerdi. Halbuki onların da zulmü kabih buldukları herkes tarafından bilinmektedir.¹⁴³

¹⁴¹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1998-1999, S. 16-17, s. 68.

¹⁴² Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, ss. 132-133.

¹⁴³ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. II, s. 24.

2. Bir fiilin başka bir hükümle değil mesela vücûbla tahsis edilmiş olması, bu “hükümü gerektiren bir vasıf”/”fiilin taşıdığı bir özellik” sebebiyle olmadığı takdirde müreccih olmaksızın iki eşit şeyden birini tercih anlamına gelirdi.¹⁴⁴

3. Akıllı bir kimsenin ona eşit şartla sunulacak hasen ve kabih fiillerden hasen fiili seçtiğini görürüz. Mesela “Doğru da söyleyen, yalan da söyleyen, sana bin dirhem vereceğim” dediğinizde bu kimse doğru söylemeyi tercih edecektir. Eğer doğru, doğru olduğu için hasen olmasaydı bu tercih durumu böyle gerçekleşmezdi.¹⁴⁵

Kâdî Abdülcebbâr, insanların haseni, içerdiği maslahatı elde etme veya mefsedeti savma işlevi sebebiyle işlediğini belirtmektedir.¹⁴⁶ Mutezile’nin verdiği örneklerdeki fiillerin ortak noktası da hâs veya râcih bir maslahat yahut hâs veya râcih bir mefsedet içermesidir. Aklın, bunu takip ederek Allah’ın, maslahat içeren fiilin işlenmesini, mefsedet içeren fiilin de işlenmemesini isteyeceğini bilebileceği kanaatindedirler. Böylece fiilin içerdiği maslahat veya mefsedet oranına göre hüküm çeşitleri ortaya çıkar. Eğer fiil maslahat veya mefsedet içermiyorsa yahut her ikisinden de eşit seviyede içeriyorsa, hüküm mubah olur. Hâs veya râcih menfaat içeren yani sırf o fiile ait bir tek menfaate veya içerdiği birden çok menfaatten en baskınına göre fiil dünya işleri ile ilgili ise nedp, ahiretle ilgiliyse vücûb ortaya çıkar. Nedbin en yüksek derecesini, vücûbun en alt derecesi takip eder. Bu haliyle Mutezilî düşüncesi, Hanefî usûlcülerin en kuvvetli talep olan icâbın, en kuvvetli hasen sıfatı olan aynıyla hasen sıfatına sahip fiilleri kapsadığı düşüncesiyle benzerlik gösterir. Hâs veya râcih mefsedetın en alt seviyesi kerâheti, en üst seviyesi ise tahrîmi oluşturur.¹⁴⁷

Ne var ki Kadî Abdülcebbâr, bağlı bulunduğu Mutezile anlayışından farklı olarak hüsün ve kubhun fiillerin zâtî sıfatları olduğunu düşünmez. O, hüsün ve kubhun müstakil varlıklar olmayıp birer vasıf olduklarını ve fiillerin Şâri’in hitabından bağımsız şekilde bu vasıfları taşıdığını kabul etmektedir. Ancak bu vasıf, fiillerin kendilerinde taşıdıkları, yani ait olduğu cinsin zâtî sıfatı değil, fiilin “vücuduna zâid” sıfatlardır. Ona göre bu durumda fiiller, hüsün ve kubuh niteliklerini zâtıyla değil

¹⁴⁴ Mutezileden bir gruba göre müreccih olmaksızın iki eşit şeyden birinin tercihi muhaldir.

¹⁴⁵ Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, C. II, s. 10.

¹⁴⁶ Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, C. II, s. 20. Allah, hasen fiili ise sırf hasen olması veya ihsan olması sebebiyle işler.

¹⁴⁷ Karâfî, *Nefâisu’l-usûl fi şerhi’l-Mahsul*, C. I, ss. 351-352.

ilişkili olduğu bağlamın bir unsuru olarak kazanmaktadırlar. Failler ise ancak bu bağlamın bir unsuru olarak, fiillerin hüsün ve kubuh vasıflarını kazanmalarına etki edebilmektedirler.¹⁴⁸ Kadı Abdülcebbâr'ın konuyu işleyiş şekli, fiillerin kendinde veya “aynen” böyle bir vasfı taşıdığını söylememekle birlikte bu vasfın fiillere şer’î hitap ile yüklendiğini de kabul etmediğini göstermektedir. Bu durumda hüsün ve kubuh, fiillerin meydana geliş şekillerine, insanların ilişkileri içerisinde yani bağlama göre kazandıkları itibârî birer vasıf olmaktadır.¹⁴⁹

Bu bağlamda Kadı Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebu'l Hüseyin el-Basrî fiillerin hüsün ve kubuh vasıflarının mutlak olarak akılla bilinebileceğini düşünmemektedirler. Esasen hüsün ve kubuhun aklen bilinebileceği görüşünde olanların amaçladıkları ve iddia ettikleri bu değildir. Onların bazı fiillerdeki hüsün ve kubuh sıfatlarının şeriaten önce de bulunması gerektiği düşünceleri dinin temellendirmesinin bu şekilde yapabileceğine dair kanaatlerinin bir ürünüdür. Bu düşünce onlara şariat gelmeden önce adalete iyi, zulme kötü deme imkanı sağlamakta, böylece dinin getirdiği düzenin kabul edilebilirliğini ve bu dine girmenin gerekliliğini açıklayabilmektedirler. Bu minvalde yukarıdaki her iki müellife göre fiillerdeki hüsün ve kubuh, bazen tek başına akılla bilinebilirken bazen şeriatın bildirmesiyle bilinir. Mesela akıl tek başına adalet, ihsan, zulüm, nankörlük gibi eylemlerin niteliklerini zorunlu olarak bilmektedir. Ancak akıl, Allah’a ibadet etmek, yalancı şahitlik yapmak gibi fiillerdeki nitelikleri nazarî-istidlâlî bilgilerle, ibadetin şekli ve zamanı gibi durumlardaki hüsün ve kubuh vasfından şeriatın bildirmesiyle haberdar olmaktadır.¹⁵⁰

1.2.3.Eş’arî Mütakellimînin Hüsün-Kubuhun Şer’î Olduğu Görüşü (Cüveynî ve Gazzâlî ve Râzî’nin Görüşleri Çerçevesinde)

Eş’arî kelamcılarının göre fiiller zâtî itibariyle hüsün ve kubuhla vasıflanmazlar. Fiillerin şeriatin keşfettiği böyle bir sıfatları yoktur. Aksine fiillere bu niteliği veren

¹⁴⁸ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbâr’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2001, S. 5, ss. 85-86. Bkz.: Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. II, ss. 22-24.

¹⁴⁹ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbâr’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 92; İbrahim Aslan, “Kadı Abdülcebbâr’ın İyilik-Kötülük Dualitesine Yöneltiltiği Eleştiriler”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. XI, 2013, S. I, ss. 98.

¹⁵⁰ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, C. II, ss. 327-328.

bizâtihi şeriatdır. Dolayısıyla fiillerin hasen veya kabih olması akılla bilinebilecek bir özellik değil, şeriatın onlara kattığı bir niteliktir. Bir fiilin sevab veya ceza ile sonuçlanması, şeriatın o fiile ne gibi bir hitapta bulunduğuyla ilgilidir. Bu yüzden hüküm çeşitleri nass ile sâbit olur. Vücûb bir fiilin işlenmesinin, işlenmemesine ağır basmasıdır. Bu fiilin işlenmesini ağır bastıran/müreccih, fiili bu tercihiyle vacip kılar. Akıl ise sadece bu tercihin varlığını veya yokluğunu gösterir. Herhangi bir tercihin olmadığı anlamına gelen mübahta ise aklın rolü ağır bastıran/müreccih veya eşitleyen olmak değil, sadece böyle bir tercihin olmadığını göstermektir. Dolayısıyla fiillerin hükmü akılla bilinip ortaya konmadığı gibi Şâri'nin hitabından önce fiillerin mübah, haram gibi hükmü de yoktur. Bu fiilin işlenmesinin ağır basması, onun vacip olduğu anlamına gelir. "Nimet verene şükretmek", akılla bilinmesi zorunlu olan fiillerden değildir. Bu durumda fetret ehli helal ve haramlardan değil, sadece Allah'a iman ile sorumludur.¹⁵¹

Eş'arîler'in hüsun ve kubhun şer'î olduğuna dair delilleri genellikle Mutezile'ye cevap olacak mahiyette şekillenmiştir. Teftazânî'nin belirttiğine göre zaman içerisinde mezhebe ait birçok delil zikredilmiştir. Ancak ilk defa Râzî'nin zikrettiği görülen ve Sadrüşşerîa tarafından eleştirilmiş deliline geçmeden önce biz burada Eş'arî bir âlim olması hasebiyle yine Râzî'ye ait, yukarıda zikrettiğimiz Mutezile delillerine karşılık ileri sürdüğü diğer delillerin bir kısmına sırasıyla değineceğiz.

1. Râzî'ye göre zulmün kabihliğinin herkes tarafından bilinmesi iddiası sadece tabiata uygunluk açısından doğru olabilir. Ancak kabihliğin fiilin özündeki bir vasıf nedeniyle olması kabul edilebilir değildir. Zulüm örneğinden hareket edecek olursak zulümden anlaşılanın "haksız yere zarar verme" olduğu ortadadır. "Haksız yere" ise kaydı bir yokluk kaydıdır. Yokluk kaydının hükmün illeti olması sahih olmaz. İletinin bir cüzü olamayacağı da sabittir. Çünkü eğer subûtî bir şeyin, ademî (yok olan) bir şeye dayanması caiz olsaydı âlemin yaratılmasının ademî bir müessire dayanması da caiz olurdu. Ancak bu çıkarım, kabul edilemez olan Allah'ın yokluğu sonucunu doğurduğu için geçersizdir.¹⁵²

¹⁵¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, Abdülazim ed-Dib (thk.), C. I, Câmiatu Katar, Doha 1978, ss. 94-97.

¹⁵² Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, ss. 132-133.

2. Mutezile'nin ikinci delilini oluşturan iki mümkinden birinin diğerine baskın gelmesinin bir müreccihe ihtiyaç duyduğu iddiasını Râzî de kabul eder. Ancak o, insanın fiili işleminin terk etmesine baskın gelmesinin insandan kaynaklanmayan bir müreccih olduğu, aksi takdirde teselsülün gerçekleşeceği görüşündedir. Bu müreccihin varlığında ise fiilin işlenmesinin terkine baskın gelmesi zorunlu olacaktır. Gazzâlî ise müreccihin yani fiilin ifade ettiği değeri belirleyen (vâcib, mendup vs.) Allah Teala olduğunu söylemektedir.¹⁵³ Mutezile delilinde, fiilin kendisinde var olan bir vasıf şeklinde kullanılan müreccih kavramı fiilin işleyecek olan insana tercih sebebi oluşturan bir konumdayken, Eş'arî delilinde fiilin kendisinde var olan özellik değil de ona neden tercih edilmesi gerektiğini dışarıdan belirleyen bir üst konuma çevrilmiştir ve bunun mercii de Allah olarak belirlenmiştir.

3. Mutezile'nin Akıllı bir kimsenin eşit şekilde sunulan hasen ve kabih fiillerden hasen olanı seçeceğine dair üçüncü deliline Râzî, kişinin içinde yetiştiği toplumun değer ve inanç yargılarından hiçbir zaman âzâde olamayacağını, bu gibi ahlâkî fiillere dair ister istemez kendisinde yer tutan bir öğretiyeye göre davrandığını söyler. Her ne kadar imkânsız görse de tamamen bu etkilerden uzak kalındığında aynı fiile karşı yine aynı düşüncenin oluşacağını bilinemeyeceği kanaatindedir.¹⁵⁴

¹⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. I, ss. 198-199.

¹⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, ss. 138-139.

İKİNCİ BÖLÜM

MUKADDİMÂT-I ERBAA'NIN ORTAYA ÇIKIŞI

Eş'arî âlim Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) insanın fiilinde ne kadar hürriyet sahibi olduğunu cebre varacak şekilde açıklayan bir delil oluşturmuştur. Ondan bir asır sonra Mâturidî bir âlim olan Sadruşşerîa (ö.747/1346), fıkıh usûlü eserinde bu delile cevap mahiyetinde bir delil yazmıştır. Mukaddimât-ı Erbaa adıyla meşhur olmuş bu dört aşamalı delil bünyesinde kelim ilminde sarsıntıya sebep olmuş ahval teorisini de barındırmaktadır. Tezimizin ana konusu olan mukaddimelere geçmeden önce Râzî'nin söz konusu delilini açıklayacağız. Sonrasında mukaddimlerin her birini ayrı birer başlık altında ele alacağız. Her mukaddime, bir sonraki mukaddimeye hazırlık mahiyetinde olduğu için, konuların rahat takibi açısından detaylandıracağız. Ardından delilin ortaya koyduğu sistematığa yer vereceğiz. Delille birlikte müellifin ahval teorisini ne amaçla kullandığı, illet-ma'lûl birlikteliğindeki zorunluluğu nasıl açıkladığını tespit etmeye çalışacağız. En nihayetinde, bu delil neticesinde Sadruşşerîa'nın bağlı bulunduğu Hanefî fıkıh usûlü geleneğine katkısını değerlendireceğiz. Böylelikle bu bölümün, birinci bölümle ilişkisini kurmaya çalışacağız.

2.1.Fahreddin er-Râzî'nin Hüsün-Kubhun Şer'î Olduğuna Dair Delili

Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl* adlı fıkıh usûlü kitabında ilk olarak, şer'î hüküm bahsini altı farklı ayrıma göre inceler. Yaptığı bu ayırmada amacının, tüm bu çeşitlerini gözeterek hükmün, akılla mı şer'iatle mi belirlendiğine değinmek olduğunu belirtir. Hüküm kategorisinde fiili ikinci sırada, hasen veya kabih olmasına göre sınıflandırır. Daha önceki müellifler gibi o da fiilin, hasen veya kabihle vasıflanabilmesi için failinin teklif şartlarını taşıması gerektiğini belirtir. Teklif için aranan şart, failin fiile güç yetirebilmesi ve işleyebileceği veya işleyemeyeceği fiili bilmesidir. Bu bilmenin nasıl gerçekleştiğine dair kanaati ise hasen ve kabihle ne kast ettiğini söylemesiyle ortaya çıkar. Ona göre hasen; “şeriatle yasaklanmamış olan”, kabih ise; “şeriatle yasaklanan”dır. Hasen için “şeriatın izin verdiği” anlamının kullanılması, izne muhatap olmayan Allah'ın fiillerini hasen grubu dışında bırakacağı gerekçesiyle uygun değildir.¹⁵⁵ Esasen anlatmak istediği konuya “eşyanın hüsni ve kubhu sadece şeriatle bilinir” başlığıyla giriş yaparak, meseleye dair niyetini açıkça ortaya koymaktadır. Daha önce tam bir tanım vermeyen Râzî, bu başlıkta yukarıda değindiğimiz hüsün ve kubhun üç ayrı tanımını verir. Hüsün ve kubhun aklî mi şer'î mi olduğuna dair ihtilafın ise bu tanımlardan “bir şeyin dünyada övgü, ahirette mükâfata teallukunun; hüsün, dünyada yergi, ahirette cezaya teallukunun; kubuh olması” anlamıyla ortaya çıktığını söyler.¹⁵⁶

Râzî, Mutezile'nin hüsün ve kubhun, fiilin kendi zâtında/özünde var olan bir sıfat olduğu, dolayısıyla fiillerin hasen veya kabih olup olmadığının akılla bilinebileceği iddiasına karşılık, bağlı bulunduğu Eş'arî delillerinden ayrı, kendine ait bir başka delil ortaya koymaktadır. Onun temel iddiası, fiillerin ya ızırârî ya da ittifâkî -bir diğer anlatımla tesâdüfî¹⁵⁷- bir şekilde meydana geldiğidir. Bu iddiayı, fiilin zâtındaki bir özellik sebebiyle övgüye/mükâfata veya yergiye/cezaya taallukunun, yani bu durumda failin fiile ait sorumluluğunun, fiili ihtiyarıyla işlemesine

¹⁵⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 108.

¹⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 123.

¹⁵⁷ Bundan sonra okuyucunun âşına olduğu “tesâdüfî” lafzı kullanılacaktır.

bağlanmasını geçersiz kılmak için ileri sürmüştür. İhtiyârî bir şekilde meydana gelemeyen fiil, kendi zâtı itibariyle hüsün ve kubuhla vasıflanamaz. Bu değer, ancak şeriatin fiile ne atfettiğine bağlıdır. İztırârî veya tesâdüfî gerçekleşen fiil ise ancak şer'î bir bildirimle, yani emir ve nehiyle, iyi veya kötü olarak nitelenebilir. Râzî'nin amaçlarından biri de fiillerin ihtiyârî değil, ıztırârî veya tesâdüfî gerçekleştiğini delillendirmektir.

Râzî delillendirmesinde ilk olarak fiilin işlenmemesinin mümkün olup olmadığına bakar. Bu durumda fiil, ya işlememeye imkân bulunmayan ıztırârî (zorunlu) bir fiildir ya da işlememeye imkân bulunan bir fiildir. Eğer ıztırârî olduğu kabul edilecek olursa, ıztırârî fiil hüsün veya kubuhla nitelenemeyeceği için hüsün ve kubhun aklî olduğu düşüncesi geçersiz olur.

Râzî, ikinci ihtimalin yani işlenmemesi mümkün iken, fiilin işlenmesinin tercih edilmesinin bir sebebinin olup olmadığını araştırır. Bu noktada fiilin işlenmesinin tercih ettirici bir sebebe (müreccih) dayalı olup olmadığı şeklinde iki şık sunar.

a) Fiilin bir müreccih'e dayalı olarak meydana geldiği varsayıldığında, bu müreccih, mümkünin dayandığı tüm şartları ihtiva edici olmalıdır ki, mümkün meydana gelsin. Bu müreccih'te kulun/failin dahlinin ne olduğunun izini sürdüğümüzde üç ihtimal ortaya çıkacaktır; fiilin kaynağı ya fail, ya fail dışında veya ne fail ne de fail dışındadır.

1.Ona göre müreccihin fail kaynaklı olması, yani onun iradesinin de şartlar bütününe dâhil olması imkânsızdır. Çünkü bu durumda kendisinin dayandığı şartlar bütünü içerisinde de bir iradenin olup olmadığı gündeme gelecektir. Bu takdirde bu ihtiyar için aynı ihtimal araştırılacak, bu da böylece kabul edilemez şekilde teselsüle varacaktır.

2.Fiilin kaynağının fail dışında olduğu kabul edilirse, bu müreccihin varlığında fiilin meydana gelmesi ya zorunludur ya da değildir. Müreccih, fiilin meydana gelmesi için gerekli olan eksiksiz şartlar bütünü olarak tasvir edildiğinden varlığının dayandığı tüm şartları kapsayan böyle bir müreccihin varlığı halinde, fiilin meydana gelmesi zorunlu olacaktır. Müreccih, fiilin meydana gelmesini zorunlu kılmaz denirse, bu durum, müreccihin varlığına rağmen fiilin, bazen meydana gelip bazen gelmediğinin kabul edildiğini göstermektedir. Ancak ona göre mercuhun varlık kazanması, iki eşit

şeyden birinin meydana gelmesine nazaran daha kabul edilemez bir durumdur.¹⁵⁸ Fiilin yokluğunun mümkün olduğu bu takdirde, meydana gelmesini sağlayan neden, müreccihe ek bir sebep de olabilir. Ancak Râzî'nin kendi sisteminde müreccih, yukarıda değindiğimiz üzere fiilin dayandığı şartlar bütününün tamamı demek olup böyle bir ihtimal çelişki taşıyacağı için kabul edilemez. Bu durumda bir önceki ihtimalde incelediğimiz failin hal, fiil/işleme, terk/işlememe olan bir şeye imkân bulamayışı, fiilin ıztırârî meydana gelmesinden başka bir anlama gelmez. Yani fiil bir müreccihe dayalı olarak gerçekleştiğinde, bu müreccih, fail kaynaklı olmaksızın fiilin ihtiyaç duyduğu şartların tamamını kapsamakta ve fiilin meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır.

3.Fiilin kaynağının, ne fail ne de fail dışında olduğu üçüncü ihtimale gelecek olursak, bu takdirde eserin müessir olmaksızın meydana geldiğinin kabul edilmesi zorunlu olur. Bu da fiilin tesâdüfî meydana geldiğine delâlet eder.

Böylece fiilin işlenmemesinin mümkün olup, işlenmesinin ise bir müreccihe dayandığı ihtimali, bizi fiilin ıztırârî veya tesâdüfî olduğu sonucuna ulaştırır. Her iki durumda da fiil, hüsün ve kubuhla nitelenemez.

Fiilin işlenmemesinin mümkün olup işlenmesinin bir müreccihe dayanmadığı ihtimaline dönecek olursak; Râzî bu takdirde fiili, kâdir olmanın ötesinde bir bilinçle hareket etmeyen failin fiili olarak niteler ve tesâdüfî kabul eder. Çünkü birbirine eşit iki şeyden (işleme/fiil ve işlememe/terk) birinin diğerine baskın gelmesi herhangi bir şarta bağlı olmaksızın gerçekleşiyorsa, bunun ittifaktan başka bir anlamı olmayacaktır.¹⁵⁹ Aynı zamanda bu durum, muhal görülen müreccihsiz rüchanı kabul etme sonucuna varacaktır.¹⁶⁰

Râzî, insan fiilinin müreccihe dayalı olarak gerçekleşirse ıztırârî veya tesâdüfî, müreccihsiz gerçekleşirse tesâdüfî fiil olduğunu göstermekle, her iki durumda da ihtiyar içermediği için fiilin, fail açısından övgü/yergi ve mükâfat/ceza şeklinde sorumluluk doğurmadığını, dolayısıyla bizâtihi hüsün ve kubuh niteliği

¹⁵⁸ Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Mahbubi Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh*, Muhammed Adnan Derviş (thk.), C.I, Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1998, s. 379. (Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî'nin *et-Telvih ila keşfi hakaiki't-Tenkîh* Adlı Eserinin Metni Olarak)

¹⁵⁹ Razi, *el-Mahsûl*, C. I, ss. 124-127.

¹⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 379.

taşıyamayacağını ispat etmek istemiştir. Bizâtihi hüsün ve kubuh niteliği taşımayan fiilin hukukî değeri ise akılla bilinemeyecektir. Çünkü Allah istediğini yapıp, dilediği fiile dilediği hükmü vermektedir. *el-Mahsûl* şârihi, Sirâcüddîn Urmevî de, ıztırârî ve tesâdüfî fiilin zaten hüsün ve kubuhla vasıflanamayacağını akıl tarafından bilinebilecek bir husus olduğunu ve bunda ittifak edildiğini belirtmektedir.¹⁶¹ Ona göre bir fiilin övgü/yergi-mükâfat/ceza gerektirme anlamıyla hüsün ve kubuhla vasıflanması, ancak fiilin şer'î bir emir veya nehy teallukuyla mümkün olmaktadır.

2.2.Sadrüşşerîa'nın Fahreddîn er-Râzî'ye Reddiyesi: Mukaddimât-ı Erbaa'nın Muhtevâsı

Bir Hanefî-Mâturîdî âlim olan Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh* adlı fıkıh usûlü kitabında konuya giriş sadedinde hüsne; bir fiile dünyada övgünün, âhirette sevabın taalluku, kubha ise; dünyada yerginin, âhirette cezanın taalluku anlamının verilmesiyle hüsün ve kubhun aklî olup olmadığına dair bir ihtilafın ortaya çıktığına değinir. Eş'arîler'in, fiilin ne zâtı ne de sıfatları itibarıyla hasen ve kabih olabileceğini, dolayısıyla akılla bilinebilecek bu özelliği taşımayan fiile, söz konusu vasıfların sadece şeriatle yüklendiği görüşünde olduklarını belirtir. Aynı zamanda insanın herhangi bir katkısının bulunmadığı fiilin, ihtiyârîyle değil de ıztırar veya ittifakla gerçekleştiği, dolayısıyla böyle bir fiilin hüsün ve kubuhla zaten vasıflanamayacağı görüşünde olduklarını söyler. Ancak yine de ihtiyar ile işlenmeyen bu fiillere sevap ve cezanın taalluk etmesini caiz görmelerini ve böyle bir neticenin Allah için kabih olmadığı kanaatlerini Allah'ın fiillerine hüsün ve kubhun nispet edilemeyeceği görüşlerine bağlamaktadır.¹⁶² Eş'arîlerin bu görüşlerini iki delille ispat etmeye çalıştıklarını belirten müellif, bu iki delili özellikle ikincisi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durarak

¹⁶¹ Ebü's-Sena Sirâcüddin Mahmûd Siraceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (thk.), C. I, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, s. 180.

Eş'arî mezhebi özelinde değil de genel bir ittifakı içeren bu görüşe ileride Sadrüşşerîa ihtiyârî şekilde gerçekleşmeyen sıfatlardan kıyasla karşı çıkacaktır.

¹⁶² Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 375. Sadrüşşerîa "Eş'arî'nin delili" diyerek Fahreddin er-Râzî'nin delilini kast etmektedir. Bu delilin sonucunda ihtiyarla işlenmediği ispat edildiği düşünülen insan fiillerine Allah'ın sevap veya ceza vermesini Eş'arî'nin Allah'ın fiillerini hasen veya kabih grubuna dâhil etmemesine bağlamaktadır. Onun Eş'arî'ye nispet ederek verdiği hasen tanımları "şer'an emredilmiş fiil"dir. Ancak delilin asıl sahibi olan Râzî, bu delile yer verdiği *el-Mahsûl*'de daha önce değindiğimiz gibi Allah'ın fiillerini hasen grubuna dâhil edecek bir hasen tanımları arayışı içerisindeydi. Sadrüşşerîa'nın atfının aksine haseni "şer'an yasaklanmamış fiil" şeklinde tanımlamaktadır. Bkz.: Râzî, *el-Mahsul*, C. I, s. 107.

çürütmeye çalışmıştır. Onun Eş'arî delili dediği söz konusu bu ikinci delil, isim vermese de yukarıda değindiğimiz Fahreddin er-Râzî'ye ait delildir. Fiillerin hüsün ve kubuh vasfını ancak şeriatle kazandığına dair bu iki delili;

1.Bir fiilin hüsün ve kubuhla zâtı veya sıfatı sebebiyle vasıflanması, gerek fiilin gerek hüsün ve kubhun araz olmaları sebebiyle, arazın arazla kâim olması anlamına gelecektir. Oysa bunun mümkün olmadığı herkes tarafından kabul edilmektedir.¹⁶³

2.Fiillerin hüsün ve kubuhla vasıflanmasını imkânsız kılan, ancak ıztırâri ya da tesâdüfî şekilde gerçekleştiklerini ispat etmeye çalışan Fahreddin er-Râzî'nin yukarıdaki delili.

şeklinde özetlemek mümkündür.

Sadrüşşeriâ'nın temel amacı; Hanefî geleneğin benimsediği şekliyle teklif teorisini temellendirmektir. Onlara göre teklif, ancak irade ve ihtiyarla mümkündür. Çünkü kişinin teklife ehil sayılabilmesi için gereğini yerine getirebilecek güçte bulunması gerekir. Dolayısıyla cebr altındaki kişinin, fiilinden sorumlu tutulduğunu düşünmek de Tanrı böyle yapmayacağı için mâkul değildir. Murâd edilen şeyin niteliğinin de bilinmesi kulun ona göre tercihte bulunması için gerekli görülmüştür. Onun bu değerlendirmelerini Mu'tezileden ayıran temel nokta ise; Mu'tezile bu fiili doğrudan kula ait görürken, Sadrüşşeriâ'nın fiilin kula nispetini kesb teorisi üzerinden temellendirmesidir. Böylece o, hüsün ve kubhun akfî oluşunu savunmakla Mu'tezileye, kulların fiillerinin yaratıcısı olarak Allah'ı görmesi bakımından ise Eş'arîlere yaklaşarak her iki mezhep arasında orta bir yol tutmuştur. Nitekim Hanefî-Mâturîdî geleneğinin teklif teorisine yaklaşımı büyük ölçüde bu şekilde olmuştur. Tam da bu noktada o, kendi teorisini ortaya koymak için -belki de Eş'ariliğin en zirve ismi olan- Râzî'yi merkeze alarak Eş'arîlerin hüsün-kubuh meselesindeki iddialarını çürütmek istemiştir. Tartışmayı ise kendi çerçevesinden belli bir mantık örgüsü içerisinde dört mukaddimeyle vuzuha kavuşturmayı tercih etmiştir. Kanaatimizce

¹⁶³ Arazın arazla kâim olamayacağı iddiası Mâturîdî ve Eş'arî'nin mütekaddimûn kelimcileri arasında kabul edilmektedir. Ancak daha sonraları bazı Eş'arî kelimcileri arazın arazla kaim olabileceğini kabul etmişlerdir. Teftazânî Eş'arîlerin hüsün ve kubhun akfî olamayacağını ispat için sadece bu iki delili esas kabul etmediklerini, bunlardan ziyade gerek akfî gerek naklî daha başka birçok delil ileri sürdüklerini belirtmesi Sadrüşşeriâ'yı mezhep içerisinde râcîh görülmeyen bir delili dikkate aldığı için tenkit ettiğini gösterir. Bkz.: Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *et-Telviḥ ila keşfi ḥakaiki't-Tenkih*, Muhammed Adnan Derviş (thk.), C. I, Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1998, s. 377.

onun Râzî'yi zımnen de olsa merkeze almasının nedeni, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi onun, kendisinden önceki Eş'arîlerden daha farklı delliller de öne sürerek hüsün ve kubhun şer'îliğini ispat etmeye çalışmış olmasıdır. Kaldı ki Râzî'den sonra herhangi bir âlimin pek çok ilimde onun tartışma alanlarından ve meseleleri ele alış şeklinden bağımsız bir şekilde bir konuyu incelemesi mümkün değildir. Bu bağlamda Râzî sonrası âlimlerden biri olan Sadrüşşerîa'nın bu konuda onun görüşlerini merkeze alıp, ona cevap mahiyetinde bir delil oluşturması anlaşılabilir bir durumdur.

Sadrüşşerîa mukaddimelere başlamadan önce yukarıdaki delillerin ilki olan “arazın arazla kâim olmasının imkânsızlığı” önermesini açıkça zayıf bulur. Esasen mütekaddimûn kelamı içerisinde kabul edilen bu önermeden, daha sonraları vaz geçilmiştir. Sadrüşşeria, birer araz olan hüsün ve kubhun, başka bir araz olan fiille birlikte olmasını, fiile bir cevher tayin ederek reddeder. Zira hızlı hareket veya yavaş hareket örneğinde olduğu gibi bir cevhere bağlı bir arazın, başka bir arazı taşıması mümkündür. Bu imkân kabul edilmediği takdirde Eş'arîlere ait “bu fiil şer'an kabih veya şer'an hasendir” cümlesinde de karşı oldukları “arazın arazla kâimliği” sonucunun ortaya çıkacağını belirtir.¹⁶⁴ Teftazânî, Eş'arîlerin bu cümleyle fizik âlemde tahakkuk eden bir durumu değil akılda gerçekleşen îtibârî bir durumu kast ettiklerini söyleyen bir itiraza değinir. İtiraza göre bu durum, arazın arazla kâim olmasını değil, akılla bilinecek hüsün ve kubh, fizik âlemde tahakkuk etmesiyle bu önermeyi gerektirecektir.¹⁶⁵ Sadrüşşerîa'nın mukaddimleri yazma saiki tam da, hüsün ve kubhun fizik âlemde gerçekleştiğini ispat ederek aklen bilinebileceğini ortaya koymaktır. Söz konusu önerme ile iki arazı da taşıyan bir cevher gerektiği kast edilmişse bu durumun hüsün ve kubhun fiilin zâtına veya sıfatına ait olduğu kabûlünü yine ortadan kaldırmayacağını belirtir. Çünkü fiilin kendisinin değil mahallinin dikkate alındığı böyle bir önermede cevherin, fiilin faili olarak belirlenmesi yeterlidir. Sadrüşşerîa'nın üzerinde durmayı gerekli bile görmediği bu delilin ayrıntılarına hâşiyeler dikkat çekmiştir. Üçüncü bölümde bu konuya yer verilecektir.

Sadrüşşerîa bu kısa anlatımla Eş'arîler'in ilk delilini çürütmüş olduğu kanaatindedir. Fiilin ontolojik durumuna dair düşüncesini de kısmen ortaya

¹⁶⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 377.

¹⁶⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 378.

koymuştur. Eş'arîler'in ikinci delili olarak sunduğu Râzî'nin deliline cevap vermek için kaleme aldığı mukaddimelerin ilkinde de bu kanaatini fiilin anlamları üzerinden detaylandırma yoluna gitmiştir. Mukaddimelerde tek tek hangi konuları ele aldığına bakacak olursak;

Birinci Mukaddime'de fiilin, "hâsıl bilmasdar" ve "îkâ" şeklinde iki anlamı olduğu söylenir. Bu anlamlardan hâsıl bilmasdar, failin içinde bulunduğu fiilin dışarıdan gözlemlenebilen durumunu ifade eder. Îkâ' ise bu hâlin vücuda getirilmesi anlamı taşır. Dolayısıyla hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiil hâriçte vardır ve mümkün mevcûd varlıkların var olma şartlarını taşımaktadır. Bu şartlar İkinci Mukaddime'nin konusu, fiilin îkâ' anlamının ontolojik durumu ise Üçüncü Mukaddime'nin konusu olacaktır.

İkinci Mukaddime'de hâsıl bi'l-masdar anlamıyla mümkün varlıklar içine giren fiilin, tüm diğer mümkün mevcûdların ihtiyaç duyduğu gibi bir illete ihtiyaç duyduğuna değinilir. Varlığının dayandığı şartlar bütünü şeklinde tarif edilen bu illet içerisinde bir var edicinin (Mûcîd) bulunduğu kabul edildiğinde, mümkün zorunlu bir şekilde meydana geldiği belirtilir. Bu mukaddime, mümkün bir varlık olarak insan fiilinin de nasıl zarûrî olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Üçüncü Mukaddime'de ise mümkün mevcûdun dayandığı bu şartlar içerisine, ne var ne yok denebilen hal kategorisine ait unsurların neden dâhil olması gerektiği ele alınır. Zîra Birinci Mukaddime'de zikredilen fiilin meydana getirilmesi anlamındaki "îkâ" ile fiili işlemeyi tercih ettiren "ihtiyâr" gibi unsurlar birer haldir ve bu şartlar bütünü içerisinde yer alır. Bu itibarla söz konusu bu unsurların hal olması ve hallerin ispatı, insanın fiilini işlemesine dâhil olduğunu göstermede esas veriyi sağlayacaktır.

Dördüncü Mukaddime'de ise delil boyunca zikredilen müreccih kavramı tekrar ele alınır. Râzî, Mutezile kelamcılarının bir kısmının, kendi düşünce sistemlerinde çok önem verdikleri "tercihin ancak müreccihle gerçekleşmesi"nin kabûlünü, kendi delilinde fiillerin ıztırârî veya tesâdüfî olduğunun kabul edilmesi sonucunu verecek şekilde kullanmaktadır. Bu köşeye sıkıştırma çabasına karşılık Sadrüşşerîa müreccih olmaksızın da tercihin gerçekleşebileceğini kabul ederek Râzî'nin delilini bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Ona göre tercih, müreccihi içeren râcihte değil aksine ya eşit şeylerden birinde ya da mercûhta gerçekleşir.

Bundan sonra Sadrüşşerîa elde ettiği öncüllerle fiilin her iki anlamıyla nasıl zarûrî olmadığını gösterir. Nihayetinde kulun sun'unu da dâhil ettiği fiilin meydana gelişini kesb ve halk kavramları üzerinden tekrar açıklar. Oluşturduğu bu düşünce sistemi içerisinde ona göre itibârî unsurlar olan hüsün ve kubhun ise halkta değil kesbte olduğunu kendi mantıkî örgüsüne uygun olarak izâh etmeye çalışır. Bu özetten sonra söz konusu dört mukaddimeyi detaylarıyla ele alalım.

2.2.1.Birinci Mukaddime

Sadrüşşerîa ilk mukaddimesinde fiilin anlamları üzerinde durur. Ona göre fiilin anlamı bakımından ya karşılığında masdar vaz' edilen anlamı veya masdar ile hâsıl olan anlamı kastedilir. Masdar ile hâsıl olan (hâsıl bilmasdar) anlamıyla fiil hariçte mevcut mümkün bir varlık iken; karşılığında masdar vaz' edilen îkâ' anlamıyla ne var ne yok denebilen hal kategorisine girer. Aynı zamanda îkâ', hâsı'l bi'l-masdar anlamında fiilin hâriçte meydana gelme şartlarına dâhildir. Kendi delilinin dinamikleri için fiilin hâriçte mevcûd mümkün bir varlık olması ne kadar önemliyse, îkâ' anlamıyla mevcûd olmaması da o kadar önemlidir. Fiilin mümkün bir varlık olması açısından taşıdığı şartlar İkinci Mukaddime'nin konusu olacak, hâllerin varlığının da bu şartlara dâhil olması gerektiği ise Üçüncü Mukaddime'de ileri sürülecek olan argümanlarla mantıkî bir zemine oturtularak delil girift bir şekilde oluşturulacaktır.

2.2.1.1.Fiilin Anlamları

2.2.1.1.1. Karşılığında Masdar Vaz' Edilen Mâna: Îkâ'

Îkâ', fiilin mastar karşılığı olarak vaz' edilen anlamıdır.¹⁶⁶ “Mesafe kat etme” anlamını ifade etme için “hareket” masdarının vaz' edilmesi gibi.¹⁶⁷ Dilciler masdarın taşıdığı bu bağımsız anlamı hades olarak zikrederler.¹⁶⁸ Esasen var olmayan bir şeyin var olması anlamına gelen hades¹⁶⁹ faille kâim olan bir durumdur. Failin, fiilin etkisini kendisinde meydana getirmesi (îkâ'sı) tesîr¹⁷⁰, başkasında vücuda getirmesiyle (îkâ'sı)

¹⁶⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 380.

¹⁶⁷ Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muahmmmed Molla Fenârî, *el-Fusûlû'l-bedâyi'*, Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (thk.), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, C. I, Beyrut 2006, s. 166.

¹⁶⁸ Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî Tehanevî, “Fiil”, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, Dâr-u Sâdır, III, Beyrut t.y., s. 460.

¹⁶⁹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, “Hades”, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, IX, Kahire t.y., s. 796.

¹⁷⁰ Muhammed b. Uzeyz Sicistânî İbnü'l Hâim Râgıb el-İsfahânî, “Fiil”, *Câmiul-beyân fî Müfredâtî'l-Kur'an*, Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindavi (thk.), Mektebetü'r-Rüşd, II, Riyad 2007, s. 698; Tehanevî,

tahrîk adını alır. Fâilin fiili îkâ'sı; kendisinde (tesir) hey'et veya sıfat yahut hâlet denilen durumların oluşması suretiyle meydana gelir. Yani îkâ', failin herhangi bir fiilin mastarıyla ifade edilen o anlamını meydana getirmesi yani yok iken var etmesidir. Mesela “kalktı” dendiğinde ayağa kalkan kişide “ayağa kalkmış olma” hey'eti, “ısındı” dendiğinde ısınan kişi veya nesnede “sıcaklık” sıfatı, “hareket etti” dendiğinde hareket eden kişi veya nesnede “hareket” hâleti oluşmaktadır.¹⁷¹ İşte bu durumların oluşmasını sağlayan herhangi bir fiilin gerçekleştirilmesi, fâilin iç dünyasında olup biten birtakım psikolojik ve fizyolojik unsurların toplamından meydana gelen bir süreç olduğu için dışarıdan gözlemlenebilen sabit bir durum değildir.¹⁷²

2.2.1.1.1.Îkâ'nın İtibârî Olması

Esasen mukaddimeler boyunca tartışılan tüm kavramlar, mevcûd olup olmadıklarının belirlenmesi üzerinden incelenecektir. Hâriçte varlığı bulunanların yani mevcûd olanların, felsefeden kelama giren burhân-ı tatbik delili¹⁷³ ile bir var edicisinin bulunduğu ispatlanır. Hariçte var olan bir varlığın, meydana gelmesini sağlayan mevcutlardan oluşan illetler zincirinde, geriye doğru bir öncekinin ma'lûlû olan bir mevcûd, kendisinden sonrakinin de illetidir. Söz konusu delil, bu zincirde kendisi illet olan bir son noktanın tayin edilmesi gerekeceğini söyler. Bu nokta belirlenmediği takdirde zincir nihayete ermeyecek ve metafizik sahada kabul edilemeyecek bir teselsülün oluşmasına sebep olacaktır. Mevcûd varlıklara uygulanan bu delil, hariçte bir varlığa denk gelmeyen ancak aklın ürettiği (itibârî) kavramlar için uygulanmaz. İşte Sadrüşşerîa fiilin bu îkâ' anlamıyla herkes tarafından hâriçte varlığı bulunmayan itibârî unsurlardan kabul edildiğini belirtir.¹⁷⁴ Çünkü burhân-ı tatbik delilini bu kavrama uygulamak mümkün değildir. Mevcûd olduğunu kabul ettiğimizde onun bir illeti, yani îkâ edicisi olacaktır. Bu takdirde her îkâ', îkâ' edilmesi yönüyle

“Fiil”, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, III, s. 461; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif el-Cürçânî, “Fiil”, *Kitâbu't-Târifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 168.

¹⁷¹ Teftazânî, *et-Telvîh*, C.I, s. 380

¹⁷² Cüneyd Köksal, “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya giriş-”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 21.

¹⁷³ Burhân-ı tatbik: “Üst üste getirme, eşit ve uygun olma” mânasına gelen tatbik ile burhân kelimesinden oluşan bir terkiptir. “Farazî olarak düşünülen iki mâlûl zincirini çakıştırma” anlamına gelen bu delil teselsülü iptal etmek amacıyla kullanılır. Bkz.: Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, “Burhân-ı tatbikî”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 51.

¹⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 381.

ma'lûl olduğundan teselsül için illet olan son nokta belirlenemeyecektir. Muhal kabul edilen bu durumda ise onun mevcûd olduğunu değil, itibârî olduğunu kabul etmek gerekecektir.¹⁷⁵

Ayrıca mevcûd olduğunda oluşacak bu zinciri düşündüğümüzde fail, bir şey îkâ' ettiğinde peşpeşe gelen bu îkâ'lar sebebiyle sanki birçok şeyi îkâ' etmiş gibi olacaktır. Bunu imkânsız gören akıl, bu silsileyi anında keser. Aklın peşpeşeliği kesmesiyle kavranan böyle kelimeler de mevcûdları değil itibârî unsurları ifade eder. Ancak Sadrüşşerîa, itibârî unsurlarda teselsülün olmadığını göstermek için söylenen "itibarın itibarı şeklinde teselsül olmaz, çünkü itibarın itibarı aynı itibardır" açıklamasını îkâ' için geçerli görmez. Çünkü ona göre bu önerme îkâ' için kabul edildiğinde aklın imkânsız bulduğu, failin bir îkasıyla birçok şeyi îka etmiş olması yine gündeme gelecektir.¹⁷⁶ Mevcûd değil itibârî olan ama diğer itibârî kavramlar için yapılan açıklamanın dışında tutulan bu unsurun Sadrüşşerîa'ya göre nasıl tahakkuk ettiği veya nasıl bir kavramı ifade ettiği diğer mukaddimelerin konusu olduğu için ileride incelenecektir. Ancak şunu belirtmekte fayda var ki Molla Fenârî'nin de aktardığı üzere Sadrüşşerîa'nın îkâ'nın itibârî olduğu görüşü cumhur tarafından da kabul edilmekte, buna ilaveten bu anlamı cumhur ma'dûm kategorisinde değerlendirirken, Sadrüşşerîa ise hal kategorisi içerisinde görmektedir.¹⁷⁷

2.2.1.1.2.Eş'arîler'in Tekvîn Sıfatı Anlayışının İkâ' Kavramı İle İlişkisi

Hades anlamındaki kevn kökünden türeyen tekvin kelimesi, îkâ' gibi bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma anlamına gelmekte;¹⁷⁸ bu anlamıyla Mâturîdî kelamcıları tarafından Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm subûtî sıfatlarından biri olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁹ Eş'arî kelamcılarına göre kudretten başka yaratmayı meydana getiren mevcûd bir sıfat yoktur. Onlara göre tekvin mevcûd bir sıfat değildir. Allah mahlûkâtı ve bu mahlûkâta dair fiillerini irade vasıtasıyla kudret sıfatının hâdis taalluku

¹⁷⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, C.I, s. 380.

¹⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 381.

¹⁷⁷ Molla Fenârî, *el-Fusûlü 'l-bedâiy*, C. I, s. 166

¹⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, C. 44, s. 3960; Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî Nesefî, *et-Temhid li'l-kavâ'id-i't-tevhid*, Habîbullah Hasan Ahmed (thk.), Dârü't-Tıbaatî'l-Muhammediyye, Kahire 1986, 188.

¹⁷⁹ Nesefî, *Temhîd*, s. 189.

neticesinde yaratır. Çünkü tekvinin Allah'ın zâtıyla kâim mevcûd sıfatlardan sayılması, mükevvenin/mahlûkun da kîdemini gündeme getirir.¹⁸⁰

Sadrüşşerîa aynı anlamda birleşen bu iki kavramı bir tutarak, Eş'arîler tarafından tekvinin hâriçte mevcûd olmamasının kabulünü, îkâ'nın da mevcûd olmayışının kabul edilmesi gerektiğine delil gösterir.¹⁸¹ Sadrüşşerîa için îkâ'nın mevcûd olmaması, muhatabının fiillerin ıztırârî olduğu iddiasını çürütmek için son derece önemlidir. Çünkü İslam âlimleri, mevcûdun varlığının bağlı olduğu bir illete veya bir var ediciye ihtiyaç duyduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Öyle ki gerek kelamcılarının sıklıkla kullandığı hudûs delili, gerek İslam filozoflarının geliştirdiği imkân delili -ilk önermelerinde önemli farklılıklar olsa da- sonuç önermeleriyle tabiatı tam nedenselliğin reddi için hâriçte varlığı bulunan her hâdisin/mümkûnin var edici illet silsilesinin kadîm bir varlıkta durması gerektiğini kabul eder.¹⁸² Buna karşılık detayları ileride gelecek olan hâriçte bir varlığı olmayan, îkâ' gibi itibârî unsurlarda teselsül söz konusu edilmemiştir.¹⁸³ Bu anlamda bir var ediciye ihtiyaç duymadığı kabul edilen böyle unsurlar, bazı kelamcılar tarafından varlık kategorileri içerisinde ne var ne yok şeklinde ara bir mertebe oluşturulup hal kategorisine dâhil edilir. Dolayısıyla hallerin kabulü, kelam âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Sadrüşşerîa ise îkâ'yı tekvin sıfatıyla ilişkilendirerek hal kategorisinin, halleri reddeden muhatabı Eş'arîler¹⁸⁴ tarafından da kabul edilmesi gerektiği înasında bulunur. Çünkü ne var ne yok denebilen bu unsurların kabulü, Sadrüşşerîa'nın Üçüncü Mukaddime'de ileri süreceği delillerin kabulü için bir basamak olarak elzemdir.

Teftazânî, burada Sadrüşşerîa'nın îkâ'yı, Eş'arî tekvin anlayışıyla bir tutmasının çelişki taşıdığına değinir. O, Mâturidîler ile Eş'arîler'in tekvine yükledikleri anlam farkından yola çıkarak Sadrüşşerîa'nın gerekçesinin bağlayıcı olmadığı kanaatindedir. Mâturidîlere göre tekvin, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat iken Eş'arîler'e göre

¹⁸⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin: çeviri)*, Ömer Türker (çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, C. III, İstanbul 2015, s. 182; Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Abdurrahman Umeyre (thk.), C. IV, Âlemül-Kütüb, Beyrut 1989, 171; Teftazânî, *et-Telvîh*, C.I, s. 381.

¹⁸¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 381.

¹⁸² Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. I, s. 417; Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *Muhassalu efkari'l-mütekdîmin ve'l-müteehhurin mine'l-ulema*, Taha Abdürrauf Sa'd (thk.), Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire t.y., s. 62.

¹⁸³ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. I, s. 173; Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 380.

¹⁸⁴ Sadrüşşerîa'nın gerek isim vermediği muhatabı Râzî ve gerek şârihi Teftazânî halleri reddeder.

böyle olmadığını belirtir. Eş'arîler'in tekvini kadîm mevcûd bir sıfat kabul etmemesinin gerekçesi ise, yukarıda da değindiğimiz gibi, kadîm mevcûd sayıldığında bir var ediciye ihtiyaç duyacak olan îkâ'ların oluşturacağı silsilenin, kadîm bir îkâ'da son bulmasının, bu silsile neticesinde oluşan hâdisin de kîdemini gerektireceği düşüncesidir.¹⁸⁵ Çünkü onlara göre herhangi bir şey henüz meydana gelmeden, meydana getirmenin kendisi (îkâ') mümkün olmadığı için tekvin ve mükevven aynı anda gerçekleşir.¹⁸⁶ Ancak Eş'arîler kadîm bir tekvin anlayışı benimsemeseler de bir şeyin varlığı için kudret ve iradenin taallukundan meydana gelen hâdis tekvini kabul ederler. Teftazânî, hâdis tekvini kabul etmelerine rağmen kadîm tekvini mevcûd kabul etmemelerinden hareketle sanki tekvini hiçbir şekilde mevcûd görmedikleri şeklinde oluşturulan bu delillendirmeyi eleştirmektedir.¹⁸⁷

2.2.1.1.2. Masdar ile Hâsıl Olan Mâna: Hâsıl bilmasdar

Yukarıda açıkladığımız üzere fail, fiili meydana getirirken (îkâ') esasında hey'et, sıfat, hâlet gibi durumları meydana getirmiş oluyordu. Fiilin işleminde dışarıdan gözlemlenebilen bu meydana getirmenin kendisi değil de failin fiilin her bir anında içinde bulunduğu bu durumlardır. İşte herhangi bir fiilin masdar anlamının îkâ'sıyla hâsıl olan hey'et, sıfat, hâlet gibi durumlar, hâsıl bilmasdardır. Örneğin, hareket fiilini gerçekleştiren kişide dışarıdan gözlemlenebilen, hareket süresinin her bir anında onda meydana gelen değişim durumudur. Böylece fiilin îkâ'sı, dışarıdan gözlemlenecek şekilde fiilin hâsıl olmasının bir şartı olmaktadır. Sadrüşşerîa, ancak faile atfedilerek anlaşılabilir hâsıl bi'l-masdar anlamını, îkâ'dan ayrı tutarak hâriçte var olan mümkün bir varlık olduğunu, bunun da herkes tarafından kabul edildiğini söyler. Sadrüşşerîa, fiilin, birbirini tamamlayan bu mânalarından birinin mevcûd olmayıp, diğerinin ise mevcûd olan bir varlığı ifade etmesini oldukça önemsemektedir.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 370.

¹⁸⁶ Teftazânî, *Şerhu'l mekâsîd*, C. IV, ss. 171-172.

¹⁸⁷ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, ss. 380-381.

¹⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 371.

2.2.1.2.Fiilin Varlığı

Sadrüşşerîa fiilin bu iki anlamını kelam ilminde bazı âlimlerce benimsenen hal kategorisini de varlık içerisinde gören anlayış içerisinde değerlendirmektedir. Onun değerlendirmesine geçmeden önce kelam ilminde başlıca ileri sürülen varlık kategorilerine bir göz atmak faydalı olacaktır.

2.2.1.2.1.Kelam İlmine Göre Varlık Kategorileri

Kelamcıların, Allah'tan başka her şey şeklinde tanımladıkları âlemin var oluş şeklini anlama çabası, esasında Allah'ın ispatı için varlığın ne olduğu, buna binaen de nasıl kategorize edileceği etrafında döner. Varlığın ne olduğuna dair ortaya çıkan tartışma konularını meselemizle doğrudan alakalı olmadığından bir kenara bırakacak olursak, varlığın kategorize ediliş şekline dair kelam ilminde geliştirilen teori, diğer ilimlerde de şeylerin/eşyanın mahiyetine dair bir algı oluşturmuştur. Mesela ortaya çıkan bu âlem anlayışının etrafında şekillenmesi pek tabî olan fıkıh ilminde de hükümler bu algıya göre belirlenmiştir.¹⁸⁹

Varlık, Ehl-i sünnet kelamına göre en temelde, bilinen ve bilinmeyen şeklinde ikiye ayrılır. İnsan bilgisine konu olamadığı için bilinmeyen varlıklar incelenmez. Bilinen (ma'lûm) varlıklar ise ma'dûm ve mevcûdlardan oluşur. Mutezile kelamcıları ise ma'lûmu, "sâbit" ve "ma'dûm" kavramlarına ayırır. Sâbit kategorisinin altına, "mevcûd" ve "mümkün ma'dûm" kategorilerini yerleştirmişlerdir. Sâbite "şey" diyerek, ma'dûmlardan mümkün gördüklerine de şeylik (şeyiyyet) vermişlerdir. Ehl-i sünnet kelamcılarına göre "şey", ancak var olanları ifade etmektedir.¹⁹⁰ Mutezilenin varlık kategorisine ilişkin değerlendirmemiz üçüncü bölümde gelecektir.

¹⁸⁹ Âlem anlayışının Hanefî fıkıhına ayn-menfaaat ayrımı örneği üzerinden nasıl tesir ettiği hakkında bkz.: Hasan Hacak, "Mâtürîdî Kelamı ve Hanefî Fıkıhı: Mâtürîdîliğin Âlem Anlayışının Hanefî Fıkıhıyla İlişkisi", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Maturîdîlik/Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul 2012, ss. 403-411.

¹⁹⁰ Detay için bkz.: Hayrettin Nebi Güdekli, "Basra Mu'tezilesi ve Eş'arîlik Açısından Klasik Dönem Kelâmında Süreklilik Problemi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, 2015, C. I, ss. 429-437; Hülya Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmîdî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, İstanbul 2013, ss. 33-58.

İlk dönem kalamcıları mevcûd varlıkları, öncesi olup olmamasına göre kadîm ve hâdis varlık olarak bir başka ayrıma tâbi tutar. Kadîm varlık Allah'ı ve sıfatlarını ifade ederken, Allah ve sıfatları dışındaki tüm varlıklar, hâdis varlık teriminin karşılığıdır. İslam filozoflarının mevcûdun varoluş şekline dair vâcib ve mümkîn varlık ayrımı, kalam ilminin merkeze aldığı yoktan yaratma ve fâil-i muhtar anlayışı korunarak bilhassa İbn Sîna (ö. 428/1037) ile yakın dönemde yaşayan Cüveynî (ö. 478/1085) ile birlikte bu disiplin içerisinde de kullanılmaya başlanmıştır.¹⁹¹ Bu hâliyle Vâcib Varlık, Kadîm Varlık'a; mümkîn varlık ise hâdis varlığa tekabül edecek şekilde kalam konuları metafizik terimleriyle ifade edilir olmuştur.

Mevcûd varlıkların zamanına veya varoluşuna göre yapılan bu ayrım da hâdis veya mümkün varlığa denk gelen kısım, "uzayda yer kaplama"ya, yani "hâriçte varlığı bulunma"ya göre başka bir ayrıma daha tâbi tutulmuştur. Böylece cevher ve arazlardan oluşan bir başka kategori daha ortaya çıkmış ve kalamcıların çoğu tarafından bu şekilde kabul edilmiştir. Ehl-i sünnet ve Mutezile kalamcılarından bazıları ise mevcûd varlıklara dair yapılan bu ayrım da cevher ve arazla birlikte ayrıca mevcûd ve ma'dûm arasında ne mevcûd ne de ma'dûm denebilen hal adını verdikleri ara bir formun var olması gerektiği kanaatinde idirler. Bu durumda onların varlık kategorisinin cevher-araz-hal üçlüsünden oluştuğunu söylemek mümkündür.

2.2.1.2.1.1.Uzayda Yer Kaplamaya Göre Varlık Kategorileri

Bu konuda cevher-araz ve hal teorileri ortaya atılmıştır.

2.2.1.2.1.1.1.Cevher-Araz Teorisi

Kalamcıları âlemin, yani hâdis varlıkların tümünün cevher ve arazlardan oluştuğu fikrini ontoloji anlayışının merkezi yapmışlardır. Kalam ilmi içerisinde ilk defa Mutezilî âlim Ebu'l-Huzeyl el-Allâf tarafından ortaya konulduğu söylenen bu nazariye, tabiatın işleyişini anlatmaya yönelik gözüke de bu disiplinin öngördüğü Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde metafizik boyutlar kazandırılmış bir âlem anlayışıdır. Bu teori tabiattaki her varlığın parçalardan oluşması gerektiği, bu parçaların da sürekli bölünmesiyle parçalanmanın mümkün olmadığı bir noktaya, yani cevherin varlığına

¹⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Akâidetü'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, Muhammed Zâhid Kevserî (thk.), Kahire 1992, ss. 20-25.

ulaşılması zorunluluğu üzerine kuruludur. Yunan düşüncesinde atom adıyla anılan bu en küçük parça, kelam ilmi içerisinde sonlu, sınırlı ve hâdis oldukları gerekçeleriyle âlemin hudûsuna, dolayısıyla Allah'ın yaratıcılığına dayanak olacak şekilde bir anlatıma kavuşturulmuştur. Teori içerisinde dikkate alınması gereken diğer bir nokta tek tip ve değişmez olan bu mütemâsil cevherlerin onlara çeşitli ve değişen özellikler veren arazlarla birlikte bulunması zorunluluğudur.

Eş'arî sonrasında cevher, uzayda yer kaplayan (mütehayyiz) ve hacmi olan (mâ lehû misâha) şeklinde vurgulanmıştır.¹⁹² Mütehayyiz veya kâim bi'n-nefs olarak da adlandırılan cevher, kendi başına hâriçte mevcûd iken, araz ise hâriçte tek başına bizzat mevcûd olmayan, ancak bir mekanlı ile var olan mevcuttur (kâim bi'l-mütehayyiz). Buna göre araz, ancak cevherle birlikte bulunduğunda, hâriçte mevcûd olur. Dolayısıyla cevherin yok olmasıyla o da yok olur. Aynı zamanda cevher de arazsız var olamaz.¹⁹³ Aralarındaki bu zorunluluk ilişkisi, âlemde sürekli meydana gelen değişmelerin de sebebi olarak görülmüştür. Arazların peş peşe iki zamanda bâkî olmayan yapıları nedeniyle değişimin meydana geldiği bu sistemde varlıkları kendilerinden kaynaklanamayacağı için arazlar ve cevherler, Kâdir-i muhtâr tarafından sürekli yaratılırlar.¹⁹⁴ Böylece sonlu ve sınırlı olan cevher ve arazların varlıkları, sürekli bir şekilde Allah'ın yaratmasına bağlanarak, aralarındaki zorunlu ilişkinin tabiatı nedenselliğe yol açacağı fikrinin tam karşısında, metafizik bağlantıları olan bir âlem anlayışı ortaya konulmuştur.¹⁹⁵ Yaratma temelli böyle bir âlem anlayışı, tabiatı nedenselliği kabul eden dehriye gibi materyalist akımlara veya filozofların yarı determinist sûdûr anlayışına karşı, kuvvetli bir argüman olarak görülmüştür. Bu anlayışta Allah, fiillerinde herhangi bir illet bulunmaksızın sınırsız irade ve kudret sahibi fâil-i muhtâr olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla Allah'ın

¹⁹² Osman Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul 2015, s. 81.

¹⁹³ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. II, s. 150; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. II, s. 18.

¹⁹⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. II, s. 154; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. II, s. 58.

¹⁹⁵ Detay için bkz.: Ayrıca Newton fiziğinin nedenselliğe götürmesine karşılık Kuantum fiziğinin cevher-araz nedensizliğini teyid ettiğine dair bkz.: Kemal Batak, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize- Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir Mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 20, 2009, ss. 33-68.

fiillerinden şer'î hükümler de Ehl-i sünnet kelmacılarının bir kısmı tarafından illersiz kabul edilmiş, fikhî illetler reddedilmiştir.¹⁹⁶

Eş'arî kelmacıları Eş'arî kelmacılarının kahir ekseriyeti, arazların süreksizliği fikrini, insan fiilleri alanına da uygulamışlardır. Tüm varlıkları ilahî kudretin hâkimiyet alanı içine alan bu düşünce, teklifi fiilleri de aralarında nedensellik ilişkisi olmayan cüzlerden oluşan bir süreç olarak tasarlamaktadır. Buna göre Allah, mesela, yazma fiilinde hiçbir diğerrinin sebebi olmayan bağımsız ve ardışık dört araz yaratır. Bu arazlardan birincisi hareket ettiren kişiye ait olan irade; ikincisi bu kişiye ait kalemi hareket ettirebilme gücü; üçüncüsü elin hareketi; dördüncüsü ise kalemin hareketidir. Bunlarda hiçbirinin nedensellik anlamında bir tesiri yoktur.¹⁹⁷ Bu anlatım, yazma sürecini, sürekli yaratılan arazlar merkezinde açıklamaktadır. Daha önce değindığımız Râzî'nin insan fiillerinin oluşumuna ilişkin ortaya koyduğu argüman ise bu anlatımın detaylarda tamamen Allah'a bağlandığı, insana ait hiçbir unsurun yer almadığı bir hüviyete bürünmüş şeklidir.

Kelmacılar, cevheri tanımlarken tabiat kavramı hakkındaki olumsuz fikirlerinin de etkisiyle ona herhangi bir sabit nitelik atfetmekten uzak durmuşlardır. Dolayısıyla özel bir mahiyete sahip olmayan cevherler de yaratılışın her aşamasında ilâhî iradeye tabidirler.¹⁹⁸ Süreklilik sağlayacak bir mahiyet anlayışından âzâde ve arazlardan ayrı bulunamayan cevherlerin birleşmesiyle meydana gelen cisimlerde ve dolayısıyla âlemde izlenen düzen ise âdet teorisiyle açıklanmıştır. Bu teoriye göre yazma fiili örneğinde gördüğümüz üzere varlıkların yaratılması esnasında nasıl ki ilâhî irade her ana müdahale ediyorsa, sürekliliğin ve buna bağlı düzenin sağlanması da aynı şekilde ilâhî iradenin âdeti gereğidir. Sürekli yaratılan âlemdeki düzenin Allah'ın âdetinin eseri olduğu vurgulanmıştır. Eş'arîleri, nedensellik meselesini âdet teorisiyle izah etmeye sevk eden bir başka saik de mucizenin imkanını ispat etme kaygısıdır. Nitekim

¹⁹⁶ Detay için bkz.: Ali Bakkal, "Makâsıdü's-Şerîa ve Sosyal Değişim (Câbirî'nin Makâsıd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili)", *Kutlu Doğum 2002: Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, 2007, ss. 353-381; Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi, İslâmî İlimlerde Metodoloji" *Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 2014, ss. 511-545.

¹⁹⁷ Osman Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 87.

¹⁹⁸ Osman Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 82.

onlar mucizeyi fevkalade/âdetüstü, harikulade ve nâkizulade gibi kavramlarla tanımlamışlardır.¹⁹⁹

Mütekaddimûn kelamcılar döneminde tek tek varlıklardan ayrı kapsayıcı genel bir mahiyet fikrinin olmaması, sadece Allah'ın ilim, kudret ve iradesini vurgulamak üzere geliştirilmiş âdet teorisinin bir sonucu değildir. Filozoflar tarafından benimsenen nefsin soyutluğu, tek tek tikelleri idrak etmemesi ve sudûr anlayışı gibi kelamcılar tarafından kabul edilemeyecek ontolojik düşünceleri de bünyesinde barındırması sebebiyle, varlıktan ayrı, soyut bir mahiyet anlayışından uzak durulmuş, âlemdeki her şey hâriçte mevcûd olan cevher ve arazlarla tanımlanmıştır. Bu tutum mahiyetten türetilen tümeller düşüncesine de yansımıştır. Kelamcıların her varlığı cevher ve araz zemininde hâriçte mevcûd olup olmamasına göre açıklama tavrı, filozoflara özgü nesnenin mahiyetine eşit bir suretin zihinde yer aldığı soyut zihnî varlık atfıyla metafizik bir boyut kazandırılan tümellerin kabulüne engel olmuştur. Nesnelerin tekliğine vurgu yapılan söz konusu kelâmî tutum, disiplin içerisinde tümeller gibi genel kapsayıcı yüklemeler olmaksızın bilgi üretmenin nasıl gerçekleştiğini gündeme getirmektedir.

Yukarıda bizâtihi mevcut kabul edildiği belirtilen sıfatlar cevher-araz teorisi içerisinde anlaşılmaya çalışıldığında Allah'ın sıfatları meselesini açıklamakta yeterli gelmediği gerekçesiyle bir kısım mütekaddimûn kelamcısını arayışa itmiştir. Bu durum mütekaddimûn kelamının en orijinal görülen, aynı zamanda anlaşılmasının zorluğu noktasında filozofların tümellerine benzetilen hal teorisini gündeme getirmiştir.

2.2.1.2.1.1.2.Hal Teorisi

Hal teorisi, ilk defa Mutezilî kelamcı Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933) tarafından Allah'ın sıfatları konusunda Mutezile ile Ehl-i sünnet'in aşamadıkları bazı noktaları çözmek için ortaya konulmuş bir teoridir. Mutezile sıfatların bizâtihi varlığı kabul edildiği takdirde, Allah ile birlikte birçok kadîm varlığın da kabul edilmesi gerekeceği kaygısıyla sıfatlarının zâtıyla aynı olduğunu söyleyerek tenzihi korumak

¹⁹⁹Detaylı bilgi için bkz.: Mustafa Akman, "Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hâdis'in Vardığı Sonuçlar", *İslami Araştırmalar*, C. XXII, S. 2, 2011, ss. 71-88.

istemiştir. Bu yaklaşım, sıfatların isimlerden ibaret olması, yani bizâtihi varlıklarının reddedilmesi anlamına gelmiştir. Ehl-i sünnet ise ayet ve hâdislerde varlığı dile getirilen sıfatları gerçek birer varlık olarak kabul etmiş, bunun sonucunda ortaya çıkacak olan teşbihten kaçınmak amacıyla da sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğu şeklinde meşhur açıklamayı getirme zorunluluğu hissetmiştir.²⁰⁰ Sıfatlar bahsinde öne çıkan ilk dönem Ehl-i sünnet kelimcilerinden Eş'arîler özelinden konuya bakacak olursak, onların istidlâl yönteminin şâhitten hareketle gâibe ulaşmak şeklinde olduğunu göz önünde tutmak gerekecektir. Şâhit âlemde bulunan illetlerin, yani aklî illetlerin tespitinden hareketle gâib âlemin hükümlerine ulaşıldığı bu istidlâl türünde illetlerin, hükmünü zorunlu olarak doğurduğu anlayışı hâkimdir. Buna göre şahit âlemdeki insanlardan birinin âlim olduğuna hükmedilmesi, ilim sıfatına sahip olması sebebiyledir. Gaib âlemdeki Allah'ın da âlim olduğuna hükmedildiğine göre, O'nun da ilim sıfatına sâhip olduğu zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu istidlâl yönteminde illetin, her iki âlemde de hükmünü zorunlu olarak ortaya çıkarması oldukça önemli görülmüştür.²⁰¹ Çünkü bir illetten zorunlu olarak meydana gelen aklî bir hükmün, bu illete sahip olan kimselerin sadece bir kısmında meydana gelmesi aklen mümkün değildir ve bilgi üretme bu zorunluluk üzerinden hareket eder. Eş'arîler, illetin kelâm ilminde zorunlu/mûcib oluşunu ispat etmede olduğu kadar illet ile kast edilen şeyin, "zât" değil "anlam" olduğunu da vurgulamada ısrarlı olmuşlardır. Çünkü illetlerin zât ve mucip olduklarını söylemek bir önceki başlıkta da değindiğimiz üzere kesin olarak reddettikleri nedensellik teorisini benimsemek demektir.²⁰² Binâenaleyh sıfatların Allah'ın zâtıyla aynı değil O'nun zâtına zâid anlamlar olduğunu söylemeleri tabii

²⁰⁰ "Ne aynı ne de gayrı" fikrini ilk ortaya atan kişi İbn Küllâb (ö. 240/85)'tir. İbn Küllâb, Eş'arî ve Mâturîdî'den yüz sene önce Ahmed b. Hanbel döneminde yaşamış ve sünnî kelam hareketinin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Onunla birlikte Hâris el-Muhasibî, el-Kalânîsî ve el-Kerabisî de bu düşüncüyü savunmuştur. Detay için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XX, İstanbul 1999, ss. 156-157.

²⁰¹ Cüveynî kendisinden önceki Eş'arîlerin kullandığı bu ve diğer istidlâl yöntemlerini Burhan'da reddetmektedir. O sadece sebr-taksim metodunun bir kısmı ile hulfî kıyası kabul eder. Daha sonra Gazzâlî başta olmak üzere birçok Eş'arî kelimcisi istidlâl yöntemleri konusunda onun takipçisi olmuştur. Detay için bkz.: Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Cüneyd Kaya (edt.), İsam Yayınları, İstanbul 2013, ss. 436-438; Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, S. 18, s. 6; Hasan Akkanat ve Hakan Coşar, "Eş'arî Kelamında Cüveynî'den Urmevî'ye Metodolojik Dönüşüm", V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, Kastamonu, 04-06 Mayıs 2018, ss. 233-235.

²⁰² Muhammed Âbid el-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıyapısı*, Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul 2001, ss. 219-220.

alandaki nedenselliği kabul etmek zorunda kalmamaları için öne sürdükleri bir argümandır. Oysa onlar bir yandan atom teorisi üzerine kurulu fâil-i muhtâr ilah anlayışını kabul ederek mahiyet birliğini ve fikhî illeti reddederken, öte yandan aklî illetle fizik âlemle metafizik âlem arasında kavram birliğini kabul ederek bir paradoksun içerisine girmişlerdir. Bu çıkmazdan kurtulmak için de bazı çözümler ortaya koymaya çalışmışlardır.²⁰³

Hal teorisinden önce sıfatlar bahsinde kabul gören söz konusu iki yaklaşıma dair bu kısa anlatımın Cübbâî'nin bu teoriyle neleri çözmek istediğini bir miktar ortaya koyduğu kanaatindeyiz. O, sıfatların gerçek birer varlık olması anlamı yerine ilâhî zâtın halleri olduğunu iddia etmekteydi. Hallerin bizâtihî varlığa sahip olmamakla beraber zâta nispetle bir tür varlığı olduğunu söyleyerek kendinden önce ileri sürülen argümanlarda sıfat-zât ilişkisinde ortaya çıkan sorunları çözdüğünü düşünmekteydi. Zira bu teoriye göre, haller ne mevcûd ne de ma'dûm kategorisine dâhil edilmektedir.²⁰⁴ Teori Bâkılânî ve Cüveynî²⁰⁵ gibi bazı Eş'arî kelamcıları tarafından detaylarda farklılıklarla kabul edilse de genelde Ehl-i sünnet âlimleri arasında ma'kes bulmamıştır. Bâkılânî teoriyi Eş'arî sıfat anlayışını daha tutarlı hale getirmek amacıyla dönüştürerek sistemine taşımış ve halleri, ilâhî zâtın değil, sıfatların halleri olarak kabul etmiştir.²⁰⁶ Cüveynî, hallerin varlığı kabul edilmeden yukarıda değindiğimiz Eş'arî istidlal yöntemindeki illet birliğinden hükme ulaşmayı mümkün görmez. Zira insan ve Allah'ı, örneğin "ilim" sıfatında ortak kabul ederek, ilim sıfatının Allah'ta varlığını iddia etmek mantıkî düzlemde ilâhî olan ile beşerî olanın ilimlerini eşitlemek anlamına gelmektedir. Ona göre şâhitten gâibe geçmenin yolu, ortaklığın sıfattan değil de halde bulunduğunu kabul etmekten geçmektedir. Buna göre insan ve Allah'ın ortak olduğu nokta "âlim" olmalarıdır. Âlim halinde ortak olmaları

²⁰³ Söz konusu çözüm arayışları için bkz.: Hüseyin Kahraman, "Bâkılânî'nin Ahval Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi/International Journal of Islamic Studies*, C. III, S. 1, 2017, ss. 65-83.

²⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, II, s.190.

²⁰⁵ Cüveynî'nin ahvâl teorisini önce kabul edip sonra reddettiği ileri sürülmüştür. Oysa onun özellikle eş-Şâmil adlı eserinde hâller görüşünü, düşüncesinin önemli bir ilkesi haline getirdiği görülmektedir. Bkz.: Osman Demir, "Cüveynî'de Ahval Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2008, S. 20, s. 59.

²⁰⁶ Hüseyin Kahraman, "Bâkılânî'nin Ahval Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 65.

hem ilim sıfatının, âlimliğin illeti olmasını hem de fizik âlemde insanın ilim sıfatına sahipliğinden metafizik âlemde Allah'ın da ilim sıfatına sahipliğine geçişini mümkün kılmaktadır.²⁰⁷ Dolayısıyla onun, illetlerdeki birlikten hükme geçişi hallerin kabulüne bağladığı anlaşılmaktadır.

Hal teorisi başlangıçta zât-sıfat ilişkisi açısından ele alınırken, müteahhrirûn kelimî döneminde teoriyi benimseyenlerce ontoloji kapsamında ele alınmıştır. Bu yönüyle hal, varlıktan yokluğa veya yokluktan varlığa giden bir hareket ve bir intikal olarak değerlendirilmiştir.²⁰⁸ Ontoloji alanına taşındığı vakit ise hangi varlık boyutuna ait olduğu tam netlik kazanmamıştır. Bu aşamada Şehristânî, hallerin lafız veya mâna olarak anlaşıldığını söyler.²⁰⁹ Bu iddianın yanında sözkonusu teori, âlemdeki her şeyin tek tek ilahi irade tarafından yaratmayla meydana gelen ve hâriçte yer kaplaması gereken bu varlıklar arasında ortaklık kurmanın, benzerlik ve farklılıkları tespit edebilmenin, yani onları bir kategori altında toplayabilmenin nasıl mümkün olacağı arayışının bir ürünü olarak da görülmüştür. Felsefede bu tür bir kategorileştirme, tikel varlıklardan mahiyetleri soyutlama yöntemiyle yapılan zihnî varlık zeminine sahip tümeller konusuyla açıklanmaktadır. Mantık ilminde ise tümelleri ifade eden bu mefhumlar, bizzat kendileri veya onların zihinde bir varlık olmaları açısından değil, zihinde bulundukları vakit bu tümel tabiatlara ilişmeleri itibarıyla konu olmuştur.²¹⁰

İslam düşüncesinde ise tümeller ilk defa Farabî tarafından birinci ve ikinci mâkuller şeklinde ikiye ayrılmıştır.²¹¹ Birinci mâkuller insan, ağaç gibi hâriçte bir karşılığı mevcut olan şeylerden türetilen kavramları (mefhum) ifade ederken, ikinci mâkuller hâriçte bir karşılığı bulunmayan, ancak birinci mâkuller üzerinde düşünülerek bir sonraki soyutlamayla türetilen kavramlardır.²¹² Mantıktaki tümeller de işte bu ikinci mâkullere denk gelmektedir. Felsefede birinci mâkuller duyuşal ve

²⁰⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, Faysal Bedir Avn, Ali Sâmî en-Neşşar, Süheyr Muhammed Muhtâr (thk.), İskenderiye 1969, s. 629.

²⁰⁸ Mahmut Ay, *Sadrişşerîa'da Varlık*, Ankara 2006, s.130.

²⁰⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 88.

²¹⁰ Salih Aydın, "Tabatabâî'de Felsefî ve Mantıkî Kavramların Tasavvurât Temelli Ayrımı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, S. 43, s. 161.

²¹¹ İlhan Kutluer, "Ma'kûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXVII, İstanbul 2003, s. 459.

²¹² Cürçânî, "Ma'kûlât", *Kitâbu'l-Târifât*, 221; Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı (metin: çeviri)*, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 5.

hayalî idrak süreçlerinden sonra, yani tikel fertlerin gözlemlenerek hariçte karşılığı bulunan ve tikel varlığın mahiyetine eşit olan suretinin tespit edilip zihne alınmasıyla elde edilir. Mesela dış âlemdeki tek tek insan fertleri gözlemlenerek, herbirinde “konuşan canlı” mahiyetinin olduğu tespit edilir. Bu mahiyete eşit böyle bir suret zihne alınarak bu mahiyete sahip olan tüm varlıklara yüklem olabilecek genel “insan” kavramına ulaşılır. Halbuki ikinci mâkullerde böyle bir süreç söz konusu değildir. Sözelimi “birlik”, ikincil mâkuldür, fakat ne hisse ne de hayale konu olan bir sureti vardır, nesnenin zâtından ve varlığından türetilmektedir. Hal teorisinin, zihnî varlık fikrinin, mütekaddimûn kelamı içerisinde yer almaması sebebiyle, filozoflar tarafından geliştirilen şekliyle ikinci makullere tekâbül ettiği iddia edilmiştir.²¹³ Ancak gerçekten de kelam ilminde zihnî varlığı kabul etmeme tavrı genel kavramların oluşturulmasına engel mi olmuştur? Hal teorisini benimseyenlerin teori ile iddia ettiği şeyin zeminini, felsefecilerin zihnî varlık kabullerinde mi aramak gerekmektedir?

Mütekaddimûn kelamında zihnî varlık fikrinin olmaması, zihinsel tasavvurun olmadığı anlamına gelmemektedir. Onların zihnî varlığı kabul etmeme sâikini, fizik anlayışları ve buna bağlı Allah-âlem tasavvurlarında aramak gerektiğine bir önceki başlıkta değinmiştik. Daha sonraları “umûr-ı âimme” başlığı altında anılacak olan genel kavramlar, onlar tarafından da oluşturulmuştur. Onlara göre tek bir nesneye birçok şeyi yüklem yapmayı mümkün kılan durum; zihnî varlık anlayışındaki gibi nesnede bu anlamlara delâlet eden formların var olması değil, o nesnenin bu niteliklere yüklem olma hali içerisinde bulunmasıdır. Bir tür tahakkuka sahip olma anlamında bütün varlıkların ortak olduğu tasavvur edilmesi apaçık olan ilk kavram, vücuttur. Diğer kavramlar bir mânaya bağlı olmaksızın zâtın kendisinden türetilir.²¹⁴ Varlığı bedihî olarak kavranan zat, nitelik/sıfat ve hükümleriyle duyusal idrake, dolayısıyla bilgiye konu olur. Zât, sıfat ve hüküm idrâkine ilişkin bu süreçte nitelik ve bunun gerektirdiği hüküm açısından birbirine benzeyen varlıklar bir kategoride toplanır, genel bir isim ya da kavram altında ifade edilir. Dolayısıyla kelâmî düşünce sisteminde soyut tümel

²¹³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm fi'l-mantık: İlmin Ölçütü (metin: çeviri)*, Ali Durusoy, Hasan Hacak, (çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 512-514; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, C.I, s.160.

²¹⁴ Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2017, s. 62.

anlamlara göndermede bulunmayan, tecrübeye ve gündelik dile referansta bulunan bir süreç söz konusudur. Fakat bu durum dilden tasavvura gidildiği zannına yol açmamalıdır. Zira bir şey ismiyle mâkûl olmaz, bilakis önce mâkûl olur, isim onu izler. Bir şeyin mâkûl olması ise ancak hüküm ve sıfatlarının idrakiyle gerçekleşir. Aklı hükümlere lafızlarla ulaşılmaz.²¹⁵

Görüldüğü üzere kelimelerin ilmi mahiyet fikrinin henüz kabul edilmediği ilk dönemlerinde dahi genel kavramlara ulaşmada yetersiz değildi. Bu durumda hal teorisinin tümel fikrini geliştirmek için felsefedeki ikinci mâkullere tekabül ettiği iddiasını bir hal savunucusu olan Sadrüşşerîa özelinde tekrar ele almak gerekecektir. Yukarıda da değindiğimiz gibi ikinci mâkuller, dışarıda bir karşılığı olmayan kavramlara denk gelmektedir ve bu haliyle hakîkî değil, itibârî kavramlar olarak görülmüştür. Halbuki Sadrüşşerîa, halleri yokluktan varlığa geçişi ifade eden hâriçte bir tür tahakkuka sahip mefhumlar olarak tanımlamaktadır.²¹⁶ Her ne kadar ikinci makulleri ve bu şemsiye kavram altında izâfetleri hallere örnek olarak verse de onun bu kavram ile ele aldığı tüm unsurlara, filozofların zihnî varlık kabullerinin bir ürünü gibi yaklaşmadığı açıktır. O, hallerin akılla kavranabilir olmasına itiraz etmez ve bu haliyle ma'lûm ve ma'kûl olduklarını kabul eder. Ancak onlardan bir kısmının sırf aklın itibarına dayalı bir tahakkuka sahip olmalarını da reddederek gerçek bir mevcutla birlikte bulunan ne mevcut ne ma'dûm şeklinde kategorileştirdiği bir tür gerçekliği olan mefhumlar olduğuna ısrarla değinir.²¹⁷

Hallerin itibârî kavramlar olarak görülmesi, teselsülün onlar için söz konusu olmaması sebebiyledir. Zira itibârî kavramlar dış gerçekliği bulunmayan şeyler olduğu için yaratmaya konu olmayıp, kaynağı aklın itibarının kesildiği nokta kabul edilmiş, böylece sonsuz bir geriye gidişin önü kapanmıştır. Ancak Sadrüşşerîa, bu durumu ileride aktaracağımız şekilde, bir takım haller için mukaddimelerde başka bir izahla

²¹⁵ Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık*, s. 67. "Bir anlam ya da nitelik ifade eden bu genel isimlerden bazıları, göndermede bulunduğu nesnenin zâtını ifade eder. Mevcûd, zat gibi kavramlar böyledir. Bazıları ise nesnenin sıfatıdır. Bu sıfatlardan bazıları nesnenin bünyesi ve sureti olup telif ifade ederler. At, insan, adam isimleri böyledir. Bazıları nesnenin hey'etini ifade eder, siyahlık, beyazlık gibi. Hayat, ilim, irade, nazar gibi bazı sıfatlar ise bünye, suret ve hey'et ifade etmeyip bizâtihi mevcuttur. Bazı sıfatlar ise işaret ettiği varlığın fiili olur, yazan (kâtib), döven (dârib) gibi."

²¹⁶ Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Mahbubi Sadrüşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, No: 798, vr. 150^a.

²¹⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm*, vr. 152^a.

çözmeyi kendi sistemi için daha uygun bulmuştur. Teftazânî'nin de hallerin, savunucuları tarafından salt bir itibâr olarak telakki edilmediğini belirtmesi, şârihi olarak Sadrüşşerîa'nın halleri itibârî kabul edilen zihnî varlıkla aynı düzlemde görmediğine delil gösterilebilir. Kaldı ki Sadrüşşerîa "*Ta'dilu'l-ulûm*" eserinin kelim bölümünde zihnî varlığı kabul etmediğini açıkça söylemektedir.²¹⁸ Hallerin zihnî varlık olarak görülmesi, Murat Kaş'ın ifade ettiği gibi asıl çıkış amacı olan Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda, bunların hariçte bir tür sübûta sahip gerçek durumlar değil de salt zihnî anlamlar olarak görülmesi, teorinin savunucuları tarafından kabul edilebilir olmaktan uzaktır.²¹⁹

Ortaya çıkan bu tablo kanaatimizce hallerin zihnî varlık temelli ikinci mâkullerin karşılığı olarak görülmesinin doğru olmadığını gösterdiği gibi, Şehristânî'nin değindiği ve reddettiği iddialarda yer alan sırf lafız veya mâna/kavram olarak da görülmesini mümkün kılmamaktadır. Çalışmamız boyunca mukaddimleri takip ederken Sadrüşşerîa'nın haller içerisinde yer verdiği bir takım unsurları, bir mevcûdun varlık kazanması için gerekli kabul etmesi ile hallerin, onun için bir kavramdan daha ötesini ifade ettiğine şahit olacağız. Aynı zamanda onun sisteminde hallerin, nedenselliğin kabulü noktasında nerede durduğunu da tespit etme imkanı bulacağız.

2.2.1.2.2. Anlamlarına Göre Fiilin Varlık Kategorilerindeki Yeri

Sadrüşşerîa, fiilin ihtiyârî bir şekilde nasıl gerçekleştiğini göstermek için izleyeceği yolu, fiilin ne tür bir varlık ifade ettiği üzerinden takip eder. Fiilin iki anlamının da var olma şekli onun sisteminde oldukça önemlidir. Yukarıda da değindiğimiz üzere varlığı, klasik cevher-araz teorisiyle değil hal teorisini de katarak cevher-araz-hal üçlüsü çerçevesinde anlamak gerektiği kanaatindedir. Bu teoride cevher ve araz mevcûd, ancak hal ise ne mevcûd ne ma'dûmdur.

Fiilin varlık kategorisindeki yerine baktığımızda tek başına hâriçte varlığının bulunamayacağı açık olduğuna göre, fiilin cevhere denk gelemeyeceği açıktır. Bu durumda her iki teoride de cevher kategorisinde olmayan fiil için teorilerin içerdiği diğer unsurlara bakmak gerekecektir. Cevher-araz şeklindeki ikili kategoriye göre, cevher olamayan fiil, her iki anlamıyla da hâriçte tek başına varlığı bulunmayan

²¹⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilu'l-ulûm*, vr. 156^a.

²¹⁹ Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık*, s. 190.

başkasıyla kâim mevcûd arazlardan olmak durumundadır. Nitekim Râzî fiili araz olarak nitelemektedir. Cevher-araz-hal şeklindeki üçlü kategoriyi kabul eden Sadrüşşerîa ise fiilin, hâsıl bilmasdar anlamıyla hâriçte bir faille/cevherle birlikte mevcûd olduğunu beyan ederek bu anlamıyla fiili, hâriçte tek başına varlığı olmayan ancak bir cevherle kâim araz grubuna dâhil etmektedir. Fiilin bu anlamıyla mevcûd olması bir mucidin eseri olması bakımından önemlidir. Nitekim İkinci Mukaddime’nin konusu da mevcûdların var olma şartlarıdır. Masdar yani îkâ’ anlamıyla ise fiilin mevcûd ya da ma’dûm olamayacağını söyleyen Sadrüşşerîa, onu hâl kategorisine dâhil eder. Fiil, masdar anlamıyla hâl gibi bir “oluş” ifade etmektedir.

2.2.2. İkinci Mukaddime

İlk mukaddimede, fiilin anlamlarına değinen Sadrüşşerîa, fiilin ikinci anlamı olan hâsıl bilmasdarın, hâriçte mevcûd olduğunu söylemektedir. Kelam ilminde Cüveynî sonrası kullanılan zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklindeki mevcûd kategorisini esas alan müellifin taksimine göre fiilin, hâsıl bilmasdar anlamıyla mümkün varlığa dâhil olduğu açıktır. Sadrüşşerîa, bu mukaddimede ise mümkün bir varlığın var oluş şartları üzerinde durarak hâriçte mevcûd fiilin nasıl meydana geldiğini açıklamak istemektedir. Bu anlamıyla mümkün, bir mantık hükmünü değil ontolojik düzlemde bir varlık türünü ifade etmektedir. Bu çerçevede aşağıda mümkünin var oluş şartları ele alınacaktır.

2.2.2.1. Bir İllete/Müreccih'e Dayanması

Mümkün bir varlık, esasen varlığı ve yokluğu kendi zâtına nispetle eşit olan varlıktır.²²⁰ Bu durumda varlık kazanmış olması, onun varlık tarafını seçen bir müessir illete ihtiyaç duymuş olduğunu gösterir.²²¹ Varlığı ve yokluğu kendi zâtına nispetle eşit olan şey, zamanın bir anında yok olmalıdır ki daha sonra varlığı söz konusu olabilsin. Onun meydana gelmesi de varlığını tercih eden bir zâta bağlı olmaktadır. Kelamcılara göre bu tercihin gerçekleşebilmesi için söz konusu zâtın irade sahibi

²²⁰ Cüracânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 1, s. 684; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, C. I, s. 535.

²²¹ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, C. I, s. 535; Cüracânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 1, s. 710. Mütakaddimîn kelamcıları mümkünin müessire muhtaç olmasının illetini “hudûs” olarak belirlemişlerdir. Terimin asıl sahibi filozoflar ve -Râzî, Teftazânî, Cüracânî gibi- müteahhirîn kelamcıları ise müessire muhtaç olmanın illetinin “imkân” olduğunu söylerler. İletinin “imkân” olması yokluk için de bir müessire ihtiyaç duymaya sebebiyet vereceği saikiyle reddedilmiştir. Zira ezeli yokluklar sürekli olmalarına rağmen bir illetin/müessirin eseri olmayı gerektirecektir. Bkz.: Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 535.

olması gerekmektedir. Râzî'nin delilinde geçen “müreccih” kavramı, tüm bu ihtiyaçlar ve zorunlulukları karşılayan bir zâta karşılık gelir. Onun sistemindeki müreccih, var olmadan önce varlığı ve yokluğu eşit olup biri baskın olmadığı için varlığın baskın gelmesini sağlayan mümkünin zâtından farklı bir illettir.²²² Mümkünün kendi zâtından hâriç olan bu illet geriye doğru götürüldüğünde, her birinin varlığını diğerinden aldığı sonsuz bir süreç, yani teselsül meydana gelmektedir. Oysa metafizik sahada teselsül bâtıldır ve kabul edilemez. Bu sebeple silsilenin bir noktada durması gerekir. Durulan bu noktanın silsilenin diğer herhangi bir noktasından farklı olarak, varlığını bir başkasından almayan, varlığı kendinden olan ve başka bir mûcide bağlı olmayan varlık, yani Vâcib bi'z-zât olması gerekir.²²³ Zaten cevher-araz sisteminin üzerinde şekillenen böyle bir kelâmî anlayış içerisinde de zât olan bir illetten bahsediliyorsa bu zâtın Allah'tan başkası olması beklenemez.

Sadrüşşerîa'da ise bütün cüzleri ve şartlarıyla var olduğunda mümkünin varlığını, yokluğunda ise mümkünin yokluğunu gerektiren bu müessir illet, mümkünin varlığının bağlı olduğu bütündür.²²⁴ Sadrüşşerîa muhatabının delilini aktarırken, onun kullandığı müessir illetin karşılığı olan “müreccih” kavramını değil, “fiilin varlığının dayandığı cümle/bütün” anlamını esas almaktadır.²²⁵ Her iki anlayış içerisinde de müreccih kavramı, mümkün bir varlığın meydana gelmesi çerçevesinde düşünüldüğünde, irade unsurunu içermektedir.

Fiilin, hâsî'l bi'l-masdar anlamıyla mevcûd mümkün varlık kategorisine girmesi, onun da varlığının dayandığı böyle bir müreccih olduğu anlamına gelmektedir. İşte Râzî'nin fiili zorunlu kılan müreccih kavramı, Sadrüşşerîa'nın tam da mukaddimleri yazma amacını oluşturmuştur. Ne var ki Dördüncü Mukaddime'de husûsen üzerinde duracağı üzere “insan fiillerinin ıztırârî olmadığı” iddiasını ispat ederken her iki müellifin de kavrama yüklediği anlam farklılaşmıştır. Bu durum, söz konusu şartlar

²²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 1, s. 684; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, C. I, s. 535.

²²³ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, C. I, s.176; Fahrreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilahî*, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (thk.), C. I, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, s. 122.

²²⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, C. I, s. 176.

²²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 379.

bütünü içerisine dâhil ettikleri unsurların ayrıntılarında farklılıklar bulunduğu anlamına gelmektedir.²²⁶

Gelinen noktada Râzî'nin mevcûd mümkün bir varlığın, müreccih olmaksızın meydana gelmesinin imkânsız olduğu görüşü, Sadrüşşerîa'da müreccihin "mûcîd" anlamıyla alınması gerektiği şeklinde yerini bulur ve her mümkünin varlığının kendi zâtı bakımından zorunlu olamayacağını ve meydana gelmesinin bir mûcide dayanmak zorunda olduğunu kabul eder. Ancak ona göre kendisi de mümkün bir mevcûd olan insanın, bazı fiillerinin varlığı Râzî'nin anladığından farklı unsurlar da içererek ve nihayetinde bir mûcîd tarafından icâd edilmesiyle sonuçlanacak bir dizi şartlar bütününe dayanmaktadır. İki delil arasındaki fark tam da Sadrüşşerîa'nın bu unsurları sürece dâhil etmesinden kaynaklanmaktadır.

2.2.2.2.İleti/Müreccihi Nedeniyle Zorunlu Olması

Sadrüşşerîa bu şartlar bütünü'nün varlığında mümkünin varlığının nasıl meydana geldiğinin izâhını yapma gereği duymuştur. Çünkü bunun anlaşılması, mümkün varlık kabul ettiği insan fiillerinin de meydana geliş şeklini açıklığa kavuşturacak bir adımdır. Müellif söz konusu şartlar bütünü var olduğunda mümkünin, varlığının artık imkân dâhilinde olmasının beklendiğini söyler. Bu noktada Ehl-i sünnet ve filozofların görüş birliğine vardıkları "her mümkün şey için varlığı ile onun var olmasını zorunlu yokluğu ile var olmasını imkânsız kılacak şartlar bütünü (cümle) gerekir" şeklindeki kazıyyeyi hatırlatır.²²⁷ Bu hatırlatmayla o, kendisinin de bu şartlar bütünü var olduğunda akla ilk gelen, mümkünin varlığının mümkün olacağı fikrinin bir çelişki taşıdığını, dolayısıyla bunun zorunlu olması gerektiği iddiasında olduğunu ihsâs eder.

²²⁶ Bu ayrıntılara ileride değinmek mukaddimelerdeki mantık örgüsünü takip edebilmek için yerinde olmakla beraber, Râzî'nin insan fiilinin gerçekleşmesinde failinin hiçbir şekilde bu şartlar bütününde/müreccihle bir katkısının olamayacağı, müreccihin varlığıyla fiilin varlığını zorunlu kıldığı, o olmaksızın tercihin/varlığa getirmenin ise imkânsız olduğu görüşlerini hatırlatmakta fayda bulunduğu kanaatindeyiz.

²²⁷ Sadrüşşerîa burada bazı filozoflar tarafından kabul edilen varlığının dayandığı şartlar var olduğunda mümkünin varlığının zorunlu hale gelmesinin kendi zâtına ait olması anlamında mucîb bi'z-zât şeklinde gerçekleşmediğini, Ehl-i sünnetin benimsediği görüşün de bu olmadığını söyler. Onlar bir şeyin varlığa gelişinin Allah'ın onu icâd etmesi halinde zorunlu, icâd etmemesi durumunda ise imkânsız olduğunu savunur. Bkz.: Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 383. Teftazânî ise Ehl-i sünnet kelamcıları arasında bir grubun bir şeyin varlık bulmasının felsefecilerin sudur nazariyesine benzer şekilde fâil-i muhtardan zorunluluk yoluyla değil sıhhat yoluyla sâdir olduğu görüşünü taşıdığını aktarır.

Sadrüşşerîa iddiasını eğer varlığı ile mümkün hale getirecekse bu şartlar bütününün yokluğunun ortaya çıkaracağı sonucun aklî izahını yaparak ispatlamak ister. Çünkü söz konusu bütünün varlığı ile mümkün şeyin varlığının mümkün olması, bu bütünün yokluğu ile de mümkün olacağı anlamına gelmektedir. Mümkün olan bu yokluktan, varlığa çıkması ise bu bütüne ek bir şeyle oluyorsa, başta farz edilen şartlar bütününün esas bütün olmadığı ortaya çıkar. Çünkü kendisine ihtiyaç duyulan başka bir şeyi ihtiva etmemektedir. Bu durumda başta tüm unsurlarıyla varlığa tesiri kesin farz edilerek kurgulanan bütünün böyle olmadığı, dolayısıyla konunun seyri boyunca aynı şey üzerinde konuşamayacağımız sonucu hâsıl olmaktadır. İşte bu sonuç, bizi bütünün varlığı ile mümkünin varlığının, mümkün hale gelemediğine götürür.

Mümkün olan bu yokluktan varlığa çıkması yukarıdaki ihtimalin aksine ek bir şey gerekmeksizin oluyorsa, bu durumda da varlığın bazen meydana gelip bazen gelmediğini söylemiş olmaktadır. Bu ihtimal ise gerek filozoflar gerek kelimciler tarafından kabul görmeyen müreccihsiz tercihi kabul ettiğimiz anlamına gelmektedir.²²⁸

Teftazânî'nin de ifade ettiği üzere yukarıda izahı yapılan tüm bu şeylerin hâsılı iki maddede toplanır. Birincisi, mümkünin dayandığı şartlar bütünü yok olduğunda mümkünin de varlığı imkânsız olur. İkincisi ise bütün var olduğunda mümkünin de varlığı zorunlu olur.²²⁹ Ancak bu zorunluluk fiilin özüne değil dış unsurlara ait bir zorunluluktur ve fiilin varlığı gibi bu zorunluluk da nihâî olarak Vâcib'e dayanmaktadır.²³⁰ Fakat üçüncü bölümde anlatacağımız üzere filozoflar, bu müreccihi Vâcib'in bilgisine, kelimciler ise iradesine dayandırmıştır. Teftazânî, kelimciler için mümkünin varlık kazanmasının, Fâil-i muhtar Vâcib'in o şeyi irade ve ihtiyarı ile ve istediği vakit içerisinde icâd etmesi durumunda zorunlu olduğuna değinir. İlettin, yani

²²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, C. I, s. 383.

²²⁹ Teftazânî, *et-Telvih*, C. I, s. 383.

²³⁰ Cüneyd Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 29.

müreccihin zorunlu bir şekilde meydana getirilmesinde illet olan Vâcib muhtâr, ma'lûl ise hâdistir.²³¹

Bu bölümde işlediğimiz İkinci Mukaddime'nin amacı mümkün ve hâdis olan insan fiilinin, Râzî'nin iddia ettiği gibi müreccihin varlığında fiilin mümkün bir varlık olarak varlık sahasında zorunlu olarak meydana geleceğini ispat etmektir. Sadrüşşerîa, en nihayetinde Vâcib'e dayanacak –son noktanın iradesi mi bilgisi mi olduğuna değinmeksizin- olan bu şartlar bütünü içerisinde yer alan diğer unsurların mahiyeti ve neler olduğu konusunu ise sonraki iki mukaddimede işleyecektir.

2.2.3. Üçüncü Mukaddime

İkinci Mukaddime'de mümkünin meydana gelmek için bir şartlar bütününe ihtiyaç duyduğuna, bu bütün var olduğunda mümkünin varlığının zorunlu olacağına değinen Sadrüşşerîa, Üçüncü Mukaddime'de söz konusu şartlar bütünü'nün mahiyetini kendi kurgusu içerisinde inceler. Bu kurguyu, mümkünin kadîm olamayacağı tezi üzerine inşa eder. Varlıkların vâcib ve mümkün şeklinde kategorileştirilmesinin, bir diğer açıdan kadîm ve hâdisle denk geldiği göz önünde tutulduğunda, mümkünin aynı zamanda hâdis varlığı ifade ettiğine Birinci Mukaddime'yi incelerken değinmiştik. Mümkînât âleminde “tam illet var olduğu müddetçe, ma'lûl de var” olur kaidesince mümkünin dayandığı ve var olduklarında bu hâdis varlığın, meydana gelmesini sağlayan şartlar bütünündeki unsurların kadîm olması, söz konusu bütünü'nün de kadîm olması sonucunu doğuracaktır. Bu durumda kendisi hâdis olan bir şeyin meydana gelmesini sağlayan bu illetlerin kadîm olmasında açık bir çelişki olur. Sadrüşşerîa'nın Üçüncü Mukaddime'yi oluşturma saiki ise tam da bu noktadan beslenir. O, hâdis olan bir varlığın illetleri içerisinde onun hâdis olmasını sağlayan hudûs vakti gibi en az bir tane unsur bulunması gerektiğini ileri sürer. Bunun için bu şartlar bütünü'nü oluşturan unsurların mahiyetini açıklayan kurgusu içerisinde dört farklı faraziye geliştiren müellif, nihayetinde Birinci Mukaddime'de bahsettiği var veya yok denemeyen hallerin, bu bütüne dâhil olmasının zorunluluğunu ortaya koymaya çalışır. Zira bu

²³¹ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 383. Teftazânî, felsefecilerin bu görüşe, Allah'ın ihtiyarı kadîm kabul edilirse bu kabulün ma'lûlün de kıdemini gerektireceği, hâdis kabul edilirse de teselsül gerekeceği için karşı çıktıklarını kaydeder.

mukaddimedeki asıl amacı, mümkünin kadîm olamayacağından yola çıkarak muhatabına bu unsurların yani hallerin varlığını kabul ettirmektir.

Sadrüşşerîa hallerin varlığını kabul edip, “ihtiyâr” veya “îkâ” gibi unsurları hal kategorisine dâhil etmesini, Râzî’nin delilinde yer verdiği öncüller ile vardığı sonuçların geçersizliğini göstermede kullanmaktadır. Râzî’nin delilinde ihtiyarın, insandan sâdır olması teselsüle sebep olacağı için fiilin dayandığı şartlar bütünü içerisinde yer alması mümkün değildir. Bu teselsülden kurtulmanın yolu onu mevcûd sıfatlara dâhil etmekten geçer. Bu takdirde de varlığı zorunlu olacağı için bu çözüm fiili cebrîlikten kurtarmayacaktır. Ancak Sadrüşşerîa’ya göre haller yaratılmış olmadığı için bu sonuçlar ortaya çıkmayacaktır.

Hallerin kabulünün onun için bir diğer önemi ise ileride açıklanacağı üzere bir önceki paragrafta anlatılanlarla ilişkili olarak felsefedeki Mûcib bi’z-zât görüşüne karşı kelamcıların önemle üzerinde durdukları Fâil bi’l-ih-tiyar görüşünün temellendirilmesine olanak sağlamasıdır.

Bir mümküni meydana getiren mahiyete dair yukarıda sözü edilen faraziyelerin ilki mümkünin dayandığı şartların tüm unsurlarıyla sadece mevcûdlardan; ikincisi sadece ma’dûmlardan; üçüncüsü ise mevcûd ve ma’dûmların bileşiminden oluşmasıdır. Sadrüşşerîa tek tek bu ihtimallerin geçersizliğini ortaya koyarak mevcûdlarla beraber hallerin de bu bütün içerisinde yer alması gerektiğini delillendirdiği dördüncü faraziyede ise bu unsurların varlığının artık kabul edilmesi gerektiğini söyler. Böylece faraziye olmaktan ziyade, müellif için bir gerçeklik taşıyan bu durum ve hallerin varlığı, ilk iki mukaddimenin mantık örgüsüne katılarak fiilin meydana geliş şeklinin bir parçası olacaktır.

Bu takdimden sonra Üçüncü Mukaddime’nin aslını oluşturan şartlar bütününe ve hallerin mahiyetini inceleyeceğiz.

2.2.3.1.Mümkünün Dayandığı Şartlar Bütününe Mahiyeti

Şartlar bütününe mahiyeti aşağıdaki ihtimallerden oluşmaktadır.

2.2.3.1.1.Sadece Mevcûdlardan Oluşması

Sadrüşşerîa metninde, mümkünin dayandığı şartlar bütününe, sadece mevcûdlardan oluşmasına sırf sonucu itibari ile değinmektedir. Bu konudaki açıklaması; bütününe mevcutlardan oluşmasının, mümküni kabul edilemeyecek şekilde

kadîm kıldığı yahut Vâcibu'l-vücûd'un yokluğuna götürdüğünden ibarettir.²³² Bunun nasıl gerçekleştiğini ise şârihi Teftazânî anlatmaktadır. Her ne kadar bu bahsi açıklarken değinmemiş olsalar da müellif, mümkün bir mevcûdun, sadece mevcûd cüzlerden oluştuğu farz edildiğinde bu cüzlerin de kendi varlık unsurlarıyla tamamen mevcûdlardan müteşekkil olduğunu kurgulamaktadır.²³³

Baştaki bütünü oluşturacak bu mevcûdlar kendi tüm unsurları ile de mevcûd olunca her birinin varlığının sebepler zincirini aynı minvalde düşünmek gerekmektedir. İkinci Mukaddime'de geçtiği üzere her bir mümkün mevcûdun sebepler zinciri teselsül olmaması için bir noktada kesilmek zorundadır. Bu itibarla teselsül ancak kendisi hiçbir sebebe muhtaç olmayıp varlığı kendinden olan Vâcib'de son bulacaktır. Bu durumda "illet devam ettiği müddetçe ma'lûl de devam eder" kaidesince Vâcib'in kadîmliği mevcûdu da kadîm kılacaktır. Tam illeti oluşturan her bir mevcûd böyle kadîm olduğunda, mevcûdların oluşturduğu bütün de kadîm olur. Bu mevcûdlardan birinin zamanın bir anında mevcûd olmadığı öne sürülerek bütün, kadîmlikten kurtarılma istenirse, bu takdirde de söz konusu unsurun Vâcib'e dayanacak şekilde kendi varlığının bağlı olduğu illet silsilesine ait başka bir unsurun yokluğu gündeme gelecektir. Vâcib'e dayanan bu yokluk ise yine illet var olduğu müddetçe ma'lûl de vardır kaidesince zamanın bir anında Vâcib'in yokluğundan bahsetmeyi gerektirecektir. Çünkü geriye doğru gidecek olan bu silsilede son mevcûdun yokluğunun sebebi, onu îcâd eden bir mûcîdin mevcûd olmamasıdır. İşte bu da Vâcib Teâla'nın yokluğu sonucunu doğuracaktır. Gerek Vâcib'ten başka mevcûdların kıdemliği, gerekse Vâcib'in zamanın bir anında yokluğu, kabul edilemeyecek muhal durumlardır. Müellif, mümkün bir mevcûdun dayandığı unsurların tamamıyla mevcûdlardan teşekkülünün olamayacağını, bu şekilde ispat ettiği kanaatindedir.²³⁴

²³² Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 386.

²³³ Sadrüşşerîa halin mevcûd ve ma'dûmdan birine dâhil olması gerektiğine dair yöneltlen farazî bir eleştiriye cevap olarak herhangi bir mevcûdun izâfî olan halleri kapsayan şekilde yapılacak olan açıklamasının Vâcib'e kadar dayanan mevcûdlar görüşünün zorunluluğundan kurtaracağını ileri sürer. Bkz.: Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 394-395. Teftazânî ise mümkünin ortadan kalkmasının onu oluşturan mevcûdlardan birinin kendi ihtiyaç duyduğu mevcûdlardan birinin yokluğu sebebiyle olacağını, bunun da Vâcib'in yokluğu ile sonuçlanacağını belirtir. Bkz.: Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 388.

²³⁴ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 386.

2.2.3.1.2.Sadece Ma'dûmlardan Oluşması

Sadrüşşerîa bütünün sırf ma'dûmlardan oluşması ihtimali konusunda bir bütünün, mümkün varlığının illeti olamayacağını söylemekle yetinir.²³⁵ Teftazânî de bu ihtimalin zayıflığının, sırf mevcûdlardan oluşması ihtimalinden daha açık olduğunu belirtir. Çünkü ona göre çeşitli unsurlardan mürekkep olan mümkün varlığı, zorunlu olarak bu unsurların varlığına dayalı olduğu için ma'dûmların bu mürekkep varlığı oluşturmayaacağı aşikârdır.²³⁶

2.2.3.1.3.Mevcûd ve Ma'dûmların Birleşiminden Oluşması

Müellif, mümkün bir varlığın mevcûd ve ma'dûm unsurların bileşiminden meydana geldiği faraziyesini meydana getireceği mantıksal illetlerin daha kolay anlaşılması için “Zeyd’in varlığı” şeklinde somut bir örnek üzerinden yürür.

Söz gelimi bu takdirde Zeyd’in varlığının bir takım mevcûd unsurlar ve mesela Amr’ın yokluğu gibi bir ma'dûm unsurdan müteşekkil olduğunu düşündüğümüzde, Amr’ın yokluğu zamanın herhangi bir anında Amr var olduktan sonraki yokluğu olur. Çünkü varlıktan önceki bir yokluktan bahsettiğimizde bu yokluk kadîm yokluğu ifade eder. Bu da hâdis Zeyd’in varlık şartları içerisinde kadîm bir unsurun varlığına işaret ettiği için onu kadîm kılar.²³⁷ Teftazânî, Zeyd’i oluşturan birçok unsur içerisinde yer alan kadîm tek bir unsurun onu nasıl kadîm kıldığını şöyle açıklar; mevcûdlardan oluşan diğer unsurlar Vâcib Teâla’ya dayanan mevcûdlar vasıtasıyla zaten kadîmse, bir de kadîm bir yokluğun eklenmesiyle böyle tüm parçalarıyla kadîm bir tam illetin hâdis Zeyd’i meydana getirmesi mümkün değildir.²³⁸

Demek ki Zeyd’in varlığını oluşturan “Amr’ın yokluğu” unsuru, onun varlığından sonraki bir yokluğu ifade etmektedir. Bu açığa çıkınca varlığını ortadan kaldıran şeyin ne olduğunu bulmak gerekmektedir. Amr’ın yokluğunun, varlık illetinden bir unsurun yokluğu ile olduğu açıktır. Bu unsur ise ya mevcûddur ya da mevcûd ve ma'dûmun birleşiminden oluşur. Müellif, herhangi bir mümkün sadece

²³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 386.

²³⁶ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, ss. 386-387.

²³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 387.

²³⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 387.

ma'dûmlardan oluşmasının imkânsızlığının açık olduğunu daha önce söylediği için burada tekrar sırf ma'dûmdan oluşma ihtimaline değinmemiştir.

Eğer Amr'ı ortadan kaldıran şey varlık illetinden bir mevcûdun yokluğu ise bu mevcûdun ortadan kalkması da yine kendi varlık illetinden bir mevcûdun yokluğuna bağlı olacaktır. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu durum geriye dönük olarak Vâcib Teâla'nın yokluğunu kabule götürmektedir. Oysa bunun kabul edilemez olduğu ortadadır.

Sadrüşşerîa Amr'ın yokluğuna sebep olan şeyin varlık illetinden ma'dûm bir unsurun yokluğu olması ihtimalinde bunun sırf ma'dûmlardan oluşması ile mevcûd ve ma'dûmun birleşiminden oluşması şıklarını beraber ele alır. Böyle bir ma'dûmun ortadan kalkması, yani yokluğun yokluğu, başka bir şeyin varlığı demektir. Bu varlığı, "Bekir'in varlığı" olarak örneklendiren müellif, bu durumda Zeyd'in varlığı için bir de Bekir'in varlığına ihtiyaç duyulduğunun ortaya çıktığını söyler. Halbuki başta Zeyd'in varlığı için birtakım mevcûdlara bir de Amr'ın yokluğuna ihtiyaç duyulduğunu tasavvur etmiştik. Bu mevcûdlar içerisinde yer almayan Bekir'in varlığının sonradan tam illete dâhil olması ise baştaki mevcûdların yetersizliğini ortaya çıkardığı için çelişkiye sebep olmaktadır.

Müellif, bu noktada konunun başında da serdettiği "Zeyd'in ihtiyaç duyduğu tüm mevcûdlar sabit olduğunda, başka bir şeyin yokluğuna gerek duymaksızın Zeyd de sâbit olur" kazıyyesini hatırlatır. Yaptığı açıklamalardan sonra bu kazıyyenin aksinin "ne zamanki Zeyd yoktur, demek ki varlığının ihtiyaç duyduğu bu mevcûdlardan biri meydana gelmemiştir" kazıyyesi olacağını belirtir. Herhangi bir mevcûdun yokluğu da kendisi ile Vâcib Teâla arasında bir vasıtanın kalmadığı o noktanın da ortadan kalkmasına varmaktadır. Bunun yokluğu da ancak Vâcib'in yokluğu ile sona ermektedir. Bu sonucun kabul edilemezliği ise ortadadır.²³⁹ Bu şekilde tersten yapılan bir okuma da yukarıdaki olasılıkların ortaya çıkardığı sonuçlara gerek kalmaksızın, bir mümkünin varlık şartları içerisinde mevcûdlardan ayrı, ma'dûm bir unsurun bulunamayacağını göstermektedir.

²³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 389-390.

Böylece müellif bir mevcûdun varlığının dayandığı tam illetin, mevcûd ve ma'dûmların birleşiminden de oluşamayacağını ortaya çıktığı kanaatindedir.

2.2.3.1.4.Mevcûd ve Hallerin Birleşiminden Oluşması

Sadrüşşerîa, bu mukaddimeyi açıklamaya girişirken, mümkünin onu kadîm kılacak unsurlardan oluşmaması gerektiğinden yola çıkmıştı. Bu unsurlar tamamen mevcûdlardan oluştuğunda, bunları îcâd eden bir mûcide ihtiyaç duymaları hasebiyle Kadîm Vâcib Teâlâ'da sona eren bir silsile meydana gelmekte, nihayetinde mümkünin kıdeminden bahsetmek gerekemekteydi. Tamamen mevcûdlardan meydana gelmesi mümkün olmayan bu unsurlar için diğer ihtimalleri inceleyen müellif, ilkinin zıddı olan tamamen ma'dûmlardan oluşması ihtimalini akla uygun olmadığı gerekçesiyle, her ikisinin karışımından oluşması ihtimalini ise Vâcib'in yokluğuna ya da çelişki taşıyan sonuçlara sebebiyet verdiği gerekçesiyle elemişti. İşte en sonunda mevcûdlardan oluşması gerektiğini belirtmekle birlikte, müellif mümküni kadîm kılmaktan kurtaracak formülün bu mevcûd unsurların dayandığı cümle/bütün içerisinde de mevcûd ya da ma'dûm denemeyen bir takım unsurların yani hallerin varlığının kabul edilmesi gerektiği sonucuna varmaktadır. Zirâ hallerin hariçte mevcûd bir varlıkları olmadığı için onu vâd eden anlamında bir mûcide ihtiyaç duymayacak yani hâdis olması gereken mümküni kadîm kılmayacaktır. Bu meyanda hallerin varlıkları müreccihsiz tercihe de sebep olmayacaktır.

2.2.3.2.Hallerin Mahiyeti

Kelam ilminde bu ara kategoriye benimseyenlerin ne kast ettiğine dair serdedilen görüşlerin daha iyi kavranması, İkinci Mukaddime'de anlatılan mevcûd bir mümkünin dayandığı şartların anlaşılmasına bağlıdır. Biz de Birinci Mukaddime'de hal konusuna genel olarak değinmiş olsak da Sadrüşşerîa nezdinde konunun detay kısımlarını mukaddimelerdeki mantık örgüsünü yerli yerince sunabilmek için Üçüncü Mukaddime içerisinde anlatmayı uygun gördük.

Sadrüşşerîa'nın haller konusunda üzerinde özellikle durduğu nokta îkâ' halinin, zorunlu değil, sıhhat ve ihtiyar yolu ile olduğudur. Diğer hallere gelince onların zorunlu olması ise Vâcib'in yaratmasına dayalı bir zorunlulukla değildir. Peki bu durum ne ifade eder? İkinci Mukaddime'nin konusu mevcûdların varlıklarını bir Mûcid'den aldıkları ve Mûcid tarafından oluşturulacak gerekli şartlar sağlandığında zorunlu olarak meydana gelmiş olmalarıydı. Haller ise ne mevcûd ne ma'dûm

denebilen, yokluktan varlığa geçişi sağlayan durumlar şeklinde tanımlandığına göre durum farklı olacaktır.²⁴⁰

Bu noktada müellif herhangi bir şeyin zorunlu olarak meydana gelmesinin hangi durumlara bağlı olduğunu inceler. Bunun ilk şıkkı daha önce de değindiğimiz gibi ya teselsül kabul etmek ya da en nihayetinde Vâcib'e dayandırarak bu silsileyi son buldurmaktır. Teselsül imkânsız olduğu, mevcûdların tüm unsurlarla Vâcib'e dayanması ise hâdisin kıdemi yahut Vâcib'in yokluğunu gerektirdiği için daha önce zaten kabul edilmemişti. Bu durumda ona göre yaratılmış olma yönünden zorunlu bir şekilde meydana gelmenin haller için söz konusu olmadığı teslim edilmelidir.²⁴¹

Yaratılmış olma cihetinden zorunlu olmamasına rağmen, müellif hallerin varlığı zorunlu bir şekilde bilinen aklî durumlara dâhil olup olmadığını da inceler. Cürcânî'nin bildirdiğine göre Aristo'nun varlık kategorilerinden nisbetler (kevn hariç) kelamcılar tarafından hâriçte varlığı kabul edilmeyen sadece aklın bilgi sahasına dâhil olan mefhumlar olarak görülmüştür.²⁴² Sadrüşşerîa hallerin de aklın itibarına dâhil olmalarını ön plana alarak, hariçte mevcut bir karşılığı olmayan salt aklın itibarına dayalı nispetlerin geriye dönük açıklamalarıyla konuya yaklaşmayı teklif eder. Nispetler mevcûd olmadıkları için “nispetin nispeti baştaki nispetin aynısıdır, dolayısıyla teselsül yoktur” çözümü yaratılmış olmadıkları için kelamcılar bakımından uygun kabul edilmiştir. Müellife göre bu açıklama diğer haller için uygun olsa da, îkâ' için, teoride amaçladığı gayenin hâsıl olması noktasında yetersizdir. Bu şıkkın uygun olmama gerekçesini gerek kendisi gerek Teftazânî akla uygun olmama ve devre yol açma olarak zikreder.²⁴³ Sadrüşşerîa için îkâ', sırf aklın itibarına dayalı olan unsurlardan ziyâde, mevcûdlar üzerinde tahakkuk eden bir takım hükümlerdir.

Böylece varlığı zorunlu olan herhangi bir sınıfa dâhil olmadığı için müellif, hallerin gerek Vâcib'e zorunlu bir şekilde dayanmadıklarını gerekse salt aklî mefhumlar olmadığını ortaya koyduğu kanaatindedir.²⁴⁴ Kelamcılar tarafından bir tür nisbet kabul edilen izâfetler veya Filozofların zihnî varlık temelli ikinci makulleri de

²⁴⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm*, vr. 150^b.

²⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 393; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, C. I, s. 582; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. I, s. 417.

²⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. II, s. 575.

²⁴³ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 392; Sadrüşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm*, vr. 152^a.

²⁴⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 393.

Sadrüşşerîa'ya göre hal kategorisine girmektedir.²⁴⁵ O, zâtın hâriçte o hal içerisinde gerçekten bulunmasını dikkate almaktadır. Bu durumda haller, onun için salt bir lafız ya da mânanın ötesinde bir konuma sahiptir. Mutezile'nin ma'dûmun sübûtu görüşlerindeki gibi, müellif hallerin sübûtunun gerçekliğini delilinde işlemiştir. Mevcûd bir fiilin nasıl oluştuğunu açıklarken, halleri de birer unsur kılması sırf lafız olarak görmediğine bir başka işarettir. Sadrüşşerîa tarafından mevcûd kabul edilmeyen bu mefhumlar, esasen bir mevcûdun varlığına binaen oluştukları için varlığın zorunlu olarak vasıflandığı bir durumu ifade eder. İşte bu yüzden onun sisteminde, hallerin mümkünin varlığına etki eden bir tür tahakkukları vardır. Özellikle ileride göreceğimiz üzere hal kategorisindeki îkâ'nın nasıl ihtiyar yoluyla tahakkuk ettiği insanın fiiline etkisini açıklamada Sadrüşşerîa'nın sistemi içerisinde oldukça önemlidir.

Müellif bu aşamada halleri bir çeşit mahlûk olarak tanımlamış olsa da Vâcib'e istinâdlarının zorunluluk yoluyla olmamasının da Vâcib için bir güç yetirememesi olarak anlaşılmaması gerektiğine değinme zorunluluğu hissetmiştir.²⁴⁶ Onun bu tavrının bir mevcûdla beraber tahakkuk ettiği için ma'dûm da kabul etmediği bu unsurların vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde Vâcib'le bağlantısını sağlamaya çalışarak fiilinde etkin olanın tamamen insan olduğu sonucundan kaçınmasına da dayanmaktadır.²⁴⁷

2.2.3.3.Hallerin Fiilin Dayandığı Şartlara Dâhil Oluşu

Müellif Üçüncü Mukaddime'de mümkün bir varlığın kadîm olamayacağından yola çıkmış, nihayetinde insanın fiilleri düşünüldüğünde, îkâ'nın var veya yok denemeyen bir unsur, bir hal olarak ilgili şartlar bütünü içerisinde yer almasının fiilleri kadîm olmaktan kurtarmış olacağını belirtmiştir. Ancak asıl gayesi bu unsurları, muhatabı Râzî'nin iddia ettiği üzere mümkünin, gerekli şartlar sağlandığında,

²⁴⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm*, vr. 150^b.

²⁴⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 400.

²⁴⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 393; Sadrüşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm*, vr. 151^b. Sadrüşşerîa âlemdeki her şeyin zorunlu olarak Vâcib'e ihtiyaç duymaları kabul edildiği takdirde onları var eden vasıtalar dâhil tüm mevcûdların kıdemine neden olacağını söyler. Mesela onun hal kabul ettiği "îcâd" mevcûd kategorisine girese varlığının dayandığı Vâcib'in kıdemi sebebiyle ma'lûl icâd edildiğinde onun da kıdemini gerektirecektir. Bu kabulüyle beraber hal kategorisinde yer alan unsurların zorunlu bir şekilde olmasa da vasıtasız (ilk ma'lûlün icâdı gibi) veya O'na dayanan mevcûdlar aracılığıyla Vâcib'e bir şekilde dayandıkları noktasında şüphe olmadığını da aktarır. Bkz.: Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 393; Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, ss. 392-393.

cebrîlikle sonuçlanacak şekilde zorunlulukla meydana geldiği düşüncesini reddetmede kullanmaktır. Bu anlamda söz konusu unsurlar, ona özellikle Dördüncü Mukaddime’de lazımdır.

Sadrüşşerîa Ehl-i sünnet tarafından kabul görmeyen filozoflara ait Mûcib bi’zât görüşü yerine Fâil bi’l-ihthiyar olarak Mûcib olduğu görüşünün geçerliliğinin ancak halleri kabul etmekten geçtiğini söyler.²⁴⁸ Şârihi Teftazânî konuyu açarak Ehl-i Sünnet’in görüşünde, Mûcib eğer fiilini ihtiyarı ile işliyorsa bu fiili terk etmesinin de mümkün bulunduğuna değinir. Bu noktada tam illet olduğu halde mümkünin yokluğu söz konusu olabilir. Oysa bu durum, daha önce kabul etmediğimiz müreccihsiz rûchana sebep olduğu için bizde ihtiyarın da tam illetin içerisinde yer aldığı kanaatini hâsıl eder. Bu takdirde ihtiyârın mahiyetini incelememiz gerekmektedir. Allah’a atfedilen ihtiyâr eğer kadîm bir sıfat olacaksa onunla işlenen hâdis fiilin de kadîm olmasını, eğer hâdis ise ihtiyârların teselsülünü ortaya çıkarır. Bu sonuç filozoflara ait hâdislerin Allah’ın zâtı ile meydana geldiği görüşünü desteklemektedir. İşte Sadrüşşerîa’ya göre mümkünin zorunluluk yoluyla meydana geldiği ön kabulüne bağlı kalarak tam illetinin içerisinde mevcûd ya da ma’dûm denemeyen unsurların da yer alması Ehl-i sünnet’i tüm bu çıkmazlardan kurtarmaktadır. Böylece fiil Vâcib’ten zâtı devam ettiği müddetçe O’nu zorunlu kılacak şekilde sâdir olmaz. Aksine tam illetinin varlığında, fiilin yokluğu da caîz olur.²⁴⁹ Bu konunun ayrıntıları tezimizin üçüncü bölümünde gelecektir.

2.2.4. Dördüncü Mukaddime

Müellif daha önceki mukaddimelerde mümkün varlığın müreccih sebebiyle zorunlu olarak meydana geldiğini ve söz konusu müreccih içerisinde var veya yok denemeyen unsurların da bulunması gerektiğini ispatladığı kanaatine ulaşmıştı. İnsan fiillerini oluşturan şartlar bütünü içerisinde yer alan hal kategorisine ait bu unsurlardan birinin tercih olması ise asıl bu mukaddimenin konusudur. Sadrüşşerîa, fiili meydana getirmenin merkezini onun varlığını tercih etme oluşturduğu için tercihin neye yönelik olduğu, ihtiyar-tercih ilişkisi, insan ile Allah’ın fiildeki tesiri ve tercih kavramıyla

²⁴⁸ Sadruşşeria, *et-Tavdih*, C. I, s. 394.

²⁴⁹ Teftazânî, *et-Telviḥ*, C. I, s. 394.

ilişkili tüm bu durumlarla literatürdeki kesb ve halk kavramlarının bağlantısını ortaya koyarak kendi delilini sistemleştirecektir.

2.2.4.1. Tercihin Anlamı

Sadrüşşerîa'nın birbirine eşit iki şeyden birini seçmek olarak tanımladığı “tercih” kavramını doğru anlamak için ilişkili olduğu birkaç kavramı ele almak gerekir. Bu bağlamda ortaya çıkan kavramların önde gelenleri irade, ihtiyar, vücûd-îcâd, îkâ' olarak değerlendirilebilir.

Sadrüşşerîa iradeyi “fiili işleyecek olanın iki eşit şeyden birini tercih etmesini sağlayan sıfat” olarak tarif etmektedir.²⁵⁰ Nitekim Fahreddin Râzî'nin de irade tanımı aynı minvaldedir.²⁵¹ Bu durumda tercihin irade sıfatı ile gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. İnsanın sıfatları dâhil her şeyiyle Allah tarafından yaratılmış olması ona ait tercihin, bir mahlûk olan iradesine bağlı olduğu anlamına gelmektedir. Bu çıkarım ise Râzî'nin söz konusu delilinde insanın, fiillerinde neden hiçbir etkisinin olamayacağını iddia ettiğini açıklamaktadır. Aynı şekilde Râzî, müreccihsiz tercihin batıl olduğuna dair kazıyyede de müreccihî, insana ait hiçbir etkinin yer almadığı bir bağlamda zikretmektedir.

Sadrüşşerîa'ya göre ise tercih, bir durumu yapma veya yapmama eşitliğinden yahut mercûh olmaktan çıkarıp râcih kılmak demektir.²⁵² Bir mümkünin râcih hale gelmesi, varlık sahasına çıkmış olması yani vücûd bulması anlamına gelmektedir. Kelam düşüncesi içerisinde insan fiillerine dair bazı açıklamaları bir kenara bırakacak olursak, îcad olmaksızın bir mümkünin varlık kazanmış olması kabul edilmez. Esasen mümkünin varlık kazanmasına yönelik irade ile “varlığa getirme” demek olan bu îcâd amaçlanmaktadır. İrade kişiyi fiile yönlendirmekte, fiil de iradeye bağlı olması bakımından varlık kazandıran mûcîd sayesinde gerçekleşme imkânı bulmaktadır. Mâturidîler için her ne kadar irade fiilden önce geliyorsa da fiil sürecinde onunla birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyettir.²⁵³ Eş'arîler için ise irade, fiilden önce

²⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 399; Sadrüşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm*, vr. 190^b.

²⁵¹ “İrade bir zorunluluk söz konusu olmaksızın -yapılması veya yapılmaması- mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfattır.” Bkz.: Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, C. III, s. 175

²⁵² Bkz.: Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 395.

²⁵³ Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 381.

olmayıp, fiille bütünleşen bu faaliyeti ifade etmektedir. Çünkü onlar için irade, fiille birlikte Allah tarafından yaratılır. Ancak genel itibarıyla her iki ekol için tercihteki irade ve ihtiyarın²⁵⁴ bir illetinin olması beklenemez. Bu nedenle “neden bunu değil de şunu ihtiyar ettin” şeklinde bir sebebe gerek duyulmaz.²⁵⁵

Tam bu noktada Sadrüşşerîa, insan bakımından yaratılmış bir irade ile, Allah bakımından ise zâtî bir sıfat olan irade ile meydana gelen tercihin sonucuna değil de bizzat kendisine yönelik bir izah geliştirmek gerektiği kanaatinde. Bunun için ise detayları aşağıda geleceği üzere öncelikle tercihin konusunun ne olduğu üzerinde durur ve bazı ihtimaller ortaya koyar. Tercihin râcihe, mercûha ya da iki eşit şeyden birine yönelik olabileceği şeklinde belirlediği bu ihtimalleri müellif tek tek inceler. Amacı Râzî'nin deliline yaptığı açıklamada tercihin sadece râcihe yönelik olabileceği iddiasını reddetmek ve ihtiyar kavramını insan fiillerinin oluşum aşamasına dâhil etmektir.

2.2.4.2. Tercihin Konusu

Sadrüşşerîa tercihin, râcihe veya mercûha ya da iki eşit şeyden birine yönelik olabileceğini söyleyerek bu ihtimallerin her birini tercih kavramıyla ilişkisini kurarak tartışmayı sürüklemektedir. Şöyle ki;

2.2.4.2.1. Râcihin Tercihi

Öncelikle belirtelim ki Râzî, delilinde müreccihin varlığında, mümkün varlığa gelmesinin zorunlu olması gerektiğini söylemekteydi. O bu zorunluluğu, tercihin râcihe yani tercihe daha şayan olana yöneleceğine bağlamaktaydı. Bu zorunluluk insana ait hiçbir unsurun bulunmadığı müreccih sebebiyle râcih hale gelmiş tarafın varlık bulmasından başka bir yolun kalmamasına dayanmaktaydı. Bu zorunluluk olmazsa mümkün, kimi zaman meydana gelip kimi zaman gelmiyor demektir. Meydana

²⁵⁴ İhtiyar, meşîyyet (meşîet), şevk, şehvet, kasd, azim gibi kelimeler de iradeye yakın anlamda geçmektedir. Fakat bunlar arasında az çok anlam farkları bulunmaktadır. İrade kısaca harekete geçme gücü ve yeteneğidir, fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyicidir. Bu seçme gücüne daha çok kelamî literatürde ihtiyar denilmektedir. Bkz.: Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, s. 381.

²⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 395.

gelmemesi ise mercûhun tercih edilmiş olduğunu göstermekteydi. Mercûhun tercihi ise asla kabul edilmemekteydi.²⁵⁶

Sadrüşşerîa da İkinci Mukaddime’de müreccihin varlığında, mümkünin varlık kazanmasının zorunlu olmasına dair bu argümanı kabul etmektedir. Ancak bir mümkünin kendi zâtında varlığının ve yokluğunun eşit olduğunu, râcih olmasının ancak başkası sayesinde olabileceğini savunur. Çünkü mümkün, ancak tercih ile râcih hale gelebilir. Tercihin iliştiği bu mümkün için artık icâd devreye girerek onu varlık sahasına çıkarır. Şayet râcihin tercihinden bahsediyorsak bu durumda, rüchanın ispatından yani zaten varlığa gelmiş bir şeyin varlığa gelmesinden bahsediyoruz demektir. Bu durumda elimize bir anlamı olmayan hatta muhal kabul edilen “sabiti ispat” ve “hâsılı tahsil”den başka bir şey geçmez. Böyle olmadığı iddia edilse de râcih olmayla varlığa gelmiş olan bu mümkünne ilave bir varlık kazanma/rüchan iliştirildiği anlamı ortaya çıkmakta, bu da her tercihin kendisinden önceki başka bir tercihe dayandığı anlamına gelmektedir. Sonuçta yine bir mümkünin varlık kazanması, kabul edilemeyecek sonsuz bir tercihler silsilesi demek olacaktır. Sonuç olarak, Sadrüşşerîa’ya göre tercihin râcihe yöneldiğini söylemek mümkün değildir. Mümkün, varlık kazanmadan önce râcih olamaz. Kendisine yönelen tercihten sonra râcih olmuştur.²⁵⁷

2.2.4.2.2. Mercûhun Tercihi

Müellif bir mümkünin onu var kılan illeti dikkate alındığında bu illetin henüz meydana gelmediği vakitte o mümkünin aslî halinin yokluk olacağını söyler. Çünkü her mümkün başlangıçta ma’dûmdur. Mümkünün yokluğu, yokluk illetine nispetle varlığına râcihtir. Varlığı ise mercûhtur. İşte ma’dûmun varlığa getirilmesi/icâdı, failin mercûh olan bu varlığı tercih etmesiyle mümkün olur.²⁵⁸

²⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, ss. 125-126; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 379.

²⁵⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 395.

²⁵⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 395.

2.2.4.2.3. İki Eşit Şeyden Birinin Tercihi

Sadrüşşerîa mümkünin illeti değil de kendisi dikkate alındığında, varlığının yokluğuna eşit olduğunu söyler. Böylece bir mümkünin varlık kazanması, kendi zâtına nisbetle iki eşit durumdan birinin tercihi demektir.²⁵⁹

Bu durumda müellif tercihin, failin fiilinden sorumlu olması bakımından son iki ihtimalde anlamlı olduğunu ortaya koymaya çalışır.

2.2.4.3. Tercih-İhtiyar-İkâ' İlişkisi

Müellif tercihe konu olan şeyin, mercûh veya diğer bir açıdan iki eşit şeyden biri olduğunu ileri sürmekle Râzî'nin delilinde geçen tercihin, ancak mümküni râcih kılan, tercih edilmesini sağlayan müreccihle mümkün olduğu görüşünü bertaraf etmek istemiştir. Çünkü delilin kendi sistematigi içerisinde bu müreccih, insan kaynaklı hiçbir unsur barındırmaksızın tamamen Vâcib'e dayanan şartlar sayesinde yani O'nun yaratması ile baskın hale gelip zorunlu oluyor, insanın da fiili işlemesi bu zorunluluğa bağlanıyordu. Yani insanın karar aşamasında dahi hiçbir rolü olmamakta, zaten râcih olan fiil meydana gelmekteydi. Sadrüşşerîa ise tercihin, mümkünin üstün bir hale gelmesi sebebiyle değil, birbirine eşit iki durumdan birine veya mercûha yönelik olduğunda anlamını bulacağı kanaatindedir. Çünkü o kendi delilinde fiilin râcih olduğunda zorunlu olarak değil, failde bulunan yaratılmış irade sıfatı sayesinde meydana geldiğini merkeze koymaktadır. İrade ise zaten râcih olan bir şeye değil iki eşitten birine yahut mercûha yani tercihe yöneldiği vakit kendi fonksiyonunu icrâ edebilir. Bu minvalde müellif her ne kadar *Telvîh*'te açıkça söylemese de *Tâdil'ul-ulûm*'da net bir şekilde söylediği üzere tercihi, irade sıfatının kendi fonksiyonuna uygu olarak fiile yönelmiş hali anlamında kullanmaktadır.

Sadrüşşerîa'nın delilinde ihtiyarın mahiyeti ile ilgili ortaya koyduğu argüman çok önemli bir yer tutmaktadır. Zira muhatabı Râzî'nin delilinde kula nispet edilen ihtiyarın nasıl meydana geldiği sorunu, ihtiyarın fiilin dayandığı şartlardan biri olmasına engel görülmüştü. Râzî'ye göre kuldan sadır olan ihtiyarın kendi varlık şartları içerisinde yine kula ait bir ihtiyar olması gerekmektedir. Ancak bu şartlar silsilesi geriye dönük olarak kulun içerisinde bulunduğu bir noktada duramayacağı için

²⁵⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 395.

–aksi takdirde kulun kıdemi gerekir- teselsüle sebep olacaktır. Böylece Râzî, kula ait bu ihtiyarın, kendi ihtiyarı yoluyla olamayacağını ortaya çıktığı kanaatindedir. Bu sebeple ona göre ihtiyarın varlık silsilesinin durduğu nokta ancak Vâcib olacak ve bu nokta ise zorunluluk meydana getirecektir. Teselsül ise metafizik sahada kabul edilmemekte, böylece Râzî’nin düşüncesinde Vâcib’e dayanma ihtimali de ihtiyarın esasında kula değil, Allah’a ait olduğunu göstermektedir.²⁶⁰ O’nun yaratması ile varlığı zorunlu olan bir şeyde kulun herhangi bir etkisi olduğunu söylemek abes olduğu için Râzî ihtiyarı gerekli şartlar içerisinde kabul etmemiştir. Sadrüşşerîa ise kuldân sâdır olan ihtiyarın, failin kendisinden başka bir müreccihe ihtiyaç duymaksızın fiili gerçekleştirdiğinin kabul edilmesini teklif eder. Bu noktada bir araz olduğu için Vâcib’te bitmesi gerektiği yani yine insana ait olmadığı ön kabulü ile bu ihtiyarın nasıl meydana geldiği şeklindeki Râzî’nin sorusunu cevaplandırır. Cevabında insandaki ihtiyarın Vâcib tarafından ihtiyar edilmesinin, insandaki ihtiyarın aynısına denk geldiğini söyler. Dolayısıyla ihtiyar, teselsül olmaksızın ve insan aradan çıkarılmaksızın insana ait olmaktadır.²⁶¹ İhtiyarın insana ait olduğunun kabul edilmemesi durumunda ise ihtiyarın ne için insanda yaratılmış olduğunu araştırır. Bu minvalde ihtiyarın zorunlu olarak Vâcib’e dayanması açmazından onun işlevini hal kategorisine dâhil ederek çıktığı kanaatindedir. İhtiyar sıfatı her ne kadar yaratılmış olan bir sıfat olsa da tercih, bu sıfatın işlevini ifade etmekte ve tamamen insana ait olmaktadır. Çünkü bu durum, Allah’ın yarattığı bir zorunluluk olmayıp, ihtiyar sıfatının işlevine uygun biçimde sıhhat yoluyla²⁶² gerçekleşmektedir. Sadrüşşerîa’nın ihtiyarı kimi zaman tercih karşılığında yani irade sıfatının fonksiyonunu icra eder hali için daha dar anlamda kullandığını da söyleyebiliriz.

Müellifin her mümkünin yaratılma aşamasında olması beklenen tercih kavramını ihtiyar/irade sıfatının işlevi karşılığında kullanması ve bunu insan fiillerine dâhil etmesi Mâtürîdî anlayışına getirilmiş orijinal bir bakış açısıdır. Bu kelam disiplini içerisinde kendisinden önceki kelamcılardan Mâtürîdî ve Neseffî’nin metinlerinde insan iradesinin yaratılmamış bu özelliğine açıkça işaret edilmemiştir. Esasen

²⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 379; Râzî, *el-Mahsûl*, C. II, s. 125.

²⁶¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 398.

²⁶² Çalışmamız boyunca, temel kaynaklarımızda kullanılan “sıhhat yoluyla” ibaresi ile, “bir mümkün, içerisinde iradenin etkin olmadığı zorunluluk yoluyla değil, ihtiyarla varlık kazandırma” anlamında imkan yolunun kast edildiğini tespit ettik.

yaratılmışlığı veya yaratılmamışlığı üzerinde durulmamıştır. Ancak onlar iradenin bağımsız olduğunu hissettiren açıklamalarda bulunmuşlardır.²⁶³ Daha sonraları bu kelam sistemi içerisinde yaratılmış olmayan iradenin, irâde-i cüziyye olduğuna dair yapılan vurgu, Sadrüşşerîa'nın hal kategorisine dâhil ettiği ihtiyar fikrinden kaynaklanmış görünmektedir. İrade-i cüziyye kavramını metinde hiç kullanmasa da irade-i cüziyyenin mahlûk olmadığı fikrini merkeze alması kelamda ilk dönemlerden itibaren var olan küllî-cüzî ayrımının farklı bir karaktere bürünmesini sağlamıştır.²⁶⁴ Sadrüşşerîa'nın, insanın fiilinde kendi iradesini etkin kılma teşebbüsü, ondan bir asır sonra yaşamış olan İbnü'l-Hümmam (861/1457) tarafından aynı perspektiften devam ettirilmiştir. Daha sonra Osmanlı uleması tarafından derinleştirilerek Mâtürîdîliğin ayırıcı vasıfları arasına dâhil edilmiştir.²⁶⁵

Sadrüşşerîa “ihtiyar” kavramıyla beraber “kasd” kavramını da kullanır. Bu kavramlar kelam ilminde benzer mânaları ifade ederse de, Sadrüşşerîa için “ihtiyar” ve “kasd” kelimelerini birbirinin yerine geçecek şekilde yakın anlamdadır. İradeyi, iki eşit şeyden birini seçme veya bir şeyi tahsis etme gücü, ihtiyar ve kasdı ise bu gücün irade ile belirlenen birine, bilinçli olarak yöneltilmesi yani birinin tercih edilmesi anlamında kullanmaktadır. İhtiyar ve kasd kavramlarını tercih kavramıyla karşılaması ona göre fiilin meydana getirilmesindeki bu aşamayı netleştirmektedir.²⁶⁶ Böylece fiil, insanın kasdının/ihtiyarının ve iradesinin hemen peşinden meydana gelir.²⁶⁷ Her ne kadar irade fiilden önce gelse de ihtiyar, fiil sürecinde onunla birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyettir. Bu anlamda irade sadece psikolojik bir fonksiyon yahut meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücü, bundan dolayı kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlâkî bir ilke olarak kabul edilir.²⁶⁸ İşte Sadrüşşerîa'nın fiille beraber olması gerektiğini ifade ettiği bu ihtiyar, sıfat olan irade değil, onunla gerçekleşen faaliyetin yani ne var ne yok olan tercihin karşılığıdır. Daha önce mümkün bir varlık olan fiilin, yani hâsıl bilmasdarın şartı olarak

²⁶³ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1997, s. 46

²⁶⁴ Rıdvan Özdiç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 111.

²⁶⁵ Hatice K. Arpaguş, “Mâtürîdîlik ve İrade-i Cüziyye Meselesi”, *V. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, C. I, Kastamonu, 05-07 Mayıs 2017, s. 42.

²⁶⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 400-401.

²⁶⁷ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 186.

²⁶⁸ Mustafa Çağrı ve Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, s.381.

zikrettiği ikâ' kavramını ise bu içsel faaliyetle tahakkuk eden durumu ifade etmek için kullandığı, net bir şekilde *Tâdilü'l-ulûm*'da belli olmaktadır.²⁶⁹ Bu durumda tercih ve ikâ' kavramlarını birbirinin yerine kullanmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Sadrüşşerîa, tercih kavramının bizâtihî ihtiyar olduğunu ispatta, tercihin meydana gelişini bu şekilde açıklamasının yanı sıra, kelam ilminde genellikle değinilen insanın psikolojik olarak ihtiyârî ve ıztırârî fiilleri arasında bir ayrım olduğunu bilebilmesini de kullanır. O, iradenin fonksiyonun bir eylemdeki tercihin veya tahsisin insandan sâdır olması şeklinde işlediğini, aksi takdirde iradenin “şevk” aşamasında kalacağını söyler.²⁷⁰ Diğer taraftan Teftazânî ise iradenin hayvanlarda istenilen şeyi meydana getirmeye bir şevk ve dâî mertebesinde kaldığını ve Sadrüşşerîa'nın tercih ve tahsiste bulunamayan iradenin hayvanlardaki şevk ile aynı olacağı görüşünde olduğunu söyler.²⁷¹ Sadrüşşerîa'ya göre mesela insan, bedenini hareket ettirdiğinde, kendi ihtiyarı ile hareketi meydana getirdiğini, ancak nabzının atmasında herhangi bir etkisinin olmadığını içten içe (vicdânî olarak) bilir. Bu durumda insan Sadrüşşerîa'ya göre hareket etmesini kendi fiili kabul ederken, nabzının atmasını kendi fiili olarak görmez. Fiillerinin bir kısmında kendisini o fiili işlemeye yönelten bir sâik (dâî) varken, bir kısmında ise herhangi bir sâik bulunmaz. Böylece fiillerinde herhangi bir zorunluluk duymaksızın ihtiyarıyla iki eşit durumdan birini veya mercûh olan tarafı tercih ederek işlediğini kendisi de zaten bilir.²⁷²

2.2.4.4. Tercih bilâ Müreccih

Sadrüşşerîa İkinci Mukaddime'de mümkün varlığın meydana gelişinin zorunlu olduğunu ispat ederken varlığının dayandığı bir bütünü gerekli görmektedir. Her ne kadar bu bütünü açıkça müreccih olarak adlandırmasa da Râzî'nin delilini detaylandırırken müreccihin; varlığın dayandığı şartlar bütünü anlamına geldiğine değinmişti. Söz konusu bu bütün dolayısıyla müreccih olmadan herhangi bir mümkünin meydana gelişini, tercih bilâ müreccih (müreccihsiz tercih) anlamı taşıdığı

²⁶⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, 192^b.

²⁷⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 399.

²⁷¹ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 399.

²⁷² Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 399-400.

için kabul etmemiştir.²⁷³ Dördüncü Mukaddime’de ise mümkün görülen müreccihsiz tercih ile ne kast edildiğini açıklama gereği duyduğu kanaatindeyiz.

Mümkün varlık daha önce değindiğimiz gibi varlığı ve yokluğu birbirine eşit olandır. Kendi zâtı bakımından varlığı yokluğuna daha layık olmadığı için varlık tarafını –varlığa getiren anlamıyla- tercih eden, zâtı dışında bir varlığa muhtaçtır. Mümkünün muhtaç olduğu bu varlık -teselsül olmaması için- kendisi gibi bir nedene ihtiyaç duymayıp, varlığı zorunlu olmalıdır. Sadrüşşerîa’nın filozofların Zorunlu Varlık’ı ispat delili atfıyla değindiği bu argümanda İbn Sînâ, varlıklar için söz konusu edilen iki eşit halden birinin dış bir muhassıs/müreccih sebep olmaksızın diğerine baskın çıkmasının, muhal olduğunu belirtir.²⁷⁴ Filozoflar varlıkların meydana gelmiş olmalarının onları var eden zorunlu bir varlığa işaret ettiğini “müreccihsiz tercih muhaldır” kazıyyesi ile formüle etmişlerdir. Müreccih terimi bu anlamı göz önünde tutularak kelamcılar tarafından da kabul görür. İşte burada “müreccih”; tercihle nitelenen zât anlamına gelmektedir.²⁷⁵ Kelamcılar “müreccih” terimi yerine “müessir sebep” veya “mûcîd” terimlerini de kullanırlar. Mümkün, onu “îcâd eden” bir varlığın icadı ile zorunlu olarak meydana gelir ve o olmaksızın varlık kazanması bâtıldır.²⁷⁶ Bu kazıyyede tercihin, Sadrüşşerîa’nın da değindiği gibi yoktan var etme anlamına gelen “îcâd” kavramı ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Esasen felsefeden mülhem olan mümkün kavramı da felsefede yoktan yaratmayı değil, yokluk ya da varlık yönünü tercih, tayin ve tahsiste bulunmayı Allah ile âlem arasında illet-ma’lul ilişkisi gibi ontolojik eş zamanlılık öngörerek ifade eder. Allah ile âlem arasında ontolojik bir ayırım yapan kelâm ilmi ise kendi varoluşuna uygun olarak yoktan yaratma düşüncesiyle mümkün kavramını ele alır.²⁷⁷ Dolayısıyla kendi “hâdis” kavramını tam da bu düşünceyle üreten bilhassa müteahhirûn kelamı, hâdisi karşılar nitelikte kullandığı mümkün kavramında da “îcâd” anlamını gözetmektedir. Nitekim Teftazânî,

²⁷³ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 379.

²⁷⁴ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sina, *Metafizik I*, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 36-37.

²⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. I, s. 706.

²⁷⁶ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukul fî dirayeti’l-usul*, Said Abdüllatif Fude (thk.), C. II, Darü’z-Zehâir, Beyrut 2015, s. 27; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. I, s. 720; Teftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, C. I, s. 537.

²⁷⁷ Bkz.: Muhittin Mâcit, “İmkan Metafiziği Üzerine -Gazzâlî’nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi-”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, C. II, S. 3, İstanbul 1997, ss. 93-141.

şerhinde îcâdın mümkün varlığının dayandığı bütünden bir unsur olduğunu söyleyerek, îcadın olmadığı bir varlığa gelme durumunun, müreccihsiz gerçekleştiği anlamı taşıdığı için böyle bir durumu kabul edilemez bulur.²⁷⁸ Dolayısıyla bu kazıyye keliminde imkân ve hudûs delilini ifade etmektedir.

Sadrüşşerîa, bu mukaddimede müreccihsiz tercihin mümkün olduğuna değinmiştir. Onun burada kastı dışarıdan bir tercih edenin varlığına değil, mümkün kendisini tercih ettirecek bir üstün vasfa/müreccihe ihtiyaç duymasını reddetmektir.²⁷⁹ Kelam ilminde “tercih bilâ müreccih câizdir” şeklinde yerini bulan kazıyyede, “müreccih” kelimesi tam da bu anlama gelmektedir.²⁸⁰ Fâilin, iki makdurdan birini bırakıp, diğerine sevk eden herhangi bir sebep anlamıyla müreccih olmaksızın tercih etmesi, iki eşitten birinin -müessir bir sebep anlamıyla- müreccih olmaksızın meydana gelmesinden farklıdır.²⁸¹ Vâcib Tealâ’nın fiilini ihtiyarı ile dilediği gibi işleyebildiği, mümkün meydana gelmesinde herhangi bir illiyetin veya zorunluluğun söz konusu olmadığı düşüncesinin bir delili olan bu kazıyye, insan fiilleri için de uygulanmıştır. Mesela bir yırtıcı hayvandan kaçan kimse, birbirine eşit gözüken iki kola ayrılmış bir yol ayrımına denk gelse birinin diğerine baskın çıkmasını sağlayacak ayırıcı özelliği olmamasına rağmen herhangi birini seçer.²⁸² İşte Sadrüşşerîa, dışarıdan bir tercih eden olmaması anlamıyla değil mümkün kendisinde veya fâilin bilgisi ve inancı dâhilinde tercih sebebi olacak böyle üstün bir vasfa/müreccihe ihtiyacı reddeder. Bu tercihte müreccih, üstün bir vasfı değil, olsa olsa fail ve ihtiyarı olabilir.²⁸³ Bu anlamıyla muhtâr bir fâilin herhangi bir sâik olmaksızın yaptığı böylesi bir “müreccihsiz tercih” kelam ilminde mümkün ve vâkî’ kabul edilmiştir.²⁸⁴

Sadrüşşerîa’nın kelam ilmindeki müreccihsiz tercihin mümkün olduğuna dikkat çekmesi kendi delilinin sistematigi için oldukça önemlidir. Zira ona göre tercih tam da bu şekilde olur. Tercihte konu birbirine eşit iki durumdan biri ya da mercûh olmalı ki

²⁷⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 401.

²⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 395.

²⁸⁰ Teftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, C. III, s. 122.

²⁸¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. I, s. 706.

²⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 495-496; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. I, ss. 710-712; Teftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, C. I, s. 541.

²⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 397.

²⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. I, s. 710; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 397; Teftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, C. I, s. 541.

müreccih herhangi bir zorunluluk duymaksızın iradesi ile bunlardan birine yönelip ihtiyar etsin. Bu tercihin kendisi ise ne var ne yok olması sebebiyle mümkün bir varlığın icâdı demek olmadığı, sadece insanın ihtiyarı ile iki taraftan birini belirlemeyi ifade ettiği için mûcid anlamında müreccihin bulunmamasında sorun yoktur. Ancak bu tercih, beraberinde ve kendisinden ayrı olması düşünülemeyecek şekilde Allah'ın âdetine uygun olarak, mümkün bir varlığın meydana çıkmasını da sağlayacaktır. İşte yokluktan varlık sahasına çıkan bu şeyin bir vücudu vardır ve bu müreccihinin mûcid olduğuna işaret eder. Râzî'nin delilinde fiil râcih olduğu için insanın işlemekten başka bir imkânının olmaması, Sadrüşşerîa'da ihtiyarın da dâhil olduğu bir anlatıma kavuşur. Ona göre tercihten önce fiil râcih olmaz. İnsan hiçbir zorunluluk duymadan ihtiyarı ile fiilini işler. Fiil bu tercihi ile beraber varlık sahasına çıkarak râcihe dönüşür. Dolayısıyla Sadrüşşerîa, iki eşit şeyden birinin veya mercûhun böyle kalmaya devam etmeyeceğini, tercihle meydana gelen bu mümkünin artık râcih olduğunu ve kendisini icâd eden bir zât anlamında bir müreccihe delâlet ettiğini belirtmektedir.²⁸⁵

2.2.5. Mukaddimelerin Ortaya Koyduğu Sonuç

Mukaddimleri bitirdikten sonra Sadrüşşerîa, müreccihin varlığında fiilin zorunlu olduğu yani bir illete bağlı gerçekleştiği kabul edilecekse ilk önce bu müreccihin insan ihtiyarı olabileceğini söylemektedir. Böylelikle müreccihin insan kaynaklı olamayacağını belirten Râzî deliline karşı çıkmaktadır. Sadrüşşerîa, ihtiyarın kaynağı ile ilgili sunduğu çözümünde onun Vâcib tarafından ihtiyar edilmesinin, yani ihtiyara taalluk eden ihtiyarın insandaki ihtiyarın aynısına denk geldiğini söyler. Bu durumda Vâcib'te bitmeyen ihtiyarda teselsül olacağı itirazına karşılık, “ihtiyarın ihtiyarı aynı ihtiyardır” çözümünü sunmaktadır. Böylece ihtiyârdaki zorunluluğu yine ihtiyârın kendisine dayandırmaktadır. Dolayısıyla ihtiyar, teselsül olmaksızın ve insan aradan çıkarılmaksızın insana ait olmaktadır. Kaldı ki itibârîlerden kabul edildiği için bu gibi taalluklardaki teselsül kelamda kabul edilmektedir. Ancak Eş'arî kelamcıların ihtiyârî taalluklardaki teselsülü kabul etmeme ihtimallerine karşılık ihtiyar sıfatının kendisinin ne için yaratılmış olduğunu araştırarak ilk mukaddimede belirttiği fiilin anlamlarına göre şöyle bir açıklama yapmaktadır;

²⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 396-397.

1.Eğer Râzî'nin delilinde kast ettiği fiil, îkâ' anlamındaki fiil ise onun tüm müreccihler gerçekleştikten sonra fiilin en nihayetinde bir îkâ'ya dayanması gerektiği şeklindeki izâhı hatırlanmalıdır. Mümkün bir varlığın son noktası olan îkâ'sı zorunlu olduğu takdirde, mümkünin kadîm olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu sonuç mümkün olmadığı için îka'nın mevcûd değil, ne mevcûd ne ma'dûm bir unsur olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu durumda îkâ', zorunlu değil, failinin iki eşit durumdan birini tercih etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde ihtiyarın zorunlu olarak Vâcib'e dayanması açmazından onun işlevini yani îkâ'yı hal kategorisine dâhil ederek çıktığı kanaatindedir. Çünkü bu durumda ne var ne yok olan bu işlev, yaratılmış olmadığı için, insan kaynaklı yani onun iradesinin meydana gelmesini sağlayan bir unsur olabilmektedir. Mevcûd bir varlık olmadığı için mucîd anlamında bir müreccihe de ihtiyaç duymadığı anlamına gelmektedir. Îkâ'nın zorunlulukla değil, ihtiyarla meydana gelmesi fiilden kasıt îkâ' ise insanın cebr altında olmadığını göstermektedir.

2.Eğer Râzî'nin delilinde kast edilen hâsıl bilmasdar anlamıyla fiil ise onun zorunluluğu îkâ'sına bağlıdır. Îkâ'nın ise ihtiyar ile gerçekleştiği ispat edildiğine göre mevcûd anlamıyla fiil zorunlu ancak ihtiyârî olmuş demektir.

Sadrüşşerîa böylece cebr ve kader görüşü arasında orta bir yolu ispat ettiğini düşünmektedir.²⁸⁶

2.2.6. Fiilin Tercihi Bağlamında Kesb ve Halk Kavramları

Sadrüşşerîa'nın bu şekilde belli bir sistematik içerisinde aktardığı tüm delili, Mutezile'nin insanın fiilini sadece kendisinin gerçekleştirdiğine, Cebriyye'nin ise fiilde insanın hiçbir etkisinin olmadığına varan iki uç görüş arasında Ehl-i sünnetin orta bir yol için sunduğu kesb ve halk kavramlarını, ontolojik bir zemine kavuşturma gayreti olarak okunabilir. İhtiyârî fiillerinde kulun kısmî bir katkısının olduğunu ifade eden kesb kavramının Eş'arî ve Mâturîdî kelamcıları arasında bazı farklılıklarla işlendiği ma'lûmdur. Bir Eş'arî âlim olan Râzî'nin delili ise insanın fiilinde neredeyse hiçbir katkısının olmadığını iddia eden Cebriliğe oldukça yakın bir okumadır. Sadrüşşerîa ise dört mukaddimeyle insanın bazı fiillerini zorunlu şekilde işlemediğini, mümkün varlıkların nasıl meydana geldiği üzerinden açıklamaktadır. Bunun yanında

²⁸⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 398.

iddiasını, insanın bu fiillerde kendi katkısının bulunduğunun farkında olmasıyla da destekler. Bu farkındalık kişiye zorunlu ıztırârî ve tercihiine bağılı ihtiyârî fiilleri arasında bir ayırım yapabilmesini sağlamaktadır. Bir fiilin meydana gelmesinin, kudret ve irade sahibi bir faili gerektirdiğı ve böyle bir failin işlediğı fiilin zorunluluk olmaksızın meydana geldiğı ilkelerinde mutabık olduğumuzda, insanın da fiilini irade ve kudretiyle işlediğini bilmesi, bize fiillerin nasıl meydana geldiğine dair psikolojik bir delil sunmaktadır. Sadrüşşerîa, bu psikolojik bilginin yanında, insanın – Peygamberlere tuzak kuran müşriklerin normalde güç yetirebilecekleri fiilleri gerçekleştirememeleri gibi- bazı durumlarda tüm şartları sağlamasına rağmen, fiile güç yetirememesini de dikkate almaktadır. Aynı zamanda konuya tersten baktığımızda insanın esasen güç yetiremeyeceğı -göz açıp kapatıncaya kadar normalde gidilemeyecek bir mesafenin aşılabilmesi gibi- bazı fiilleri doğaüstü olaylar şeklinde meydana getirebilmektedir. İnsanın kaslarını uzâtıp gevşeterek gerçekleştirdiğı bir harekette hangi kaslarını kullandığını ya da konuşurken harflerin mahreçlerinden nasıl çıkardığını bilmemesi de fiilin her aşamasına dair bir bilgi hâkimiyetine sahip olmadığına işaret etmektedir. Tüm bu durumları birlikte değerlendirdiğinde, insanın irade ve kudret sahibi olması hasebiyle fiillerinde bir etkisi bulunsa da, bu kudret ve iradenin arkasında daha kuvvetli olan bir müessirin tesiri bulunduğu kanaatine varmaktadır. Müellife göre insan, böyle bir müessirin varlığına dair de psikolojik bir bilgiye sahiptir.²⁸⁷

Kelam ilminde tercih edilen, insanın fiilindeki etkisini sahip olduğu bu psikolojik bilgiyle açıklamanın ötesinde Sadrüşşerîa konuyu, varlıkların fiziki alanda nasıl meydana geldiğı olgusuyla temellendirmek istemektedir. Bunun için öncelikle Vâcib'in varlıkları meydana getirmesinin varlıklar açısından zorunluluk ifade ettiğini kabul eder. Dolayısıyla sun' olarak isimlendirdiğı insanın bilgisi dâhilindeki kendi tesiri fiili zorunlu kılmamalıdır. Çünkü bir şeyin zorunlu kılınması yaratıcı yani halk vasfına sahip Vâcib'e aittir. Kelam ilminde insan için yoktan yaratma anlamına gelen mûcîd veya hâlık sıfatlarının kullanılmaması da bu düşüncenin eseridir. Müellif, fiili zorunlu kılamayan bu sun'un mahiyetini oldukça önemsemektedir. Üçüncü Mukaddime'de bu unsurun nasıl oluştuğunun izini sürmeye yönelir. Vâcib'e

²⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 400.

zorunlulukla dayanan mevcûdlar vasıtasıyla meydana gelmesi ihtimali, mevcûdun varlığının bu zorunluluğu sebebiyle kula ait sun'un anlamını ortadan kaldırmaktadır. Ma'dûm bir unsurun vasıtasıyla olması ise öncelikle iki ihtimal ortaya çıkarır. Bu ma'dûm unsurun, daha önce olan bir yokluk olduğu düşünülüğünde, kadîm bir yokluğa işaret edeceği için yine insanın sun'unu ortadan kaldıracak, sonradan meydana gelmiş bir yokluk ise kendi varlık ilettinden bir cüz'ün ortadan kalkmasını gündeme getirecektir. Ortadan kalkması gereken bu cüz'ün mevcûd bir unsur olması, Vacîb'e dayanacağı için, insanın ortadan kaldırmasının imkânsız olduğunu ortaya çıkarır. Bu cüz'ün ma'dûm bir unsur olması ise ortadan kalkması ile mevcûda dönüşeceği için yine insanın sun'u olmaktan çıkması demektir. Tüm bu ihtimalleri değerlendirip sonuç alamayan müellif, en nihayetinde insanın sun'unun ne mevcûd ne ma'dûm bir unsurla olması gerektiği kanaatine varır. Çünkü daha önce de değindiği gibi böyle unsurlar Vâcib'e zorunluluk yoluyla dayanmazlar.²⁸⁸ Yaratılmış olmayan bu unsur, insanın fiilinde kendine ait bir etkinin bulunduğu dair psikolojik bilgisini pekiştirmektedir. Ancak bu unsur, insanın kendi etkisinin olmadığı Vâcib tarafından yaratılmış varlığına, kudretine ve organlarına dayandığı için fiilin zorunluluk yoluyla olan yoktan meydana getirilmesini sağlıyor da değildir. Sadrüşşeria için bu unsur öyle bir şey olmalıdır ki zorunlulukla meydana gelmediği gibi herhangi bir yaratmayı da akla getirmeyecek şekilde tamamen insanın kendi fiili diyebileceği, ona fiilinde dilediği gibi tasarrufta bulunacağı bir işlev sunmalıdır. İşte böyle bir işlev sunan unsurun Ehl-i sünnet'in "kesb" kavramından başka bir şey olmadığı açıktır.²⁸⁹

Sadrüşşeria "meşâyihimiz" diyerek ait olduğu Mâturîdî kelam ekolünün kesb kavramına yüklediği anlama kısaca değinir. Bu anlayışta insanın irade ve kudret sahibi olması hasebiyle ihtiyârî fiillerini meydana getirmesine etki eden, ancak yeterli olmayan kesb unsuru, mutlak kudretle birlikte işlemektedir. Mâturîdîler bir makdûra iki kudretin tesir etmesini mümkün kabul etmektedir. Ancak bu kudretler arasında bariz farklar öngörülür. Örneğin "kesb" söz konusu tesiri tek başına yapamayan kâdirin fiili iken, tek başına yapabilen kâdirin fiili ise "halk" ismini alır. Aslında insanın bir sun'unun bulunmadığı mevcûdların varlığına, tek başına Vâcib'in kâdir

²⁸⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, C. I, s. 393.

²⁸⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavdîh*, C. I, s. 402.

olması, aynı şekilde insanın ihtiyârî fiilleri için mümkün görölse de bu fiillere insanın kudretinin tesir etmesinin açık olduğuna değinilir. Vâcib'in kapladığı bir mahalden bahsedemeyeceğimiz için O'na ait halk, makdûrunu Vâcib'in zâtı dışında meydana getirir. İnsana ait kesb ise makdûrunu kendi kudret mahallinde meydana getirir. Sadrüşşerîa, hatırlattığı bu farklılıklar yanında, "halk" kavramını da "kesb" gibi mevcûd olmayan izâfî unsurlara dâhil ederek konuya kendi sistemi içerisinde bir okumayla yaklaşır. Böylece zorunluluk yoluyla gerçekleşmemiş olsalar da halk, makdûrunun varlığını zorunlu kılarken, kesb makdûrun varlığını zorunlu kılmaksızın meydana getirir.²⁹⁰ Gerek Râzî gerek Sadrüşşerîa insana ait kudretin fiilden önce bulunmadığı, fiil esnasında Allah tarafından yaratıldığı noktasında hem fikirdir.²⁹¹ Aksi hâlde yani fiil için gerekli güç insanda önceden bulunsaydı, insan Allah'a gerek duymadan, istediği anda eylemini gerçekleştirebilirdi. Diğer bir ifadeyle kudretin fiilden önce olması, insanın fiilinde Allah'tan müstağni olması şeklinde okunmuştur. Neticede insan fiilin oluşması için gerekli şartları yerine getirdiğinde, Allah fiil için gerekli gücü insanda hemen yaratmaktadır.²⁹² Ancak Sadrüşşerîa insana ait kudretin iki eşit şeyden birine yönlendirilmesi için yaratıldığını kabul eder. Fiilin yaratılmış bu kudretle zorunlu olarak meydana gelmesi, insanın etkisinin ortadan kalkması demektir. İşlevini yerine getirebilmesi ise ihtiyarının tahakkukuna bağlıdır. Müellif fiil anında yaratılan irade ve kudretin işlevlerini birbirinden ayrı düşünölemeyen sarmal bir yapıyla oldukça girift bir şekilde anlatmaktadır. Gerek Tavdîh'teki gerek Tâdil'deki açıklamaları ihtiyarın her ne kadar irade sıfatının bir tezahürü olsa da bir yandan da kudret sıfatının işlevini yerine getiren bir hal olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Tavdîh'te ihtiyar için "yaratılmış kudretin taraflardan birine sarf edilmesi" açıklamasını yapmaktadır.²⁹³ Tâdil'de ise kudretin tek başına işlev göremeyeceğini bir tarafın tercih edilmiş olması gerektiğini, ihtiyar olan bu tercihin ise ancak onunla aynı anda olan kudretle mümkün olduğunu belirtir.²⁹⁴ İradenin, kudretin taallukunu

²⁹⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 403.

²⁹¹ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 400; Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, 192^b; Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, C. IV, s. 104. Detaylı bilgi için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXV, Ankara 2002, ss. 304-306.

²⁹² Veysi Ünverdi, "Eş'arî ve Ebu'l Muîn en-Neseî' de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. LI, S.1, 2015, s. 95.

²⁹³ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 400.

²⁹⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, 192^b.

belirlediği bu sun'un, tam anlamıyla insana aitliği için ne var ne yok izâfî bir unsur olması gerektiğini söyler. Tavdîh'te kesb denilen şeyin tam da bu unsur olduğunu ve bununla fiilin zorunlu olamayacağını belirtirken,²⁹⁵ Tâdil'de fiili oluşturan bütüne; yaratılmış mevcutlar yanında insana ait izâfî unsuru, fiili zorunlu kılmaz şekilde dâhil ederken ihtiyar kavramını kullanır.²⁹⁶ Bu durumda baştan beri fiilin şartı kıldığı veya mübaşir sebebi dediği îkâ' ile aynı kılmaktadır. Çünkü îkâ'dan sonra bu fiile ilişkin irade sıfatı yaratılmakta ve fiil hâsıl bilmasdar anlamıyla zorunlu hale gelmektedir.

Müellif insanın fiilini kesb, Allah'ın fiilini halk ismiyle karşılarken, her ikisini de izâfî unsur kategorisine dâhil etmektedir. Ancak kesb eserini zorunlu kılmazken halk zorunlu bir şekilde meydana getirdiği için birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Onun sisteminde kesbin eserini zorunlu kılmaması, tahakkukunu sağlayan irade ve kudret sıfatlarının yaratılmasına muhtaçlığıdır. Bu sıfatların varlığının Allah tarafından halk ile zorunlu bir şekilde yaratılması ise kesbin etkisinin halk ile aynı olamayacağına mesnet görülür. Diğer mümkün varlıkların meydana geliş sürecinden farkı ise halk ile birlikte, insanın fiili olan kesbin de sürece dâhil olmasıdır.

Sadrüşşerîa'nın kesb anlatımı tamamen psikolojik, dışarıdan gözlemlenmeyen dinamiklere sahip insana ait içsel bir durumu karşılamaktadır. Kelam literatüründe kesb teorisi, insana ait fiilin ortaya çıkaracağı "tenzihin zedelenmesi" sorununu çözmek için geliştirilmiştir. Sadrüşşerîa da bu durumu mevcûd da ma'dûm da olmayan hal kategorisine ait ihtiyar anlamıyla karşılayarak, onun ontolojik bir açıklamasını yapmıştır. Bu açıklamayla amacı, insanın fiilini hür bir şekilde işlediğini ispatlamak, dolayısıyla fiilinden neden sorumlu tutulduğunu gerekçelendirerek teklif ve mükellefiyet sorununu çözüp, dini temellendirmenin yolunu açmaktır. Kesble birlikte ve eş zamanlı işleyen halk da fiilin hâlet anlamıyla yokluktan varlığa çıkmasını sağlamaktadır. Fiili zorunlu kılan bu yaratma/halk esasen insanın irade ve ihtiyarına göre olmuştur. İnsan da yaratılan bu fiili kendi arzusuyla kesb etmiştir. İki ayrı kudretle iki ayrı fiilin eş zamanlı işleminin kurgulandığı bu süreçte insanın fiili bir şeyi meydana getirmede yeterli olmazken, Allah'ın fiili, o şeyi zorunlu, ancak insanın iradesiyle uyumlu bir şekilde meydana getirir.

²⁹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, C. I, s. 403.

²⁹⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilu'l-ulûm*, vr. 190^b.

Ehl-i sünnet'in kesb teorisini geliştirmede hissettikleri kaygıya, kesbin zorunlu kıldığı tek şeyin fâilinin kesble nitelenmesi olduğuna Sadrüşşerîa da değinmektedir. Kesbin zorunlu kıldığı şeyin kendisiyle vasıflanma olması mukaddimelerin yazılma saiki hüsün ve kubhun failine dünyada övgü ahirette sevap, dünyada yergi ahirette ceza hak ettirme anlamının ilişmesi demektir. Mutezile'nin adalet ilkesinin zedelenmemesi için Allah'ın kabihi yaratmaması gerektiği fikri, Ehl-i sünneti kesb teorisiyle, kabih olanın, kabih fiili yaratmak olmadığı çözümüne götürmüştür. Çünkü mutlak kudretin sunduğu yaratma sonucunda yukarıdaki sorumlulukların kazanılmayacağı ortadadır. İnsan sınırlı olan kudretiyle yokluktan varlığa gerçek bir varlık çıkaramazsa da iki eşit durumdan birini belirleyip tercih ederek nispet ve izâfetlerde farklılıklar oluşturabilir. İşte kabih olan da insanın terk etme yerine kabih fiili işlemeyi ihtiyar edip kudretiyle yönelmesi, nihayetinde onu kesb etmesidir. Böylece insan kesbiyle kabih veya hasen fiille vasıflanmış olmaktadır. Bu yüzden de fiillerinin sonuçlarından sorumlu olmaktadır.

Sadrüşşerîa, fiilin meydana gelişinde Allah'ın ve insanın rolünü aktardığı bu sistem içerisinde Ehl-i sünnet'in irade ve kudretin yaratılmışlığı fikrini kabul etmiştir. Ancak buna rağmen, kesb kavramını zorunlu olmayan böyle ara bir mertebeye kavuşturması ve varlık sahasına bu şekilde bir unsur olarak ortaya çıkarması, fiilin meydana gelmesinde insanın hürriyetini sağlamlaştırmaya yönelik bir gayrete işaret etmektedir.

2.2.7. Hüsün ve Kubhun Fiilin Zâtı veya Sıfatlarına İlişmesi

Sadrüşşerîa fiilin meydana gelişinde insanın etkisinin bulunduğunu ispat etmek için yazdığı mukaddimelerden sonra Eş'arî delilinin fiillerin zâtı veya sıfatı sebebiyle hasen ya da kabih olamayacağıyla ilgili kısma tekrar değinir. Daha önce Eş'arîlerin fiilin özüne ait veya bir vasfı olarak hüsün veya kubhu, arazın arazla kâim olamayacağı gerekçesiyle reddetmelerinin geçersiz bir argüman olduğunu zikretmişse de mukaddimelerin ortaya koyduğu âlem anlayışıyla bu konuyu tekrar ele aldığını görmekteyiz.

Bilindiği gibi o, mukaddimleri ihtiyarla gerçekleşmeyen fiilin hüsün ve kubuhla vasıflanamayacağı tezi üzerine kurulu Râzî deliline karşılık, fiilde insanın ihtiyarının bulunduğunu delillendirmek için kaleme almıştır. Esasen Eş'arîlere ait bir sorun olan bu konuya Sadrüşşerîa'nın ise Mürcie-Mutezile çizgisinin dışında Eş'arîleri de

kapsayıcı bir çözüm bulmaya çalıştığı görünmektedir. Bu bağlamda Cessâs'ın görüşlerini temel alıp, Pezdevî geleneğini takip ederek onun eserini, mütekellimîn usûlcülerinden Fahreddin er-Râzî'nin eserlerindeki bir takım bahislerle genişletmesi anlamlıdır. Mukaddimeler sonrasında ise müellif, aslında fiilin zâtı veya sıfatı sebebiyle hasen veya kabih olması için ihtiyar ile gerçekleşmesinin gerekli olmadığını söylemektedir. Bu duruma Allah'ın kendi ihtiyarı ile vasıflanmadığı halde bu sıfatları sayesinde övgüye mazhar olmasını örnek vermektedir. Ona göre Eş'arîlerin zaten kemal ve noksan sıfatlardaki hüsün ve kubhun aklî olduklarını kabul etmeleri, hüsün ve kubuh ile mutlaka ihtiyârî şekilde vasıflanmanın gerekmediği kanaatinde olduklarını göstermektedir. Sadrüşşerîa, bu durumda Eş'arîlerin çelişkiye düştüklerini iddia etmektedir.²⁹⁷ Ancak tesâdüfî ve ıztırâfî şekilde değil de ihtiyar ile gerçekleşen insan fiillerindeki hüsün ve kubhun, zâta veya sıfatlara aitliği sayesinde aklen bilinebilir olması, kemal ve noksan sıfatları anlamını esas almamakta, en başta kendisinin de kabul ettiği üzere dünyada övgü veya yergi, ahirette sevap ya da cezayı gerektirmesi anlamını içermekteydi.²⁹⁸ Teftazânî ağır denebilecek bir üslupla bu aşamada çelişkiye düşenin Eş'arî âlimler değil, Sadrüşşerîa'nın kendisi olduğunu söylemektedir.²⁹⁹

Fiilin zâtı veya sıfatları itibariyle hasen veya kabih olduğu kabulü, şeriatın bildirmesi olmadan önce de akla fiillerin değerine ilişkin bilgiye ulaşma imkânı sunar. Sadrüşşerîa, bu imkânın ortaya çıkardığı argümanları baştaki kabulünü gerekçelendirmede kullanmaktadır. Ona göre fiillerin değerinin akılla bilinmemesi, şer'î emirlere muhatap olma halini başlatacak olan peygamberi tasdik etme fiilini de şeriatın bildirmesine bağlayacaktır ki bu da devre (kısır döngüye) neden olacaktır. Aynı şekilde peygamberi tasdik, onun yalan söylemeyeceğini bilmeye de bağlıdır. Eğer yalanın kabihliği şeriata bağlı olacaksa bu noktada da devr ortaya çıkar. Kişinin fiillerinden sorumlu olma bilincinin böyle öncüller içeren tasdik fiiliyle başlaması, müellif tarafından onların değerinin akılla ölçülebileceğine dair açık bir delil kabul

²⁹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, C. I, s. 404.

²⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, C. I, s. 375. Sadrüşşerîa *Ta'dîlu'l-ulûm*'da Allah'ın fiilleri sebebiyle sevap veya cezalandırılması söz konusu olamazken övgü ve yergiye mazhar olması anlamıyla hüsün ve kubhun aklî olup olmadığının tartışma konusu yapıldığı bu anlamı eşleştirip, tanımı Allah için daraltmaktadır. bkz.: Sadrüşşerîa, *Ta'dîlu'l-ulûm*, vr. 195^b. Ancak asıl konu insan fiillerinin içeriğine yüklenen en baştaki anlamdır.

²⁹⁹ Telvîh, *et-Telvîh*, C. I, s. 404.

edilir. Bu durum Mâtürîdîler ve Mutezilîler için aynı olmakla beraber, her iki ekol arasında akla verilen fonksiyonun sınırı noktasında farklılık vardır.³⁰⁰ Sadrüşşerîa, akıl nakilden üstündür diyen Mutezileden fiillere hüküm koyanın akıl değil Allah olduğu, aklın sadece fiillerdeki hüsün ve kubhu bilmede âlet olabileceği noktasında ayrıldıklarını hatırlatır. Böylece o, Mutezilî görüşten çok farklı olmayarak, insanın her ne kadar bir takım fiillerdeki hüsün veya kubuh sıfatını aklıyla bilebilse de birçok fiildekini bilemeyeceğini söylemektedir. İnsanın bunlara şeriatın bildirmesiyle vâkıf olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla o, insanın sorumluluğunu şeriata muhatap olmaya bağlamaktadır.³⁰¹

Bu şekilde müellif, aklî çıkarımlarla fiilin zâtı veya sıfatıyla bu vasıfları taşıması gerektiğini belirtmesinin yanında bir de ontolojik bir izâh getirmektedir. İzahına Hanefî literatür içerisinde daha önce değindiğimiz aynı ve gayrı itibariyle fiilin hasen veya kabih olması ayrımını benimsediğini belirtmekle başlamaktadır. Sonrasında bu ayırmadan kendi maksadının ne olduğunu açıklamaktadır. Müellif kendinden önceki usûlcülerden farklı olarak “aynıyla hasen veya kabih” olan fiiller için “nefsi itibariyle hasen veya kabih” tanımlamasını uygun bulur. Bu tercihteki amacı fiili, onu oluşturan unsurlara göre inceleyerek, hüsün ve kubhun fiilin zâtına ve sıfatlarına ait olduğunu göstermektir. Müellif, bir fiili oluşturan cüzleri göz önünde tuttuğunda hepsinin veya hiçbir cüzünün kabih unsur içermemek şartıyla, tek bir cüzünün dahi hasen olmasının, fiili hasen kıldığı kanaatindedir. Bu sebeple gerek aynı gerek cüzü kapsadığı için “nefsindeki mâna sebebiyle hasen” tanımlamasını kullanmaktadır. Nefs ve zât lafızları onun kavram haritasında birbirinin yerine ikâme edilmekte, bir araz olan fiilin meydana getirilmesi zâtının var edilmesi anlamına gelmektedir. Zât ise kendisine ait birtakım sıfatlarla nitelenmesi mümkün olan şey demek olduğuna göre zâtından ayrı olarak dışarıdan ilişen sıfatlarla hasen veya kabih olabilir. Bu durumu ise kendinden önceki usûlcüler gibi “gayrı itibariyle hasen veya kabih” fiil şeklinde nitelendirmektedir. Ancak dışarıdan ilişen bu sıfat kendi zâtı dikkate alındığında aynıyla hasen/kabih olması gerekir. Çünkü fiilin kendisi ile hasen veya kabih olduğu

³⁰⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 129; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 406.

³⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 407-408.

sıfat da bir başkası ile hasen/kabih oluyorsa burada teselsül meydana gelecek demektir.³⁰²

Debûsî ile birlikte başlayan fiillere dair bu “aynı/gayrı itibarıyla hasen veya kabih” ayrımın yanında yine ona ait “hissî ve şer’î fiil” ayrımı da Sadrüşşerîa’nın sisteminde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu ikinci ayrımda şer’î fiil; bir fiilin hissî varlığının yanında şeriatın emriyle sabit olmakta ve bu yönüyle inşâî bir hüviyet kazanmaktadır. Peki şeriatın hukukî alanda değer yüklediği bir fiili ifade eden bu inşâî anlamın ortaya çıkması neye bağlıdır? Sadrüşşerîa bu sorunun cevabını, hasenin fiilin zâtına veya sıfatına ait olduğu ve şer’î mefhumun fiilin bu özelliklerine göre oluştuğu kanaatinde aramaktadır. Bu kanaatini karşı görüşteki Eş’arîlere göre açıklamayı tercih etmektedir. Eş’arîler, şer’î mefhumun fiilin özelliklerine göre değil, bizâtihi Şâri’nin hitabına göre oluştuğu düşüncesindedirler. Bu düşüncenin dinamiklerinden biri olarak, hasen veya kabihliğin fiilin sabit bir durumu olmayıp, nisbet edildiği izâfete değişmesi gösterilir. Bu durumda fiilin hasen veya kabihliği zât veya sıfatıyla ilişkili bulunmaz. Çünkü Eş’arîlere göre fiilin hasen ya da kabihliğinin zâtıyla ilişkilendirilmesi durumunda, zât devam ettiği sürece bu özelliğin de devam etmesi gerektiği kaidesi devreye girmektedir. Bu takdirde fiilin bağlı olduğu durumlara rağmen hasen veya kabih olmasında bir değişikliğin meydana gelmemesi gerekir. Ancak Eş’arîlere göre durum böyle değildir. Mesela onlar, yalan fiil kabih iken Peygamber’i zâlimden kurtarmak için söylendiğinde hasen olduğu örneğini vererek, bu durumu fiilin zâtıyla kabih olmadığına delil gösterirler.³⁰³ Sadrüşşerîa ise bu örnekteki gibi durumlarda izâfetin, fiilin zâtına ait olduğunu, şer’î fiil mefhumu üzerinden açıklar. Fiilin varlık sahasına çıkmış haliyle yani onu meydana getiren cüz ve sıfatlar incelendiğinde, bazı cüz ve sıfatların, fiilin kendisini doğruladığı tespitini yapar ki bunlar da fiili hasen kıldığına kanaat ettiği unsurlardır. Şer’î mefhum, bazen fiilin cüzlerinden kendisi ile birebir örtüşen, fiili doğrulayan (sâdık) bir cüz’üne bağlı olur. (Namazın mesela secde cüz’ü ile değil de onunla birebir örtüşen ibadet cüz’ü ile şer’î mefhumunun oluşması gibi) Fiilin şer’î mefhumunu oluşturan bu cüz ise onun zâtını ifade eder. Bazen ise şer’î mefhum fiilin bir cüz’üne değil de fiili doğrulayan ancak ona dışarıdan ilişen bir

³⁰² Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, C. I, s. 408.

³⁰³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. I, s. 183.

lâzımına bağlı olur. (Cihadın “kafirle savaşmak ve onları katl etmek” anlamına dâhil olmayan ancak onunla birebir örtüşen lâzımı, îlâ-i kelimetullah olmaksızın şer’î mefhumunun oluşmaması gibi) İşte şer’î mefhumun oluşmasında ondan ayrı düşünülemeyecek şekilde eklektik bir unsur olan hasen veya kabih, onun cüz’ü ise fiilin zâtını ifade ederken, lâzımı ise fiilin gayrını ifade eder.³⁰⁴ Böylece o “aynıyla hasen/kabih” yerine “nefsiyle hasen/kabih” tanımlamasını seçtiğinde, aslında izâfet değişikçe zât da değişeceği için izâfet olan bu cüzün, aynı ifade etmediği iddiasına karşılık, izâfetin de zâta ait olduğu ve aynla aynı mefhumda bulunduğu düşüncesini, nefis kavramı altında temellindirmek istemiştir.

Sadrüşşerîa fiilin değerini değiştiren bu izâfet edilme durumunun, o fiilin zâtından ayrı olup olmadığını ontolojik zeminde açıklamayı gerekli bulur. Öncelikle fiilin nisbî arazlara dâhil olduğunu belirterek konuya girer. Haddizâtında filozoflara ait on kategori adıyla, ma’lûm varlık tasnifinde cevher-araz sistemini benimseyen kelimciler “kevn” adını verdikleri “eyn” kategorisi hariç nisbetler altındaki bu kategorileri araz olarak kabul etmezler.³⁰⁵ Onlara göre geriye kalan “meta”, “vaz”, “mülk”, “izâfet”, “fiil” ve “infial” kategorileri dışarıda mevcûdiyeti olan arazlardan değil, insanın idrakine bağlı akılsal itibarlardandır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki filozoflara ait bu varlık tasnifindeki fiil kategorisi, hem fiil işlenirken süreç içerisindeki hali ve durumu, hem de bu sürecin eseri anlamındaki fiili kapsar.³⁰⁶ Eser anlamındaki fiilin kelimciler tarafından da dışarıda mevcûd arazlardan görüldüğüne daha önce değinmiştik. Onların tasnifinde mevcûd bir araz olarak fiil, Sadrüşşerîa’nın da ifade ettiği üzere nisbî bir arazdır. Ancak on kategori içerisinde yer alan “fiil” kategorisine değil, “belirli bir hayyizde bulunmayı” ifade eden “kevn” kategorisine ait olmaktadır. Kevn kategorisindeki mevcûd fiil, bu durumda Sadrüşşerîa’nın hâsıl bi’l-masdar anlamında kullandığı fiil olmaktadır. Onun nisbî arazlar olarak kabul ettiği diğer tüm mevcûdlar “kevn” kategorisi altında yer almaktadır.

İşte Sadrüşşerîa, dış dünyada varlığını kabul ettiği bu nisbî arazların, nisbet ve nisbetlerin özel bir türü olan izâfetlerden meydana geldiğine değinmektedir. Teftazânî

³⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 409-410.

³⁰⁵ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. II, s. 574.

³⁰⁶ Cüneyd Köksal, “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 24.

bu durumu failinden sâdır olarak artık dış dünyada mevcûd hale gelmiş fiilin müşahhas cüzlerden ve küllî mânalardan (örneğin fiildeki hasen li zâtîhi olan ibadet mânası gibi) oluştuğu şeklinde açıklar.³⁰⁷ Herhangi bir fiildeki böyle küllî mânaları oluşturacak olan nisbetlerin ve izâfetlerin ise Sadrüşşerîa'nın varlık tasnifinde diğer kelamcılarda olduğu gibi sırf aklın itibarına dayalı mânalar değil hariçte bir tür tahakkuku bulunan haller olduğunu daha önceki konularda belirtmiştik. Müellif nisbî arazlara dâhil ettiği fiilin, izâfet ve diğer nisbetlerden oluştuğunu söylemekle onlardaki hüsün ve kubhu açıklayan bu mânaları, esasen ontolojik bir zemine taşımaktadır. Sadrüşşerîa bu izâfetleri fiilin zâtına ait fasıllar olarak görmekte, böylece onları fiilin mahiyetine katmakta ve mantık ilmine ait bir açıklamada bulunmaktadır. Mahiyetine ilişmiş bu izâfetle fiil, cinsinin altında nev'i oluşturmaktadır. Fiilleri izâfetinden ayrı olarak değil mahiyetine eklenmiş haliyle bizâtîhi tek tek değerlendirir. Bu değerlendirme onun îkâ' dediği fiillerin izâfetine göre sübût bulduğu tek tek durumları ifade eder. Dolayısıyla izâfet edildiği şeye itibarla îkâ' edilen fiilin de hasenlik veya kabihliğinin değişeceği, bu yüzden bu özelliklerin fiilin zâtına ait olamayacağı argümanı ona göre geçersiz olmaktadır. Bu özellikleriyle îkâ', itibârî olmaktan öte, fiilin zâtına ait bir tür tahakkuka sahip durumlar olmakta, îkâ'sına göre dış dünyada mevcûd olan her fiil de izafe edildiği duruma göre ayrı bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Mesela “nimet verene şükretmek” fiili “şükretmek” gibi başlıbaşına bir fiildir ve hasendir. Aynı şekilde her ne kadar “yalan” fiili kabih olsa da, “Peygamber'i zâlimden kurtarmak için yalan söylemek” başlıbaşına başka bir fiildir ve bu haliyle hasendir. Fiilin zâtına ait olmayan herhangi bir özellik ise onun mahiyetine ait bir izâfet değil dışarıdan ilişen ancak kendi mahiyeti itibariyle hasen olan ârizî bir sıfattır.³⁰⁸ Bu mantıkçıların zâtî küllî ve arazî küllî ayırımına denk düşmektedir. Kanaatimizce bu değerlendirmesi ile Sadrüşşerîa, Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubhun fiillerin meydana geliş şekillerine, insanların ilişkileri içerisinde yani bağlama göre kazandıkları itibârî birer vasıf olduğunu kabul etmektedir. Ancak Kadı Abdülcebbar hüsün ve kubhu fiillerin kendilerinde taşıdıkları, yani ait olduğu cinsin zâtî sıfatı kabul etmezken, Sadrüşşerîa cinsin altında nev'e bu özelliği verse de fiili burada cins gibi değerlendirmektedir.

³⁰⁷ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 409.

³⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 410.

Böylece müellif kendi mezhep geleneği içerisinde üretilen hissî-şer'î fiil ayrımını, ontolojik düzlemde fiilin zâtını veya sıfatını dikkate alan bir tahlille yeniden yorumlamaktadır. Onun gayesi, şer'î anlamın oluşmasında sadece fiile ait emir veya nehyin değil, fiilin içerdiği yapının da belirleyici olduğunu göstermektir. Mesela “ibadet” fiili, aynıyla hasen olan ve zımında başka fiilleri barındıran mutlak bir fiildir. Bu fiil altında toplanabilecek fiiller ise zâtıyla veya gayrıyla hasen olan hissî fiillerdir. Hissî fiil olmaya ilaveten şer'î fiil olmaları için şer'î anlamlarının oluşmasında, fiilin sahip olduğu bu özellikler belirleyici olmaktadır. İbadet fiilinin zımında bulunan namaz fiilinin şer'î anlamı “belirli özelliklere sahip bir tür ibadet” olmasıdır ve mâna ibadet üzerine kurulmaktadır. Ancak zımındaki bir diğer fiil olan cihad fiilinin “kafirle savaşmak” olan şer'î anlamı, ibadet üzerine kurulmaksızın ortaya çıkmaktadır. Bu durum hasenliği sağlayan ibadet mefhumunun namaz fiilinin zâtına ait bir cüz; cihad fiilinin ise ona hariçten ilişen bir lâzım ve sıfat olduğunu göstermektedir.³⁰⁹ Müellif böylece şer'î anlamların anlaşılmasının fiilin zâtı veya gayrıyla alakalı hususlarla ilgili olduğunu ortaya koyup, hasen ve kabihliğin emir ve nehyden değil fiilin kendisinden kaynaklı olduğunu göstermek istemiştir.

Hissî fiil-şer'î fiil ayrımının konumuza bir başka yansıması da şer'î fiile ilişkin mutlak nehyin doğurduğu sonuçtur. Müellif, fiillerin onlara ilişen emir ve nehy hitabıyla hasen veya kabih olacağı düşüncesiyle, daha önce hukukî alanda var kabul edilmiş dolayısıyla fiilin hasen olduğu belirtilmiş şer'î bir fiile ilişen nehyin, fiile yüklenen bu vasfı ortadan kaldırdığını söyler.³¹⁰ Aksi takdirde bir fiilde iki zıd vasfı bir araya gelmiş olur. Sadrüşşerîa ise Şâri' tarafından fiillerin zâtı veya sıfatlarına göre emir ve nehy hitabının taalluk edeceği görüşünü bu noktada daha ince bir kavram analizi ortaya koyarak sunar. Bu durumda şer'î bir fiile ilişen nehy, onun aslen hasen; vasfen ise kabih olduğunu göstermektedir.³¹¹ Böylece fiil gayrı itibarıyla kabih olan fiillere dâhil olur. Bu ayrım bilindiği üzere Hanefî fıkhrındaki fesad-butlan nazariyesinin de temelini oluşturmaktadır.

Bu noktada üzerinde durulması gereken bir husus da Sadrüşşerîa'nın sisteminde, fiillerin hasen veya kabih olmasını belirleyen bu unsurların onun zâtına ait izâfetler ya

³⁰⁹ Bkz.: Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 412-416.

³¹⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 458.

³¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 459.

da başka bir fiilin zâtına ait olup ona hâriçten ilişen izâfetler olmasını, insanın sorumluluğunu belirleyen kriterler kılmasıdır. Hatırlanacağı üzere hâsıl bilmasdar anlamıyla bir fiilin mevcûd hale gelmesi, Allah’ın yaratmasına bağlı iken, hasen veya kabih bir şeyin yaratılmasıyla vasıflanmak O’nun yaratması ile değildi. İnsan ise kendisine ait olan fiille yani kesbiyle mevcûd bir şey meydana getirmiyordu. İşte insan fiiliyle sadece mevcûd olmayan bu izâfetleri değıştirebilmekte ve bu yüzden fiili hasen veya kabih olmayla vasıflanmaktadır. İhtiyarı ile işlediğı bu fiil, tercih ettiğı izâfete göre hasen veya kabih olmaktadır. Böylece insanın sorumluluğı ve teklif tutarlı bir temele oturtulabilmektedir.

2.2.8. Fiildeki Hüsün ve Kubuh Sıfatı Taksimi

Yukarıda fiilin zâtıyla veya gayrıyla hasen ve kabih olabileceğine ve insanın ihtiyarı ile işlediğı fiilin hangi aşamada bu sıfatlarla vasıflandığına dair Sadrüşşerîa’nın izahına yer verdik. Bunun yanında Hanefî usûlüne emredilmiş fiillerdeki bu sıfatların taksimi noktasında yaptığı katkıya da konu bütünlüğü açısından kısaca değinmek gerektiğı kanaatindeyiz.

2.2.8.1. Fiildeki Hüsün Sıfatı

Sadrüşşerîa fiilin hüsün sıfatına dair daha önceki Hanefî fakîhlerin “aynındaki mâna sebebiyle hasen olan” şeklindeki ilk taksimlerini “nefsindeki mâna sebebiyle hasen olan” şeklinde değıştirir. Bunun sebebi, fiili onu oluşturan cüzlere göre tanzim etmesidir. Fiilin içerisinde onu kabih kılmayacak tek bir unsurun bulunmayışı ve en az bir unsurunun hasen kılacak nitelikte olması fiili, nefsiyle hasen kılmaktadır. Tüm unsurlarıyla hasen olan bir fiil için “aynıyla hasen” doğru bir adlandırma iken bir tek unsuruyla hasen olan fiilin de zâtı itibariyle hasen kapsamına dâhil olduğunu göstermek hususunda böyle bir başlığı daha uygun bulmuştur.

2.2.8.1.1. Fiilin Nefsindeki Bir Mâna Sebebiyle Hasen Olması

Sadrüşşerîa’nın bu başlık altındaki sınıflaması şu şekildedir:

1. Teklifin kalkma ihtimalinin olmadığı fiil
2. Teklifin kalkma ihtimalinin olduğu fiil
3. Gayrındaki bir mâna sebebiyle hasen olana benzeyen fiil

Yukarıdaki sınıflamaya ait birinci kısım, Hanefî usûlcülerden Debûsî tarafından işlenmezken, Serahsî ve Pezdevî tarafından “ortadan kalkma ihtimali

bulunmayan mâna” şeklinde başlıklandırılmıştı.³¹² Sadrüşşerîa ise tercih ettiği başlıklandırmayla, zâil olanın fiile hasenlik veren mâna olmadığını vurgulamaktadır. Bu tercihi, fiilin Şâri’ tarafından emredilmesinin zâtına ait bir unsurla ilgili olduğu üzerine kurulu Hanefî görüşüne daha uygun bulunmuştur. Zira bu başlığın değişmez örneği “tasdik” fiilinde, ortadan kalkması gündeme gelen şey, fiilin zâtına ait hasenlik değil, ikrah halinde ikrarın vâcibliğidir. Öyle ki ikraha sabredilip, tasdik fiili işlendiğinde sevabı hak etme sonucu doğmaktadır.³¹³

“Tasdik” fiilinin ait olduğu bu başlıktan sonra imanın diğer rûknü olan “ikrar” fiili ikinci başlığın örneğini oluşturur. Zira ikrah halinde hasenliği devam etmekle beraber insanın bu fiile karşı sorumluluğu düşmektedir. Bu başlığın bir diğer örneği ise “namaz” fiilidir. Konu içerisinde buraya kadar örnek gösterilen fiillerin ortak özelliği nefsi itibariyle hasen olmasını sağlayan bizâtihî Allah’ı ta’zim, nimet verene şükür ve hak edene ibadet etme anlamı içermesidir.

Gayrındaki mâna sebebiyle hasen olana benzeyen fiillerde de bir önceki kısım gibi kimi durumlarda teklifin düşme ihtimali vardır. Ancak bu fiilleri ikinci kısımdan ayıran özellikleri, belli başlı vasıtalarla dayanmalarındır. Örnekler üzerinden gidecek olursak bu kısma ait olan “zekat” ibadetinin fakirin ihtiyacını giderme, “oruç” ibadetinin nefsi terbiye etme, “hac” ibadetinin ise Kabe’yi ziyaret etme vasıtaları nedeniyle hasen olmaları başkası sebebiyle hasen olan fiillere benzemektedir. “Namaz” fiilinin herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın sırf Allah’ı ta’zim için bir ibadet olması onun zâtıyla hasenliğini açıkça göstermektedir. Halbuki mesela nefsin günahlara meyilli olması onun tabiatı gereği iken, oruç fiiliyle terbiye edilmesinin nasıl bir hasenlik içerdiği muğlaktır. Aynı şekilde hac ibadetinde diğer herhangi bir ev gibi bir mekan olan Kâbe’nin ziyaret edilmesindeki hasenlik ya da fakire ihsan edecek olanın Allah olması beklenirken, insanın ihsanındaki hasenlik bir yönüyle namazdaki anlam kadar açık değildir. Esasen zâtından ayrı olmayan bu vasıtalarla ihtiyaç duymaksızın da herbiri namaz gibi birer ibadettir. Bu haliyle Allah’ı ta’zim mânası taşıyan bu fiillerin, her ne kadar gayrıyla hasen fiillere benzese de bizâtihî hasen fiillere dâhil edilmesi uygun bulunmuştur. Sadrüşşerîa’nın fiiler için belirlediği vasıtaların

³¹² Bkz.: Serahsî, *Usûl*, C. I, s. 48; Pezdevî, *Usûl*, C. I, s. 272.

³¹³ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, ss. 411-412.

“nefsi terbiye etme”, “fakirin ihtiyacını giderme”, “Kâbe’yi ziyaret etme” şeklinde oruç, zekat ve hac fiillerinin nefsiyle örtüşür biçimde olması hasebiyle, Pezdevî’nin vasıtaları belirleyişinden (“şehvet”, “fakirin ihtiyacı”, “mekanın şerefi”) daha isabetli bulunmuştur.³¹⁴

Sadrüşşerîa, gerek vasıtalı gerek vasıtasız olsun hasenliğin bu fiillerin nefesine aitliğini ibadet olmalarına bağlamasının, Eş’arî düşüncesiyle benzerlik taşıdığının farkındadır. Şöyle ki, emredilmesi sebebiyle fiilin aynıyla hasen olduğunu söyleyen Eş’arî düşüncesine karşılık, zâtı veya cüzü sebebiyle fiilin aynıyla hasen olduğunu söyleyen kendi Mâturîdî kanaatini, fiilin ibadet olma vasfı üzerine kurduğunda bir belirsizlik oluşmaktadır. Bu durumu izah için iki açıklamada bulunur. İlk olarak emredilen bu fiillerin emredilmeden önce de akıl tarafından bilinemeyecek şekilde hasen olmasını sağlayan bir mâna taşıdığını, emirle de Şâri’nin bu vasfı gösterdiğini belirtir. Mezhep içerisindeki mutlak emrin nefsindeki mâna sebebiyle hasen olan fiile iliştiğine dair kaide de bu duruma başka bir gerekçedir. İkinci olarak ise Allah’ın emrettiklerine uymanın yasakladıklarından kaçınmanın bizâtihi hasen olup aklın kavrayabileceğini gündeme alır. Bu durumda ona göre söz konusu ibadetleri yerine getirme Allah’ın emrine uyma mânası taşıdığı için hasen olmaktadır.³¹⁵ Ancak bu açıklama fiilin bizâtihi kendisine değil fiilin işlenme saikine dair olduğu için kapalılık içermektedir. Teftazânî bu kapalılığı gidermek için fiilin anlamlarına başvurur. Bir fiil emredildiğinde aslında onun îkâ’sı, yani yerine getirilmesi istenmektedir. Emredilen şeyin kendisi hâsıl bilmasdar ve bu îkâ’dan oluşmakla beraber failden asıl istenen îkâ’dır. Îkâ’nın hasen olması da emredilen fiili bizâtihi hasen kılar.³¹⁶

2.2.6.1.2.Fiilin Gayrındaki Bir Mâna Sebebiyle Hasen Olması

Sadrüşşerîa’nın bu başlık altındaki sınıflaması şu şekildedir;

1. Hasenliği sağlayan gayrdan ayrı gerçekleşebilen emredilmiş fiil
2. Hasenliği sağlayan gayrdan ayrı gerçekleşemeyen emredilmiş fiil

Birinci kısma giren fiiller emredilmiş haliyle gerçekleşebilmesi için zâtı itibariyle değil vasfı itibariyle başka bir fiile ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden asıl hasen

³¹⁴ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 413.

³¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 414-415.

³¹⁶ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 414.

olan fiile niyet edilerek işlendiklerinde hasen olurken, diğer fiile niyet olmadan bizâtihi kendilerinin işlenmesi hasen olmaz. Mesela “abdest” fiili zâtı itibariyle temizlik, vasfı itibariyle ibadettir. Ancak “namaz kılmak” niyetiyle abdest alındığında ibadet vasfı ortaya çıkıp hasen olurken, niyetsiz şekilde alınan abdest herhangi bir temizlik gibi olur. Netice itibariyle abdest fiilinin hasen olup dünyada övgü ve ahirette sevaba ulaştırma anlamıyla bir sonuç ortaya çıkarması için namaz kılmak niyetiyle işlenmesi gerekmektedir. Aynı şekilde “Cuma namazına koşmak” fiili “Cuma namazını eda etmek” için işlendiğinde hasen olmaktadır. Aksi takdirde namazı eda niyeti olmaksızın böyle bir fiil, zâtı itibariyle hasen olmaz. Bu örneklerde “namaz” ve “Cuma namazını eda” hasenliği sağlayan fiillerdir.

İkinci kısım fiillerin örneği “cihad” ve “cenaze namazı” fiilleri de sırasıyla “Allah’ın ismini yüceltme” ve “ölünün hakkını yerine getirme” vasıtasıyla hasen olmaktadır. Bu vasıtaların hasen olabilmeleri de hasenlik sağladıkları fiillerle beraber gerçekleşmiş olmalarına bağlıdır. Yani vasıta ve esas fiil arasında hasenliğin sağlanması açısından paradoksal bir durum vardır. Pezdevî’nin “kafirin küfrü” ve “ölenin Müslüman olması” olarak belirlediği vasıtalar emredilen fiillerin yani “cihad” ve “cenaze namazı”nın varlığına ihtiyaç duymadığı için Sadrüşşerîa tarafından değiştirilmiştir. Bu yönüyle bu kısım, nefsi itibariyle hasen olan fiillere benzemektedir. Cihad fiilinin savaşmak, öldürmek, yaralamak olan mefhumu içerisinde Allah’ın ismini yüceltme anlamı bulunmamasına rağmen hâriçte savaşma hali Allah’ın adını yüceltme olarak tahakkuk etmektedir. Savaşma nefsiyle hasen olmayıp hâriçte tahakkuk ettiği şekliyle yani Allah’ın ismini yüceltme ile hasen olur. Bu açıdan benzemektedirler.

Pezdevî’nin kendinden sonraki Hanefî literatür içerisinde genelde kabul görmeyen üçüncü taksimi “şartının hasen olmasıyla hasen olan fiil” başlığına yer vermeyi Sadrüşşerîa da uygun bulmamıştır.

2.2.8.2. Fiildeki Kubuh Sıfatı

Daha önce incelediğimiz usûlcüler gibi Sadrüşşerîa da bu konuyu, nehiy bahsi içerisinde ele almıştır. Ancak kimi müellifler, nehiy bahsine ait bu konuyu ele almamış, alanlar da kubuh sıfatını hasen sıfatında olduğu gibi aynı ve gayrı itibariyle kısaca değerlendirmişken, Sadrüşşerîa hissî fiil ve şer’î fiil cihetinden detaylıca incelemiştir. O bir fiile ilişkin nehy hitabıyla o fiilde var olduğu ortaya çıkan kubuh

sıfatının niteliğini ve buna bağlı olan hukukî sonuçları hissî ve şer'î fiil ayrımı üzerinden araştırmıştır.

2.2.8.2.1. Hissî Fiillerdeki Kubuh Sıfatı

Hissî fiilin, hukuk tarafından aranan şekil şartlarına veya rükunlara ihtiyaç duymaksızın sadece varlık âlemine çıkması hukuka konu olması için yeterlidir. Bu tür fiillere ilişkin mutlak nehiy, Eş'arî düşüncesiyle üretilmiş Şafîî fıkında da aynıyla kubha işaret etmektedir ve fiilin butlanını ifade eder. Aynıyla kabih olan fiil ya tüm cüz'leri ya da bazı cüz'leriyle kabihtir. Fiilin gayrı itibariyle kabih olduğuna dair bir delil bulunduğu bu gayrın vasıf olması durumunda fiile ilişkin hüküm aynıyla kabih olanla aynıdır. Aralarındaki fark, ilkinin hükmünün haram li-aynihi iken ikincisinin haram li-gayrihi olmasıdır. Esasen başkası sebebiyle kabih olan fiiller onun tasnifinde delilin işaret etmesi ile mücavir bir unsur sebebiyle kabih olan fiillerdir. Böyle bir fiilin hükmü kerahettir. Bir adamın hayız halindeki karısıyla kurduğu ilişki buna örnek verilebilir. Mücavir sebep kadına verilen ezâdır.³¹⁷

2.2.6.2.2. Şer'î Fiillerdeki Kubuh Sıfatı

Şer'î fiil, hukuka konu olması için hissî varlığının yanında belirli şartlar ve rükunları taşıyarak vücûd bulması gereken fiildir. Bu anlamda şer'î bir fiilin varlığı şeriatın bildirmesiyle sabit olur ve inşâîdir. Sadrüşşerîa şer'î bir fiile ilişkin nehyin işlevini yerine getirebilmesi için bu fiilin inşâî alanda varlık sahasına çıkmasının mümkün olması gerektiğini belirtir. Eğer bir fiil, inşâî alanda varlığa gelemiyorsa onu yasaklamanın bir anlamı yoktur. Bu durum fiilin hukuk tarafından tanınması sonucunu doğurur. Yani şer'î fiile ilişkin nehiy, aksine bir delil bulunmadıkça fiilin aslının değil vasfının kabih olduğunu göstermektedir.³¹⁸ Böylece fiilin aslı sıhhat çerçevesinde hukuk tarafından tanınmakla beraber onu fâsid kılan bir takım vasıfların ortadan kaldırılmasına ihtiyaç duymaktadır. Zira nehyedilen fiilin li aynihi kabih olması şer'an varlığının imkânsız olması demekse bu kubha ilişkin nehyin geçersiz olduğu anlamına gelir. Bu durumda kubhun/muktezânın ise nehyi/mukteziyi geçersiz kılacak şekilde sabit olması söz konusu olamaz.³¹⁹

³¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 458.

³¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 459.

³¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 461.

Aslı sahih olup vasfı itibariyle kabih olan şer'î fiillerin örnekleri; akdin gereklerinden olmayan bir şart içeren akit, riba içeren akit, içki karşılığı satış, yasaklanmış günlerde oruç tutma gibi fiillerdir. Bu fiiller hukuk tarafından fasid nitelemesiyle tanınır.³²⁰

Aslı sahih olup mücavir bir unsurla kabih olan şer'î fiillere ise gasp edilmiş arazide namaz kılma, Cuma vaktinde alışveriş yapma misaldir. Bu fiillere terettüp eden hüküm ise kerahattir.³²¹

Şer'î bir fiile ilişkin nehyin fiilin aynıyla kabih olduğunu gösteren bir delil varsa bu durumda inşâî alanda yok hükmündedir. Şeriat tarafından bâtil vasfıyla nitelendirilir. Bu türün örnekleri Pezdevî tarafından “aynıyla kabih” fiillerin “şer'an kabih” kısmına dâhil edilmişti. Örneğin mülâkih ve müdâmin akitlerinden nehiy, akdin rûknü olan mebî'nin mevcûd olmaması sebebiyle akdin kurulmasını imkânsız kıldığı için abes bir durum ortaya çıkarır. Bu durumda nehiyden kastın, neshden mecaz olduğu ortaya çıkar. Nesh ise sıhhat ve meşruiyetin yokluğu anlamına gelmektedir. Bir fiilin hürmet ifade ettiği gerek nehiy gerek neshle sabit olabilir. Aralarındaki fark neshle oluşan haramlığın, fiile ilişkin mahallin devam etmediğini göstermesidir.³²²

Sadrüşşerîa bu noktada daha önce emir bahsinde fiilleri oluşturan tüm cüz, vasıf ve mücavir unsurları bir arada düşündüğümüzde emredilmeleriyle örtüşenin hangisinin olduğunu belirlemenin hasenî sağlayan şeyi meydana çıkaracağı şeklindeki usûlünü nehiy bahsine uyarlar. Cüzlerden biri, emredilen fiilin bütünüyle örtüşerek hasenliği sağlar. Öyle ki bu bütünün/fiilin tasavvuru bu cüz'ün tasavvuruna bağlı hale gelir. Namaz fiili için ibadet cüz'ü böyledir. Bazı cüzler ise bütünlüyle örtüşmeseler de fiilin zâtına ait olurlar. Namazın rûkunları ve icâb, kabul ve mebî'den oluşan bey'in rûkunları gibi. Hasenlik sağlayan vasıfta ise mevsufla örtüşen vasıf olmaksızın da fiilin şer'î mefhumu ortaya çıkar. Cihad için îlâ-i kelimetullah vasfı gibi. Mevsufla örtüşmeyen vasıf ise fiildeki asıl amacı karşılamasa da bu amaca ulaştırmada araç görevi görür. Bey' için semen gibi. Bütünlüyle örtüşsün veya örtüşmesin bir fiile ait mücavir unsur, onu hasen veya kabih kılabilmektedir.³²³ Ancak bu unsur olmaksızın

³²⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, ss. 464-465.

³²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 367.

³²² Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 468.

³²³ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 409.

fiil, başka bir şekilde de meydana gelebilir. Cuma namazına yetişmekten alıkoyan alış-veriş gibi. Alış-veriş dışında başka bir şeyle de alıkoyma gerçekleşebilir.

Nitekim fiillerin zâtına veya gayrına ait bu usûller daha önce de değindiğimiz gibi Hanefî mezhebindeki fesad-butlan nazariyesini açıklamaktadır. Bir fiili oluşturan cüzler her ne kadar emredilmiş olmalarını sağlayan cüz olmasalar da bütüne dâhil olduğu için şariat tarafından onaylanmış halinin varlığı, onların varlığına bağlıdır. Bey'in rükunlarından olan îcab, kabul ve mebî'den biri eksik olduğunda fiil de yok hükmünde yani bâtıl olur. Ancak bey'in kurucu unsurlarından olmayan yani asıl amaca dâhil olmayan ancak bu amaca ulaşmada vesile görevi gören vasfın eksikliği veya fazlalığı ise fiili, yok hükmünde kılmaz, ifsâd eder. Asıl amaçlardan biri olan mebî'ye vesile olan semenin eksikliği veya fazlalığı böyledir. Bu durumu riba içeren akid örneği üzerinden inceleyecek olursak riba, ivazlı bir akitte şart koşulmuş ve bu yüzden de akdin lâzımı olmuş karşılığı olmayan bir fazlalıktır. Ancak bu fazlalık para karşılığı olmadığı için ivaz niteliğinde değildir. Çünkü üzerinde mübadele gerçekleşmemiştir. Bu yüzden akdin rüknü; “malın malla mübadelesi” gerçekleşmiş olsa da bu durum, mübadelenin vasfı; “tam bir şekilde meydana gelmeyi” engellemiştir. Bu yüzden bu akid, aslı sahih, vasfı sebebiyle kabih olduğu için “akid fâsid olmuş” denilmiştir. Akdin gereği olmayan, fazlalık şartlar içeren akidlerde de durum aynıdır.³²⁴

2.3.Sadrüşşerîa'nın Fikhî Zorunluluk Anlayışı

Buraya kadar anlattıklarımız Sadrüşşerîa'nın aklî kıyas kapsamındaki görüşlerini yansıtmaktadır. Aklî kıyas ile ilgili meselelerin detaylarına üçüncü bölümde değineceğiz. Ancak üçüncü bölüm Fatih dönemi Mukaddimât-ı Erbaa hâşiyelerinin incelenmesine ayrıldığı için Sadrüşşerîa'nın fikhî kıyastaki zorunluluk anlayışına, onun görüşlerini izâh için ayrılmış bu bölümde değinmeyi uygun bulduk. Çünkü âlem anlayışına göre hukuk alanını düzenlemesi beklenen bir fakîhin aklî kıyas görüşünün, fikhî kıyas görüşüne etki etmesi pek tabii kabul edilen bir durumdur. Biz de bu sebeple ayrı bir başlık altında Sadrüşşerîa'nın aklî kıyas konusundaki görüşlerinin fikhî kıyas anlayışına ne ölçüde yansıdığını kısaca incelemeyi gerekli bulduk.

³²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 468.

Fıkhî kıyas asıldaki hükmün illet birliği sebebiyle fer'e taşınmasını ifade eden bir delildir. Kıyasta illetin, hükmü zorunlu olarak gerektirdiği ve hükümde müessir olduğunun kabul edilmesi mezhepler arasında tartışılmıştır. Çünkü Şâri'nin koyduğu şer'î hüküm onun fiilidir. Şâri'nin koyduğu bu hükmün illetinin olması, fiilin illete bağlı olması demektir. Bu sonuç ise O'nun iradesini kısıtlama olarak görülmüştür.

Eş'arîler ve genel olarak Ehl-i sünnet Allah'ın fiillerinin illete bağlı olamayacağı görüşünden hareket ederek, illetin hükmü zorunlu kılmadığını düşünürler. Eş'arîlere göre fıkhîdeki illet, Allah'ın hüküm üzerine bir alâmet olarak koyduğu salt bir emaredir. Buna göre "sarhoş edicilik" şarabın haram kılınmasını zorunlu olarak gerektiren bir illet değildir. Allah, bu vasfı sadece şarabı haram kılmasına alâmet kılmıştır. Her ne kadar bu vasma "münasip illet" deseler de onlar bunun hükmü zorunlu kıldığını kabul etmezler. Bu isimlendirme illetin, hükmü zorunlu kılmaya uygun olduğu anlamında değil, bizim illeti anlamamız için uygun olduğu anlamındadır. Bazı Hanefîler ise illetlerin sadece birer alâmet görülmesini fiillere ilişkin ceza ve mükafatın anlamının ortadan kalkacağı gerekçesiyle kabul etmezler. Çünkü bu durumda kulların fiilleri bir sebebe bağlı olmaksızın cibrî olarak gerçekleşir. Onlar illetlerin Allah'ın kendilerinde bu özelliği yaratması ile hükmü gerektirdiği görüşündedirler. Mutezile ise illetin, hükmü zorunlu olarak gerektirdiği kanaatindedir. Bu zorunluluk sebebiyle akıl, fiildeki hüsün ve kubhu kavrar. Bu kavrama ise fiile ilişkin Allah'ın hükmünün ne olduğunu gösterir.³²⁵

Eş'arîler kıyasta zorunluluğu, fıkhî illet kavramını hükümde müessir olduğu şeklinde değil de salt bir mâna/anlam ve delâlete indirgemeleriyle reddetseler de aklî illeti kabul etmektedirler. Ancak buradaki kabulleri yine dar bir alanla sınırlı olmuştur. Onlar, aklî illeti "anlam" üzerinden Allah'ın sıfatlarını ispatta kabul etmişlerdir. Şâhid âlemden gâib âleme kıyas yaptıkları delillerinde illet, vasfı olduğu şeyin zorunlu olarak bir hükmü almasını gerektirir. Örneğin âlim kişinin bu vasfı almasının illeti, ilim sıfatının kendisidir. Bu delile göre âlim olan bir insan, zorunlu olarak ilim sıfatına sahiptir. Allah'ın âlim olması kabul edilmesi gereken bir durum ise insana kıyasla Allah'ın da âlim sıfatını alabilmesi için ilim sıfatına sahip olması zorunludur. Bu

³²⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul 2001, ss. 214-216.

kıyasta amaç Allah'ın zâtına zâid sıfatlarının olabileceğini delillendirmektir. Eş'arîler, aklî kıyası bu anlamda kabul etseler de, yukarıda tartıştığımız üzere zâtların veya fiillerin illete dayalı olmasını tabii determinizme ya da nedenselliğe götürdüğü için kabul etmek istemezler. Zira illet malulünü kesin olarak doğuracağından Tanrı'nın fiilinde irade sahibi olmadığı sonucunu dikkate alırlar. Ayrıca cinslerin vasıflarının da bir illete bağlı olmasını yine nedensellik sebebiyle kabul etmezler. Örneğin onlar için beyazlık, beyazın zorunlu bir sonucu olamaz.³²⁶

Sadrüşşerîa, tez boyunca göstermeye çalıştığımız üzere Eş'arîlerin aklî kıyasa göre fiillerde kabul etmediği zorunluluğu doğrudan reddetmemiştir. O, bu zorunluluğu ihtiyara dayandırarak kabul etmiştir. Sadrüşşerîa'nın delili filozofların zorunluluk iddialarını reddetme üzerine kuruludur. Ancak delilini oluştururken hal teorisiyle bir yandan da cinslerin vasıflarının zorunlu olduklarını –bazılarını illete bağlamaksızın– kabul etmiştir. Peki aklî kıyastaki bu tutumunu fikhî kıyasa nasıl uygulamıştır? Fikhî kıyası red mi etmiştir, yoksa bağlı olduğu Hanefî mezhebinin tutumunu devam mı ettirmiştir?

Sadrüşşerîa, kıyas konusundaki illet bölümüne kavramın farklı görüşlerdeki sahiplerinin tanımlarına yer vererek başlamaktadır. İletin, “muarrif”le nitelenmesinin, hükmün varlığına bir delâlet kabul edilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Bu nitelemede müessirin hakikatte illet değil, Allah olduğunu gösterme endişesi bulunmaktadır. Sadrüşşerîa bu görüşte illetin alâmetle açıklanmasının ikisi arasında bir fark bırakmadığını oysa aralarında mutlaka bir farkın bulunması gerektiğini belirtir. Nitekim ona göre “kisas” hükmünün “katl”e bağlanmasında olduğu gibi hükümler illetlere bağlanmaktadır. Ancak “recm” hükmünün alâmeti “ihsân” olsa da illeti zinadır. İhsan ise recm hükmünün dayandığı zina illetinin vasfını açığa çıkaran bir alâmet, hükmün uygulanması için bir şarttır.³²⁷

Sadrüşşerîa illetin bir diğer tanımının “müessir” olma üzerinden yapıldığını belirtmektedir. Müellif, fikhî kıyastaki zorunluluğu kabul etmeyen âlimler arasında, hükmün kadîm, illetin ise hâdis olması gerekçesi ile illetin “müessir” nitelemesini

³²⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 220.

³²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. II, s. 143.

reddedip, tüm illetleri “muarrif” kabilinden görenlerin bulunduğuna değinmektedir.³²⁸ Fıkıh usulünde illetin “müessir” kabul edilmesi illetle hüküm arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunduğuna, “muarrif” kabul edilmesi ise böyle bir ilişkinin bulunmadığına işaret etmektedir. Buradaki temel düşünce hüsün ve kubuh konusundaki telakkilerdir. Zâtî hüsün ve kubhu kabul edenler, hükmü gerektirmesi anlamında illeti “müessir”, karşı düşüncedekiler ise “muarrif” olarak nitelemektedirler.³²⁹ Bu durumda Sadrüşşerîa, Eş’arîlerin de içinde bulunduğu illetin muarrif olduğunu kabul eden âlimlerin görüşlerini hâdisin, kadîmde mûcib olmasının kabul edilemezliği üzerinde temellendirdiklerini belirtir. İletti “müessir” kabul eden müellif bu temellendirmeye Hanefî usûlündeki “hitâb”-“hitâbın eseri” ayrımıyla karşılık verir. Bu durumda kadîm olan, Allah’ın fiile ilişkin hitâbı; îcâbı olmaktadır. Fiilin bu hitabın eseri olarak vücûb hükmünü alması ise hâdis olmaktadır. Hükümdeki müessir illetten kastın, Allah’ın kadîm hitabına tesir etme değil, bu hitâbın hâdis olaylara etkisinin bir illete bağlanması olduğuna değinen müellif, müessir illeti kabul edenlerin, illetin hakikatte müessir olmasından değil, sebep kabilinden bir müessirlikten bahsettiklerini söyler. Böylece kabullerinin Mutezile anlayışındaki gibi olmadığını belirtmiş olmaktadırlar. Nitekim Sadrüşşerîa, Mutezile’nin şer’î illetin müessir olduğunu söylediği gibi aklî illetin de aynı şekilde müessir olduğunu söylediğine değinir. Aklî illetlerin zâtlarıyla müessir olması, âlemin sürekli yaratılmasına dayalı Ehl-i sünnet anlayışı için sorun teşkil etmektedir. Bu konunun meşhur örneğindeki gibi Allah’ın yanmayı yaratmaksızın, ateşin zâtıyla yanmada müessir olması, yukarıda da değindiğimiz üzere zâtların illet olamayacağını söyleyen Eş’arîler için kabul edilemezdir. İşte Eş’arîlere göre şer’î illetlerde de illetin müessir olmasının hakikatte değil, sebep anlamında olması; Allah’ın âdetinin gereği olarak her ateşin ardından yanmayı yaratması ve bu yanmada ateşin sadece bir sebep olması örneğindeki anlayışları gibidir.³³⁰

Sadrüşşerîa illetin, “îcâb yoluyla olmaksızın bâis” şeklinde bir tanımının da yapıldığını belirtir. Şârî’in hükmü bir bâise bağlaması “sana ikram etmek için geldim” cümlesindeki gibidir. Yani “şu sebepten dolayı.....şöyle yapın”, “...olmasın diye”,

³²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. II, s. 143.

³²⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, İstanbul 2000, s. 119; Halit Çalış, “Kâsır İletle Ta’lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2005, S. 4., s. 95-96.

³³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. II, ss. 143-144.

“şundan dolayı...” , “...için” gibi hükmün illetinin ona sevk eden şeye bağlanmasıdır. Tanımda geçen “îcâb yoluyla olmaksızın” kısmı yine Mutezile’den ayrılmak için konulmuş bir kayıttır. Aslah düşüncesine göre kulların yararına olan illet, Allah’ın hükmünü zorunlu olarak belirlemektedir. Ehl-i sünnetin bâis illeti, hikmeti kapsamaktadır. Sadrüşşerîa da insanların menfaatini celb, zararını def için olan maslahatı Allah’ın hükümlerinde içkin olduğunu ancak bunun, Allah’ın zorunlu bir şekilde hüküm koymasını belirleyemeyeceğini söylemektedir. Bu durumda illetin, “münasip” olarak isimlendirildiğini belirten müellif, münasip vasfın faydayı sağlama veya zararı giderme üzere hükme illet olduğunu söylemektedir.³³¹

Sadrüşşerîa’ya göre kıyastaki illet, kimi zaman müessir olduğu gibi kimi zaman da cinsine hükmün zâtında tesir eden vasıftır. Bu illete “mülâim” veya “münasip mülâim” de denmektedir. Yolculuktaki meşakkat sebebiyle, kısaltılan namazın eksik kısımları sonrasında nasıl eda edilmiyorsa, hayızlı kadının kılmadığı namazı iade etmesi de gerekmez. Çünkü hayızlı kadının bu dönem içerisinde yaşadığı meşakkat, yolculuktaki meşakkatle illet birliğine sahiptir. Buradaki illet, meşakkatin her iki durumda aynı olması değil, cins olarak her ikisinin de meşakkat anlamı altında birleşmesinden meydana gelmektedir.³³²

Sadrüşşerîa her ne kadar illetin hükmü zorunlu olarak gerektirdiği görüşünde olsa da illetin kendi başlarına hükmü gerektirdiğini kabul ediyor değildir. Kanaatimize göre o, Mutezile’ye dayalı bu görüşün ulûhiyette ortaklık içerdiğini düşünmektedir. Ancak illetlerin salt birer alâmet olmasını da mümkün görmemektedir. Çünkü bu durumda kulların fiillerinde etkisinin olmadığını ve bütün fiillerin bir sebebe bağlı olmaksızın gerçekleştiğini yani cebri kabul etmek gerekmektedir. Oysa o, mukaddimeler boyunca bunun bu şekilde olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu çabasında ne kadar başarılı olduğu tartışmalı olsa da illetleri alâmet olarak gören Eş’arî görüşüne katılması beklenebilir bir durum değildir. O, bu tavrıyla iki görüş arasında ortak bir tutum belirleyen, bağlı bulunduğu Hanefî mezhebi görüşüne uygun bir tutum benimsemiştir. Son tahlilde tabii âlemde veya fiillerde kabul ettiği zorunluluk ihtiyara dayalı bir zorunluluktur. Bu durumda o, aklî illetlerdeki zorunluluğu, tıpkı Eş’arîler

³³¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. II, s. 146.

³³² Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. II, s. 147.

gibi zâtlar için kabul etmemiş, fiilerdeki aklî zorunluluğu ise cebri reddeden bir zorunluluk şeklinde kabul etmiştir. Ayrıca Eş'arîlerin kabul etmediği cinslerin vasıflarındaki zorunluluğu ahvâl görüşü çerçevesinde kabul etmiştir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FATİH SULTAN MEHMED HAN DÖNEMİ

MUKADDİMÂT-I ERBAA LİTERATÜRÜ

Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesi, özellikle Osmanlı dönemi âlimlerinin oldukça dikkatini çekmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı döneminde mukaddimleri ilk defa gündeme getirenlerden biri, devletin ilk şeyhülislâmı Molla Fenârî (ö. 834/1431)'dir. Biz bu bölümde Molla Fenârî'den sonra Fatih Sultan Mehmed Han (ö. 886/1481) döneminde yazılan hâşiyeleri ele alacağız. Bunun için en başta, yazma olan ve henüz tahkiki yapılmayan bu hâşiyelerin, kütüphane kataloglarında kayıtlı olduğu koleksiyon numaralarını ve varak sayılarını tablo halinde sunacağız.

Bilindiği üzere hâşiye geleneğinde konular bir bütünlük içerisinde topluca değil, önemli görülen ve açıklanmaya ihtiyaç duyulan kısımların, parça parça incelenmesinden oluşmaktadır. Bu durum birçok hâşiyeyi aynı anda incelemek isteyen araştırmacı için tekrara düşme ve konu bütünlüğünden uzaklaşma gibi sorunlara sebep olmaktadır. Dolayısıyla biz bu bölümde, ikinci bölümdeki gibi sırayla mukaddimleri incelemek yerine, konuyu bir bütünlük içerisinde aktarmamıza imkan sağlayabilecek belli meseleler etrafında tartışacağız. Böylece tekrara düşümeden sistemli bir metin oluşturmaya çalışacağız. Ancak Teftazânî'nin şerhinde Eş'arî deliliyle ilgili ele aldığı bir takım meseleler, söz konusu hâşiyelerde çok detaylı incelendiği için konu bütünlüğünü bozmaksızın, öncesinde bunlara yer vereceğiz. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın tabii alanda illet-malûl birlikteliğini, aralarındaki zorunluluk ilişkisini redderek delillendirme çabası olarak okuduğumuz dört mukaddimesinin, hâşiye müellifleri tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmeye çalışacağız. Son olarak Sadrüşşerîa'nın, reddettiği illet ve malûl arasındaki zorunluluğu, fıkıh usûlündeki kıyasa taşıyıp taşımadığını belirlemeye çalışacağız.

3.1.Risalelerin Ortaya Çıkışı

Teftazânî'nin *Telviḥ*'inden bir asır sonra ilmî birikimi ve entelektüel kişiliği ile tanınan Fatih Sultan Mehmed Han dönemin ileri gelen âlimlerinden zaman zaman kendi belirlediği konular etrafında ilmî müzakere ortamları oluşturmalarını istediği bilinmektedir. Sadruşşerîa ve Teftazânî'nin Mukaddimât-ı Erbaa'daki görüşlerinin de dönemin ileri gelen âlimlerince karşılaştırıp tartışılmasını ister.³³³ Bunun üzerine, Alâeddin Arabî (901/1496), Molla Hatibzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (903/1498), Molla Muslihiddin Mustafa Kestelî (901/1496), Hacı Hasanzâde Mehmed b. Hasan (911/1505), Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (891/1486), Molla Lutfi (900/1495), Molla Abdülkerim (900/1495) yazdıkları risalelerle sultanın huzurunda ilmî bir müzâkere ortamı oluştururlar.³³⁴ Sultanın bu isteğini saiklerinden biri kendi zamanına kadar telif edilmiş *et-Telviḥ* hâşiyelerinin Mukaddimât-ı Erbaa bölümlerinde konuya dair yapılan değerlendirmelerden haberdar olması ve konunun ilgisini çekmesi olabilir. Mukaddimât literatürüne dâhil edilebilecek bu hâşiyelerden Fâtih dönemine kadar Kadı Burhaneddin (ö. 800/1398), Seyyid Şerif el-Cürcânî ve yine bu dönemin içerisinde Hayâlî (ö. 875/1470), Aleaddîn et-Tûsî (ö. 887/1482)'nin hâşiyeleri zikredilebilir.³³⁵ Ayrıca sultanın babasının hocası olan Molla Fenârî *Fusûlü'l-bedâi* adlı fıkıh usûlü eserinde kendisi “on mukaddime” halinde konuya değinir. Molla Fenârî bu bölümde Mâturîdî olan Sadruşşerîa'yı, Eş'arî âlim Teftazânî karşısında yer yer eleştirir. Molla Fenârî'nin Fahreddin Râzî geleneğine bağlılığı³³⁶ göz önüne alınırsa, Sadruşşerîa yerine bu geleneğin en önemli temsilcilerinden ve kendisinin de usûlde takip ettiği Teftazânî'yi neden savunduğu daha anlaşılabilir olur. İlmî birikimiyle tanınan Fatih Sultan'ın haberdar olduğu bu durumdan hareketle konunun tekrar incelenmesini istediği ve kendisinden sonra da sürecek ilmî bir faaliyeti başlattığı görünmektedir.

³³³ Molla Hatibzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *el-Hâşiyetü ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye ktp., Murad Molla, nr. 000706, vr. 135^b-136^a; Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp, Murad Molla, nr. 000706, vr. 121^b.

³³⁴ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, M. Şerafettin Yalçın, Kilisli Rıfat Bilge (tsh.), C.I, Ankara 1941, ss. 498-499.

³³⁵ *et-Telviḥ* hâşiyeleri için bkz.: Şükrü Özen, “Teftazânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXX, İstanbul 2011, ss. 299-308.

³³⁶ İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXIII, İstanbul 2007, s.549.

3.2.Risalelerin Kütüphane Kayıtları

Kâtip Çelebi, Mukaddimât-ı Erbaa üzerine ilk risale yazan âlimin Alâeddin Arabî olduğunu, ondan bir asır önce de Teftazânî (ö. 792/1390)'yle aynı dönemde yaşamış Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)'nin bir ta'lika yazdığını söyler.³³⁷ Ancak kayıtlarda bu bilgiyi doğrulayacak bir kanıt bulamadık. Cürcânî, kendi *Telviḥ* hâşiyesinde Mukaddimât-ı Erbaa'ya bir bölüm ayırmış olduğu için onun konuya dair görüşleri buradan takip edilebilir.³³⁸ Yine Katip Çelebi, Fatih Sultan'ın isteği üzerine hâşiyeye yazan âlimlerden Samsûnî, Alâeddin Arabî, Kestelî ve Hatibzâde'nin biri küçük biri büyük olmak üzere ikişer, diğerlerinin ise birer risâle kaleme aldığını söyler.³³⁹ Ancak Hatibzâde'ye atfedilen iki risaleden biri kütüphane kayıtlarında yer almamaktadır. Ayrıca günümüze ulaşan Hatibzâde yazmalarında, diğer iki hâşiyeye sahipleri için düşünülen “suğra” veya “kübra” kaydının bulunmaması, onun da iki hâşiyesinin bulunduğu ilişkin bilginin yanlış olabileceği intibayı uyandırmaktadır. Molla Lutfî ve Molla Abdülkerim'e ait hâşiyeler ise kütüphane kayıtlarında bulunmamaktadır.³⁴⁰

Elimize ulaşan hâşiyelerin yazmaları Süleymaniye, Beyazıd, Topkapı Sarayı ve Köprülü Yazma Eserler Kütüphanelerinde genelde mecmualar halinde yer almaktadır. Hâşiyeler kütüphane kataloglarında *Hâşiyeye ale'l-Mukaddimati'l-Erbaa*, *Talikat ale'l-Mukaddimati'l-Erbaa*, *Hâşiyeye ale'l-mebhas Hüsün ve Kubh fi't-Tavzih*, *Havaşi'l-Mukaddimati'l-Erbaa*, *Risale li Mukaddimetü'l-Erba'a ala Bahsü'l-Husan ve'l-Kubh* gibi farklı isimlerle kayıtlanmışlardır. Söz konusu bu mecmuaların hepsine ulaşip incelediğimizde, kimi zaman kütüphane kayıtlarına göre mecmua içerisinde ismi yer almayan hâşiyelerin de bulunduğunu tespit ettik. Biz kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle, hem kütüphanelerde yer alan bu mecmuaların hangi hâşiyeleri

³³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, C. I, s. 397.

³³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telviḥ*, Emine Nurefşan Dinç (thk.), İfav Yayınları, İstanbul 2016.

³³⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, C. I, ss. 397-398.

³⁴⁰ Cüneyd Köksal, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümü 972 ile 973 numaradaki iki nüshanın Molla Lutfî veya Molla Abdülkerim'e ait olabileceğini söylemektedir. Bkz.: Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. I, S. 27, 2016, s.107.

kapsadığını, hem de bir müellifin hâşiyesinin topluca hangi kayıtlarda yer aldığını göstermek için iki ayrı liste vermeyi uygun bulduk.

3.2.1.Kütüphanelere Göre Hâşiyeler

Yazma Eserler Kütüphanelerinde bulunan bu mecmuaların kayıtlı olduğu koleksiyon numaraları ve müelliflerin büyük veya küçük risalelerine göre varak numaraları şöyledir;

Tablo-1 Yazma Eserler Kütüphanelerinde Bulunan Hâşiyelerin Kayıtlı Olduğu Mecmualara Göre Listesi

SÜLEYMANİYE YAZMA ESERLER KÜTÜPHANESİ'NDEKİ HÂŞİYELER		
2027 BAĞDATLI VEHBİ	Samsûnî (suğra)	1b-7a
	Hatibzâde	11b-38b
	Hacı Hasanzâde	41b-60a
	Alâeddin Arabî (kübra)	61b-82b
	Kestelî (suğra)	83b-98a
	Kestelî (kübra)	99b-126b
00714 LALELİ	Kestelî (kübra)	39b-61a
	Samsûnî (suğra)	61b-66a
	Hacı Hasanzâde	66b-77b
	Hatibzâde	77b-94a
	Alâeddin Arabî (kübra)	95a-129a
001459 RAGIP PAŞA	Hatibzâde	19b-40a
	Alâeddin Arabî (kübra)	43b-57b

	Hacı Hasanzâde	64b-74b
	Samsûnî (suğra)	77b-81b
	Kestelî (suğra)	85b-98b
	Kestelî (kübra)	99b-113by
000706 MURAD MOLLA	Kestelî (suğra)	1b-18a
	Kestelî (kübra)	19b-45a
	Alâeddin Arabî (kübra)	46b-77b
	Hatibzâde	78b-108b
	Samsûnî (kübra)	121b-134a
	Samsûnî (suğra)	113b-120a
	Hacı Hasanzâde	135a-153b
001570 ATIF EFENDİ	Kestelî (suğra)	151b-164b
	Hatibzâde	164b-189a
000672 ŞEHİD ALİ PAŞA	Kestelî (suğra)	1b-15b
	Alâeddin Arabî (kübra)	16b-43b
	Hatibzâde	44b-73b
	Samsûnî (suğra)	74b-80b
001305 FATİH	Kestelî (kübra)	1b-27a
	Alâeddin Arabi (kübra)	28b-60a
00802	Hacı Hasanzâde	1b-18a

HÂLET EFENDİ	Hatibzâde	21b-53b
	Samsunî (suğra)	105b-110b
00804 HÂLET EFENDİ	Hacı Hasanzâde	20b-65a
001155 ESAD EFENDİ	Hatibzâde	1b-20a
	Alâeddin Arabî (suğra)	20b-35b
002844 ŞEHİD ALİ PAŞA	Samsûnî (suğra)	63b-67b
	Kestelî (kübra)	68b-96a
001279 ESAD EFENDİ	Samsûnî (kübra)	1b-12b
	Kestelî (kübra)	14b-34a
000250 SERVİLİ	Hacı Hasanzâde	1b-19b
	Samsûnî (suğra)	31b-37b
001279 ESAD EFENDİ	Samsûnî (kübra)	1b-12b
	Kestelî (kübra)	14b-34a
000460 CÂRULLAH	Alâeddin Arabî (kübra)	1b- 37a
002830 ŞEHİD ALİ PAŞA	Hatibzâde	1b-15a
001596 KÖPRÜLÜ FAZİL AHMED	Samsûnî (kübra)	116a-124b

001239 H. HÜSNÜ PAŞA	Samsûnî (kübra)	16b-21a
004994 NÛR-U OSMANİYE	Kestelî (suğra)	49b-61a
BEYAZID YAZMA ESERLER KÜTÜPHANESİ'NDEKİ HÂŞİYELER		
001005 VELİYÜDDİN EFENDİ	Hatibzâde	1b-20b
	Alâeddin Arabî (kübra)	21b-45a
	Kestelî (suğra)	46b-55b
	Alâeddin Arabî (suğra)	56b-75a
	Kestelî (kübra)	76b-102a
	Samsûnî (kübra)	103b-114a
	Hacı Hasanzâde	115b-125a
002122 VELİYÜDDİN EFENDİ	Hacı Hasanzâde	1b-15a
	Samsûnî (suğra)	15b-21a
	Kestelî (suğra)	21b-35a
	Hatibzâde	35b-61b
	Kestelî (kübra)	64a-86b
	Alâeddin Arabî (suğra)	87b-107b
TOPKAPI SARAYI YAZMA ESERLER KÜTÜPHANESİ'NDEKİ HÂŞİYELER		
	Kestelî	2b-28a
	Kestelî	28a-65a

530 REVAN KÖŞKÜ	Alâeddin Arabî	65a-97a
	Alâeddin Arabî	97b-135b
	Samsûnî	135b-157a
	Hatibzâde	157b-218
000913 EMANET HAZİNELERİ	Kestelî	1b-9b
	Hatibzâde	27b-53b
	Alâeddin Arabî	53b-80b
KÖPRÜLÜ YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ'NDEKİ HÂŞİYELER		
001596 Fâzıl Ahmed	Samsûnî	116a-124b

3.2.2. Müelliflere Göre Hâşiyeler

Müelliflerin kısaca hayatları ve Mukaddimât-ı Erbaa üzerine yazdıkları hâşiyelerinin mecmua ve varak numaraları ise şöyledir;

3.2.2.1. Samsûnî'nin Hâşiyeleri

Künyesi Hasan b. Abdüssamed es-Samsunî'dir. Molla Samsunîzade olarak da tanınır. Anadolu ulemasından tahsil görmüştür. Özellikle Molla Hüsrev'den şer'î ve aklî ilimleri, usûl-i fikh ve furû fikh okumuştur. Sahn-ı Semân müderrisliği yapmış, aynı zamanda Fâtih'in de özel hocalarından biri olmuştur. Bir dönem kazaskerlik de yapan Samsûnî bu görevinden azledilerek Sahn-ı Semân müderrisliğine geri dönmüştür. Daha sonra İstanbul kadılığı görevinde bulunmuştur. 891'de İstanbul'da vefat etmiştir.³⁴¹ Hattının güzelliği ile tanınan Samsûnî birçok kitabı istinsah etmiştir.

³⁴¹ Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Şakâiki'n-Nu'mâniyye fî ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut 1975, s. 96; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*

Cevherî'nin *Sihahu'l-luga* adlı kitabını kendi el yazması ile Fâtih Sultan Mehmed Han'a da hediye etmiştir.³⁴²

Tablo-2 Samsûnî'nin Hâşiyeleri

Samsûnî'nin Hâşiyeleri			
Süleymaniye Kütüphanesi	2027 Bağdatlı Vehbi	1b-7a	(suğra)
	00714 Laleli	61b-66a	(suğra)
	001459 Ragıp Paşa	77b-81b	(suğra)
	00706 Murad Molla	113b-120a	(suğra)
		121b-134a	(kübra)
	00672 Ş. Ali Paşa	74b-80b	(suğra)
	002844 Şehid Ali Paşa	63b-67b	(suğra)
	000250 Servili	31b-37b	(suğra)
	00802 Hâlet Efendi	105b-110b	(suğra)
	001279 Esad Efendi	1b-12b	(kübra)
	001239 Hasan Hüsnü Paşa ³⁴³	16b-21a	(suğra)
	001005 Velîyüddin Efendi	103b-114a	(kübra)

(*Şakâiki'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri*), Abdülkadir Özcan (haz.), Çağrı Yayınları, C. I, İstanbul 1989, ss. 169-170; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 61; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 225; Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, C. I, S. 1, 2018, s. 170.

³⁴² Taşköprüzâde, *Şakâiki'n-Nu'mâniyye*, 96.

³⁴³ Kütüphane kataloglarında müellifi zikredilmeksizin *el-Hâşiye alâ Şerhi Tenkihi'l-usul* adıyla kayıtlı bu risaleyi incelediğimizde Samsûnî'ye ait küçük Mukaddimât-ı erbaa hâşiyesi olduğunu gördük

Beyazıd Kütüphanesi	002122 Velîyüddin Efendi	15b-21a	(suğra)
Topkapı Sarayı Kütüphanesi	530 Revan Köşkü	135b-157a	
Köprülü Kütüphanesi	001596 Fâzıl Ahmed	116a-124b	(suğra)

3.2.2.2. Kestelî'nin Hâşiyeleri

Künyesi Muslihiddin Mustafa b. Muhammed Kestelî olsa da Mevlâ Kastallânî diye de bilinir. Doğum yerinin Bursa'nın Kestel ilçesi³⁴⁴ veya Aydın'ın Nazilli ilçesine bağlı Kestel köyü olduğuna dair farklı rivayetler bulunmaktadır.³⁴⁵ Bursa'daki Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde Hızır Bey'in tedrisatından geçmiştir. Yine Hızır Bey tarafından yetiştirilip onun müderris yardımcılığı görevini üstelenen ve Fâtih döneminin önemli âlimlerinden Hayâlî ve Hocaîzâde'den de yararlanmıştır.³⁴⁶

Kestelî Mudurnu'daki Yıldırım Beyazıd, Dimetoka'daki Oruç Paşa medreselerinde hocalık yaptıktan sonra Sahn-ı Semân müderrislerinden olmuştur.³⁴⁷ Bursa, Edirne ve İstanbul kadılığı da yapan Kestelî Fâtih Sultan Mehmed tarafından kazasker tayin edilmiştir. Kazaskerlik Anadolu ve Rumeli kazaskeri olarak ayrıldığında Rumeli kazaskerliği görevine getirilmiştir. Bir diğer Mukaddimât-ı Erbaa hâşiyesi sahibi olan Hacı Hasanzâde ise onunla beraber Anadolu kazaskeri tayin edilmiştir.³⁴⁸ II. Beyazıd zamanında ise bu görevinden azledilerek 120 dirhem maaşa

³⁴⁴ Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 255.

³⁴⁵ Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXV, Ankara 2002, s.314; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul t.y., C. I, s. 377.

³⁴⁶ Taşköprüzâde, *Şakâiki'n-Nu'mâniyye*, 87; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, C. I, s. 161.

³⁴⁷ Taşköprüzâde, *Şakâiki'n-Nu'mâniyye*, 87; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, C. I, s. 161.

³⁴⁸ Taşköprüzâde, *Şakâiki'n-Nu'mâniyye*, 87; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, C. I, s. 162.

bağlanmıştır.³⁴⁹ İlmî yetkinliği ve doğru bildiğini söylemede ısrarcı olması ile tanınmıştır.³⁵⁰ İstanbul’da bir cami yaptırmıştır³⁵¹ ve burada vefat etmiştir.³⁵²

Tablo-3 Kestelî’nin Hâşiyeleri

Kestelî’nin Hâşiyeleri			
Süleymaniye Kütüphanesi	2027 Bağdatlı Vehbi	83b-98a	(suğra)
		99b-126b	(kübra)
	00714 Laleli	39b-61a	(kübra)
	1459 Ragıp Paşa	85b-98b	(suğra)
		99b-113b	(kübra)
	00706 Murad Molla	1b-18a	(suğra)
		19b-45a	(kübra)
	001570 Atıf Efendi	151b-164b	(suğra)
	000672 Şehid Ali Paşa	1b-15b	(suğra)
	001305 Fatih	1b-27a	(kübra)
	002844 Şehid Ali Paşa	68b-96a	(kübra)
	001279 Esad Efendi	14b-34a	(kübra)
	004994 Nûr-u Osmaniye	49b-61a	(suğra)
		46b-55b	(suğra)

³⁴⁹ Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 256; Salih Sabri Yavuz, “Kestelî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXV, s.314.

³⁵⁰ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku’ş-Şakâik*, C. I, s. 166; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 256.

³⁵¹ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku’ş-Şakâik*, C. I, s. 166.

³⁵² Taşköprüzâde, *Şakâiki’n-Nu’mâniyye*, 89.

Beyazıd Kütüphanesi	001005 Velîyüddin Efendi	76b-102a	(kübra)
	002122 Velîyüddin Efendi	21b-35a	(suğra)
		64a-86b	(kübra)
Topkapı Sarayı Kütüphanesii	530 Revan Köşkü	2b-28a	
		28a-65a	
	00913 Emanet Hazinesi	1b-9b	

3.2.2.3. Hacı Hasanzâde'nin Hâşiyesi

Künyesi Muhammed b. Mustafa b. Hacı Hasan olup, Balıkesirli bir ulema ailesine mensuptur. İlk tahsilini memleketinde aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş ve Molla Yegân'ın tedrisâından geçmiştir. Kesteli gibi o da Dimetoka'da müderrislik yapmıştır. Daha sonra Malkara'da müderrislik yapmış, ardından Gelibolu kadısı olmuştur. Daha sonra Fâtih Sultan Mehmed tarafından Bursa'daki Murâdiye Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Peşinden Bursa kadılığına getirilmiştir. Ardından Sahn-ı Semân müderrisliği yaptıktan sonra İstanbul kadılığı ile görevlendirilmiştir. Kazaskerliğin Anadolu ve Rumeli şeklinde ikiye ayrılmasından sonra Anadolu kazaskerliğine tayin edilerek ilk Anadolu kazaskeri olmuştur. II. Bayezid döneminde de görevini sürdürmüştür. 1488'de ise Rumeli kazaskerliğine getirilmiş ve ölümüne kadar bu görevde kalmıştır. Böylece aralıksız yedi yıl Anadolu, on sekiz yıl da Rumeli olmak üzere toplam yirmi beş yıl kazaskerlik makamında kalan yegâne âlim olmuştur. Öldüğünde İstanbul Fâtih'te yaptırdığı mescid ve medresenin hazîresine defnedilmiştir.³⁵³

³⁵³ Taşköprüzâde, *Şakâiki'n-Nu'mâniyye*, 97; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, C. I, ss. 179-180; Mehmet İpşirli, "Hacı Hasanzâde Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, İstanbul 1996, ss. 503-504; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 321

Tablo-4 Hacı Hasanzâde'nin Hâşiyesi

Hacı Hasanzâde'nin Hâşiyesi			
Süleymaniye Kütüphanesi	2027 Bağdatlı Vehbi	41b-60a	---
	00714 Laleli	66b-77b	---
	1459 Ragıp Paşa	64b-74b	---
	00706 Murad Molla	135a-153b	---
	00802 Hâlet Efendi	1b-18a	---
	00804 Hâlet Efendi	20b-65a	---
	000250 Servili	1b-19b	---
Beyazıd Kütüphanesi	001005 Velîyüddin Efendi	115b-125a	---
	002122 Velîyüddin Efendi	1b-15a	---

3.2.2.4. Alâeddin Arabî'nin Hâşiyeleri

Künyesi Aleaddin Ali b. Muhammed'tir. Molla Arab diye meşhur olmuştur. Halep doğumlu olan Molla Arab ilk eğitimini burada aldıktan sonra İstanbul'a gelmiştir. Molla Gürânî'den ve Hızır Bey'den ders almıştır. Teftazânî'nin et-Telvîh'ini ezberlediği rivayet edilmektedir.³⁵⁴ Edirne Dâru'l-Hâdis Medresesi'nde müderris yardımcılığı yapmıştır. Bursa'da müderrislik yaparken Halvetiyye Şeyhi Aleaddin'e intisab etmiştir ve onunla beraber Manisa'ya sürülmüştür. Daha sonraları affedilen Molla Arab Sahn-ı Seman müderrisliği ve ardından şeyhülislamlık görevine getirilmiştir. 901'de Eyüp'te vefat etmiştir.³⁵⁵ Taşköprüzâde Mukaddimât-ı Erbaa hâşiyelerinden ilkinin onun yazdığını söylemektedir.³⁵⁶

³⁵⁴ Leknevî, Fevâidü'l-behiyye, s. 146.

³⁵⁵ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, C. I, ss. 171-176; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 254; Mehmet İpşirli, "Alâeddin Arabî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II, İstanbul 1989, s.319.

³⁵⁶ Taşköprüzâde, *Şakâiki'n-Nu'mâniyye*, 95.

Tablo-5 Alâeddin Arabî'nin Hâşiyeleri

Alâeddin Arabî'nin Hâşiyeleri			
Süleymaniye Kütüphanesi	2027 Bağdatlı Vehbi	61b-82b	(kübra)
	00714 Laleli	95a-129a	(kübra)
	1459 Ragıp Paşa	43b-57b	(kübra)
	00706 Murad Molla	46b-77b	(kübra)
	000672 Şehid Ali Paşa	16b-43b	(kübra)
	001305 Fatih	28b-60a	(kübra)
	001155 Esad Efendi	20b-35b	(suğra)
	000460 Carullah	1b- 37a	(kübra)
Beyazıd Kütüphanesi	001005 Veliyüddin Efendi	21b-45a	(kübra)
		56b-75a	(suğra)
	002122 Veliyüddin Efendi	87b-107b	(suğra)
Topkapı Sarayı Kütüphanesi	530 Revan Köşkü	65a-97a	
		97b-135b	
	000913 Emanet Hazineleleri	53b-80b	

3.2.2.5. Hatibzâde'nin Hâşiyesi

Künyesi Muhyiddin Muhammed b. Tâceddin İbrahim olup Hatibzâde diye meşhur olmuştur. Kastamonu'da doğan Hatibzâde, ilk tahsilini babası Molla Tâceddin İbrahim'den almıştır. Alâeddin Ali Tûsî ve Hızır Bey'in de tedrisatından geçerek tahsilini tamamlamıştır. İlk başta İznik'te müderrislik yapıp, daha sonra Sahn-ı Seman müderrislerinden olan Hatibzâde Fâtih Sultan'ın özel hocalığını da yapmıştır. Fâtih ile aralarında geçen bir hâdiseden dolayı Sahn-ı Seman müderrisliğinden azledilmiştir.

Molla Gürânî'nin araya girmesiyle görevine iade edilse de daha sonra geçimsiz karakteri sebebiyle Fâtih tarafından saraydan uzaklaştırılmıştır.³⁵⁷

Münazaraya düşkünlüğü ile bilinen Hatibzâde'nin bu tartışmalarda güzel konuştuğu, sözünü esirgemediği ve güçlü mantıkî tahliller yaptığı ancak ahlâk bakımından zayıf olduğu ve daima kendisini emsallerinden üstün gördüğü belirtilir.³⁵⁸

Tablo-6 Hatibzâde'nin Hâşiyeleri

Hatibzâde'nin Hâşiyeleri			
Süleymaniye Kütüphanesi	2027 Bağdatlı Vehbi	11b-38b	---
	00714 Laleli	77b-94a	---
	1459 Ragıp Paşa	19b-40a	---
	00706 Murad Molla	78b-108b	---
	001570 Atıf Efendi	164b-189a	---
	000672 Şehid Ali Paşa	44b-73b	---
	001155 Esad Efendi	1b-20a	---
	002830 Şehid Ali Paşa	1b-15a	---
Beyazıd Kütüphanesi	001005 Velîyüddin Efendi	1b-20b	---
	00802 Hâlet Efendi	21b-53b	---
	002122 Velîyüddin Efendi	35b-61b	---
	530 Revan Köşkü	157b-218	---

³⁵⁷ Taşköprüzâde, *Şakâiki'n-Nu'mâniyye*, 91; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, C. I, ss. 166-167; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, ss. 259-260; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, s. 204, İlyas Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVI, İstanbul 1997, s. 463.

³⁵⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 340; İlyas Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVI, s. 463.

Topkapı Sarayı Kütüphanesi	000913 Emanet Hazinesi	27b-53b	---
-------------------------------	------------------------	---------	-----

3.3.Risâlelerin Muhtevası

Daha önce belirttiğimiz gibi bu kısımda risaleleri tek tek ele alıp incelemek yerine tartışılan konuları merkeze alıp inceleme yapacağız.

3.3.1. Hüsün ve Kubuh Tarifleriyle İlgili Tartışmalar

Kestelî, Ehl-i sünnet kelamcılarının hüsün ve kubuh tariflerini, iki ana metin üzerinden aktardığına değinmiş; bunlardan ilk metnin, Sadrüşşerîa'nın da tercih ettiği Fahreddin er-Râzî'ye, diğerinin ise Âmidî'ye ait olduğunu belirtmiştir.³⁵⁹ Âmidî'nin *el-İhkâm* adlı eserinin hâkim bahsinde yer verdiği bu tarif³⁶⁰, onun bu eserini *Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı kitabında kaynak olarak kullanan İbnu'l-Hâcib tarafından da aktarılmıştır.³⁶¹ İbnu'l-Hâcib'in bu kitabı için yine kendisinin yazdığı muhtasar, ilim çevrelerinde geniş etki uyandırmış ve Adüddin el-Îcî tarafından da şerh edilmiştir. İşte hâşîye müellifleri hüsün ve kubuh tanımlarını Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar* adlı bu şerhinden ve yine ona ait olan *el-Mevakıf*'tan referansla tartışmaktadırlar.³⁶² Onların referans olarak gösterdiği diğer eserler ise Cürçânî ve Teftazânî tarafından ayrı ayrı Îcî'nin şerhine yazılan *Hâşîye alâ Şerhi'l-Muhtasar* adlı eserlerdir.³⁶³

Fatih dönemi hâşiyelerindeki tartışmalara geçmeden önce, bu tartışmaların gerçekleştiği zemini ve ilişkili oldukları konuları görmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda Râzî'den gelen ve daha önce bahsettiğimiz Sadrüşşerîa'nın da *Tavzih*'de aktardığı hüsün ve kubuh tariflerini hatırlatmak uygundur;

³⁵⁹ Molla Muslihiddin Mustafa Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 000706, vr. 2^a; Molla Muslihiddin Mustafa Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 000706, vr. 20^b.

³⁶⁰ Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*, Abdurrezzâk Affî (tlk.), C. I, y.y. 2003, s. 112.

³⁶¹ İbnu'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, s. 43.

³⁶² Mehmed b. Hasan Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiyetü ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 000706, vr. 137^b-138^b; Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 78^b-79^a.

³⁶³ Hacı Hasanzâde, *el-Hâşîye*, vr. 137^b; Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 78^b.

1. Tabiata uyan hüsün, uymayan kubuhtur.
2. Kemal sıfatı olan hüsün, noksan sıfatı olan kubuhtur.
3. Dünyada övgüye ahirette sevaba taalluk eden hüsün, dünyada yergi ahirette cezaya taalluk eden kubuhtur.

Râzî, ilk iki tanıma göre hüsün ve kubhun aklî olduğunda görüş birliği bulunduğunu, tartışmanın son tanım üzerinden çıktığını belirtir.³⁶⁴ Molla Fenârî, kapsamı daha belirgin hale getirmek için hüsün ve kubhun aklen biliniş bilinemediği tartışmasında mutlak olarak değil, fiillere has hüsün ve kubhun mevzu edildiğini söyler. Zira sıfatlardaki hüsün ve kubhun aklî olduğu herhangi bir şekilde tartışılmaz. Buradan hareketle Râzî'nin ikinci tanımında geçen kemal sıfatının hasen, noksan sıfatının kabih olmasını tartışma ve tanım dışında tutar. Bu yüzden o da *Füsûlü'l-bedâi'*'de, sadece fiilleri kapsadığı belirtilen İbn'ül-Hâcib'e ait tanımlara yer verir.³⁶⁵

İbnü'l-Hâcib'in, Âmidî'den aktardığı tanımlardan ilk ikisinin aklen; sonuncusunun ise şer'an bilindiğini ve fiilin zâtına ait olmayıp tamamen izâfî olduğunu söylediği hüsün ve kubuh tariflerini hatırlatmak uygundur:

1. Amaca uygun olan hüsün, olmayan kubuh
2. Şâri'nin işleyeni övdüğü hüsün, yerdiği kubuh
3. İşlenmesinde harac olan kubuh, olmayan hüsün.³⁶⁶

Kestelî, Râzî'nin ilk maddesindeki “tabiat” ile İbnü'l-Hâcib'in ilk maddesindeki “amaç” kavramlarının, kişinin amacına uygun olan bir şeyin, tabiatına da uygun olacağı gerekçesiyle literatürde birbirinin yerine geçen anlamlar olarak görüldüğünü aktarmıştır.³⁶⁷ Ancak bazı âlimlerce bu iki tanım, kapsam açısından farklı görülmüştür. Molla Fenârî, tabiata uygun olmanın hem fiillerin hem de sıfatların; amacın ise sadece fiillerin hasenlik veya kabihliğini karşıladığını belirtmiştir. Bunun yanı sıra aklîlik tartışması, fiiller kapsamında gerçekleştiği için tanımın, amaç kavramı etrafında yapılmasının daha doğru olacağını ifade etmiştir.³⁶⁸ Hatibzâde, Molla Fenârî'ye

³⁶⁴ Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, ss. 123-124.

³⁶⁵ Molla Fenârî, *el-Fusûlü'l-bedâi'*, C. I, s. 181.

³⁶⁶ İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l vüsûl*, ss. 29-30.

³⁶⁷ Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 2^a.

³⁶⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, C. I, s. 181.

katılmakla birlikte bu iki kavramın izâfet açısından da birebir aynı durumları karşılamadığı kanaatindedir. Bu görüşünü de çeşitli örnekler üzerinden açıklar. Mesela tadı güzel olduğu için tabiata uygun olan bir ilacı içme, faydalı olduğu gerekçesiyle amaca da uygun olabilir. Ancak bir ilacın tadı güzel olsa da zararlı olabilir. İlk halde tabiata ve amaca uygun olma birbirine denk gelirken ikinci halde izâfetler değiştiği için tam tersi bir durum ortaya çıkmıştır.³⁶⁹

Hatibzâde, Molla Fenârî'nin, amacı “failin amacı” olarak kayıtlamasını, yine farklı durumlara göre izâfetin değişebileceği gerekçesiyle kabul etmez. Ona göre Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*'da her ne kadar –Eş'arî düşüncesindeki gibi- Allah'ın fiillerinin amaçla nitelenemeyeceği kaydını düşerek “failin amacını” kast etmişse de³⁷⁰, *Mevâkıf*'ta bir örnekle kavramı daha genel ve izâfî bir çerçevede ele almıştır.³⁷¹ Bu örnekte bir kimsenin düşmanları tarafından öldürülmesinin düşmanlarının amacına uygun iken, yakınlarının ise amacına uygun olmayacağı vurgulanmıştır.³⁷² Böylece Îcî, Hatibzâde'ye göre, fiillerdeki amacı sadece faile göre değil diğer kişilere veya durumlara göre de değişebilir şekilde daha kapsamlı kullanmıştır.³⁷³

Daha önce değinildiği üzere, Râzî'den aktarılan “kemallik ve noksanlık” tarifi, sıfatları kapsadığı için, fiiller özelindeki hüsün ve kubhun aklîliği tartışmasının dışında tutulmuştur. Sadrüşşerîa ise bu tarifi, mukaddimelerin sonunda, asıl tartışma konusu; fiil neticesindeki “övgü-sevap veya yergi-cezayı hak etme” tarifine dâhil eder. Ona göre kişiler, sahip oldukları sıfatlar sebebiyle “sevap-ceza”yı olmasa da “övgü-yergi”yi hak etmektedirler. Bu durumda ona göre sıfatlardaki hüsün ve kubhun aklen bilinmesini, “kemallik ve noksanlık” anlamıyla kabul eden Eş'arî'nin, çelişkiye düşmemek için “övgü-yergi” anlamıyla da kabul etmesi gerekmektedir. Teftazânî ise Eş'arî'nin, “övgü-sevap veya yergi-cezayı hak etme” bakımından hüsün ve kubhu sıfatlarda değil fiillerde tartışmasına rağmen, Sadrüşşerîa'nın onun çelişkiye düştüğünü söylemesini eleştirmektedir. Kestelî bu noktada Teftazânî'nin tartışmayı anlamadığını

³⁶⁹ Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 79^a.

³⁷⁰ Ebu'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman Îcî, *Şerhu Muhtasarı'l-Münteha*, Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (thk.), C. I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 35.

³⁷¹ Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 78^b-79^a.

³⁷² Îcî, *el-Mevâkıf*, C. III, s. 312.

³⁷³ Îcî, *Şerhu Muhtasarı'l-Münteha*, C. I, s. 35. Îcî şerhinde bu anlamlardaki izâfetin ilkinde amaçların, diğer ikisinde durumların ve zamanların farklılığına göre değişebilmesinden kaynaklandığını, hüsün ve kubhun bu yüzden fiilin zâtına ait unsurlar olmadığını belirtir.

belirterek Sadrüşşerîa'ya hak vermektedir. Kestelî, kemal ve noksanlık ifade eden sıfatların, onlarla vasıflanan kişilerde yerleşmiş mânalar olması sebebiyle, bu sıfatlara sahip olanların övülüp yerilmesini kabul etmektedir. O fiillerin ise sıfatlar gibi sabit, yerleşmiş olmasa da, ahlâk ve meleke ilkelerine delâlet etmeleri itibariyle kişinin sahip olduğu sıfatlara işaret ettiğini savunmaktadır. Böylece ona göre kemal ve noksanlık ifade etme ve bu sebeple övülüp yerilme bakımından hem sıfatlar hem de fiiller, aklen bilinebilecek şekilde hasen ve kabihtir. Buradan hareketle Allah'ın fiillerinin, sıfat olmamasına rağmen kemal ve noksan anlamınca tartışmasız hasen kabul edilmesi de bu bağlamda düşünülmelidir.³⁷⁴ Samsûnî de fiillerde kemaliyetin, doğru bir şekilde meydana gelme, boşluk ve bozukluktan uzak olma şeklinde kendini gösterdiğini belirterek Kestelî ile aynı minvalde bir kanaate sahip görünmektedir.³⁷⁵

Teftazânî, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ındaki "işlenmesinde harac bulunan veya bulunmayan" şeklindeki tanımına, Sadrüşşerîa'nın şerhinde değinmemiştir. Diğer yandan *Şerhu'l-Muhtasar*'a yazdığı hâşiyede, "harac"ı, "Şâri'nin hükmüne göre yergiyi hak etmek" olarak açıklamıştır. Alâeddin Arabî de Teftazânî'nin, Sadrüşşerîa'nın şerhinde verdiği üçüncü tarifi "harac" anlamı çerçevesinde değerlendirdiğini düşünmektedir. Çünkü işlenmesinde harac bulunan fiil, yergiyi hak etme bakımından, şerhteki "dünyada yergi ahirette cezayı hak etme" anlamını taşır. Harac bulunmayan fiil de, zemmi hak etmeme bakımından "dünyada övgü, ahirette sevabı hak etme" şeklinde bir anlama işaret eder.³⁷⁶

Mutezilî kelimcilerin fiilin zâtına veya sıfatına ait olduğunu savundukları hüsün ve kubuh tanımları ise Ehl-i sünnetten farklılık göstermektedir. Sadrüşşerîa'nın *Tavzih*'de verdiği onlara ait iki ayrı tanım şu şekildedir:

1. İşlenmesi şeran veya aklen övülen hasen, yerilen kabihtir.
2. Kâdir ve halini bilen kişinin işleyeceği fiil hasen, işlemeyeceği fiil kabihtir.

Sadrüşşerîa her iki tanıma göre hasen fiil kapsamına vacip ve mendubun girdiğini, mubahın ise sadece ikinci hasen tanımına dâhil olduğunu söyler. İlk tanıma göre mubah, hasen ve kabihtir fiil arasında kalmakta, herhangi birisine dâhil

³⁷⁴ Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 2^b.

³⁷⁵ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 122^b.

³⁷⁶ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 122^b.

olmamaktadır. Kabihin her iki tanımında ise haram ve mekruhun bulunduğunu ve böylece iki tanımın da kapsamının eşit olduğunu belirtir. Teftazânî, hasenin iki tanımına göre müellifin yaptığı bu taksimi kabul eder. Ancak Mutezilî ıstılahta mekruhun, “terk edenin övgüyü hak ettiği, işleyenin ise yergiyi hak etmediği fiil” şeklinde tarif edilmesi sebebiyle, kabihin ilk tanımına dâhil olmayıp mubah gibi arada kalan bir kavram olacağı şeklinde bir itiraza da değinir. Teftazânî burada Sadrüşşerîa’nın taksimini, tahrimen mekruh-tenzihen mekruh ayrımı üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre Sadrüşşerîa, bu taksimlerde mekruhla, tahrimen mekruhu kast etmiş; bu durumda onun mekruhu, kabihin ilk tanımına dâhil etmesi de yerinde olmuştur. Tenzihen mekruh ise ilk tanıma göre hasenle kabih arasında kalmış, ancak itirazda da değinildiği üzere Sadrüşşerîa buna yer vermemiştir. Bu açıdan itirazı uygun bulan Teftazânî, tenzihen mekruhu ikinci tanıma göre “kâdir ve halini bilen kişinin işlemeyeceği fiil” kapsamında kabihe dâhil eder. Bu durumda Sadrüşşerîa’nın, kabihin her iki tanımını, kapsam açısından eşit olarak nitelemesini yanlış bulur. Hâşiye müellifleri ise Ehl-i sünnetin tenzihen ve tahrimen mekruh ayrımının Mutezilede bulunmadığını söylerler. Onlar Mutezilenin kerahet kavramıyla, terk edenin övüldüğü fiili kast ettiğini ve dolayısıyla bu kavramı hasen fiil kapsamında değerlendirdiğini ifade ederler. Daha açık bir deyişle hâşiye müellifleri, kubha sadece hürmeti; hasene hürmet hâricindeki diğer tüm teklif hükümleri -vücup, ibaha, nedp ve kerahet- dâhil ettiklerini belirtirler. Bu durumda Sadrüşşerîa’nın kabih kavramıyla ilişkilendirdiği mekruh, Mutezile’nin ıstılahında hürmete denk gelmektedir. Böylece Sadrüşşerîa’nın, kavramı kabihe dâhil etmesinde hâşiye müelliflerine göre herhangi bir sorun yoktur. Onlara göre asıl sorun, Teftazânî tarafından *Hâşiyetu’l-Muhtasar*’da Mutezile’nin hasene dâhil ettiği tenzihen mekruhun, *Telviḥ*’te kabihe dâhil edilmesi ve her ikisinin de Mutezilî görüş olarak yansıtılmasıdır.³⁷⁷ Hatibzâde, ikinci tanımın mubahı kapsamaması gerektiğini söyleyerek bu konuda diğer müelliflerden ayrı bir tavır sergiler. O, hasenin “kâdir ve halini bilen kişinin yapacağı fiil” şeklindeki ikinci tanımını, “fail açısından işlenmesinin terk edilmesinden daha evlâ olan fiil” anlamı

³⁷⁷ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü ’l-kübrâ ale ’l-Mukaddimâti ’l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 000706, vr. 47^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü ’s-suğrâ ale ’l-Mukaddimâti ’l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1155, vr. 21^b; Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, vr. 138^b; Kestelî, *el-Hâşiyetü ’s-suğrâ*, vr. 3^b-4^a; Teftazânî, *et-Tavdîh*, C. I, s. 376.

etrafında düşünür. Bu bağlamda mubah, işlenmesi, terkinden daha evlâ olmadığı için hasene dâhil olmamalıdır.³⁷⁸

Teftazânî, bu tanımların haricinde hüsün-kubhun bilinmesine dair Mutezile'nin yaptığı ancak Sadrüşşerîa'nın değinmediği başka bir ayırmadan bahseder. Bu ayırmda Mutezile, fiillerdeki hüsün ve kubhun, zaruret, nazar veya Şâri'nin hitabı yoluyla bilindiğini söyleyip her birine örnekler vermektedir. Teftazânî bu ayırmda hasen olduğu zarureten bilinen fiile “fayda veren doğrunun”; kabih olduğu zarureten bilinen fiile de “zarar veren yalanın” örnek gösterildiğini söyler. Ancak nazar yoluyla bilinen fiile “fayda verdiğinde yalan”; kabih olduğu bilinen fiile de “zarar verdiğinde doğru” söylemeyi örnek göstermesi, hâşiye müelliflerince doğru bulunmamıştır. Çünkü bu iki örnek, Mutezile'nin fiillerdeki hüsün ve kubhun, durumlara, şartlara, kişilere yani itibara göre değişmediği, fiilin zâtına veya sıfatına ait nitelikler olduğu görüşüne tamamen terstir. Kaldı ki Mutezile'ye ait kaynaklarda hüsün ve kubhu nazar yoluyla bilinen fiillere, fayda ve zarardan âzâde bir şekilde “fayda verse de yalanın” kabih; “zarar verse de doğrunun” hasen olması örnek verilmektedir. Hâşiye müellifleri Teftazânî'nin içine düştüğü bu yanılıgyı, farkında olmadan yapmış olabileceği bir tercih olarak yorumlamışlardır.³⁷⁹

3.3.2. Eş'arîler'in Hüsün ve Kubhun Şer'iliğine Dair Görüşlerinin İspatında Kullandıkları İki Delil ile İlgili Tartışmalar

İkinci bölümde değindiğimiz üzere Sadrüşşeria, Eş'arîlerin hüsün ve kubhun şer'iliğine dair görüşlerinin iki asıl üzerine kurulu olduğunu belirtmişti. Bunlardan biri hüsün ve kubhun fiilin zâtına veya sıfatına ait bir özellik olmadığı; diğeri de insanın fiillerini ihtiyarıyla gerçekleştiremediği düşüncesi idi. Buradan hareketle Sadrüşşerîa, üzerine dört mukaddime yazacağı Eş'arîlerin bu düşüncesine de, ayrı ayrı bu iki aslı ispat için geliştirilmiş iki delilin referans olduğunu söyler.³⁸⁰ Teftazânî ise mezhep içerisinde bu iki delilin zaten tartışıldığına ve söz konusu iki asla bağlı kalmaksızın hüsün ve kubhun şer'iliğini ispata yönelik hâlihazırda birçok aklî ve naklî delilin bulunduğu değinir. Gerçi ona göre ilk asla bağlı kalmadan hüsün ve kubhun şer'iliği

³⁷⁸ Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 81^b.

³⁷⁹ Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 2^b; Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 21^b; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 79^a.

³⁸⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 377.

ispatlanamayacak olsa da, Sadrüşşeria'nın sadece bu iki delili zikretmesini eleştirir.³⁸¹ Bu konu hakkında Samsûnî, Sadrüşşeria'nın zaten Eş'arîlere ait iki delili söyleyeceğini belirttiğine, diğer deliller hakkında herhangi bir yorum yapmadığına kısaca değinir ve bunun Teftazânî'nin dikkatinden kaçtığını kaydeder.³⁸²

3.3.2.1.Arazın Arazla Kâim Olamayacağı Delili

Sadrüşşeria tarafından aktarılan Eş'arîler'e ait ilk delil, "arazın arazla kâim olamayacağından" hareketle, birer araz olan hüsün ve kubhun, kendisi de araz olan fiille beraber bulunamayacağı iddiasından oluşmaktaydı. İkinci bölümde Sadrüşşeria'nın bu delili neden zayıf bulduğuna çok kısa bir şekilde değindiğinden bahsetmiştik. Bununla birlikte ileride bu konuyu Teftazânî'nin şerhi ve hâşiyelerin de katkısıyla tekrar ele alacağımızı söylemiştik. İşte şârihin bu noktada yaptığı, öncelikle bu ilk delilin hangi temellere dayandırıldığını göstermektir. Bu temellendirmede hasenin arazlığı ispatlanmaya çalışılır. Bunun için ilk olarak hasenin yüklemine varlık ifade edip etmediği araştırılır. Çünkü yüklemi varlık ifade eden şeyin mevcûd bir mahalle eklenmiş olması gerekir. Mahalle zaid olarak bulunan böyle bir şey ise bize arazın tarifini verecektir. Bu bağlamda "hasenin" araz olması, varlık bildirmesine bağlıdır. Bu mefhumun varlık bildirmesi ise, "hasen değil"in yokluk bildirmesiyle ispatlanır. Çünkü onlara göre olumsuzluk edatı içeren bir mefhum yokluk ifade ettiği için kelimenin asıl hali varlık bildirir.³⁸³

Teftazânî, delilin açıklaması için mezhep içerisinde zikredilmiş olumsuzluk edatı içeren tüm mefhumların, mutlak yokluk bildirdiği iddiasına karşı çıkar. Olumsuzluk edatı içeren bir mefhumun, eğer küllî ise hem yokluk hem de varlık bildirebileceğine dikkat çeker. Örneğin "imkânsız olmama" mefhumuna, hem "Vâcib" hem de "mümkün ma'dûm" mefhumları yüklem olabilmektedir. Bunlardan ilki varlık ifade ederken diğeri yokluk ifade etmektedir.³⁸⁴ Böylece ilk yüklemle var olduğu, diğeriyle ise yok olduğu belirtilmiş olur.³⁸⁵ Bu durumda herhangi bir mefhum, olumsuzluk edatı içerdiği için değil, bu ekin dâhil olduğu asıl kelimenin varlık

³⁸¹ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 377.

³⁸² Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 123^a.

³⁸³ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 377.

³⁸⁴ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 377.

³⁸⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 377; Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 123^a.

bildirmesine göre yüklemine alır. (Mesela “ma’dûm olmayan vücûdîdir” kazıyyesinin mevzusu “ma’dûm olmayan” mefhumundaki aslın –ma’dûm- hükmü yokluk ifade ettiği için olumsuzluk edatıyla beraber varlık ifade eder. Bu yüzden mahmulü “vücûdîdir” olmuştur.) Ancak yukarıda delilin açıklamasında anlatıldığı üzere asıl kelimenin kendisinin varlık bildirmesi de, olumsuz halinin yokluk bildirmesiyle ispatlandığında Teftazânî’ye göre devr gerekecektir.³⁸⁶

Hâşiye müelliflerinden Samsûnî, Alâeddin Arabî ve Hatibzâde’ye göre bir kelimenin olumsuz halinin yokluk ifade etmesine bağlı olarak varlık ifade ettiğini bilmek, devr gerektirmez. Çünkü onlar bir mefhumun yokluğunu, olumsuz halinin varlık bildirmesine bağlı görürler. Bu durumda her iki önermede birbirine bağlanan öncüller artık devr oluşturacak şekilde aynı kalmamış, değişmiştir. İlkinde yokluk ve varlık, nefsu’l-emirdeki durumlarına göre birbirine bağlanmışken, ikincisinde bilinme durumlarına göre bağlanmıştır.³⁸⁷ Yukarıdaki müellifler, Teftazânî’nin yaptığı bu açıklamaya böylece karşı çıkar.

Yukarıda anlatıldığı üzere Eş’arilere ait bu delilin açıklamasında öncelikle hüsnün mevcûdiyetinin ispatlanmasındaki amaç, hüsnün itibârî olup ma’dûm kategorisinde değil de mevcûd olup araz kategorisinde değerlendirilmesini sağlamaktır. Çünkü araz olduğu tartışmasız kabul edilen hâsıl bilmasdar anlamıyla fiil, başka bir araz olan hüsnle nitelendiğinde “arazın arazla kâim olması” sonucunu doğuracaktır. Oysa bu sonuç, mezhep içerisinde genelde imkânsız kabul edildiği için, bununla hüsnün, fiilin zâtına veya sıfatına ait bir nitelik olmasının imkânsızlığının da delillendirildiği düşünülür. Fiilin hüsnle nitelendiğinde arazın arazla kâim olma sonucunu vermesi ve bunun kabul edilip edilemeyeceği, “kâim olmanın” nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Şöyle ki; hüsnün fiili nitelediği kabul edildiğinde bu niteleme, hüsnün fiille beraber kâim olması sonucunu verir. Çünkü bir şeyi niteleme, nitelendiği şeyle beraber kâim olmasını gerektirir. İşte bu durumda arazın arazla kâim olması gerekecektir. Burada kâim olmanın farklı anlamları devreye girer. Arazın arazla kâim olmasını kabul etmeyen Eş’arîlerin bu konudaki açıklamalarından birine göre kâim olmanın anlamı, “bir şeyin başka bir şeye tâbi olarak boşlukta yer kaplaması”dır

³⁸⁶ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s 378.

³⁸⁷ Samsûnî, *el-Hâşiyetü’l-kübrâ*, vr. 123^a; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, 82^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü’s-suğra*, vr. 23^a-23^b.

(tehayyüz). Çünkü kelimcılara göre doğrudan yer kaplama, cevhere ait bir özelliktir. Bu delile göre arazlar tek başlarına değil, cevhere tâbi olarak yer kaplarlar. Kendisi tâbi olarak yer kaplayan bir şey ise, başkasına yer kaplamada kaynaklık edemez. Böylece kâim olmanın bu mânasını esas alan söz konusu Eş'arî delili, iki araz olan fiil ve hüsnün birbiriyle kâim olamayacağını; dolayısıyla hüsnün, fiilin zâtına ait bir özellik olarak onu niteleyemeyeceğini söyler. Başka bir deyişle hüsnün arazı, fiile değil fiilin mahalline tâbi olur. Çünkü bu ikisi birbirlerine değil, cevhere tâbi olarak kâim olurlar. Bu durumda da aslen hüsnün, fiili nitelemesi mümkün değildir. Eş'arîlerin hüsnün ve kubhun fiilin zâtına ait olmadığı iddiasının bu şekilde ispatlanması, sadece hüsnün ve kubhun aklî olduğunu savunanlar tarafından değil, mezhep içerisinde de zayıf bulunmuştur.³⁸⁸ Hatibzâde, -Gazzâlî, Ragıp el-İsfehâni gibi muhakkik kelimcılara atıfla- kâim olmanın "tahayyüzde tâbi olma" anlamının, ilim, irade gibi mücerred nefisle kâim arazlarda geçerli olmadığını söyler. Ayrıca bu mânanın soyut olmayan arazlarda dahi Cürânî'nin de değindiği üzere teselsül gerektireceği için mezhep içerisinde tartışıldığını belirtir.³⁸⁹

Sadrüşşerîa, hüsnün fiilin sıfatı olması için birbirlerine tâbi olarak yer kaplaması gerekliliğinin, arazın arazla kâim olma sonucuna atıfla ispatlanmasını kabul etmemiştir. Bu görüşünü ise hasen fiil için bir failin gerekliliğine bağlayarak, kısa bir değerlendirmede bulunmuştur.³⁹⁰ Bu kısa bilginin açıklamasını Teftazânî ve hâşiye müelliflerinde bulmak mümkündür. Şöyle ki her ikisi de birer araz olan hüsnün ve fiil, birbirleriyle değil, tâbi oldukları cevheri taşıyan faille gerçekleşmektedir. Bir cevherin iki farklı araz taşıması ise kelimciler tarafından kabul edildiğine göre hüsnün, yer kaplamada tâbi olarak değil de cevherde tâbi olarak fiilin sıfatı olur.³⁹¹ Bu açıklama hüsnün mahallinin hakikatte fiil olmadığını, ancak fail olduğunu ispat ettiği için önemlidir.³⁹² Çünkü Teftazânî'nin de belirttiğine göre aksi takdirde onların görüşü olan hüsnün ve kubhun şer'îliği de aynı şekilde arazın arazla kâim olamayacağı engeliyle karşılamak ve böylece kendi iddialarını da çürütmüş olacaklardır.³⁹³

³⁸⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 377; Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. II, s. 44.

³⁸⁹ Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 82^a; Ayrıca bkz.: Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. II, s. 48.

³⁹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 378.

³⁹¹ Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 82^a-82^b; Ayrıca bkz.: Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 377.

³⁹² Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 23^b.

³⁹³ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 378.

Bu açıklamaların yanında kâim olmanın bir diğer anlamının, “niteleyici özgülük” (el-iẖtîsâsu’n-nâit) olabileceğine değinilir. Nitekim Cüṟcânî ve Hatibzâde bu anlamı tercih etmiştir.³⁹⁴ Bu durumda, tehayyüzde tâbi olmadaki gibi suyun testiye göre yer kaplaması değil de karalığın cisme özgü olması gibi iki şeyden birinin, diğerine özgülüğü söz konusudur. Bunlardan niteleyene yerleşen anlamında “hall”, nitelenene ise “onun mahalli” denir. Niteleme anlamıyla kâim ise, arazın arazla kâim olmasını imkânsız kılmaz.³⁹⁵

3.3.2.2.Fiillerin Zorunlu veya Tesâdüfî Olduğu Delili

Yukarıda Sadrüşşerîa’nın, Eş’arîlerin ilk delili incelemesiyle ilgili Teftazânî ve hâşiye müelliflerinin yaptığı açıklamalara değindik. Sadrüşşerîa bu ilk delili kısaca eleştirdikten sonra Râzî’ye ait ikinci delille ilgili herhangi bir değerlendirme yapmaksızın bu delili zikreder ve doğrudan kendi mukaddimelerine geçer. Ancak Teftazânî bu ikinci delilin sunuluş tarzı hakkında birkaç değerlendirmede bulunur. Ardından Eş’arî mezhebi içerisinde delile getirilen eleştirilere ve bunlara verilebilecek cevaplara da değinir. Hâşiye sahipleri de şârihin tüm bu incelemelerini tekrar gözden geçirirler. Biz bu başlık altında sadece şârihin delilin sunuluşuyla ilgili değerlendirmelerinin, hâşiyelerde nasıl yer bulduğuna değineceğiz. Çünkü delile getirilen eleştirilerin ve bunlara verilen cevapların hâşiyelerdeki izlerini burada değil, ilgili oldukları konu başlıkları altında inceleyeceğiz. Böylece bölümün başında da belirttiğimiz üzere, tekrara düşmeden konunun aktarılmasını sağlayabiliriz.

Bu bağlamda öncelikle Teftazânî’nin, Râzî’nin fiilleri niteleme biçimiyle ilgili eleştirisine değinmek istiyoruz. İkinci bölümde geçtiği üzere Râzî, delilinde “terke imkân bulunmayan fiil”in, “ıztırâr”; “terke imkân bulunan fiil”in ise ya “ihtiyârî” ya da “ittifâkî”/ “tesâdüfî” vasfı ile niteleneceğini belirtir. Ona göre failin -terk etmesi yerine- işlemesini ağır bastıracak bir müreccihle işlenen fiil ihtiyârî olurken, müreccihe dayanmaksızın işlenen fiil tesâdüfî olup müreccihsiz rüchana neden olur. Teftazânî burada müreccih kavramını, konulduğu mâna bakımından inceleyerek varılan bu yargıya karşı çıkar. Müreccihin, fail kaynaklı olan hâs anlamı değil de, daha genel yani âmm anlamı dikkate alındığında sonucun müreccihsiz rüchan olacağını

³⁹⁴ Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 82^b; Cüṟcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. II, s. 44.

³⁹⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 377; Cüṟcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. II, ss. 44-46.

kabul etmez. Dolayısıyla burada fail kaynaklı olmasa da var edici illet anlamında başka bir müreccih bulunabilir. Eğer hiçbir müreccihe dayanmadığı dikkate alınarak fiilin tesâdüfî olduğu söylenmişse, böyle bir fiilin de tesâdüfî nitelemesini alamayacağı görüşündedir. Çünkü tesâdüfî nitelemesini alan fiil de, mümkün bir varlığı ifade ettiği için mutlaka bir illete ihtiyaç duyacaktır. İllete dayanan bir varlık içinse, tesâdüfî nitelemesi doğru olamaz.³⁹⁶

Hâşiye müelliflerinden Samsûnî'ye göre Teftazânî'nin, failden kaynaklanmayan müreccihe dayalı fiilin müreccihsiz rüchanı ifade etmediği iddiası geçersizdir. Müreccihin varlığında fiilin varlığının da zorunlu olduğunu söyleyen bu önermenin üzerine bir de bu müreccihin fail kaynaklı olmadığını kabul ettiğimizde, fiil asla ihtiyârî olmayacaktır. Çünkü böyle bir fiil, ıztırârî fiildir. Oysa konu, ihtiyârî fiil hakkındadır. Bu durumda böyle bir müreccihin varlığında fiilin zorunlu olmadığını söylememiz gerekecektir. Zorunlu olmayan bir fiil ise, bazen gerçekleşip bazen gerçekleşmeyecektir. İşte bu durum da, müreccihsiz rüchan tanımının ta kendisidir.³⁹⁷ Çünkü bu anlayışa göre varlığı zorunlu olan, mutlaka bir müreccihe dayanır. Müreccihe dayanmadığı için varlığı zorunlu olmayan ise, bazen meydana gelir bazen gelmez. İşte böyle bir şekilde meydana gelmek, müreccihsiz rüchanı ifade eder.

Hâşiye sahiplerinden Teftazânî'ye bir itiraz da, onun “hiçbir müreccihe dayanmayan fiilin tesâdüfî olması doğru olmaz, çünkü tesâdüfî için de bir illet gerekir” şeklindeki ifadesine gelmiştir. Onlara göre şayet Teftazânî, “tesâdüfî” ile “malûlünü daima meydana getirme şartı olmayan illetle meydana gelen ma'lûl”ü anlamışsa, bu illet bütünü içerisinde hiçbir kasıt ve irade bulunmadığı takdirde fiil, tesâdüfî sıfatı alabilir. Râzî'nin delilinde kast ettiği, illetin olmaması değil; bu illet bütünü içerisinde irade ve kastın bulunmamasıdır. Böyle bir illete dayalı ma'lûl, Râzî'nin delilinde iddia ettiği gibi hüsün ve kubuhla vasıflanamaz. Teftazânî'nin anladığı anlamda ise, her ne kadar illet her daim ma'lûl meydana getirmese de eğer içerisinde kasıt ve irade varsa ma'lûl, hüsün ve kubuhla vasıflanacaktır.³⁹⁸

³⁹⁶ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 378.

³⁹⁷ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 123^a.

³⁹⁸ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 123^a-123^a; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 83^a; Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 5^a; Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, vr. 141^a.

Teftazânî, Sadrüşşerîa'nın Eş'arî delilini kabih fiil üzerinden anlatmasını eleştirerek delilin hasen fiili de kapsadığını belirtir. Hâşiye müellifleri, Sadrüşşerîa'nın bu tahsisi bilerek tercih ettiği görüşündedir. Çünkü delilin, aynıyla Allah'ın fiiline de uygulanması mümkün görülmüştür. Bu durumda delil, insanın fiilinde cebr altında olduğunu gösterdiği için Allah'ın da fiilinde ihtiyarı bulunmadığı şeklinde bir sonuç çıkacaktır. Delil, kabih fiil üzerinden anlatıldığında insanın ihtiyarıyla işlenmeyen ancak bir gerçeklik olarak ortaya çıkan bu kabih fiilin tam bir müessiri olmalıdır. Delilin kabih fiile tahsisi, Ehl-i sünnet görüşü içerisinde Allah'ın kabih fiile kâdir olduğu görüşü dikkate alındığında bu tam müessirin, Allah olduğuna îmâ olarak görülmüştür. Böylece delilin Allah'ın fiili için uygun olmadığı onun ihtiyar sahibi olduğu hissettirilmeye çalışıldığı düşünülür.³⁹⁹ Ayrıca insanın kabih fiili nasıl işlediği şeklinde anlatılanların hasen fiil için de uygulanabileceği, bunun sadece bir tasvir ve takdir yetkisinden ibaret olduğu zikredilir. Kaldı ki bu takdir yetkisinin Râzî tarafından *el-Mahsûl*'de söz konusu deliline yer verirken kullanılması, hâşiye müelliflerine göre Sadrüşşerîa tarafından da tercih edilmesini anlaşılır kılmaktadır.⁴⁰⁰

3.3.3. Mümkün Varlık ve Zorunlulukla (Vücûb) İlgili Tartışmalar

Bir önceki başlıkta hâşiyelerin konuya getirdiği açılımları bir bütünlük içerisinde sunabilmek için Râzî'nin deliline getirilen eleştirileri ve verilen cevapları ele almamıştık. Çünkü kanaatimizce bu eleştirilerin incelenmesinden önce Râzî'nin delilini hangi temeller üzerine kurduğunun bilinmesi gerekmektedir. Bu noktada onun varlık görüşündeki kabulleri, insan fiilini, mümkün varlık kategorisi içerisinde değerlendirmesi sebebiyle önem arz etmektedir. En genel ifadeyle Râzî varlık görüşünü, İbn Sînâ'nın sisteminden etkilenerek Zorunlu Varlık'ın ihtiyaç duymaktan uzak olduğu; buna karşın mümkün varlığın illete ihtiyaç duyduğu ilkesi çerçevesinde ortaya koymuştur.⁴⁰¹ Söz konusu delilinde, bu ilkeye bağlı kalarak insan fiilinin meydana gelişini, illete ihtiyaç duyan mümkün varlığın, illeti ile arasındaki zorunluluğu ön plana çıkararak izah etmiştir. Sadrüşşerîa da kendi delilinde hasmının bu ilkesinden hareketle ona karşıt bir delil oluşturmak istemiştir. O, mukaddimelerinin

³⁹⁹ Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 82^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 52^a.

⁴⁰⁰ Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 5^a; Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, ss. 123-127.

⁴⁰¹ Veysel Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), İstanbul 2013, s. 463.

bütününde, illet ve ma'lûl birlikteliğindeki zorunluluğa farklı bir açılım getirmek istiyorsa da; ikinci mukaddimesini, kendi deliline bir katkı sunmaktan çok bu ilkeyi açıklamaya ayırdığını söyleyebiliriz. Biz de bu başlık altında müteahhirûn kelamının bir temsilcisi olan Sadrüşşerîa'nın, varlıkları bir illete ihtiyaç duymaya göre kategorize ettiği ikinci mukaddimesinin hâşiyelerdeki açılımlarına değineceğiz.

İkinci bölümde geçtiği üzere, Râzî'nin ve Sadrüşşerîa'nın delili, varlık kategorisinde mütekaddimûn kelamında kullanılan Kadîm-hâdis varlık şeklindeki kavram ikilisinden ziyade, Vâcib-mümkün varlık kavramları üzerine kuruludur. Bu kavramların, Cüveynî tarafından İbn Sînâ'dan mülhemle kelama taşındığı kanaati yaygındır. İbn Sînâ “ontolojik imkân” kavramını, “mantıksal imkân”dan hareketle üreterek metafizik sahada daha belirgin hale getirmiştir. İbn Sînâ'ya göre imkân kavramı, günlük dilde genel anlamda (imkân-ı âmm) “imkânsız olmayan”ı karşılarken; ontolojide özel anlamda (imkân-ı hâs) “ne zorunlu ne de imkânsız olan”ı yani mümkün varlığı ifade eder.⁴⁰² Varlığın, mahiyeti itibariyle açıklandığı bu kavram ikilisinde, Vâcib varlığın yani failsiz olanın kendisi ile varlığı aynı, sebepsiz ve mahiyetsizdir. Mümkün varlık yani fâile muhtaç olan ise sebepli ve mahiyetlidir.⁴⁰³ İbn Sînâ, mahiyetleri itibariyle mümkün olan bu varlıkların, var oluşları bakımından zorunlu olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁴ Varlığının zorunlu olması kendinden olmayan (mûcib bi'z-zât olmayan) mümkünin, var olmak için ihtiyaç duyduğu var edici bir illetin malûlü olduğunu söylemiştir. Var edici illet, “varlığıyla ma'lûlün varlığını, yokluğuyla da ma'lûlün yokluğunu zorunlu kılan illet” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁰⁵ Yani o, metafizik anlayışında, hem tüm sebeplerin ilkesi olan Vâcib varlığın hem de illet-ma'lûl arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu belirtmiş; ancak varlık ve zorunluluklarını Tanrı'dan aldıklarından, mümkün varlıkların mahiyetinin yine mümkün olduğunu savunmuştur.⁴⁰⁶ Onun bu düşüncesi, “bir şeyin, kendi dışındaki bir

⁴⁰² İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, Kübra Şenel (çev.), İstanbul 2018, s. 35.

⁴⁰³ Fatma Aygün, “İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs Sudûr, Zuhûr”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. XVI, S. 1, 2018, s.168.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik-II*, s. 32.

⁴⁰⁵ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 125^a.

⁴⁰⁶ İlhan Kutluer, “İlliyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, İstanbul 2000, s. 121.

husus sebebiyle zorunlu olması, o şeyin kendi zâtından mümkün (imkân-ı zâtî ile mümkün) olmasına mâni değildir” şeklinde metafizik bir kaide olarak görülmüştür.⁴⁰⁷

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere İbn Sîna’nın mümkün varlığın, var edici (mucidi) bir illete ihtiyaç duyması, -aralarındaki zorunluluk ilişkisini şimdilik bir kenara bırakacak olursak- cumhurun tercih ettiği görüştür. Bu konuda cumhura katılan hâşiye müellifleri ilk olarak, ihtiyaç duymanın, mümkünin hangi tanımı üzerinden anlamlı olacağını tartışırlar. Teftazânî mümkün kavramını, “varlığı ve yokluğu zâtından olmayan” şeklinde tanımlamış ve bu tanımdan hareketle mümkünin var edici bir illete ihtiyaç duymasının, kavramın kendisinden zaruretle ortaya çıkan bir bilgi olduğunu söylemiştir.⁴⁰⁸ Hâşiye müellifleri ise “varlığı ve yokluğunun zâtından olmaması” şeklindeki tanımla, var edici bir illete ihtiyaç duyma bilgisi arasında kurulan zaruret ilişkisini doğru bulmamaktadır. Çünkü onlara göre akıl, mümkünin varlığı da yokluğu da gerektirmemesinden hareketle, varlık tarafının dışarıdan gelecek bir zorunlulukla değil de, daha evlâ olduğu için zâtıyla meydana geldiğini düşünebilir. Ancak mümkünin tanımı “varlık ve yokluk tarafı eşit olan” şeklinde yapılırsa, taraflardan birini tercih edecek var edici bir illete ihtiyaç duyması zarurî bir bilgi olacaktır.⁴⁰⁹ Hatibzâde “icad, var olan şeyin bir fer’idir” ön kabulüyle bu sonuca varmanın daha makûl olacağını ekler.⁴¹⁰ Bu ön kabulün neden gerektiği ile ilgili sorulara, Kestelî’nin açıklamalarında cevap bulunabilir. Şöyle ki; mümkünle kıyasla Vâcib’in de bir mahiyeti olduğu ve varlığının da bu mahiyetiyle ma’lûl olduğu görüşünü dikkate alan muhakkikler, bundan hareketle mümkünin de mahiyetinin kendi varlığını gerektireceği ve bir Sâni’ye ihtiyaç kalmayacağı hükmünün zorunlu olarak doğacağını söylemişlerdir. Oysa bir şeyin kendisinin mucidi olması tasavvur olunamaz, zira icâd edebilmek için önce var olmak gerekir. Bu yüzden Vâcib’in var oluşu tanım dışında bırakılmış ve böylece bu tarz itirazların önüne geçilmiştir.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâşif ani’l-Mahsûl*, Âdil Ahmed Abdülmevcûd –Ali Muhammed Muavvaz (haz.), C. I, Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 1998, s. 305.

⁴⁰⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 381.

⁴⁰⁹ Samsûnî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 125^a; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 85^b; Hacı Hasanazâde, *el-Hâşiye*, vr. 144^a; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 57^b.

⁴¹⁰ Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 85^b; Hacı Hasanazâde, *el-Hâşiye*, vr. 144^a.

⁴¹¹ Kestelî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 26^b.

Teftazânî, “varlığı ve yokluğu zâtından olmayan” anlamıyla mümkünin, var edici bir illete dayanmasının zorunlu bir bilgi olduğu hükmüne vardıktan sonra “varlık, var edici illete dayanmazsa Vâcib olur” şeklinde Vâcib’in tanımını yapar.⁴¹² Samsûnî bu tanımın yeni bir bilgi vermeyip, “müsadere ale’l-matlûb” olduğunu söyleyerek şârihi eleştirir.⁴¹³

Bundan sonra hâşiyelerde tartışılan konu, bir varlığın illete ihtiyaç duyma illetinin sadece imkân olup olmadığıdır. Hâşîye müelliflerinin filozoflardan aktardığına göre, onlar için illete ihtiyaç duymanın illeti, sadece imkândır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, varlık ve yokluğu zâtına nazaran eşit olan mümkün için, taraflardan birinin herhangi bir etki olmaksızın ağır basması mümkün görülmemiştir. Mahiyeti, zâtî imkân olduğundan, zâtından ayrı dışarıdan bir muhassısın/müreccihin kendisinin bozmadığı bu eşitliği bozması, belirleyemediği tarafı belirlemesi ve tercih etmesi gerekir. Kelamcıların çoğunluğu ise ihtiyaç duymanın illetini, hudûs olarak belirlemiştir. Çünkü imkân, varlıkta illete muhtaç kıldığı gibi yoklukta da muhtaç kılar. Oysa hudûsu önceleyen kelamcılar, yokluğun illete ihtiyaç duymadığını; ihtiyaç duyanın, yokluktan varlığa çıkan âlem olduğunu söylerler.⁴¹⁴ Bir kısım kelamcı ise hudûs ile birlikte imkânı da, ihtiyaç duymanın illeti olarak görmüştür. Fahreddin er-Râzî bu birlikteliği reddetmiş; hudûsun varlıktan, varlığın icâddan, icâdın ise mümkünin illete ihtiyaç duymasından sonra olduğunu söyleyerek, varlığın hudûsunu mümkün kavramından hareketle açıklamıştır.⁴¹⁵ O, mümkün kavramının “yokluk ve varlıkta illete muhtaç kılma” anlamını hudûs kavramına taşımıştır. Ancak Kestelî, Râzî’nin bu açıklamasını, kelam sistemi içerisinde mümkün görülmeyen Kadîm’in, kâdir-i muhtar olan bir müessire dayanmasını gerektirdiği için eleştirmiştir.⁴¹⁶ Teftazânî’nin de, ihtiyaç duymanın illetini imkân üzerinden açıklamasına karşın hâşîye müellifleri, imkân ve hudûs birlikteliğini tercih etmiştir.⁴¹⁷

⁴¹² Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 381.

⁴¹³ Samsûnî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 125^a. Müsâdere ale’l-matlûb: küçük terimle orta terimin aynı olmasının kıyastaki sonuçta yeni bir bilgi vermemesi Bkz: Mahmut Kaya, “Mugalata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXX, İstanbul 2005, s. 373.

⁴¹⁴ Kestelî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 27^a; Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, C. I, s. 71.

⁴¹⁵ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 57^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü’s-suğrâ*, vr. 26^a; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. I, s. 688; Râzî, *el-Muhassal*, s. 80; Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, C. I, s. 155.

⁴¹⁶ Kestelî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 27^a.

⁴¹⁷ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 57^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü’s-suğrâ*, vr. 27^b; Kestelî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 26^b-27^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü’l kübrâ*, vr. 124^b.

İmkân, her ne kadar iki tarafın eşitliğiyle açıklansa da Alâeddin Arabî, mümkünin, imkânla birlikte bu iki taraftan birinin eklenmesiyle oluşan uygun hâleti de talep ederek mucide ihtiyaç duyduğu kanaatindedir. Bunlardan ilki, fail illet anlamında kullandığı sebep yerine; diğeri de gaye illet yerine geçer. Sebep dikkate alındığında ihtiyaç illeti imkân, gaye dikkate alındığında hudûs olur. Her ikisinin dikkate alınması, illetin, ikisinin toplamı olduğunu gösterecektir. Sadece birinin dikkate alınmasını ise batıl kabul eder.⁴¹⁸

Böylece mahiyeti açısından mümkün olan bu varlığın bir illeti olmasına ve İbn Sîna düşüncesindeki illet-ma'lûl arasındaki zorunlu ilişkiye tekrar dönecek olursak, hâşiyelerde bunun, bölümün en önemli konusu olarak tartışıldığını görürüz. Gerek Râzî'nin delilinde gerek Sadrüşşerîa'nın mukaddimelerinde, şartlar bütünü olan tam illet meydana gelince mümkünin, yani ma'lûlün varlığının zorunlu olarak meydana geldiği tasavvur edilmiştir. Bu zorunluluğu Teftazânî, “şartlar bütünüünün olmadığı her durumda mümkünin varlığının imkânsız, şartlar bütünüünün olduğu her durumda da mümkünin varlığının zorunlu olması” şeklinde iki taraflı tarif eder ve zorunluluğun neden kaynaklandığını açıklar. Ona göre ilk önerme doğru kabul edilmediğinde, şartlar bütünüünün yokluğuna rağmen mümkünin varlığının imkânsız değil de, imkân-ı âmm ile mümkün olabileceğini söylemek gerekecektir.⁴¹⁹ Bu durumda şartlar bütünü mevcut olmamasına rağmen mümkünin varlığından bahsedebiliyorsak bütün içerisinde düşünülen şeylerden bir kısmının, aslında bütüne dâhil olmadığı ortaya çıkacaktır. Oysa bu, başta yola çıkılan illetten farklı bir illetin sonuçlarını açıkladığı için batıl bir durumu ifade edecektir. İkinci önerme doğru kabul edilmediğinde ise şartlar bütünüünün varlığına rağmen mümkünin varlığının zorunlu değil de, imkân-ı âmm ile yokluğunun mümkün olabileceğinin kabul edilmesi gerekecektir. Mümkünün yokluğunun imkân dâhilinde olduğu bu durumda, varlığının meydana gelmesi başka bir şeye ya dayanacak ya da dayanmayacaktır. İlk ihtimalde, mümkünin varlığının, farz edilen bütünün haricinde başka bir şeye daha dayandırılmasıyla, bütünün aslında esas bütün olmadığı fark edilecektir. İkinci ihtimalde ise herhangi bir eksiklik veya ziyade

⁴¹⁸ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l kübrâ*, vr. 57^b.

⁴¹⁹ Burada “imkân-ı âm” lafzıyla İbn Sînâ'nın yukarıda değindiğimiz ayrımındaki “ne zorunlu ne de imkânsız olan” şeklinde varlık kategorisinde mümkün karşılık gelen özel anlam değil, “imkânsız olmayan” şeklindeki genel anlam kast edilmiştir. Bkz.: Hatibzâde, *el-Hâşiyeye*, vr. 86^a.

olmaksızın varlığının dayandığı şartlar bütünü meydana gelmesine rağmen, mümkün bazen varlığı bazen de yokluğu gündeme gelecek, bu da müreccihsiz rüchana sebep olacaktır. Böylece -her iki ihtimalin vardığı sonuçların kabul edilemez olmasından hareketle- Teftazânî, yokluğu imkân dâhilinde olmaksızın mümkün zorunluluğunu ispat ettiği kanaatindedir.⁴²⁰

Tüm bu delillendirmeler, illetin varlığında ma'lûlün varlığının zorunlu olduğunu ve ma'lûlün, illetten geri kalamayacağını göstermek içindir. Bir başka deyişle, illet varsa mümkün yokluğundan bahsedilemez. Ayrıca Samsûnî, mümkün imkânının, illetin de imkânını gerektirmeyeceğine değinir. Nitekim ilk ma'lûlün yokluğunda olduğu gibi mümkün olan yokluk (melzum), lazımı olan Vâcib'in de yokluğunu gerektirmemiştir. Çünkü melzumun imkânı, lazımının imkânını gerektirmez.⁴²¹ Bu açıklamasıyla Samsûnî, illet varsa malûlün zorunlulukla var olduğunu, illet yoksa da zorunlulukla yok olduğunu göstermek istemiştir. Ancak illet ile malûl arasındaki zorunluluk, illetin varlığıyla belirlendiği için ona göre ma'lûlün olmamasından, illetin de yok olduğu anlamı çıkmadığı görülmektedir.

Hâşiye müellifleri, Teftazânî'nin illet ile ma'lûl arasındaki zorunluluğu açıkladığı bu metnini şerh etmekle birlikte, konunun başka yollarla da izah edilebileceğini göstermek istemişlerdir. Hatibzâde, şârihin zorunluluğun dayandığı ilk önermeyi, yani “şartlar bütünüünün yokluğunda mümkün varlığının imkânsız olması”nı açıklarken geçersiz gördüğü durumları, başka bir zeminde geçerli görür. Şöyle ki şârihin, yukarıda anlatıldığı şekilde başta farz edilen bütünün esas bütün olmadığı sonucuna varmasını, Hatibzâde, ancak o olmaksızın malûlün varlığını imkânsız kılan bir parça olduğunda doğru bulur. Fakat Teftazânî'nin bu sonucunu da, söz konusu parçanın, bütüne dâhil olması mümkün olduğunda kabul eder. Çünkü ona göre şahsi bir malûl üzerine birbirinin yerine geçebilecek iki illetin olması mümkündür. Bu durumda birinden birinin olmaması, malûlün yokluğunu gerektirmez.⁴²² Hatibzâde, şartlar bütünü içerisinde bulunan birbirinin yerine geçebilecek böyle iki illetin varlığını kabul ederken yine ma'lûlün zorunlu olduğu

⁴²⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 382

⁴²¹ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l kübrâ*, vr. 125^b.

⁴²² Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 86^b.

takdirine bağı kalır. Ona göre, ma'lûlün yokluğunun imkânsızlığı, yalnızca bu illetlerden biri değil, ikisi de olmadığına ortaya çıkar.

Hatibzâde, şârihin zorunluluğu dayandırdığı ikinci önermeye, yani “şartlar bütününe varlığına rağmen mümkün varlığının zorunlu olması”na dair açıklamalarında da boşluklar bulur. Şartlar bütününe varlığında, mümkün yokluğu imkânsız değil mümkün görüldüğünde, Sadrüşşerîa sonucun, müreccihsiz rüchan olmasını reddetmiştir. Ancak onun “müreccihsiz rüchan”dan kastı, “icadsız varlık” anlamıdır.⁴²³ Buna karşın Hatibzâde’ye göre, şârihin açıklamasından bu anlamda bir müreccihsiz rüchan sonucu çıkmadığı gibi, yokluğun zarurî görülmesinde dahi böyle bir sonuç çıkmaz. Çünkü Sadrüşşerîa’nın imkânsız gördüğü müreccihsiz rüchan, icad için gerekli bir sebep olmaksızın meydana gelen zorunluluk değil, ifade ettiğimiz gibi icadsız varlıktır.⁴²⁴ Oysa şârih, müreccihsiz rüchanda içkin olan, şartlar bütününe varlığına rağmen mümkün bazen meydana gelip bazen gelmemesi durumunu, zorunluluk mertebesine ulaşmayan ma'lûlün tüm vakitlere nispetinin eşit olması şeklinde değerlendirmiştir.⁴²⁵ Kanaatimizce bu anlatım, zımnında varlığın icadsız olamayacağını değil, varlığın icad edilmesi için bir sebebin olması gerektiğini barındırmaktadır. Hatibzâde, Sadrüşşerîa’nın, -kendi metninde- ma'lûlün illetinden geri kalmasının imkânsızlığını vurguladığını söyler.⁴²⁶ Ancak onun bu vurgusu, şârihin metninde icadın sebebinin bulunmaması halinde varlığın bu icaddan geri kalacağı şeklinde bir anlama bürünmüştür. Bu yüzden Sadrüşşerîa’nın müreccihsiz rüchanın icadsız varlık anlamına geldiğine dair bu açıklamasını uzun ve gereksiz bulan şârihi eleştirmektedir. Çünkü Hatibzâde’ye göre şârihin anlatımında icadın bir sebebinin olup olmadığı ve varlığın icaddan geri kalıp kalmadığı noktasında boşluklar bulunmaktadır.⁴²⁷

Şârih, illetin yokluğunda mümkün varlığının imkânsız olmadığını ispat için yöneltilebilecek başka bir itiraza daha değinir. Bu itirazda bulunanlar, “nev’î ma'lûl” şeklinde adlandırdıkları bir kısım mümkünlerin, birden çok illeti olabildiği için bu

⁴²³ Sadrüşşerîa, *et-Telvîh*, C. I, ss. 382-383.

⁴²⁴ Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 87^a.

⁴²⁵ Alâeddin Arabî, *el-Hâşîyetü'l kübrâ*, vr. 61^a.

⁴²⁶ Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 86^b.

⁴²⁷ Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 87^a.

illetlerden biri olmasa da diğeriyle mümkünin var olduğunu hatırlatırlar. Söz gelimi “beş küllî”den “nev”e dâhil olan ışığın; güneş, ay ve ateş gibi farklı illetleri olabileceğinden hareketle, illetinin yokluğunda mümkünin varlığının imkânsız olmadığı sonucunu çıkarırlar. Teftazânî bu itiraza kısaca, ma’lûlün illetinin bunlardan biri olduğu ve hepsinin ortadan kalkmasıyla ma’lûlün yine imkânsız olacağı şeklinde karşı çıkar.⁴²⁸ Bu açıklamayı yeterli görmeyen hâşiye müellifleri, -itirazda öne sürüldüğü gibi- meseleye “tabîî küllî” (doğal tümel) kavramı üzerinden yaklaşılmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu itirazda kavram, “küllî” lafzıyla kullanılırken hâşiye müellifleri, kavramı “tabîî küllî” şeklinde niteleyerek kullanmışlardır.

Bu hususta literatüre bakıldığında, “küllî/tümel” kavramının söz konusu edildiği yere göre farklı boyutlarda kullanıldığı görülür. Bunlar tabîî, mantikî ve aklî küllîdir. “Tabîî küllî”, ‘insan’ gibi hâricî ya da ‘kelime’ gibi itibârî fertleri olup dışta varlığı olmayan, küllîliğin kendisine nispet edildiği kavramdır. Bir bakıma bu kavram, mahiyetin/tabiâtın karşılığıdır. İtirazda dile getirilen “küllî/tümel” ile kast edilen metafizik sahadaki “tabîî küllî”dir.⁴²⁹ Bu bilgilerden hareketle hâşiye müellifleri, nev’î ma’lûlün, dışta varlığı bulunmayan tabîî küllî gibi değerlendirilmesini kabul etmezler. Çünkü nev’îye ma’lûl denilmesi, dâhil olduğu küllî/tümel kavramı sebebiyle değil, kavramı ifade eden dıştaki fertlerinin ma’lûl olması sebebiyledir. Bu durumda nev’î ma’lûl, “illetin yokluğu ma’lûlün yokluğunu gerektirir” önermesine itiraz oluşturmaz. Dolayısıyla hâşiye müellifleri, söz konusu itirazın, “küllî” mefhumu etrafında değil, mefhumun işaret ettiği dıştaki fertlerin etrafında kurgulanması gerektiğini belirtirler. Onlara göre meseleye böyle yaklaşıldığında, şahsî bir ma’lûlün iki müstakil illeti olabilir. Ancak bu illetlerden biri gerçekleştiğinde, diğeri hemen peşinden gerçekleşmesi imkânsız olacaktır. İleti gerçekleştiği için de varlık kazanması zorunlu olan ma’lûl, itirazda öne sürüldüğü üzere “illetlerinden diğeri gerçekleşmediği

⁴²⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 383.

⁴²⁹ Küllî kavramının diğer bir açılımı yukarıdaki kavrama mantık ilminde nispet edilen küllîlik kavramıdır. Mantikî küllî diye isimlendirilir. Bir diğeri ise, fertler arasında ortak olan tabiata aklın çıkarımına dayalı olarak nispet edilen küllîlik kavramıdır. Aklî küllî diye isimlendirilir. Bilal Taşkın, *Abdurrahman el-Câmî’nin Risâle fi’l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlil ve Tahkiki*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 7, 2015, s. 80; Kutbüddin Râzî, *Risâle fi tahkiki’l-küllîyyât*, Ömer Türker (çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 25.

halde” meydana gelebilmiş demektir. Bu durumda şârihin, ma’lûl, tabîi küllî kavramı çerçevesinde değerlendirerek ma’lûlün illetlerinin hepsinin ortadan kalkmasıyla yine imkânsız olacağı şeklindeki cevabı, itiraza uygun düşmeyecektir.⁴³⁰ Hâşiye müelliflerine göre itiraza verilen cevap, “bu illetlerden her birinin yokluğunun, nev’înin zımnındaki kendi hârici ferdinin yokluğunu gerektireceği” şeklinde olmalıdır. Mesela var olmak için ateşe dayanan ışık, ateşin ortadan kalkmasıyla, güneşe dayanan ışık da güneşin ortadan kalkmasıyla kaybolacaktır.⁴³¹

Teftazânî şerhinde, illet ile ma’lûl arasındaki zorunluluğu her yönüyle ispat etmek için ma’lûlün zorunlulukla değil, varlık tarafının daha evlâ olmasıyla (evleviyetle) meydana gelip gelemeyeceğini de inceler. Sadrüşşerîa’nın evleviyet bahsine değinmemiş olmasına rağmen Teftazânî, bu konuyu onun zorunluluk iddiasını desteklemek için ele almıştır. Mümkün varlığın illetinin, zorunluluğa gerek kalmaksızın evleviyet meydana getirdiğini savunanlara göre, mümkün varlığa gelmesi yine müreccihsiz tercih olmayacaktır.⁴³² Ayrıca şartlar bütünüünün tamamlanmasına rağmen, mümkün yokluğunun mümkünlüğü, illet-ma’lûl zorunluluğunda olduğu gibi sorun da çıkarmayacaktır.⁴³³ Hâşiye müellifleri, -yukarıda belirtildiği üzere- mümkün zorunlulukla meydana geldiği ispat edildikten sonra evleviyet meselesinin açılmasını gereksiz bulurlar.⁴³⁴ Yine de Samsûnî, Alâeddin Arabî ve Kestelî, konuyu detaylandırmayı tercih eder.

Teftazânî bu iddiaya verdiği cevapta, öncelikle “varlığın zorunlu olmadığı için yokluğun mümkün olduğu” iddiasını inceler. Ona göre bu evleviyete rağmen mümkün yokluğu imkân dâhilinde ise yokluğun meydana gelmesi, bir sebebe ya dayanmamış ya da dayanmıştır. Varlığın, şartlar bütünüünün varlığında daha baskın/râcih görülmesi sebebiyle ilk durumda –yokluğun sebebe dayanmamasında-, yokluğun meydana gelmesi, mercuhun rüchanını gerektirir. Teftazânî bunu kabul

⁴³⁰ Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî, *el-Hâşiyetü’s-suğrâ ale’l-Mukaddimâti’l-erbaa*, Süleymaniye Ktp, Murad Molla, nr. 000706, vr. 115^b-116^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü’l-kübrâ*, vr. 125^b; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 87^a-87^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü’l-kübrâ*, vr. 61^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü’s-suğrâ*, vr. 28^a; Kestelî, *el-Hâşiyetü’l-kübrâ*, vr. 28^b.

⁴³¹ Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 87^b.

⁴³² Samsûnî, *el-Hâşiyetü’s-suğrâ*, vr. 116^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü’l-kübrâ*, vr. 126^b.

⁴³³ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 383.

⁴³⁴ Samsûnî, *el-Hâşiyetü’l-kübrâ*, vr. 126^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü’s-suğrâ*, vr. 116^a; Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, vr. 145^a; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, 88^a; Kestelî, *el-Hâşiyetü’s-suğrâ*, vr. 7^a; Ayrıca bkz.: Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Telvîh*, s. 66.

edilmez bir önerme olduğu için reddeder. İkinci durumda –yokluğun bir sebebe dayanmasında- ise bu sebebin (yokluk sebebinin) yokluğunun, mümkün varlığının dayandığı şartlar bütününden bir parça olduğu ortaya çıkmıştır. Bu da ona göre başta farz edilen şartlar bütününe eksik olduğunu gösterdiği için kabul edilmez.⁴³⁵

Buna karşın Samsûnî, şârihin evleviyetle ilgili vardığı sonucu eleştirir. Çünkü ona göre yokluğun sebebinin bulunmayışı, evleviyetin dayandığı bütünün bir parçası olmadığına, başta farz edilen bütünde bir eksiklik söz konusu olmaz. Nitekim “yokluğun sebebinin yokluğu”, “varlığın sebebi” anlamına gelmektedir. Bu durumda varlığın dayandığı bütünde “varlık sebebinin varlığı” bulunmalıdır. Ayrıca “yokluğun sebebinin yokluğu” -yani varlığın sebebi-, varlığın evleviyetinin dayandığı bütüne dâhil olduğunda, bu bütünün meydana gelmesi yokluğu imkânsız kılacaktır. Çünkü “illetin yokluğu ma’lûlün imkânsızlığını gerektirir” kaidesine göre, yokluk imkânsız olunca varlık zorunlu olacaktır. Böylece evleviyet, iddia edilenin tam tersine, varlığın zorunluluğunu gerektirecektir. Samsûnî’ye göre bu delil, tek başına bile tam illele beraber varlığın zorunlu olduğunu ispatlamaktadır.⁴³⁶

Bunun yanı sıra Samsûnî, evleviyet görüşünü savunanların, mümkün kavramına ve bu kavramın etrafındaki diğer konulara bağlı kalması gerektiğini hatırlatır. Zira varlığı ve yokluğu zâtına nazarla eşit olan mümkün için, bu iki taraftan birinin zâtı itibariyle evlâ ve daha baskın olmaması gerekir. Mesela mümkün varlık tarafının evlâ olması, iki ihtimali ortaya çıkarır. Birincisi, yokluğunun mümkün olmamasıdır. Fakat bu durum, “mümkün” kavramının kendisine uymayacaktır. İkincisi ise yokluğunun mümkün olmasıdır. Bu durum kabul edildiğinde dahi, “varlığın evlâlığı”, yine “yokluğun sebebi”nin ortadan kalkmasına ihtiyaç duyacaktır. Aksi takdirde mümkün yokluğu, varlığından daha evlâ olacaktır. Böylece evleviyetin, tek başına zâta nispetle açıklanacak bir şey olmadığı ortaya çıkar. “Yokluk sebebinin yokluğu”nun da evleviyet için gerekli olması, başta farz edilen bütünün eksik olduğunu gösterir. Samsûnî’ye göre, şârih bu noktaya işaret etmişse de evleviyet görüşünde olanlar için bu sebep zaten bütüne dâhildir. Burada asıl sorulması gereken, zâta nisbetle varlığı evlâ görmelerine rağmen sebebe nispetle yokluğu neden evlâ görmedikleridir. Ona

⁴³⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 383.

⁴³⁶ Samsûnî, *el-Hâşiyetü 's-suğrâ*, vr. 116^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü 'l-kübrâ*, vr. 126^b.

göre mümkünin aynı anda iki taraf –varlık ve yokluk- ile vasıflanması ittifakla nasıl muhal ise, iki tarafın başka cihetlerden başka şeylere nazaran evlâ olmaları da muhaldır. Bu sonuç onu, evleviyet görüşünün reddine götürür.⁴³⁷

İllet ile ma'lûl arasındaki zorunluluk üzerinde duran yukarıdaki tüm açıklamalar, müteahhirûn kelamcılarının filozoflardan mülhemle kullanmaya başladıkları “imkân-vücûb” (zorunluluk) ve “mümkün-Vâcib varlık” kavramları etrafında şekillenmiştir. Ancak bu kavramların felsefedeki bağlamlarıyla olduğu gibi kelama taşınması, kelam sistemi açısından mümkün görülmemiştir. Çünkü bu kavramlar etrafında gelişen mümkün varlığın, bir illete ihtiyaç duyduğunu ispat eden açıklamalar, felsefedeki gibi zorunlu varlık olan Allah'ın varlığını ispat etmektedir. Ancak diğer taraftan bu açıklamalar, Onun, kelam sisteminin yaratıcı adına vazgeçilmez gördüğü Vâcib varlığın fâil-i muhtar olmasına delalet etmemektedir. Dolayısıyla kelamcılar açısından illet ile ma'lûl arasındaki zorunluluğun yanında diğer hususların da ispatlanması gerekmektedir. Zira kelamcılar, bu kavramlara, Allah'ın âlemle ilişkisini, iradesinden bağımsız şekilde zorunlu kılmayacak ve âlemin ezeliğini çağrıştırmayacak anlamlar yüklemişlerdir. Bu sebeple Sadrüşşerâ'nın da belirttiği üzere Ehl-i sünnet, illet ile ma'lûl arasındaki zorunluluğu izah ederken, iradeye bağlı icâdın tam illete dâhil olduğunu söylemiştir. O, burada Ehl-i sünnetle, âlemi doğrudan hudûs düşüncesi üzerinden değil de iradeye dayalı illet-ma'lûl arasındaki zorunlulukla açıklamak isteyen müteahhirûn kelamcılarını kast etmiştir.

Filozoflar ve kelamcılar, Allah-âlem ilişkisini ele alırken âlemin yaratılmış olduğu noktasında birleşmektedirler. Ancak filozofların yaratma anlayışı, “imkân” kavramını Allah'ın ilim sıfatıyla ilişkilendirmeleri üzerine kuruludur. Kelamcıların yaratma anlayışında ise temelde, Allah'ın irade ve kudret sıfatıyla ilişkilendirdikleri “hudûs” kavramı bulunur. Müteahhirûn kelamıyla birlikte her ne kadar imkân kavramı kullanılmaya başlanmışsa da, yaratmanın hudûsa yani sonradan oluşa vurgu yapan irade sıfatıyla ilişkisi devam ettirilmiştir. Bu bağlamda filozoflar Allah-âlem ilişkisini müessirin/Allah'ın halinden, kelamcılar ise eserden hareketle delillendirmişlerdir. Kelamcılar malûlün, kadîm olamayacağı düşüncesiyle yokluktan var edildiği ve böylece sonradan meydana gelen âlemin, bir Yaratıcı'ya ihtiyaç duyduğu sonucuna

⁴³⁷ Samsûnî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 116^b-117^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 126^b-127^a.

varmışlardır. Allah-âlem ilişkisiyle ilgili açığa çıkan bu temel farklar doğrultusunda, irade ve zorunluluk bağlamındaki tartışmaların anlamlı bir hale gelebilmesi ve doğru bir zeminde okunabilmesi için filozofların ve kelamcılarının bu bağlamdaki görüşlerine değinmemiz yerinde olacaktır. Bu görüşleri açıklarken, Râzî'nin ve Sadrüşşerîa'nın delillerinde merkeze aldıkları “müreccih” kavramı bize doğru bir başlangıç noktası sağlayacağı kanaatindeyiz.

3.3.4. Müreccih Kavramıyla İlgili Tartışmalar

Müreccih kavramının metafizik sahada nasıl oluştuğuna bakıldığında kelimenin ilk olarak mütekaddimûn kelimasında Allah'ın varlığını kanıtlamada kullanılan tahsis delilinde geçtiği görülmektedir. Bu delile göre varlıkların taşıdığı farklılık ve özellikler yoluyla her birinin bir diğerinden hususileşmesi, bu tahsisi sağlayan (muhasıs) irade sahibi bir yaratıcının varlığına işaret etmektedir.⁴³⁸ Nitekim kelamcılar için tahsis; kudret ve bilgi sıfatının dışında üçüncü bir sıfatı gerektirir. Çünkü kudret bir varlığın iki zıt durumundan birini tüm vakitlerde gerçekleştirebilirken aynı zamanda diğerini gerçekleştirmeye de muktedirdir. Oysa varlığın, belirli bir durumunu belirli bir zamanda gerçekleştiren başka bir sıfata ihtiyaç vardır. Yani kudret bir fiili tüm vakitlerde yapabilme gücü iken fiilin neden bu vakitte yapıldığı kudretin dışındaki bir şeyi gerektirir. Zira kudretin fiilin vaktini seçmek ve belirlemek üzerinde bir etkisi yoktur. Kelamcılar bilgi sıfatını ise zaten belirlenmiş bir fiilin belirli bir vakitte gerçekleşmesini bilmekten ibaret görürler ve bu sebeple tahsis edici bir sıfat olarak kabul etmezler. İrade sıfatını ise varlığa ait bir özelliğin zıddının değil kendisinin, diğer herhangi bir vakit yerine kendi vaktinde gerçekleşmesini tayin ettiği düşüncesiyle muhasıs kabul etmişlerdir.⁴³⁹ Kimi zaman bu delildeki “tahsis” kelimesini “tercih”, “muhasıs” kelimesini de “müreccih” kelimesiyle ifade etmişlerdir. İbn Rüşd (ö. 595/1198), kelamcılarının Tanrı'nın kanıtlanmasında başvurdukları hudûs deliline ait yöntemlerden birinin Cüveynî'ye (ö. 478/1085) ait olduğunu belirtmektedir. Tahsis ilkesi üzerinde geliştirilmiş bu yöntemde caiz ve mümkîn şeylerden mürekkep olan

⁴³⁸ Ömer Mahir Alper, “İbn Sîna'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi Mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.7, İstanbul 2003, s. 73.

⁴³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 134; Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, C. I, s. 80.

âlemin yaratılmış ve dolayısıyla hâdis olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁴⁰ Cüveynî hudûs deliline ait bu yöntemi, “âlemde mümkin halde yer alan her şeyin var oldukları durumda olmalarını sağlayan bir tercih edicinin bulunması gerektiği” şeklinde tahsis ilkesine göre açıklamaktadır.⁴⁴¹ İbn Rüşd, Cüveynî’nin bu yönteminin İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından da Tanrı’nın kanıtlanmasında kullanıldığını dolayısıyla onun kelamcılardan etkilendiğini söylemektedir.⁴⁴² Ömer Mahir Alper ise ilke olarak tahsis konusunda kelamcılardan etkilense de İbn Sina’nın tahsisi "varlık ve yokluğa imkanı olan âlemin varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih ihtiyacı duyduğu" şeklindeki argümanla geliştirip “âlemin varlığı ve yokluğu” alanına uygulayarak, felsefeye dâhil ettiğini ve onun bu uygulamasının esasen Cüveynî’yi etkilediğini ileri sürmektedir. Bu görüşüne ise İbn Sînâ’ya ait söz konusu argümanın Cüveynî’ye kadar kelamcılar arasında kullanılmadığını, Cüveynî’nin kelimada bu argümanı zikreden ilk kişi olduğunu delil göstermektedir.⁴⁴³

Bu argüman, filozoflar tarafından kelimadaki bağlamında nasıl sonuçlar vereceğine dair tartışılmıştır. Bu tartışmaları Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ünden takip etmek mümkündür. Gazzâlî bu eserde filozofların âlemin ezeliliğini ispat için üç ayrı delil geliştirdiklerini söylemiş, söz konusu tartışmalara da ilk delilde değinmiştir. Bu delili incelemeyen önce filozofların inayet adını verdikleri ve Allah’ın en mükemmel nizamın nasıl olacağına ilişkin bilgisinden ibaret gördükleri iradeyi kelamcılar gibi Allah’ın bilgisinden ayrı bir sıfat olarak görmediklerini belirtmek gerekmektedir.⁴⁴⁴ Söz konusu delilde amaç kadîm bir varlıktan hâdis bir varlığın meydana gelmesinin hiçbir şekilde mümkün olmadığını ispatlamak olsa da filozofların bilgiden ayrı irade sıfatıyla gerçekleşen bir tercihte bu iradeyi belirleyen bir sebebin bulunması gerektiği düşüncesine sahip olduklarını da görmek mümkündür. Bir önceki başlıkta değindiğimiz üzere bu delilde öncelikle -bir takım çıkarımlarla- âlemin sırf imkan

⁴⁴⁰ Ömer Mahir Alper, “İbn Sîna’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi Mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 64; Ebu’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici’l-edille*, Mahmud Kasım (thk.), Kahire 1964, ss. 146-147.

⁴⁴¹ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-nizâmiyye fi’l-erkânî’l-İslâmiyye*, s. 16.

⁴⁴² İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici’l-edille*, s. 147.

⁴⁴³ Ömer Mahir Alper, “İbn Sîna’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi Mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 76.

⁴⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. III, s. 134; Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, C. II, s. 182.

halinde kalmayıp varlık kazanmasının onun varlığını tercih eden bir müreccihle dayandığı belirtilir. Bu durumda onlara göre sorulması gereken bu müreccihin ne olduğu ve onu ortaya çıkarının kim olduğudur. Ayrıca âlemi sonradan ortaya çıkarmasının, kendisinin sonradan ortaya çıkmasına bağlı olduğu müreccihin daha önce değil de şimdi ortaya çıkmasını sağlayan sebep nedir? Bu sorulardan ilkin müreccihin Allah'ın iradesi ve bu iradeyi ortaya çıkaranın da Allah olduğu cevabı, onlar açısından ikinci soru için verilecek cevaplarda tutarsızlığa neden olmaktadır. Çünkü ikinci sorunun cevabı, Allah'ın iradesini başka bir sebebe bağlı kıldığı için iradesinin ezeli olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Oysa iradesinin sonradan ortaya çıkması, kadim varlığın durumunda değişime neden olacaktır. Bu durum Tanrı için imkânsız olduğundan bilgisinden ayrı bir irade sıfatının bulunması mümkün değildir. Böylelikle filozoflar âlemin, Kadim'in varlık vermeyi beklemesini gerektiren iradesiyle yaratılmadığı sonucuna varmışlardır.⁴⁴⁵

Yukarıdaki öncüllerde failin iradesinin müreccih olarak belirlenmesiyle -en nihayetinde müreccihin fail olduğuna işaret edilse de- bu iradeyi belirleyecek bir müreccih arayışına gidildiği için failin, irade sahibi Kadim olamayacağı ispat edilmek istenmiştir. Nitekim ikinci soru kurgusuyla müreccihin, failin iradesi olduğunda onun herhangi diğer bir vakitte değil şimdi ortaya çıkmasını belirleyen “sebep” anlamıyla başka bir müreccihle ihtiyaç duymasını beklemektedir. Bu sebebin başka bir tercihle var edilmesi gerekeceği için sorunun cevabında failin iradesinin hâdis olduğu veya teselsüle sebep verdiği sonucuna ulaşılmaktadır.⁴⁴⁶ Buna karşın Teftazânî *et-Telvîh*'te, filozofların irade için bir müreccih gerekli görmediklerini, iki eşit durumdan birinin tercih edilebileceği görüşünde olduklarını söylemektedir.⁴⁴⁷ Hâşiye müellifleri ise filozofların sebep, irade sahibi bir failin, amaç anlamıyla müreccihsiz tercihinin mümkün görmesinin, metafizik alanda imkansız görülen fail/mucîd anlamındaki müreccihsiz tercihi de kabul etmeyi gerektirdiği sonucuna vardıklarını söyleyerek Teftazânî'ye karşı çıkarlar. Ehl-i sünnetin başka bir müreccihle ihtiyaç duymadan zâtıyla tercihte bulunan irade anlayışını kabul etmenin filozoflara göre tam da Yaratıcı

⁴⁴⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Süleyman Dünya (thk.), Dâru'l-Meârif, Mısır t.y., ss. 90-92.

⁴⁴⁶ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 396; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. III, s. 121.

⁴⁴⁷ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 396.

anlamındaki müreccihsiz tercihi kabul etme anlamına geldiğini söylerler. İslam filozofları Allah'ın, en mutlak kemal olan bilgisinin, her şeyin ilk illeti olduğu görüşlerinden hareketle, iradenin müstakil bir sıfat olduğu kabul edildiğinde, onun bilgi ile illetlenmesi gerekeceğini ileri sürerler.⁴⁴⁸ Allah'ın bilgisi her şeyi zorunlu olarak düzenleyip en mükemmel nizamı ortaya çıkarmaktadır. Yaratmaya ilişkin bu zorunluluk, bizzat Allah'ın bilgisinde içerilmiş olduğu için yine O'nun kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu, Allah'ın bilgisinin de zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Metafizik alandaki bu determinist düşünceyle birlikte İslâm filozofları, tabii âlemdeki olaylar arasında da zorunlu bir sebepliliğin bulunduğunu savunurlar. İlet ve ma'lûl arasındaki zorunluluğa dayalı bu âlem anlayışında Allah'ın bilgisi illet, âlem ise ma'lûldür. Böyle bir anlayış, olanın, olduğundan farklı olmasının imkânsız olduğu bir yaratma tasavvuru doğurmaktadır.⁴⁴⁹ Bu durumda bilgi, her şeyin ilk illeti olan Tanrı'yı ifade ettiği için “müreccihsiz tercih imkansızdır” önermesi red olunduğunda Tanrı'nın varlığı reddedilmiş, böylece -Sadrüşşerîa'nın da belirttiği üzere⁴⁵⁰- İbn Sînâ'nın Yaratıcı'nın varlığını ispatta kullandığı yol kapanmış olacaktır. Dolayısıyla müreccih, bilgi ile illetlenmediğinde meydana gelecek durumlardan biri olan teselsülde ise âlem ezelden beri salt imkân halinde kalacak ve varlık kazanmayacaktır. Var olmanın, var olmamaktan daima daha iyi olduğu ilkesine göre yetkin iyi, yaratmak zorundadır ve âlem de zaten varlığa geldiği için yaratılmış demektir.⁴⁵¹

Görüldüğü üzere “müreccihsiz tercih imkansızdır” önermesi gerek kelimada gerek felsefede bir yaratıcı olmaksızın icadın imkansız olduğundan bahsetmektedir. Sadrüşşerîa'nın müreccihsiz tercihin imkansızlığını ancak “mucidsiz icâd muhaldir” anlamıyla kabul etmesi de bu ortak kullanıma işaret etmektedir. Bu anlamda aralarındaki fark müreccih kelamcılarının Yaratıcı'nın “iradesi”; filozofların ise “bilgisi” olarak belirlemelerinden kaynaklanmaktadır. Yukarıdaki açıklamalar göstermektedir ki filozoflar müreccihsiz tercihin mümkün olmadığını söylerken, Tanrı'nın irade sahibi fail-i muhtar bir müreccih olamayacağını da söylemiş

⁴⁴⁸ Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, vr. 149^b-150^a; Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 13^a, Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 133^b.

⁴⁴⁹ Sibel Kaya, “Zorunlulukla İlişkilendirilen Mümkün Varlık Tasavvurunun İslam Felsefesindeki Konumu ve Muteahhîr Dönem Kelamına Yansımaları”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, S.35, 2018/1, s. 557.

⁴⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 396.

⁴⁵¹ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, İbrahim Halil Üçer (çev.), İstanbul 2012, s. 235.

olmaktadırlar. Örneğin İbn Sînâ okumalarından ortaya çıktığına göre filozofun Tanrı'nın, mavi bir gökyüzü yaratmakla buna alternatif sarı bir gökyüzü yaratmak arasında tercihte bulunmadığı görüşünde olduğu söylenebilir. İbn Sînâ mavi gökyüzünü, Tanrı'nın bilgisinin bir parçası olması dolayısıyla zorunlu görmektedir.⁴⁵² Bu durumda Tanrı, mûcib bi'z-zât olan müreccih olmaktadır.⁴⁵³ Yani Tanrı'nın bilgisinin, varlığın kaynağı olduğu bu sudûrcu yaratmaya göre, metafizik alanda Tanrı'dan kaynaklanan bir zorunluluk söz konusu olmaktadır. Malûlû meydana getiren şartlar bütünü yani illet tamam olunca, malûlûn varlığının zorunlu olduğu ilkesine bağlı kaldıkları için Allah'ın iradesinin kadîm kabul edilse bile âlemin de kıdeminin gerekeceğini söylemişlerdir. Çünkü filozofların sistemleri açısından bu iradenin kadîmliği ve -irade edilene ezelde taalluk etmesiyle oluşan- şartlar bütünü, âlemin de ezelde meydana gelmesini zorunlu kılacaktır. Allah'ın iradesinin hâdis kabul edilmesi ise bu iradenin bir müreccihi olmasını gerektirip teselsüle sebep olacaktır.⁴⁵⁴ Filozoflara göre illet ile malûl arasındaki illetin malûle göre önceliği, zaman bakımından değil, zât bakımındandır. Bu durumda Allah'ın âleme önceliği, hareket eden el ile bu el üzerindeki yüzüğün hareketi gibi bir önceliktir.⁴⁵⁵

Ancak bu düşünce, kelamcılarının sonradan yaratma fikrine ters düşmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerinde şekillenen, evrenin Allah'ın bilgisi sebebiyle zorunlulukla (vücûb yoluyla) varlığa geldiği düşüncesi, irâde ve kudret sıfatlarını daha fazla vurgulayan kelâmcıların Fâil-i muhtar anlayışlarıyla taban tabana zıttır. Ayrıca İslâm inancının mu'cize ve nübüvvet prensipleri de, evrensel determinizmi kabul eden felsefî sistemler içerisinde açıklanamamaktadır. İşte bu sebeple bu tartışma konuları, illiyet teorisi ve determinizm bağlamında Gazzâlî'nin filozoflara yönelik meşhur eleştirisinin nirengi noktalarını oluşturmuştur.⁴⁵⁶ Ehl-i sünnet kelamcılarının müreccihin irade olduğu yaratma anlayışında, iradeyi sınırlandırdığı düşünülen herhangi bir tabii sebepliliğin veya zorunluluğun araya girmesi reddedilmekte ve Allah'ın yegâne fail olduğu vurgulanmaktadır. Allah-âlem ilişkisini, ontolojik bir

⁴⁵² Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, s. 234.

⁴⁵³ Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, vr. 149^b-150^a.

⁴⁵⁴ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 383; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, C. III, s. 121; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 140.

⁴⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 78.

⁴⁵⁶ Muhittin Macit, "İmkan Metafizigi Üzerine –Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi–", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, s. 104.

zıtlık çerçevesinde tarif etmenin yanı sıra bu ilişkinin doğrudan faktörü olarak ilâhî iradeye vurgu yapan kelamcılar, hudûs temelli âlem anlayışı sayesinde filozofların söz konusu tasavvurunu, Tanrı'yı sebeplilik zincirinin ilk halkası kılıp Allah'ı pasif bir kaynak olarak ifade ettiği düşüncesiyle reddederler.⁴⁵⁷ Hâşiye müellifleri de konuya Gazzâlî'den atıflarla yer vermektedir. Samsûnî'ye göre, âlemin sonradan yaratılmasının irade ile olduğu şeklindeki anlayış, filozofların Allah'ın zorunlu bilgisine dayalı -olanı olduğundan farklı olmasını imkânsız kılan- yaratma tasavvurunun aksine, Allah'ın yaratmamayı irade edilebilmesini sağlamaktadır.⁴⁵⁸

Filozoflar, kelamcıların âlemin belirli bir vakitte yaratılmasını sağlayan müreccihin, Allah'ın ezeli irâdesi olduğu düşüncesiyle kaçınmak istedikleri sonuçlardan uzaklaşmadıklarını belirtirler. Bahsettikleri sonuçların bir kısmını Râzî'nin söz konusu delili özelinde de takip etmek mümkündür. Çünkü filozofların müreccihin neden kadîm irade olamayacağına ilişkin görüşleri ile Râzî'nin deliline getirilen eleştiriler bazı noktalarda buluşmaktadır. Müreccih kavramının Râzî'nin delilinde hangi referanslarla ne şekilde kullanıldığı bir başka başlığın konusudur. Ancak burada kısaca, atomcu âlem anlayışının, insan fiilinin nasıl işlendiği konusunda cebre varacak şekilde hakim kılındığını söyleyebiliriz. Nitekim delilde insanın ihtiyârî fiilinde zorunlu kabul edilen müreccih, en nihayetinde Allah'ın iradesine dayalı bir yaratmayla meydana geleceği için insan kaynaklı görülmesinin mümkün olmadığı ileri sürülmüştür.

Ne var ki Râzî'nin bu delili Eş'arî mezhebi içerisinde, aynıyla Allah'ın fiiline de uygulanıp, iradesine bir müreccih arayışına gitmek gerekeceği sebebiyle eleştirilmiştir. Bu arayışın filozofların görüşlerindeki gibi O'nun da fiilini zorunlulukla işlediği sonucunu vereceği için delile itiraz edilmiştir. Mezhep içerisindeki bu itiraza yine mezhep içerisinde cevap bulunmaya çalışılmıştır. İtiraz, Allah'ın iradesinin, insan iradesinden farklı olduğu, O'nun iradesinin herhangi bir müreccih gerekmeksizin kendi zâtına dayandığı çözümüyle bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Çünkü kelamcılar için filozofların yukarıdaki Allah'ın iradesini neyin belirlediği şeklindeki ikinci sorusu, Allah'ın iradesi söz konusu olduğunda sorulabilecek bir soru değildir. Nitekim

⁴⁵⁷ Fatma Aygün, "İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, s. 161.

⁴⁵⁸ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 127^a.

Gazzâlî *Tehâfüt*'te filozofların bu deliline, Allah'ın iradesinin, nedeni olmayan bir irade ve müreccihsiz bir tercih olduğunu söyleyerek karşılık verir.⁴⁵⁹ Dolayısıyla Allah'ın iradesi fiilin müreccihisi olarak belirlendiğinde onun iradesi başka bir müreccihle ihtiyaç duymayan müreccih olmaktadır. Neden ihtiyaç duymadığı ise hâşiye müellifleri tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: iradenin bir hareket veya hareketsizliğe yani iki zıddı tüm vakitlerde ilişkisi eşit değildir. Aksi takdirde bu iki zıttan birinin bir vakitte gerçekleşmesi irade edilebileceği gibi başka bir vakitte gerçekleşmesi de irade edilebilir. Bu durumda bilgi ve kudretten ayrı, işlevi tahsis olan iradeden başka bir tahsis edici daha aranır. Bu arayış bir noktada kesilemezse teselsül ortaya çıkar. Tüm bu sonuçlar neticesinde onlar Allah'ın iradesini, iki zıttan birine ve onun belirli bir vakitte gerçekleşmesine herhangi bir saik, sebep, amaç aramaksızın zâtı nedeniyle taalluk eden bir sıfat şeklinde tanımlamışlardır.⁴⁶⁰ Bu tanımla onlar, Allah'ın irade sahibi fail olmasına rağmen, fiillerinin amaçlarla illetli olmadığı düşüncelerini temellendirmişlerdir.⁴⁶¹

Yukarıdaki bu tanım Allah'ın fail-i muhtar olduğuna özellikle vurgu yapan kelimciler için başka bir problem ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki; irade fiilin iki tarafından birine belirli bir vakitte sadece irade edenin zâtıyla iliştiğinde bu tarafın o şekilde gerçekleşmesi zorunlu olurken, diğer tarafın gerçekleşmesi imkansız olur. Bu takdirde tıpkı filozofların iddiasındaki gibi fiilin iradeyle değil de zorunlulukla (zâtî icâb) meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Hâşiye müellifleri –genellikle kelimcilerin söylemine benzer şekilde- bu sonucu “ihtiyara dayalı zorunluluğun ihtiyarla çelişmediği” (mümkün icâb) cevabıyla problem olmaktan çıkarmaya çalışırlar.⁴⁶² Ancak tek başına bu cevabın yeterli olmadığını ekleyip, Cürçânî'nin çok takdir ettikleri bir tespitine de yer verirler. Cürçânî'ye göre, ihtiyara dayalı

⁴⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss.103-104. *Tehâfüt*'te Allah'ın iradesinin illettendirilemeyeceğine dair Eş'arî kelimcilerinin genel görüşüne yer vermiştir. Kendisine ait görüşte filozoflardan farklı dinamiklerle olsa da kendi mezhebiyle çelişmeyecek şekilde yaratmada ilâhî ilmi merkeze almıştır. Gazzâlî'nin yaratma hususunda Allah'ın ilim, irade, kudret sıfatları arasında kudreti merkeze alan genel Eş'arî görüşü yerine ilmi merkeze alan görüşü için bkz.: Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S.17, İstanbul 2007, ss. 1-24.

⁴⁶⁰ Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 39^a.

⁴⁶¹ Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, vr. 149^a.

⁴⁶² Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğra*, vr. 7^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 62^b, Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 83^b, Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 123^b

zorunluluğun yine ihtiyârî olabilmesi için kudret tanımının baştan doğru belirlenmesi gerekir. Çünkü kudrete “dilerse yapan, dilerse yapmayan” anlamı verilirse, iki zıt durumdan biri, irade edenin zâtına gerektiğinde diğerini irade edebilmesi mümkün olmadığından kudret gerçekleşemez. İrade edenin zâtına gerekmediğinde ise bu, iradenin sonradan meydana geldiği yani ezeli olmadığı anlamına gelecektir. Oysa daha önce dediğimiz gibi Allah’ın iradesi için sonradan ortaya çıkma kabul edilemez. Bu öncüllerden yola çıkan Cürcânî, kudret “dilerse yapan, dilemezse yapmayan” şeklinde tanımlanırsa herhangi bir müreccihe dayanan zorunluluğun değil de -kelamcılarının iddiasındaki gibi- Allah’ın zâtının gereği olan irade ile belirlenen zorunluluğun, kudretle çelişmeyeceğini söyler.⁴⁶³ Çünkü bu durumda iki zıt durumdan biri, irade edenin zâtına gerektiğinde diğeri doğrudan mümkün hale gelmektedir. Yani dileyip de yapılan bir fiilin zıttı, dilenmediği için yapılmamış olmaktadır. Kestelî ise kelamcılarının çoğunluğunun “ihtiyara dayalı zorunluk ihtiyarla çelişmez” önermesinin kudretin her iki tanımına göre uygun olduğu kanaatini taşıdıklarını belirtir.⁴⁶⁴

Kudretin bu ikinci tanımıyla ilgili hâşiye müellifleri Cürcânî’ye başka bir pasajla daha atıfta bulunurlar. Bu pasajda, kudret iki zıttı yani varlık ve yokluğa tesirde bulunabildiği için failin zorunlulukla değil, iradenin iliştiği kudretiyle fiilini işlediği hatırlatılmaktadır. Bu bilginin hemen akabine sırf olumsuzlama olup hiçbir şeye dayanmayan yokluğun, eser olamayacağı gerekçesiyle kudret dâhilinde bulunmadığı eklenir. Yokluk tarafına tesir edemediği için kudretin iki zıddı etki etme işlevini gerçekleştirmediği sonucuna varılır. Cürcânî eser olamama itirazına yokluğun, kendi illetinin yokluğuna dayandığını söyleyerek, dolayısıyla kâdire dayanmadığı iddiasını reddederek cevap verir. Ayrıca eser olmadığı kabul edilecekse de kudretin yukarıdaki “dilerse yapar dilemezse yapmaz” tanımına göre yine kudret dâhilinde bulunduğunu söyler. Çünkü fiilin var olmayıp yokluk mertebesinde kalması, kâdirin dilemesinin/iradesinin fiile taalluk etmemesinden kaynaklanmakta, yani kudrete dayanmaktadır.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, C. III, s. 138.

⁴⁶⁴ Kestelî, *el-Hâşiyetü ’s-suğrâ*, vr. 40^b.

⁴⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, C. III, s. 94; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 84^a; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü ’l-kübrâ*, vr. 72^b, 74^a-74^b.

Müreccihe dayanma zorunluluğu düşüncesine bağlı kalındığında ihtiyara dayalı zorunluluğun ihtiyarla çelişmediğini açıklamaya yönelik bu çözümlere rağmen Cürçânî, hâşiyelerde de yer bulan başka bir probleme değinmiştir. Yukarıdaki sorunların Allah'ın kadîm iradesinin zâtına dayandığı (müstenid ilâ zâtihî) argümanı ile çözülmeye çalışılması bu dayanmanın nasıl gerçekleştiğini de sorgulamayı gerektirmiştir. Bu bağlamda iradesinin zâtına dayanması kudretle olmadığına göre zorunlu kılma yoluyla olduğu sonucuna varılması beklenmektedir. Bu durumda fiili O'nun için ihtiyârî olmayan bir şeyle zorunlu olduğunda, Allah'ın muhtar değil zorunlu kılındığı şaibesi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu soruna cevap bulmakta zorlanan kelimacılar ve hâşiyeye müellifleri sorunun, ihtiyârî fiilde müreccihin ve fiilin de bu müreccihle birlikte zorunlu olduğunu söyleyen Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ve ona tâbi olan Mutezilîleri ilgilendirdiğini söylemekle yetinir.⁴⁶⁶ Kestelî ve Alâeddin Arabî ise iradenin, zâta kudret yoluyla dayanmamasının getireceği zorunlu kılma ihtimalini şu şekilde çözmeye çalışır: “zarfların mazruflarına ve kabullerin makbullerine nispeti, iradenin kendisine ve taallukuna nispetle olan zorunluluk ve tayindir. Bu zarflar meydana geldiğinde bu zâtî nispetle, mazrufları da var olur. Bu durum, iradenin Vâcib'in kendisine nispetinin sıhhat ve imkan yoluyla olmasına zarar vermez”.⁴⁶⁷ Sadrüşşerîa ise müreccihsiz tercihin imkansız olduğu kabulüne bağlı kalınsın veya kalınmasın halleri kabul etmeden, filozofların Allah'ın iradesiyle yaratan bir fail olduğu kabulünde ortaya çıktığını iddia ettikleri imkansız durumları reddetmenin mümkün görünmediğine kısaca değinmiştir.⁴⁶⁸ Bu konunun detayları ileride gelecektir.

3.3.5. Taalluk Kavramıyla İlgili Tartışmalar

Yukarıdaki konularda, insanın ihtiyârî fiilini zorunlu kılan ve bu fiil için zorunlu görülen müreccih anlayışının Allah'ın fiiline uygulandığında ne sonuçlar vereceği tartışılmaktadır. Bu minvalde en fazla gayret, iradenin bilgiden ayrı müstakil bir sıfat olduğunda iradenin bizzat bir müreccihe ihtiyaç duyacağına ilişkin filozoflar tarafından ileri sürülen sorunun, ne kadar geçerli bir tespit olduğunda gösterilmiştir.

⁴⁶⁶ Hatibzâde, *el-Hâşiyeye*, vr. 83^b; Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 43^a; Ayrıca bkz.: Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 252.

⁴⁶⁷ Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 40^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 64^b.

⁴⁶⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 394.

Dolayısıyla filozoflar tarafından aktarılan, müreccihin irade olduğu kabulünde ortaya çıkan sorunların bir kısmına böylece değinilmiştir. Ancak filozoflar müreccihin irade olduğu yaratmaya dayalı âlem anlayışının iki ihtimal barındırdığına dikkat çekmişlerdi. Bu durumda âlem ya kadîm ya da hâdis iradeyle yaratılmış olmakta ve her iki halde de imkansız sonuçlar ortaya çıkmaktaydı.

Filozoflar birinci ihtimalde yani müreccihin kadîm irade olduğu durumda âlemin hâdis olmasını mümkün görmemekteydiler. Kadîm iradenin, taallukuyla mümkün, zamanın bir anındaki varlığını belirlediği şeklindeki kelam görüşünün, kadîm kudretin bu mümkünin dayandığı şartlar bütününden olmasıyla çeliştiği görüşündedirler. Çünkü onlara göre kudret kadîm, tesir ettiği eser de hâdis olunca malülün, illetinden geri kalması gündeme gelecektir. Oysa illetle malülün, aynı anda olması gerekir. Bu durumda kadîm irade ile âlemin varlığı irade edildiğinde âlem de kadîm olmalıdır. İşte kelimciler bu sonuçtan kaçınmak için irade ile irade olunan arasına bir de "taalluk" kavramını koymaktadırlar. İrade bir sıfat olarak zamana tâbi olmasa da, tek tek fiillerle ilişkisi zaman içinde bir taalluktan ibarettir.⁴⁶⁹ Böylece sorun şartlar bütünü içerisinde, kadîm kudretle beraber hudûs vaktinin de bulunduğu ve illetin bu şekilde tamamlandığı düşüncesiyle çözülmek istenmiştir. Hudûs vaktinin, şartlar bütününden bir parça olmasıyla, mümkün varlığı için gerekli her şeyin, ezelde hâsıl olmasının önüne geçildiği düşünülmüştür. Aksi takdirde yukarıdaki gibi eserin vakti gelene kadar, meydana gelmesi için zaten yeterli olan tam illetinden geri kalması söz konusu olacaktır. İrade, bu vakit geldiğinde kudretin eserine taalluk etmesine taalluk eder. Böylece iradenin kadîm taalluku, başka bir taalluka ihtiyaç duymadan mümkün varlığın icadı için yeterli olur.⁴⁷⁰ Ancak bu noktada öncelikle vaktin nasıl meydana geldiği konusu çözülmeyi beklemektedir. Nitekim bu vaktin meydana gelmesi için de kadîm iradenin taallukuyla belirlenecek bir vakit gerekmektedir. Peki bu durumun teselsüle yol açtığı söylenebilir mi? Şayet böyle söylenebilirse yine malülün kıdemi söz konusu olmaz mı? Bu sorulara Hatibzâde ve Hacı Hasanzâde, hudûs vaktinin malüldeki kıdemi veya teselsülü engellemeyeceği şeklinde cevap verir.⁴⁷¹ Alâeddin

⁴⁶⁹ Halife Keskin, "İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S. 1, 2001, s. 79.

⁴⁷⁰ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 127^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 62^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 29^a.

⁴⁷¹ Hatibzâde, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 88^a; Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 145^a.

Arabî, Samsûnî ve Kestelî ise, zamana bağı hâdisler vakitsiz tasavvur edilemezken aynı şeyin kendisi de hâdis olan vakit için geçerli olmadığını söyleyerek, teselsülün söz konusu olmadığını ifade eder. Onlara göre vakit, başka bir vakte ihtiyaç duymaksızın Allah'ın iradesinin -ancak O'nun bilebileceği bir mertebedeki-taallukuyla meydana gelmiştir.⁴⁷² Bu aşamada Samsûnî ve Alâeddin Arabî, Gazzâlî'nin de savunduğu Allah ile âlemin meydana gelişi arasına üçüncü bir unsur olarak zamanın katılması düşüncesini, gerçekte var olmayan vehim ürünü bir şey olarak değerlendirmektedir. Buna göre zaman, âlemin ortaya çıkmasıyla beraber var olduğu zannedilen bir durumdur ve kendisi için ayrıca dışarıdan gelecek bir tercihe, icada gerek olmaksızın algılanmaktadır.⁴⁷³

Filozoflar müreccihin hâdis irade olduğu ikinci ihtimali ise Tanrı'nın sıfatında değişime neden olduğu için her ne kadar imkansız bir görüş olarak niteleseler de sonuçları itibariyle incelemişlerdir. Onlara göre mevcut olmayan bir şeyin varolmasını irade etme, Allah'ın hâdis mevcutlara yönelik hâdis yani yeni iradesiyle olabilir. Bu ise önce iradesinin, sonra hâdislere mahal olacak zâtının yenilendiği anlamına gelmektedir. Allah hakkında değişimden bahsedilmesine sebebiyet verdiği için ilâhî iradenin hâdis olduğu kabulü, teselsül ya da âlemin kıdemine neden olmaktadır. Ne var ki, Eş'arîler tam da bu itiraza muhatap olmamak için; Allah'ın hâdis şeylere yönelik iradesinin, sonradan ortaya çıkan bir irade olduğunu değil, O'nun mutlak iradesinin hâdis taalluku olduğunu söylerler.⁴⁷⁴ İhtiyarın değil taallukun hâdis olduğu bu anlatımda, taalluk mümkün bir unsuru ifade edip bir mucide ihtiyaç duyacak mıdır? Bu ise teselsüle mi yol açacak yoksa varlığının mucidsiz olmasını mı gündeme getirecektir? Teftazânî bu sorulara üç ayrı şekilde cevap verir:

1.İradenin iradesi (iradenin taalluku), mümkünin varlığına taalluk eden iradenin bizzat kendisidir. Böylece bu taalluk, tahakkukunda teselsül oluşturacak şekilde başka bir iradeye ihtiyaç duymaz.

2.İrade zâtıyla teraccühtür.

⁴⁷² Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 63^a; Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 29^b.

⁴⁷³ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübra* vr. 63^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 127^a.

⁴⁷⁴ Tuna Tunagöz, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XII, S. 1, 2012, s. 194.

3. İradenin taalluku mevcûd değildir. (Taalluk bu durumda itibârî unsurlardandır)

Hatibzâde ilk cevabın teselsül iddiasını ortadan kaldırmadığını düşünür.⁴⁷⁵ Samsûnî, taallukun kendi nefsindeki varlığının ne olduğu sorulduğu için ilk iki cevabın uygun olmadığını söyler. Ona göre taalluk itibârîler kabilinden mümkün bir unsurdur. Teselsül ise itibârî unsurlarda muhal değil mümkündür.⁴⁷⁶ Böylece filozofların iddiasında yer alan ilâhî iradedeki teselsül sorununu, iradenin taallukunu - beşin tek sayı olması gibi- farazi itibarlara dâhil ederek çözdüğünü düşünmektedir. Ancak Samsûnî bu çözümün, iradenin taallukunun, -îkâ' gibi- hakiki itibarlardan olduğu şeklindeki itirazla bir açıdan reddedilebilir olmasını da dikkate almıştır. Bu itiraza göre hakikî itibarlar, her ne kadar kendinde sâbit olmasıyla illetten uzak olsa da, mevsufu için sâbit olması ve sıfat olmakla vasıflanmasıyla illete ihtiyaç duyacaktır. Teselsülü mümkün görmeyen burhân-ı tatbik, farazî itibarlarda olmasa da bu gibi hakiki itibarlarda geçerlidir. Dolayısıyla itibârî unsurlarda teselsül kabul edilmeyecektir. Bu durumda Eş'arîler'in âlemin hâdis taallukla meydana geldiği iddiasının, filozofların dediği gibi teselsüle yol açacağı için geçersiz olacağı belirtilmiştir. Samsûnî bu itiraza, söz konusu öncüller kabul edildiğinde, ister îkâ' ve icâd dışarıda mevcûd olsun ister olmasın, bir şeyin nefsu'l-emirde bunlarla vasıflanmasının imkânsız olacağıyla karşılık vermiştir. Kaldı ki burhân-ı tatbik, hâricî olsun veya olmasın, nefsu'l-emirde sabit şeylerde geçerlidir. Oysa itirazdaki teselsül, ona göre itiraz sahiplerinin de mümkün gördükleri itibârîlerdeki teselsüldür. Bu durumda itiraz, âlemin, iradenin hâdis taallukuyla yaratılmadığı iddiasına delil olmamaktadır.⁴⁷⁷ Alâeddin Arabî de bu itiraza değinmekle beraber kendisi karşıt delil oluşturmaksızın, itirazı zayıf ve garip bulduğunu söylemekle yetinir.⁴⁷⁸ Hatibzâde, taallukun itibârîler kabilinden kabul edilerek teselsül sorunun çözülebileceğini kabul etmez. Çünkü bu hâdis taalluku, o vakit ile tahsis eden bir muhassısın olması gerekecektir. Cürcânî'den alıntı yaparak mevcut olmayan izâfetlerden olmasına ragmen iradî taalluklardaki teselsülün muhal görüldüğünü belirtir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 98^b.

⁴⁷⁶ Samsûnî, *el-Hâşîyetü 's-suğrâ*, vr. 119b; Samsûnî, *el-Hâşîyetü 'l-kübra*, vr. 127b.

⁴⁷⁷ Samsûnî, *el-Hâşîyetü 'l-kübra*, vr. 127^b.

⁴⁷⁸ Alâeddin Arabî, *el-Hâşîyetü 'l-kübra*, vr. 63^b.

⁴⁷⁹ Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 99^a.

Samsûnî'ye göre Teftazânî'nin "iradenin zâtıyla teraccüh olduğu" şeklindeki ikinci cevabı, taallukunun mümkün bir unsur olduğu kabulünde teselsülün ortaya çıkıp çıkmadığını değil, iradenin taallukla nasıl vasıflandığını açıklar.⁴⁸⁰ Bu anlamda Teftazânî'nin "iradenin illetlendirilemeyeceği" şeklindeki açıklaması, iradenin hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın zâtıyla taalluk ettiğini ifade etmektedir. Bu yüzden iki eşitten birine de mercuh olana da taalluk etmesi mümkündür. İradenin kendisi bu duruma bizâtihi yeterlidir.⁴⁸¹

Hâşiye müellifleri, tüm bu açıklamalardan sonra her iki şekliyle de Allah'ın iradesiyle yaratması sonucu hâsıl olan zorunluluğun, O'nun kudretiyle çelişmediği görüşünde olduklarını belirtirmektedirler. Onlara göre bu zorunluluğun mânası, âlemin, mahiyetinin gereklerinden olan halihazırdaki düzen üzerine yaratılmasıdır. Filozofların söylediği şekilde, Allah'ın bu düzene karışmaması ise imkânsızdır.⁴⁸² Samsûnî, nasıl olduğunu tam olarak bilemediklerini itiraf etmekle birlikte en doğru yolun, Ehl-i sünnetin yolu olduğunu söylemektedir. Buna göre Allah, irade ve kudretiyle dilediğini dilediği vakitte icat eden, terk etmesinin de kendisi açısından mümkün olduğu Fâil-i muhtardır.⁴⁸³ Alâeddin Arabî ise, Allah'ın dilerse yapar dilemezse yapmaz anlamıyla kadir oluşuyla ilgili filozoflar ile Ehl-i sünnetin aynı görüşte olduğunu belirtmektedir. Ancak filozofların cömertlik ve feyz olan fiilin dilenmesini (meşîet), ilmin ve diğer kemalâtının lüzûmu gibi zâtı için lâzım gördüğünü söylemektedir. Bu durumda Alâeddin Arabî'ye göre filozoflar âlemin hâdisliğini kabul etmemiş olurlar. Ehl-i sünnet kelamcıları ise, Allah'ın zâtı için böyle bir gerekliliği reddederler.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Samsûnî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 119^b. Samsûnî iradenin hiçbir şeye ihtiyaç duymadan zâtıyla teraccüh olduğu görüşünün -daha önce açıkladığımız üzere- kadir olmayla çeliştiğini de belirtir. İki taraftan birine taalluku eğer iradenin zâtıyla ise diğer tarafa taalluku mümkün olmaz ve bu durum kudret sıfatının "işlemesi de terk etmesi de mümkün olma" anlamına uymayıp icâb gerekir. Ona göre en uygun olan cevap şu şekildedir: "iradenin taalluku başka bir taallukla olur, bu böyle sonsuza gider, böylece taalluklarda teselsül gerekir, bu gibi bir teselsül ise itibârî bir durumda caizdir". Kestelî ise bu sorunun çözümünü kudretin anlamının şu şekilde belirlenmesinde bulmuştur: âlemin icâdı da terki de kendisinden ayrılması imkansız olacak şekilde zâtının lazımı değil, kendisine mümkün olan sıfattır. bkz.: Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 40^a.

⁴⁸¹ Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 12^b.

⁴⁸² Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 64^a.

⁴⁸³ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 127^b.

⁴⁸⁴ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 64^a.

3.3.6. Ahval Görüşüyle İlgili Tartışmalar

Sadrüşşerîa, -yukarıda değindiğimiz üzere- irade olarak belirlenen müreccihin tercihiyle meydana gelen zorunluluğun taşıdığı sorunlara vakıftır. Zorunluluk düşüncesinin illet-ma'lûl birlikteliğini gerektirmesi, kadîm iradenin sonradan yaratılma ile ilişkilendirilmesi açısından tutarlı değildir. Her ne kadar kelam tartışmalarında “hudûs vakti” veya “hâdis taalluk” çözüm olarak sunulsa da içerdikleri sorunlar nedeniyle, Sadrüşşerîa illet-ma'lûl birlikteliğini başka türlü açıklamanın imkanını aramıştır. Aslında bu arayış insanın kendi fiilinde bir etkisinin bulunduğu ve cebr altında bulunmadığını ispat etmek içindir. Ancak aynı zamanda tabii âlemdeki işleyişin, nedenselliğe dayanmayacak şekilde ontolojik bir izahını yapma gayreti olarak da okunabilir.

Samsûnî'ye göre Sadrüşşerîa bu izah için öncelikle mümkün bir varlığı meydana getiren tam illetin basit bir yapıda değil, bir terkipten oluşması gerektiğine işaret etmiştir.⁴⁸⁵ Bunun için terkinin tamamıyla kadîm unsurlardan oluşamayacağını ispatla işe başlamıştır. Kelamcıların illet-ma'lûl birlikteliğinin ortaya çıkardığı kadîm ma'lûl sorunundan kurtulmak için sundukları hudûs vakti çözümlerini bu terkip içerisinde tekrar değerlendirmiştir. Ona göre hudûs vakti bu terkinin tamamıyla kadîm unsurlardan oluşmadığını göstermektedir. Şöyle ki; tüm unsurlar kadîm olduğunda, mümkün varlığını belli bir vakitte gerçekleşmesini zorunlu kılmalıdır. Bu durumda hudûs vakti de terkibi oluşturan unsurlardan biri olmaktadır. Nitekim mümkün varlığının, bu vaktin terkibe dâhil olmadığı durumda gerçekleştiğinden bahsediyorsak varlığın icâdsız gerçekleştiği söylenmiş olmaktadır. Çünkü kadîm unsurlardan oluşan terkip bu vakitten önce herhangi bir icâd oluşturmamıştır. Demek ki icad henüz hasıl olmamıştır. Bu vakitten sonra varlığın dayandığı başka bir şey gerçekleşmediğine göre varlık, icad olmadan meydana gelmiştir.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 129^b.

⁴⁸⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 386. Samsûnî burada icadın esersiz tasavvur edilememesini kadîm icad için kabul etmez. Tekvin sıfatını kabul edenler için kadîm icad, kendi vakitlerinde hâdisleri icad ederek eseriyle arasına uzaklık girebilir. Bu durum kelamda şöyle açıklanır: “iradenin hâdisin varlığına taalluku, muayyen bir vakitteki varlığına ezeldaki taallukudur, böylece icad ve tesir olmaksızın bu vakitten önce tercih gerçekleşmiş olur”. Ona göre ancak hâdis olan icaddan bahsedildiğinde icad, esersiz tasavvur edilemez. Husul vaktinden sonra, bu vaktin dışında varlığın dayandığı cümleden başka bir şeyin gerçekleşmediğini ise her iki icad için de geçerli görür. Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 130^b; Samsûnî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 118^a.

Sadrüşşerîa, hudûs vaktinin bütüne dâhil olması gerektiğinden yola çıkararak terkinin, ma'lûlun kıdemine sebep olmayacak unsurlardan oluştuğunu ispat etmek ister. Ona göre bu terkip, sadece mevcutlardan veya mevcûd ve ma'dûmların birleşiminden yahut sadece ma'dûmlardan oluştuğunda ya ma'lûlün kîdemini ya da Vâcib'in yokluğunu gerektirmekteydi. Üçüncü Mukaddime'yi yazmasındaki amaç da bu kabul edilemez durumlardan kaçınmak için terkipten bir parça olarak halin varlığının zorunlu olduğunu ispat etmektir.⁴⁸⁷ Sadrüşşerîa'nın terkinin tamamıyla kadîmlerden oluşamayacağını söylemesi, hallerin varlığını ispat için atılmış bir adımdır. Çünkü eğer illetin tamamıyla kadîm olamayacağı tespit edilmemiş olursa hâdisin illeti sırf mevcutlardan veya ma'dûmlarla beraber -ki buradaki adem de kadîm bir ademdir- mevcutlardan oluşmasını kabul etmek demektir. Böylece hâdisin illetine mevcûd ve ma'dûm olmayan unsurların girmesi de ispat edilemeyecektir. Hâdisin illetine bu unsurların dâhil olduğu iddiası ise bu illette yer alan bazı hâdislerin mevcûd olamayacağını göstermektedir. Çünkü mevcûd olması en nihayetinde Vâcib'e dayanmayı gerektireceği için onu kadîm kılacaktır. İllette yer alacak ma'dûm ise kadîm olduğu için illetin tamamıyla kadîm unsurlardan oluşmamasına katkı sağlamaz. Eğer bu yokluk hâdis ise kendi var halinin/varlığının ortadan kalkması ile oluşacağı için Vâcib'e dayanıp onun yokluğunu gerektirecektir. Bu sonuç da yine muhaldir. Sadrüşşerîa, tüm bu sebeplerle var da olmayan, yok da olmayan bir unsurun gerektiği kanaatine varır. İşte bu şekilde bu unsura ihtiyaç duymayı hâdisin illetinin tamamıyla kadîm olamayacağı öncülüne dayandırmıştır. Ancak Teftazânî bu öncüllere gerek kalmaksızın doğrudan hallerin illete dâhil edilmesinin delillendirme için yeterli olacağını söylemektedir.⁴⁸⁸ Kestelî ise her ne kadar varılan sonuç şârihin dediği gibi olsa da sadece bunun Sadrüşşerîa'nın amaçladığı asıl noktayı ortaya çıkarmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre müellif burada filozofların "hâdis varlıklarının varlık vakitlerine ilişkin kadîm iradesiyle Kadîm Muhtar, kadîm bir illettir" görüşleriyle, ma'lûlün de kadîm olacağı sonuçlarını reddetmektedir.⁴⁸⁹ Böylece illet-ma'lûl birlikteliği, âlemin kıdemine yol açmaksızın veya Vâcib'in yokluğuna sebep olmaksızın nedensellik içermeyen bir zorunluluk ortaya çıkaracaktır.

⁴⁸⁷ Samsûnî, *el-Hâşiyetü 'l-kübrâ*, vr. 130^a; Kestelî, *el-Hâşiyetü 's-suğrâ*, vr. 8^a.

⁴⁸⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 386.

⁴⁸⁹ Kestelî, *el-Hâşiyetü 's-suğrâ*, vr. 8^a-8^b.

Teftazânî, hallerin varlığına gerek kalmaksızın ma'lûlün kıdemi probleminden kurtulabilmenin mümkün olup olmadığını soran iki ayrı soruya yer verir. Bu sorularda klasik kelamdaki çözümün, yani hâdisi ihtiyarıyla dilediği vakitte meydana getiren iradenin kendisinin⁴⁹⁰ yahut ihtiyar sahibi failin (fail bi'l-ihtiyar), gerekli görülen bu terkibe mevcûdlar kabilinden dâhil edilmesinin neden mümkün görülmediği sorulur.⁴⁹¹

Alâeddin Arabî ve Hacı Hasanzâde'ye göre bu iki soru farklı açılımlar getiren ayrı birer soru değildirler. Birine verilecek cevap bir diğeri için de geçerlidir.⁴⁹² Kestelî ve Alâeddin Arabî, Sadrüşşerîa'ya ait hudûs vaktinin şartlar bütünü (cümle) içerisinde bulunması gerektiği çıkarımının, aynı şekilde iradenin illete dâhil olduğundaki durumu da kapsadığını belirtir. Çünkü iradenin tercihi eğer hâdis ise hâdisin varlığının dayandığı şartlar bütünü kadîm olmaz. Eğer kadîmse ve iradenin işlevi belirli bir vakitte hâdisi/mümkini tahsis etmekse bu vakit de hâdisin dayandığı bütünden olur. Aksi takdirde bu vakitte varlık bulması müreccihsiz rüchan olur.⁴⁹³

Samsûnî, Hacı Hasanzâde ve Kestelî fail bi'l-ihtiyarın neden illete dâhil olmadığını soran ikinci soruya “hâdisin illetinin sırf mevcutlardan veya mevcut ve ma'dûmların birleşiminden oluşması Vâcib'in yokluğunu gerektirir” şeklindeki Sadrüşşerîa'ya ait öncülün çürütülmesi için yer verildiğini belirtirler. Soruya göre Vâcib'in yokluğu, asıl fail bi'l-ihtiyar bu cümleye dâhil olmadığında gerekmektedir. Çünkü fail bi'l-ihtiyar, hâdisi dilediği vakit icad eder ve böylece Sadrüşşerîa'nın iddiasındaki haliyle hâdisin yokluğu, illeti olan Vâcib'in yokluğunu gerektirmez. Yukarıdaki hâşiye sahipleri bu soruya cevap olarak, Sadrüşşerîa'nın -hudûs vakti ile ilgili söylediklerinden hareketle- zaten “muhtarın icadının da bütüne dâhil olması gerektiğini” dikkate aldığını belirtirler. Bu yüzden bu sorunun başka bir bağlamla öne sürülmesini gereksiz gördüklerini, bunun Sadrüşşerîa'nın deliliyle çelişir bir yönünün bulunmadığını söylerler.⁴⁹⁴ Ancak Kestelî müellifin, icadın illete dâhil edilmesinde bir

⁴⁹⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 386.

⁴⁹¹ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 389.

⁴⁹² Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 66^b; Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, 146^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 66^b.

⁴⁹³ Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 8^a; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 66^b.

⁴⁹⁴ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 131^a-131^b, Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 34^a; Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, vr. 146^b.

problem görmese de onu soruda kurgulandığı gibi sırf bir izâfî olarak değil ne mevcûd ne ma'dûm bir unsur yani hal olarak gördüğünü ekler.⁴⁹⁵

Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa Üçüncü Mukaddimesi'nde ileri sürdüğü öncüllerle iradenin dâhil olmadığı bir illet-ma'lûl birlikteliğini aramamıştır. Onun yapmak istediği iradenin işlevini ontolojik bir gerçeklik üzerinden açıklamaya yöneliktir. Alâeddin Arabî'nin ve Hacı Hasanzâde'nin de dikkat çektiği üzere sadece iradeye dayalı açıklama; vaktin, hâdisin dayandığı şeylerden biri olduğunu göstermektedir. Ancak iradeyle tercih, kendisinin lazımı olan kudretin tesiriyle neden birlikte olamadığını açıklayamamaktadır. Çünkü iradenin tercihi, kudretin tesirini hemen göstermesine engel olmaktadır. Arabî kelamcılarının "iradenin hâdisin varlığına taalluku, muayyen bir vakitteki varlığına ezeldeki taallukudur, böylece icad ve tesir olmaksızın bu vakitten önce tercih gerçekleşmiş olur" şeklindeki görüşlerinin bu yüzden Sadrüşşerîa açısından problemlili olduğuna değinir.⁴⁹⁶

Öyle görünüyor ki Sadrüşşerîa, Allah'ın iradesinin kadîm bir unsur olarak mümkünin terkinde yer aldığını kabul etmektedir. Ancak felsefecilerin iradenin mucib zâtî bir illet olup ma'lûl; irade edileni zorunlulukla eş zamanlı ortaya çıkaracağı görüşünü ara bir kavramla çürütmeye çalışmaktadır. Bu kavram onun kimi zaman ihtiyar dediği ve metinlerde hal kategorisine dâhil ettiği Vâcib'e zorunlulukla dayanmayan bir unsur olarak îkâ'dır. Bu açıklamayla îkâ', dilediğini dilediği vakit irade etme olan iradenin, işlevini yerine getirmiş halini temsil etmektedir. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi iradenin eşit koşuldaki iki taraftan birine taalluku eğer kendi zâtıyla ise diğer tarafa taallukunun mümkün olmadığı gündeme gelmektedir. Oysa bu durum işlemesi de terk etmesi de mümkün olan mânasıyla kâdir olmayla çelişmektedir. Sadrüşşerîa ise tercihi hal kılarak, iradenin herhangi bir müreccihe ihtiyaç duymaksızın faaliyette bulunduğunu söylemektedir. Ancak bu halin mevcut olmaması bu zorunluluğun yaratmaya bağlı bir zorunluluk olmadığını göstermekte işe yaramaktadır. İradenin taallukunda ortaya çıkan teselsül ise diğer itibârlilerdeki gibi geriye dönük olarak bir müreccihe dayanmaması sebebiyle mümkün kabul edilmiştir. Ancak Hatibzâde, Cürçânî'ye atıfla kelamcılarının mevcut olmayan izâfetlerden

⁴⁹⁵ Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 34^a.

⁴⁹⁶ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 65^a; Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 145^b.

olmasına rağmen irâdî taalluklardaki teselsülü mümkün görmediklerini hatırlatmaktadır. Çünkü bir noktada kesilmeyen taalluklar silsilesi mümkün varlığı için başta farz edilen terkinin doğru terkip olmadığını gösterecektir.⁴⁹⁷ Sadrüşşerîa ise iradenin taallukundaki zorunluluğun, onun geriye dönük halinin aslında kendisinin aynısı olması gerektiğiyle teselsülden kurtulmuş bir zorunluluk olabileceği çözümünü sunmaktadır. Ancak ona göre asıl olan tercihin zorunlu olmamasıdır. Çünkü iradenin işlevi başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın bizâtihi tercihtir.⁴⁹⁸ Sadrüşşerîa'nın sisteminde tercih iki eşit şeyden her ikisine de yönelmenin imkan halinde olmasını ifade eden, iradenin taalluku ise tercihle belirlenen bir tarafa bağlanmanın zorunluluğunu anlatan birer haldir.

Sadrüşşerîa, şu anda var olan bir mümküni meydana getirmiş diğer mümkünlere geriye doğru baktığımızda, her birinin bütünüyle Vâcib'e zorunlulukla dayalı mevcûdlardan oluşmasının, bütünüyle hepsini kadîm kıldığını söylemektedir. Çünkü Vâcib'e zorunluluk yoluyla dayanma, kendisinden sonraya kalmasının caiz olmadığı şekilde Vâcib'in gerektirmesiyle olur. Ancak bu mümkünlerin Vâcib gibi ezeli değil, zamanın bir anında var oldukları ortadadır. Bu durumda her bir mümkünin, kendisini kadîm olmaktan kurtaracak, Vâcib'e zorunlulukla dayanmayan bir unsura daha ihtiyacı vardır. Bu da zorunlu olmaksızın yani sudûrunu tercih etmemesi imkan dâhilindeyken tercih etmesiyle gerçekleşen bir unsur olmalıdır. İkâ'nın, hâriçte mevcûd olmayan tercih olduğu çözümü, konunun tekrar ikâ'nın kaynağına dönmesini engellemektedir. Aksi takdirde iradenin taalluku kadîmse hâdisin kidemini, hâdisse taallukların teselsülünü gerektirecektir. Ne mevcut ne ma'dûm unsurların ispatı olmaksızın bundan kurtulmak ancak, baştan mümkünin zorunlulukla var olduğunu değil, dayandığı terkinin varlığına rağmen yokluğunu mümkün görmeyle olacaktır.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 99^a.

⁴⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 398.

⁴⁹⁹ Hacı Hasanâde, *el-Hâşiye*, vr. 148^a. Samsûnî, ikâ'lardaki teselsül üzerine şöyle söylemektedir: bu durumda âlemin, sonsuz peş peşe gelen bu ikalar vasıtasıyla Mucib bi'z-zât olan Sâni'ye dayanarak hâdis olması mümkündür. Tıpkı filozofların hâdislerin başlangıcı olmayan peş peşe hareketler vasıtasıyla Mucib bi'z-zat'a dayandığını söylemeleri gibi. Bu durumda Allah'ın kadir ve muhtar olduğunun ispatında asıl istediklerini delillendirmeye imkan bulamamış olurlar. Çünkü onlar Vâcib'in hâdis sun'u olan Kadîm Sâni' olduğunu ve kadîmden hâdisin sudurunun icab yoluyla değil kudret yoluyla tasavvur olunacağını söylemektedirler. Ancak bu durum, Vâcib'in sun'unun hudûsunu, O'nun fail muhtar olması üzerine delillendirmeye imkan tanımayacaktır. Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 132^a.

Hacı Hasanzâde, Sadrüşşerîa'nın da dâhil olduğu Hanefîler için bu açıklamayla îkâ'nın kaynağı olan tekvin sıfatının durumunun ne olacağına dair bir soruya yer verir. Çünkü Hanefîlerin genellikle itikatta mezheb olarak seçtiği Maturîdîliğe göre tekvin sıfatı Allah'ın mevcut sıfatlarından biridir. Bu sıfat da îkâ'ya ihtiyaç duyacak mıdır? Bu soru teselsül gibi bir sorunu tekrar gündeme getirmektedir. Müellif bu soruya Mâturidîler için genel olarak ihtiyacın illetinin hudûs olduğunu hatırlatarak cevap vermektedir. Tekvin ise kadîm olduğu için îkâ'ya ihtiyaç duymamaktadır.⁵⁰⁰

Bu durumda Sadrüşşerîa'nın, iradenin veya kudretin tallukunu, müreccihe dayanmayan bir zorunlulukla gerçekleşen birer hal kabul etmesi illet-ma'lûl zorunluluğunun nasıl gerçekleştiğini anlatmada kullandığı öncüller olmuştur. İki ayrı fiilden her ikisine de güç yetiren kadîm kudretin hangisine yöneleceğini, taallukuyla kadîm irade belirlemektedir. Îkâ' ile iradenin taalluku sağlanmaktadır. Bu aşama îkâ'nın zorunlu olmadığını teyit etmektedir. Tekvin sıfatını müstakil ezeli bir sıfat kabul eden Mâturidîler için tekvin îkâ' olur. Tekvini kudretten farklı müstakil bir zâtî/ezeli sıfat olarak görmeyen Eş'arîler için kudretin ve iradenin taallukuyla ortaya çıkan durumun kendisi tekvindir, îkâ'dır. Sadrüşşerîa da muhatabı Eş'arîlere göre açıklama yapmış, müstakil tekvin sıfatı anlayışına yer vermeden îkâ'yı temellendirmiştir. Bu takdirde îkâ', fiilde içkin olan eylemek hareketinin mahiyetini belirleyen bir durumdur. İrade ve kudretin beraberce mesela yazıya taalluk etmesini sağlayan tercih “yazmak”, okumaya taalluk etmesini sağlayan tercih “okumak” ismini almaktadır. İşte bu masdarlar, Sadrüşşerîa'nın fiilin masdar anlamı olduğunu söylediği îkâ'lardır. Îkâ' ile birlikte mümkünin ihtiyaç duyduğu tüm unsurlar tamamlanmış, artık varlığı zorunlu hale gelmiştir. Böylece o, hem zorunluluk düşüncesine bağlı kalıp hem de bu zorunluluğun failin ihtiyarıyla gerçekleştiğini ispat ederek mûcib bi'z-zât görüşünden kurtulmayı sağladığını düşünmektedir.⁵⁰¹

Samsûnî, Sadrüşşerîa'nın eğer îkâ' zorunluluk yoluyla olursa başka bir îkâ'ya ihtiyaç duyacakken sıhhat yoluyla olduğunda duymayacağı şeklindeki beyanını problemli görmektedir. Ona göre îkâ'nın, varlığı olmayan itibârî ve izâfî durumlardan olması, kendinde varlığı itibariyle mûcid ve îcâda zaten ihtiyaç duymadığı yani

⁵⁰⁰ Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, vr. 143^b.

⁵⁰¹ Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, vr. 148^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 54^a.

zorunlulukla olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak mûki'deki sübûtu ve mû'kinin bu îkâ' ile vasıflanması açısından bakıldığında zorunluluk yoluyla olduğunda başka bir ikaya ihtiyaç duyuyorsa ihtiyar yoluyla olunca da ihtiyaç duyması gerekecektir.⁵⁰² İleride geleceği üzere Samsûnî'ye göre zaten Sadrüşşerîa'nın hallerden kastı da onların bizzat kendi varlıkları değil, mevsuflarının onlarla vasıflanmasıdır.⁵⁰³ Bu durumda Sadrüşşerîa'nın aksine îkâ'nın sübûtunun ihtiyarla olmasını mümkün görmediği anlaşılmaktadır.

Hâşiyelerde haller konusunda tartışılan noktalardan biri de Teftazânî'nin bir yorumudur. Sadrüşşerîa haller için "Vâcib'e, O'na dayanan mevcutlar vasıtasıyla dayanırlar, fakat zorunlulukla değil" kaydını düşmüştür.⁵⁰⁴ Metindeki "zorunlulukla değil" kaydının mevcutlar için mi îkâ' için mi düşüldüğü belirgin değildir. Yani zorunluluk olmaksızın Vâcib'e dayanan unsurun hangisi olduğu doğrudan anlaşılmamaktadır. Teftazânî bu kaydın mevcutlar için konulduğu şeklinde bir şerh yapar.⁵⁰⁵ Ancak bu şerh, -hâşiyeye sahiplerinin bildirdiğine göre- bazı âlimlerce kaydın îkâ' için konulduğu söylenerek yanlış bulunmuştur. Bu âlimler, Sadrüşşerîa'nın delil boyunca, mevcutların Vâcib'e zorunlulukla dayandığını söylemesini kendi görüşlerine gerekçe göstermişlerdir. Onlara göre bu durumda aklın beklediği, mevcûdlar sayesinde Vâcib'e dayanan îkâ'ların zorunluluk taşımamasıdır. Kaldı ki müellif tarafından İkinci Mukaddime'de mevcutların ihtiyarla değil, zorunlulukla Vâcib'e dayandığı da baştan belirtilmiştir. Hâşiyeye meüllifleri, onların bu görüşlerini değil Teftazânî'nin şerhini doğru bulmaktadırlar. Onlara göre Teftazânî'nin bu mevcutların Vâcib'e zorunlulukla değil, ihtiyar yoluyla dayanmasından kastı, îkâ'sının ihtiyar yoluyla olmasıdır. Îkâ'dan sonra gerçekleşen zorunluluğu kast etmemiştir. Bu bağlamda eğer mevcutların kendilerinin ihtiyar yoluyla Vâcib'e dayandığı baştan kabul ediliyor olsaydı, bu unsurların varlığını ispat etmeye gerek yoktur. Sadrüşşerîa delilinin kurgusunu; mevcutların varlıkların şartı ancak îkâ' olduğu kabul edildiğinde Vâcib'e nedensellikte dayanmayacağını ispat etmek üzere oluşturmuştur.⁵⁰⁶

⁵⁰² Samsûnî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 115^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 132^b.

⁵⁰³ Samsûnî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 115^a.

⁵⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, C. I, s. 393.

⁵⁰⁵ Teftazânî, *et-Telviḥ*, C. I, s. 392.

⁵⁰⁶ Samsûnî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 119^a; Kesteli, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 11^a; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 71^a; Hatibzâde, *el-Hâşiyeye*, vr. 96^b-97^a.

Sadrüşşerîa mevcûd ve ma'dûm arasında ara bir vasıta belirlediği bu delillendirmesine üçüncü halin imkansızlığını ileri süren bir itirazın gelebileceğine metninde yer vermiştir. Bu muhtemel itiraza cevap verirken ise halin mevcûd kategorisine dâhil olduğunda "her mümkün mevcut, Vâcib'e dayanan illetine nazarla zorunludur" dediği ilk öncülü geçersiz olacağından bahseder. Çünkü onun sisteminde bu öncül, halin dâhil olmadığı mevcûd kategorisi için doğrudur. Aynı şekilde halin ma'dûm kategorisine dâhil olduğunda "her ma'dûmun zevali ancak, bir şeyin varlığıyla olur" diyen ikinci öncülünün iptali gündeme gelir. Çünkü yine bu öncülün doğruluğu halin dâhil olmadığı ma'dûm kategorisi için geçerlidir. Teftazânî, Sadrüşşerîa'nın bu cevabını, kendi iddiasının sağlamasını yine kendi deliliyle yaptığı gerekçesiyle çok şiddetli bir şekilde eleştirir. Ona göre Sadrüşşerîa bu durumda, kendi delilinde hal kategorisinde değerlendirdiği ihtiyarın⁵⁰⁷, -irade sıfatına denk gelerek mevcûd kategorisine girdiğinin farkındadır. Böylece mümkün mevcûdun, Vâcib'e zorunlulukla dayanmayacağını da bilmektedir. Keza kendi delilinde hal olan babalık, kardeşlik, îkâ', kudretin ve iradenin taalluku gibi durumlar da ma'dûm kategorisinde yer alacaktır. Bu durumda ise bu ma'dûmların yoklukları, iddiasının aksine mevcûd bir duruma tekabül etmemektedir.⁵⁰⁸

Bu itiraz, hâşiye müelliflerince değerlendirilmiştir. Hacı Hasanzâde bir görüşte bulunmasa da diğer hâşiye müellifleri, hallerin vasıta olduğu kabul edilmediğinde Sadrüşşerîa'nın öncüllerinin geçersiz olacağını söyleyen Teftazânî'ye hak verir.⁵⁰⁹ Kestelî, Eş'arîlerin öncülük ettiği Ehl-i sünnet kelim geleneğinde bilgiye konu olanların (ma'lûm) mevcûd ve ma'dûm şeklinde iki ayrı kategoride incelenmesine binaen konuyu sübût kavramı üzerinden de anlatmaktadır. Bilindiği üzere bu gelenekte sübût, sadece mevcûdu kapsar. Mevcûd kendinde sübûtu olan, ma'dûm ise ne kendinde ne başkasıyla sübûtu olandır. Kendinde sübûtu olmayıp da başkasıyla sâbit olan vücudî durumlar ise ikisi arasında orta bir terime aittir. Bu gruba izâfetler örnek gösterilir.⁵¹⁰ İzâfetler ise aklî itibârî durumlardır. Bunlarda teselsül yoktur. İtibarın

⁵⁰⁷ Onun ihtiyar dediği, Eş'arî kelim geleneğinde mevcûd irade sıfatına denk gelmektedir.

⁵⁰⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 392; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 96^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 132^a.

⁵⁰⁹ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 71^a; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 96^b; Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 9^a; Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 132^a.

⁵¹⁰ Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 8^b.

itibarını teselüle sebep olmaksızın baştaki itibarın aynısıdır.⁵¹¹ Kestelî, Sadrüşşerîa'nın mevcûd ve ma'dûm arasında vasıta kıldığı ve hal diye isimlendirdiği kısmın, bu son grup olduğunu belirtmektedir. Ardından, tartışmanın sübût dikkate alındığında başkasıyla sâbit olan vasıtalarından oluşan bu grubun kabulü noktasında değil, onların hal diye isimlendirilmesinde bulunduğunu söylemektedir.⁵¹² Dolayısıyla sübût dikkate alınmadığında mevcûd ve ma'dûm arasında ara bir kategori oluşmayacak, izâfetler de doğrudan madûma dâhil olacaktır. Mevcûd ve ma'dûm arasında ara kategori bulunmadığı görüşü ma'dûmun, “mevcûd olmayan” anlamı için geçerlidir. Bu ikisini sübût kavramı üzerinden açıkladığımızda ara bir kategori oluşsa da her halükarda izâfetler, madûm içerisinde mütalaa edilmektedir. Nitekim Alâeddin Arabî izâfîlerin mâdum içerisinde yer aldıklarında şüphe bulunmadığını söylemektedir.⁵¹³ Bu durumda hâşîye sahipleri için Sadrüşşerîa'nın hal dediği unsurların bir kısmı kelimada zaten açıklanmış, kavramı oluşturulmuş şeylerden oluşmaktadır. Onlar ise bu kavramları ne mevcûd ne mâdum unsurlar olarak kabul etmemekte, Sadrüşşerîa'nın hal isimlendirilmesini ise lafzî bir tartışma olarak görmektedirler.

Samsûnî ve Kestelî, Sadrüşşerîa'nın delilindeki amacının bu itibârî durumlara hal demesinin dışında ne olabileceğini ayrıca incelemişlerdir. Teftazânî'nin Eş'arî kelam sisteminde ma'dûm kategorisinde yer alıp da Sadrüşşerîa'nın hallerden saydığı îkâ' kavramı üzerinden konuyu tekrar incelemişlerdir. Müellifin ma'lûlün illiyetine dâhil ettiği bu unsorda bilgiye konu olanın, şeyin taşıdığı veya içinde bulunduğu hale bağlı olarak bir sıfatla vasıflanması olduğunu söylemektedirler.⁵¹⁴ Samsûnî, Teftazânî'nin verdiği iki örneği değerlendirerek, Sadrüşşerîa'nın hali ne mevcûd ne de ma'dûm kabul edilişiyle ne demek istediğini açıklamaya çalışmıştır. Bu örneklerde âma bir kişi ile bir insanı öldüren kişinin durumu anlatılmaktadır. Samsûnî, “Zeyd kördür” cümlesinde körlüğün dış âlemde mevcûd olmayan bir unsur olduğunu kabul etmektedir. Ona göre burada dikkate alınması gereken “körlüğün” itibârî bir durum olması değil, yüklem yapılabilmesidir. Zeyd Amr'ı öldürdüğünde “katl îcad olundu” şeklinde yüklem yapılır. Yine bu örnekte îcad, itibârî olması yani dış âlemde bizâtihi

⁵¹¹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyî*, C. 1, s.187.

⁵¹² Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 9^a.

⁵¹³ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 71^a.

⁵¹⁴ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 131^b; Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 8^b.

gerçekleşmiş bir unsur olmaması anlamıyla değil, katlin gerçekleştiğini gösteren bir yüklem olmasıyla malûlün illetine dâhil edilmektedir. Samsûnî, burada körlüğü veya katli değil, kişinin taşıdığı veya içinde bulunduğu hâli dikkate almıştır. Ona göre bu örneklerde bilinen, failin bu icadla veya kişinin körlükle vasıflandığıdır. Ancak bu bilgi, icadın veya körlüğün dış âlemde bizzat var olduğunu da göstermemektedir.⁵¹⁵ Neticede Samsûnî ve Kestelî Sadrüşşerîa'nın ma'lûlün illiyetinde yer alıp, onu zorunlu kılan unsurda, itibârî durumun kendisini değil, bu durumlarla vasıflanmayı hal kabul ettiğini söylemektedir. Çünkü ma'lûlün illiyetinde salt itibârî unsurların bulunması, onun delillendirmek istediği mevzuya bir fayda sağlamamaktadır. Dikkate aldığı, bu durumlarla vasıflanmadır. Bu vasıflanmanın îcab yoluyla Vâcib'e dayanması zorunlu değildir. Bu sebeple kadîm olmayacak bu unsuru, illiyete dâhil etmiştir. Böylece ma'lûlün kıdeminin zorunlu olmadığını ispat etmek istemiştir. Ancak söz konusu hâşiye sahipleri genel kanaatin bu vasıflanmanın ma'dûmdan sayılmasında oluşmuşken, Sadrüşşerîa'nın bunları hallerden saydığını belirtmektedirler.⁵¹⁶

Yukarıdaki pasajda anlatılanlar, zihnî varlığı kabul etmeye imkan tanımayan atomcu nazariyenin, âlemde duyularla hissedilen şeylerin dışında ne varsa ma'dûm kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Atomcu âlem anlayışında varlık-mahiyet ayrımının olmaması bu vasıflanmayı koyacak bir yerin bulunmamasına, dolayısıyla ma'dûmdan sayılmasına sebep olmuştur.⁵¹⁷ Sadrüşşerîa ise hal diye isimlendirdiği bazı durumları hiç yokmuş gibi kabul etmemiş onlara bir sübût vermiş gözükmektedir.

Kestelî, kendisi katılmasa da Sadrüşşerîa'nın hal teorisini açıklamaya yönelik bu anlatımların bizim de ikinci bölümde değindiğimiz gibi Mutezile'nin ma'dûm nazariyesine benzetilebileceğini söylemektedir.⁵¹⁸ Eş'arî geleneğinde sadece mevcûdu kapsayan sübût, Mutezilî düşüncede mümkün ma'dûmlar kategorisiyle bir kısım ma'dûmun da özelliği kılınmıştır. Mutezile, sübûtu olmayan ma'dûmu, mümteni' ma'dûm kavramıyla ifade etmektedir. Onların mümkün ma'dûm kategorisi mümkünin zâtını, mahiyetini ifade eder. Failin, zâtları zat yapmakta değil, var kılmakta tesiri

⁵¹⁵ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 131^b.

⁵¹⁶ Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 130^b; Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 8^b.

⁵¹⁷ Bkz.: Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 69, s. 74

⁵¹⁸ Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 37^a.

vardır. Ma'dûmda tek tek olan bu mahiyetlere, fail sadece varlık verir.⁵¹⁹ Mutezile'nin bu mahiyet fikri, felsefedeki gibi altındaki bütün fertleri kapsayan tûmellik veya tûrlük anlamında değildir. Sadrüşşerîa'nın itibârî unsurlardaki teselsülü mümkün görmesine rağmen, îkâ'daki teselsülü kabul etmeyip Vâcib'te bitirmesi ona bir sübût verdiğini göstermektedir. Bu durumda onun faili, bir sübûtu bulunan bu îkâ'ların kendilerine varlık veren olarak değil, mevcûd bir fiil olarak herbirinin tek tek nasıl bir mahiyette gerçekleşeceğini belirleyen olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır.

Hâşîye müellifleri daha önce belirttiğimiz üzere, Sadrüşşerîa'nın hal teorisinin salt lafızları ifade etmediği yani sadece dil ile ilgili bir husus olmadığı tespitimize sadece îkâ'lar üzerinden değinmişlerdir. Her ne kadar katılmasalar da ma'dûmun sübûtu görüşüne benzediğini îkâ' ile anlatmışlardır. Ayrıca hâşîye müellifleri, genel olarak ahval teorisinin, felsefedeki ikinci makullerin yerine geliştirilmiş olduğu görüşüne Sadrüşşerîa'nın hal nazariyesi üzerinden değinmemişlerdir. Teftazânî, Sadrüşşerîa özelinde olmasa da hallerin ikinci makullere karşılık geldiğini söylemektedir. Molla Fenarî ise Sadrüşşerîa'nın hal nazariyesini ikinci makullerin karşılığı olarak görmüştür. Hâşîye müellifleri bu tespiti metinlerinde yer vermemişlerdir. Mâdum kategorisi içerisine girdiğini söyleyerek tartışmanın lafzî olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir.

Kanaatimizce ikinci bölümde değindiğimiz üzere hal nazariyesiyle insan iradesinin yaratılmamış olduğu görüşünün vurgulanması Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümmam çizgisiyle Osmanlı âlimleri tarafından Mâturîdîliğin ayırıcı özelliklerinden kılınması Fatih Sultan döneminde gerçekleşmeye başlamıştır. Bu dönem âlimleri söz konusu hâşiyelerinde Sadrüşşerîa'nın insan iradesinin iki aşamadan oluştuğu ve ikinci aşamanın yaratılmamış olduğu tezini onun gibi ara bir kategoriye ait olarak değil mâdum kategorisi içerisinde kabul etmektedirler.⁵²⁰ Ancak bu durumda Sadrüşşerîa'nın mümküni oluşturan unsurlar içerisinde mutlaka mevcûd da ma'dûm da olmayan bir vasitanın bulunması gerektiği formülasyonuna bağlı kalmaksızın ihtiyarın yaratılmamışlığını doğrudan ma'dûm bir unsur olduğunu kabul etmekle açıklamış

⁵¹⁹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 59.

⁵²⁰ Ancak Samsûnî, insanın fiilindeki etkisinin irade sıfatı üzerinden değil, kudret sıfatı üzerinden anlatılmasını gerekli bulmakta ve Sadrüşşerîa'nın açıklamalarını bu açıdan eksik görmektedir. Bkz.: Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 133^b.

görülmektedirler. Dolayısıyla Mâturîdîliğin insan hürriyetine yaptığı vurgunun hâşîye müelliflerince dikkate alındığını söyleyebiliriz. Kaldı ki Kestelî Sadruşşerîa'nın delilinin, cebri anlatan Eş'arî delilini butlanını ortaya koyduğu kanaatindedir. Bu durum Osmanlı'nın klasik döneminde Mâturîdîliğin değil Eş'arîliğin belirleyici olduğu iddialarıyla⁵²¹ -Fatih dönemi dikkate alındığında-, devletin bir politika olarak Hanefîlik gibi Mâturîdîliğe öncelikli bir statü tanıdığını göstermesi bakımından uyumlu değildir. Bu iddialarda yer alan Osmanlı medreselerinde Eş'arî kelam kaynaklarının okutulmuş olması Osmanlı ulernasının "Eş'arî" olduklarını ispat etmek için yeterli bir delil değildir.⁵²² Fatih Sultan Mehmet'in Sadruşşerîa'nın delili özelinde Teftazânî ile karşılaştırılmasını istemesi bilinçli bir şekilde Eş'arîliğin Sünnî bir alternatifi olarak Mâturîdîliğin gelişmesi için gösterilen bir gayret olarak okunabilir. Hatice K. Arpaguş'un da bahsettiği üzere insan iradesinin yaratılmamış bir hal olduğu görüşü kendisine Beyazîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687) Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö.1145/1732) Davûd-ı Karsî (ö.1169/1756), Akkirmânî Mehmed Efendi (ö.1174/1760) Abdülkâdir Hamzavî (1862), Ahmed Asım Efendi (1888) gibi daha sonraki Osmanlı âlimleri tarafından da irade-i cüziyye üzerine yazılan müstakil risalelerle taraftar bulmuştur.⁵²³ Özellikle Seyyid Bey gibi son dönem Osmanlı âlimleri, modernleşmenin şartları içerisinde insanın sorumluluğunu ve çabasını ifade eden mezhep olarak Ehl-i sünnet içerisinde Sadruşşerîa ve İbnü'l-Hümmam vurgusuyla Mâturîdî çizgiyi oldukça önemsemişlerdir.⁵²⁴

3.3.7. Teklîf ve Ahlâkın Kaynağı ile İlgili Tartışmalar

İnsanın Yaratıcı karşısındaki konumunu belirleyen teklîf, insanın O'nun tarafından bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutulmasıdır. Kelam ve fıkıh usulü kitaplarında kişinin teklife ehil sayılabilmesi için kendisine yöneltilen hitabı anlayabilecek ve gereğini yerine getirebilecek güçte olması gerektiği

⁵²¹ Detaylı bilgi için bkz.: Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. XIII, S. 1, 2015, ss. 167-189.

⁵²² Detaylı bilgi için bkz.: Şamil Öcal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? –Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı", *Dinî Araştırmalar*, C. II, S. 5, 1999, ss. 225-254; Orhan Şener Koloğlu, "Osmanlı Kelam Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, Bursa, 4-6 Aralık 2009, ss. 374-395.

⁵²³ Hatice K. Arpaguş, "Mâturîdîlik ve İrade-i Cüziyye Meselesi", *V. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, s. 42.

⁵²⁴ Rıdvan Öziç, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, s. 106.

belirtilmektedir.⁵²⁵ Ancak bir problem durumu olarak bu güçten kastın ne olduğu ele alındığında öne çıkan mesele, insanın bu fiilleri özgür iradesi ile işlenmesinin gerekliliği olmuştur. Meselenin bu yönü sadece insanın Allah'ın karşısındaki konumunu belirleyen teklîf kavramında değil, fiile ahlâkî nitelemesinin verilmesini mümkün kılan şeyin ne olduğu sorusuna cevap verilmesinde de belirleyici olmuştur. Bu durumda özgür irade ile işlenmeyen bedenin soğuktan titremesi, dilin acıdan yanması, gözün ışıktan rahatsız olması gibi doğal durumlar veya zorlamayla işlenen fiiller teklîfe dâhil olmazlar ve ahlâkî olmaktan çıkarlar. Dolayısıyla bu durumda fiile iyi veya kötü şeklinde bir değer yüklenemediği için failin fiilinin sonuçlarından sorumlu olduğu söylenemez.⁵²⁶

Kelam sistemi içerisinde özellikle Mutezile kelamcıları insanın fiillerine iyi veya kötü şeklinde değer yüklenebilmesi yani fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için insanın tam anlamıyla özgür olması gerektiği üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Onlara göre bu özgürlük, insanın fiilinde kendi kudretinden başka bir kudretin etkin olmamasıyla sağlanabilmektedir. Ancak onların özgür iradenin ne şekilde işlevini yerine getirdiği konusunda iki gruba ayrıldığı söylenebilir. Bu bağlamda Basra Mutezilesinin temsilcilerinden olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî insanın fiile ilişkin iradesinin, ihtiyarının oluşmasını belirleyebilecek durumları da dikkate alır. Böylece iradenin kendi zâtından başka bir şeye ihtiyaç duymadığı şeklindeki genel Mutezile düşüncesinden uzaklaşır. Basrî, insanın ihtiyârî fiilini açıklarken “fiilde bir faydanın bulunduğuna ilişkin inanç, zan veya bilgi” olarak ifade ettiği “dâî”nin, insanın iradesini belirlemesinin zorunlu olduğunu ve bu belirlemeyle birlikte fiilin de zorunlu olarak gerçekleştiğini söyler.⁵²⁷

⁵²⁵ Mustafa Sinanoğlu, “Teklîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XL, İstanbul 2011, s. 385.

⁵²⁶ Ömer Türker, “Ahlâkî Müeyyidenin İmkan ve Zorunluluğu”, *Ahlâk ve Müeyyide: Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*, Ömer Türker (ed), Ankara 2017, s. 3.

⁵²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s.252; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 53^b. Teftazânî, Râzî'nin deliline mezhep içerisinde gelen itirazları naklederken dördüncü sırada, müreccihin ihtiyar olduğu kabul edilirse delildeki “müreccih zorunlu olduğunda fiil ıztırâr olur” önermesinin reddilmiş olacağı ve fiilin ihtiyârî olduğu ortaya çıkacağı şeklindeki itiraza yer verir. Teftazânî, bu itiraza ihtiyarın da Allah'a dayanan bir unsur olduğuyla cevap verir. Hemen ardından bunun insanın fiilini yine tek başına işlemediği, özgür olmadığı anlamına geldiğini ekler. Hâşîye müellifleri normal şartlarda, itirazda reddedilen önermenin, cevapta delillendirilmesi beklenecekken, bu cevabın bilinçli verildiğini söylerler. Onlara göre Teftazânî, ihtiyârî fiilin, faili özgür olmaksızın tasavvur olunamayacağı açık olduğu için insanın fiilinde özgür olmadığını göstermiştir. Özgür olmadan işlenen fiilin ise ıztırârî olduğu açıktır. Söz konusu önerme bu şekilde delillendirilmiş olur. Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübra*, vr. 53^b; Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 83^b; Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğra*, vr. 5^b.

Ona göre insanın içinde bulduğu fayda veya zarar inancı yahut bu inancı izleyen istek veya isteksizliği anlamındaki meyl; fiile ilişkin tercihinin illetidir.⁵²⁸ Dolayısıyla “dâî”, “fiilin tercih edilmesini sağlayan sebep” anlamıyla iradenin yönünü zorunlu olarak belirlemektedir. Ancak Basrî insanın fiilinde fayda bulunduğuna dair bu inancın, Allah’ın yaratmasıyla oluştuğunu değil, kuldan kaynaklandığı düşünür. Bu takdirde insanın kudretini, kendi iradesine göre yönlendirdiği sonucu hâsıl olmaktadır. İşte bu şekilde dâî anlayışıyla Basrî, Mutezile içerisinde hâkim olan insanın kendi kudretinden başka bir kudretin fiilinde etkin olmadığı görüşünü daha sağlam bir temele oturttuğu kanaatindedir.⁵²⁹

Basrî’nin “dâî” kavramı ile filozofların “müreccih” kavramı, fiil için zorunlu ve fiili de zorunlu kılan bir unsur olma açısından birbirine benzemektedir. Öyle görünüyor ki bu konuda o, hâşiye müelliflerinin ifadesiyle, daha önce bahsettiğimiz irade sahibi olan tüm faillerin tercihlerinin mutlaka bir sebebi yani bir müreccihi olduğu şeklindeki İslam filozoflarının illet-ma’lûl zorunluluğuna dayalı görüşlerinden etkilenmiştir.⁵³⁰ Ancak bu etki Basrî’de kendisini, filozoflardaki Tanrı’nın iradesinin de bir müreccihi olması gerektiği fikrini dışarıda bırakarak, insanın iradesini belirleyen bir müreccih arayışıyla göstermiştir.⁵³¹

Hâşiye müellifleri Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevakıf*’ta aktardıklarına referansla, müreccihsiz tercihin imkânsız ve müreccihin varlığında fiilin zorunlu olduğu tezi üzerine kurulu Râzî’nin deliliyle Mutezilî kelamcı Basrî’nin bu ihtiyarî fiil anlayışı arasında bir bağ olduğuna ve söz konusu delili kabul etmenin müreccihsiz tercihin mümkün olmadığı anlayışını benimsemeyi gerektirdiğine dikkat çekmişlerdir.⁵³² Esasen Basrî’nin, Fahreddin er-Râzî gibi bazı Ehl-i sünnet kelamcılarının kelamî görüşlerini etkilediği bilinmektedir. Bu anlamda Râzî’nin, Basrî’nin *el-Mutemed* adlı

⁵²⁸ Kestelî, Mutezile’deki müreccih anlayışını anlatırken, fiile yönelik dâî ile iradeyi özdeşleştirir. Bkz.: Kestelî, *el-Hâşiyetü ’l-kübra*, vr. 24^b. Bu anlatımdaki irade anlayışı İslam filozoflarına ait olan iradenin bilgiye indirgenmesi sonucuna varabilmektedir. Bu irade anlayışının bir diğer Mutezilî âlim olan İbnü’l-Melâhimî’ye ait olması daha uygun gözükmemektedir. Nitekim İbnü’l-Melâhimî, insan iradesinin, dainin ötesinde bir unsur olduğunu söyleyip “şâhid âlem”de iradeyi başlı başına bir sıfat kabul eden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’den ayrılmaktadır. Bkz.: Orhan Şener Koloğlu, “İbnü’l-Melâhimî”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-melahimi> (01.02.2019).

⁵²⁹ Kestelî, *el-Hâşiyetü ’l-kübra*, vr. 24^b.

⁵³⁰ Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiye*, 149^b; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü ’l-kübrâ*, vr. 74^a.

⁵³¹ Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, C. III, s. 136.

⁵³² Kestelî, *el-Hâşiyetü ’l-kübra*, vr. 25^a; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü ’l-kübra*, vr. 53^b.

eserinden faydalanarak telif ettiği *el-Mahsûl* isimli fıkıh usûlü eserinde fıkıh ve kelamın ortak bir meselesi olarak bu deliline yer vermesi, bu etkiyi göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Basrî'nin fiil için zorunlu olan ve fiili de zorunlu kılan “dâi” kavramı, Fahreddin er-Râzî'nin delilinde fiilin gerçekleşmesi için varlığı zorunlu olan ve varlığıyla da fiili zorunlu kılan “müreccih” kavramıyla kendini göstermiştir. Böylece Basrî'nin insan fiili ile dâi arasında kurduğu zorunluluk ilişkisi, insan fiilinin nasıl gerçekleştiğini açıklamak üzere Râzî'nin yargılarıyla Eş'arî kelam sisteminde kendisine yer bulmuştur. Ancak Râzî'nin her müreccihin bir muhassısı olması gerektiği ilkesinden hareketle, muhassısın en nihayetinde Allah olacağı şeklindeki açıklamasında müreccih, insan kaynaklı değil Allah'ın yarattığı mevcûd bir varlık olarak belirmektedir. Bu açıklama, Basrî'nin insanın fiilinde özgür olduğu düşüncesini detaylandırmada kullandığı müreccih kavramını, insanın fiilinde hiçbir etkisinin olmadığı iddiasındaki cebr düşüncesinin bir ispat unsuruna dönüştürerek kavramı üretilme amacının tam zıddına hizmet eder hale getirmiştir.⁵³³ Ne var ki Râzî'nin müreccih-fiil zorunluluğu üzerine kurulu bu delili, insan iradesini pasif hale getirirken paradoksal bir şekilde uzantısı olduğu illet-ma'lûl zorunluluğunu tabii alana da taşır vaziyettedir. Eş'arî mezhebi içerisinde fark edilen bu durum, sadece insanın değil Allah'ın da fiillerinde cebr altında bulunduğu îmasını taşıdığı ve bu anlamda felsefî determinizme yol açtığı⁵³⁴ için delilin eleştirilmesine sebep olmuştur. Çünkü bu delil, daha önce “müreccih kavramıyla ilgili tartışmalı konular” başlığında aktardığımız üzere, Allah'ın iradesini de belirleyen bir müreccihin gerekli olup olmadığı sorusuyla başlayan bir dizi problem ortaya çıkarmıştır. Söz konusu bu eleştiri her ne kadar Teftazânî'de yer bulsa da,⁵³⁵ o da Sadrüşşerîa gibi delilin Basrî'nin felsefe temelli unsurlar barındıran görüşünden mülhem olduğuna değinmemiştir. İşte delile ilişkin bu tartışmalı hususlar hâşiye müellifleri tarafından dikkatle incelenmiştir.

Kestelî, Sadrüşşerîa'nın Allah'ın iradesi gibi insan iradesinin de herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaksızın iki eşit durumdan birini tercih etme işlevine sahip olduğu

⁵³³ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 54^a.

⁵³⁴ Orhan Şener Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-melahimi> (01.02.2019).

⁵³⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 379.

iddiasının, kelam geleneği içerisinde Ehl-i sünnet ve Mûtezile'nin çoğunluğu tarafından daha fazla dillendirilen bir görüş olduğunu söylemektedir.⁵³⁶ Râzî'nin delilindeki fiil için zorunlu gördüğü müreccihle kastı, Allah tarafından iradenin yönünü belirlemek üzere yaratılan iki durumdan birinde bulunması gereken farklı bir özellik veya faildeki fayda ve zarar inancı ve bilgisi yahut failin o eyleme karşı içinde bulunduğu istek ve isteksizliktir. Sadrüşşerîa'nın da metninde yer verdiği üzere kelamcılarının çoğunluğu, iki durumdan birinde bulunması gereken farklı bir özellik arayışını, yırtıcı hayvandan kaçan kimsenin önüne çıkan iki eşit özellikteki yol veya susuzluğun son aşamasına gelen kişiye sunulan iki eşit özellikteki kadeh örnekleriyle reddetmişlerdir.⁵³⁷ Bu örneklerde vurgulanan, iradeye tesir edebilecek durumların, belirleyici konumda olmadığıdır. Bir eyleme yönelik istek ve isteksizliğin veya fayda ve zarar inancının ona yönelik iradenin yönünü belirleyebilse de bunun zorunluluk ifade etmediğini, tercihin salt bilinçten kaynaklandığını göstermektedir. Dolayısıyla kanaatimizce bu durumları iradeyle eş anlamlı görmemişlerdir. Bu açıklamalar doğrultusunda tercihin, kimi zaman fail tarafından da apaçık olarak kavranamayan duygu ve arzuların bilgisel sonuçlarına dayanırken kimi zaman da duygu ve arzularla çelişen bilgisel içeriklere dayandığı söylenebilir. Bu durum insanın fiilini meydana getiren tercihinin bir sebep tarafından belirleneceğini gösterdiği gibi, o tercihin bütün muhtemel saikleri aşan bir yönü de bulunduğunu gösterir.⁵³⁸

Sadrüşşerîa tercihin sadece bütün muhtemel saikleri aşan bu yönüne vurgu yapar. Fail tarafından apaçık kavranamayan duygu ve arzuların bilgisel içeriklerine dayanmasını kabul etmez. Tercihin bir sebep tarafından belirlenmesinin zorunlu olmadığı düşüncesinin yanında bunun mümkün de olmadığını şu sözlerle belirtir,⁵³⁹

Söz konusu misalde –filozofların- müreccihin zorunlu olduğu iddiası ya nefsu'l-emirde müreccihin mutlaka bulunduğu anlamındadır ki bu da batıldır. Çünkü nefsu'l-emirdeki duruma uygun olmayan –fayda veya zarara dair- inanç, fiilin ihtiyârî şekilde gerçekleştiğini söylemek için yeterlidir. Ya da bu iddiası müreccihin, failin inancına göre zorunlu olduğu anlamındadır. Bu da batıldır. Çünkü yırtıcı hayvandan kaçan kişinin bu misalinde olduğu gibi failin itikadında ağır basmaya (rüchan) sebep olacak

⁵³⁶ Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 25^a.

⁵³⁷ Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 43^a; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 73^a.

⁵³⁸ Bkz.: Ömer Türker, “Ahlâkî Müeyyidenin İmkan ve Zorunluluğu”, *Ahlâk ve Müeyyide- Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*, ss. 5-6. Bkz.: Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 15^b; Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 101^a.

⁵³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 397.

herhangi bir inanç olmamasına rağmen fail fiilini işleyebilmektedir. Kim bunu inkar ederse vicdaniyyâtı da inkar etmiş olur. Bu durumda onların “Söz konusu örnek müreccihin bulunmamasına değil, olsa olsa müreccihe dair bir bilginin bulunmadığına delâlet edebilir” sözleri de batıl olur. Çünkü failin müreccihin bulunup bulunmadığını bilmemesi de bizim kast ettiğimiz anlam için yeterlidir.

Teftazânî, bu ifadeleri sebebiyle Sadrüşşerîa’yı eleştirmiştir. Ona göre failin müreccihin ne olduğuna dair inancını bilmemesi gerçekten de böyle bir inancın olmadığını göstermez. Çünkü kişinin rüchana dair bir inanca sahip olmasına rağmen bunun farkında olamayabileceğini söyler.⁵⁴⁰ Hâşiye müellifleri bu konuda Sadrüşşerîa gibi düşünmekle birlikte Teftazânî’nin görüşünü destekleyen iki itirazı incelemişlerdir. Bu itirazların ilkinde faili tarafından tam olarak anlaşılmasa da hissedilen duygunun fiile tesirine işaret edilir. İtiraza göre ilk defa yırtıcı bir hayvanı gören kimse dehşet duygusuna kapılacaktır. Daha önce tecrübe etmediği için bilemediği bu duygu, onun kaçmasına sebep olacaktır. Alâeddin Arabî, kaçmanın başlamasının nedenini sorgulayan bu itiraza uygun düşmeyecek şekilde, kaçma başladıktan sonra karşılaşılan iki eşit özellikteki yolun neden seçildiğini izah ederek cevap vermiştir. Ona göre faile bu yollardan birini seçmesine sebep olan şeyin ne olduğu sorulduğunda cevap bile veremeyecek olması tercihinin sadece irade ile gerçekleştiğine delil olmaktadır. Kestelî de -bu itiraza cevap mahiyetinde olmasa da- bu delilendirmeye kendi hâşiyesinde yer vermiştir. Ancak Sadrüşşerîa’nın failin herhangi bir inanç olmaksızın fiilini işleyebildiğini reddetmeyi vicdâniyyâtı⁵⁴¹ reddetme anlamına geldiği iddiasını ilk defa duyulmuş bir şey olarak nitelemiştir.⁵⁴² Söz konusu itirazlardan bu kaçma anında failin sol taraftaki yolu tercih etmesinin daha muhtemel olduğu, insanın normal şartlarda gücünün sağ tarafında toplandığı, bu sebeple sağından güç alarak sol tarafa koşmasının tabiatına uygun olduğu yönündeki ikinci itiraza değinir. Alâeddin Arabî ve Kestelî bu itiraza karşılık insanın tabiatının sola meyletme yatkınlığına rağmen kişinin sağına meyledebileceğini, bunun da -Sadrüşşerîa’nın da izah ettiği üzere- fiilin

⁵⁴⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 397.

⁵⁴¹ Vicdâniyyât kelimesi klasik İslam düşüncesine ait metinlerde “kişinin açlık ve tokluğunu bilmesi gibi insanın içinde bulunduğu durumları bildiren önermeler” anlamına gelir. Bkz.: Ömer Türker “Hanefî Usul Geleneğinde Vicdâniyyât Kavramı: Ahlâkî Bilincin Nesnel Doğası”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Yunus Cengiz, Selime Çınar (ed.), İstanbul 2018, s.3. Ayrıca okuyucu, Sadrüşşerîa’nın vicdan kelimesini modern dönemlere ait ahlâkî bilinç anlamında kullandığına ilişkin yorumlamaya ulaşmak için de bu kitaba bakabilir.

⁵⁴² Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 42^a.

ihtiyârî gerçekleştiğinin altını çizdiği görüşündedir.⁵⁴³ Sadrüşşerîa'nın ve Hâşîye müelliflerinin bu açıklamaları, müreccihin fiili zorunlu bir şekilde belirlemediğini izah etme adına gösterilen bir gayrettir. Filozofların “mutlaka bir müreccihin bulunduğu ancak bunun bilinemediği” iddiasına karşılık fiili zorunlu olarak belirlemese de kimi zaman bir müreccihin bulunabileceği fikri Sadrüşşerîa için de vakıya daha uygun ve kabul edilebilir bir argümandır.⁵⁴⁴

Sadrüşşerîa'nın irade sıfatının tercih ve tahsis işlevinin insandan kaynaklanmaması halinde insandaki irade ile hayvandaki şevk arasında fark kalmayacağı iddiasına karşılık, Teftazânî, bunun yanlış bir gerekçe olduğunu, ihtiyârî fiilin; iradenin ve kudretin birlikte taallukundan oluştuğunu ancak iradenin bazen güç yetirelemeyen şeye de taalluk ettiğini belirtir.⁵⁴⁵ Kestelî'ye göre, Teftazânî bu açıklamasıyla iradenin esasında şevk olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Oysa o, daha önce iradeyi iki güç yetirilenden birine tahsis edilen sıfat şeklinde tanımlamış, güç yetirilemeyen fiili iradî olmaktan çıkarmıştı. Bu durumda ona göre Teftazânî'nin bu iki ifadesini birbiriyle çelişmektedir.⁵⁴⁶ Hatibzâde, muhakkiklerin irade ile şevki bir görmediklerini belirtir. Çünkü şevk, kudret yetirelemeyeceği bilinen şeye karşı da duyulabilirken, akıllı kimsenin güç yetiremeyeceği şeyi irade etmeyeceği açıktır. Aynı şekilde insan, hastalıktan kurtulmak için acı ilacı içmek gibi şevk duymadığı bir şeyi yemeyi irade edebilir. Günah işleme gibi irade etmediği şeye şevk de duyabilir. Ancak bu ikisi arasındaki ayrımı fark eder.⁵⁴⁷ Bundan sonra Kestelî, Teftazânî'nin muhakkiklere göre irade ve şevkin aynı şey olduğunu delil göstermesine karşılık, onların ihtiyârî fiilin kaynaklarını gerçekte nasıl belirlediklerine değinir. Dört aşamadan oluşan bu kaynaklar sırasıyla şöyledir:

1. Hareketi ilk başlatan, ona uygun bir tasavvur-i cüz'î. İstememesine rağmen insanın zihnine doğduğu için insanın kendi gücüyle olması imkansızdır.
2. Bu tasavvurdan kaynaklanan şevk. Şevkin de iradenin aksine güç yetirilemeyen bir meyl olduğu söylenmiştir.

⁵⁴³ Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, 73^b; Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, vr. 42^a.

⁵⁴⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, C. I, s. 400.

⁵⁴⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, C. I, s. 399.

⁵⁴⁶ Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 15^a.

⁵⁴⁷ Hatibzâde, *el-Hâşîye*, vr. 100^b.

3. Şevke terettüp edip kasd olarak isimlendirilen irade.
4. Kaslardan yayılan kuvvetten ortaya çıkan tahrik. Bu da harekete en yakın kaynaktır. Bu son ikisine ise güç yetirilir.⁵⁴⁸

İnsan iradesinin mümkün bir varlık olarak, diğer her mümkün varlık gibi bir müreccihe dayanıp dayanmadığı ise başka bir konudur. Şârihi tarafından Sadrüşşerîa'nın, Râzî'nin delilini açıklarken ihtiyarı "itibârî olmayan gerçek bir sıfat" anlamında kullandığı ve bu yüzden var edici illet anlamında bir müreccihe ihtiyaç duyduğunu kabul ettiği söylenmiştir. Bu durumda Allah tarafından yaratıldığı için ihtiyarın, gerçek anlamda insanı fiilinde özgür kılma işlevine sahip olmadığı vurgulanmıştır. Ancak Sadrüşşerîa kendi dördüncü mukaddimesinde gerçek değil de itibârî sıfatlara yapılan açıklamalara uygun olarak ihtiyarın kaynağını Yaratıcı'ya dayandırmamıştır. Bu anlamda daha önce değindiğimiz gibi ihtiyarın illetlendirilemeyeceğini, "ihtiyarın ihtiyarının aynı ihtiyar olduğunu" söylemiştir. Kestelî, Hatibzâde ve Hacı Hasanzâde Sadrüşşerîa'nın ihtiyara dair birbirinin zıddı olan bu iki ayrı nitelemesinin bir çelişki taşıyıp taşımadığını incelemiştir. Hatibzâde ve Hacı Hasanzâde bu nitelemelerden birinin terk edilmesi gerektiğini söylerken⁵⁴⁹, Kestelî bunun yerine öncelikle ihtiyar kavramının ıstılahta, mümkün mevcûd olmasında şüphe bulunmayan ve fiile taalluk eden irade sıfatının kendisi anlamında kullanıldığını söyler. Sadrüşşerîa'nın delili açıklarken, Eş'arî delili içerisinde bu anlamda kullanılan dolayısıyla kavramın ıstılahta uygun olan bu anlamına yer verdiğini belirtir. Kendi mukaddimelerinde ise delili çürütmek için "ihtiyar" kelimesini; fiile taalluk eden iradenin kendisi değil, iradenin taallukundan ibaret kılarak farklı bir kavramlaştırmaya yöneldiğine dikkat çeker. Taallukun ise itibârî bir durum olduğunda

⁵⁴⁸ Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, vr. 14^b. Babanzâde Ahmed Naim bu dört kaynağı şu şekilde tarif etmektedir: Kuvve-i fâile-i mübâşire -ki mutlaka kuvve-i fâile denilince de bazan o anlaşıyor-aza ve cevârihde harekât-ı muhtelif husule getirmek üzere a'sabı gerip gevşeten, adalâtı [adaleleri] sıkıp salıveren kuvvettir ki bu tariflerine göre sırf fizyoloji bir kuvvet olmuş oluyor. Adalâtta vücudu farz olunan bu kuvvet, hareketin mebd-i karîbi yani hareketin bilâ vasıta ve mübâşireten illeti itibar edilmiştir. Hareketin mebd-i ba'îdi ise tasavvurdur. Bu iki mebd arasında da şevk ile irade vardır. Diyorlar ki bu nazariye bugünkü ilm-i tecârib-i nefsiyeye pek muvafıktır. Hasılı kudemâ herhangi bir fiil-i ihtiyarının husulü için bu mebd-i erba'anın vücudunu şart görüyorlar. Zira nefis evveleminde yapılacak hareketi tasavvur ediyor. Bu tasavvur onu harekete müştak ediyor. Bu ihtiyak irade-i kasd u icada bâ'is olu-yor. İrade de hasıl olunca a'sabı gerip gevşetmek suretiyle harekât-ı ihtiyariye vücut buluyor. Bkz.: İsmail Kara, "Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 4, 2000, s. 236.

⁵⁴⁹ Hatibzâde, *el-Hâşiyeye*, vr. 100^a; Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiyeye*, vr. 150^b.

kuşku bulunmadığını, böylece tüm bu söyledikleri arasında herhangi bir çelişkinin oluşmadığını belirtir.⁵⁵⁰ Bu anlamda insanın irade sıfatı her iki delil içerisinde mümkün bir varlık olarak yaratıcı anlamında bir müreccihe yani Allah'a dayandırılmıştır.

Ancak Sadrüşşerîa'nın "ihtiyar" kelimesini delilinde gerçek bir sıfat değil itibârî bir unsur şeklindeki bu kullanımı akla bazı sorular getirebilmektedir. Şöyle ki; Sadrüşşerîa'nın Eş'ari delilindeki gibi fiilin müreccihin varlığına dayandığı kabulüne bağlı kalıp, ancak bu delilin aksine müreccihe dayanan fiilin ıztırârî olmayacağı iddiasını, hem müreccihin varlığında zorunluluğun ortaya çıktığı hem de çıkmadığı iki ayrı duruma göre temellendirmesi tutarsızlık olarak görülebilir. Çünkü bu durumda "mümkünün varlığını zorunlu kılan bir illete ihtiyaç duyduğunu" söyleyen İkinci Mukaddime'ye ihtiyaç yoktur. Aynı şekilde "hâdisin illeti içerisinde ne mevcûd ne ma'dûm unsurların olması gerektiğini" söyleyen Üçüncü Mukaddime'ye de gerek yoktur. Tüm bunların yerine "Fiil, insanın ihtiyarına/iradesine terettüp eden îkâ'sıyla zorunlu olur. İhtiyar ise illetlendirilemez çünkü müreccihe ihtiyacı yoktur. Ya da ihtiyarla illetlendirilir ki bu da zaten kendisi olur. Nitekim ihtiyarın ihtiyarı aynı ihtiyardır. Böylece fiil ıztırârî olmaz" açıklaması tercih edilebilir. Hacı Hasanzâde bu kanaatte olduğunu açıkça zikreder.⁵⁵¹ Oysa Kestelî'ye göre Eş'arî delili, tam da Sadrüşşerîa'nın açıkladığı şekliyle müreccihin varlığında fiilin zorunlu olması ve olmaması arasında ikili seçim üzere kurulduğu ve müreccihin varlığında fiilin zorunlu olmaması müreccihsiz rüchan sonucunu ortaya çıkaracağı söylendiği için, müellif İkinci Mukaddime'yi oluşturmuştur. Çünkü müellif, hangi şeyin varlığının dayandığı tüm unsurların (müreccihler) varlığında zorunlu olduğunu ve hangi şeyin zorunlu olmadığını, dolayısıyla müreccihsiz rüchandan kaynaklanan imkansızlığın hangi şey için geçerli olmadığını açıklamak istemiştir. Üçüncü Mukaddimedeki ne mevcûd ne ma'dûm unsurların ispatına gelince, Sadrüşşerîa bunları ihtiyarî fiillerin ispatında kilit unsur haline getirmiştir. Ona göre eğer bunlar olmazsa teklifte ileri sürülen "ihtiyar illetlendirilemez" veya "ihtiyarın ihtiyarı aynı ihtiyardır" demek mümkün değildir.⁵⁵²

⁵⁵⁰ Kestelî, *el-Hâşiyetü 'l-kübrâ*, vr. 42^b.

⁵⁵¹ Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiyetü 'l-kübrâ*, vr. 151^a.

⁵⁵² Kestelî, *el-Hâşiyetü 'l-kübrâ*, vr. 42^b-43^a.

3.3.9. Delilin Değerlendirilmesiyle İlgili Tartışmalar

Sadrüşşerîa, insanın fiilinde cebr altında olmadığını ispatlamak gayesiyle yazdığı mukaddimeleri Râzî'nin iddiasındaki gibi müreccihin varlığında fiilin zorunlu olduğu takdirine göre yazdığını söylemiştir. Bu zorunluluk takdirine bağlı kalmadan failin iradesiyle dilediği zaman dilediği fiili işleyebileceği kanaatine de sahiptir.⁵⁵³ Ancak zorunluluk olsa dahi failin fiilinde bir etkisinin olduğunu göstermek için ahval teorisi üzerine kurulu bu delili oluşturmak istemiştir. Bu yüzden İkinci Mukaddime'de “illetin varlığında ma'lûlülün zorunlu olduğu” kazıyyesini temellendirmiştir. Açıkça söylemese de iki ayrı durum üzerinden insanın fiilinde etkisinin olduğunu, fiillerin cebr ile gerçekleşmediğini ispat etmek istemiştir.

Kanaatimizce Sadrüşşerîa ilk olarak, failin önüne birbirine eşit iki durum çıktığında başka bir şeye ihtiyaç duymadan ihtiyarının, müreccih olabileceğini göstermektedir. Çünkü Razî kendi delilinde insanın fiilindeki müreccihin, yaratılmış irade olacağını ve bu sebeple fiilinde gerçek bir etkisinin bulunmadığını söylemek istemektedir. İradenin taalluku olan ihtiyar ise Sadrüşşerîa'nın sisteminde hal kategorisinde yer almaktadır. Hal olduğu için yaratılmış olmayan ihtiyar yoluyla fail, birbirine eşit bu iki durumdan birini, başka bir müreccihe ihtiyaç duymadan tercih eder. Ancak bu noktada ihtiyarın kaynağının, yaratılmış irade olduğu ve böylece Vacîb'e dayandığı itirazıyla karşılaşacaktır. Yaratılmış her şeyin Vâcib'e dayanması gerektiğini kabul eden müellif, bu itiraza iradenin taallukunun yaratılmış olmadığı için Vâcib'e doğrudan dayanmasının gerekmediği cevabını verir.⁵⁵⁴

Daha sonra, fiilin ağır basmasını sağlayan herhangi bir durum sebebiyle, bir tarafta oluşacak fayda inancının fiilin işlenmesini zorunlu kılıp kılmayacağını yani sıfat olan iradenin işlevini nasıl yerine getirip fiile taalluk ettiğini incelemiştir.⁵⁵⁵ Mesela yazı yazmak isteyen bir kişiye, aynı yazma özelliklerine sahip, ancak biri altın

⁵⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 398

⁵⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, C. I, s. 398.

⁵⁵⁵ Hatibzâde, iki ayrı durum anlatıldığını fark etmemiş, ikinci durumun birinci durumda anlatılanlarla iptal olduğunu söylemiştir. Hakikaten bu fark gözetilmediği takdirde Sadrüşşerîa'nın metnindeki ihtiyar anlatımı bu sonucu vermektedir. Çünkü o ilk durumda, ihtiyarda teselsülün olmayacağını delillendirirken sanki “teselsül var diyorsanız da bu durumda ikâ'yla sorunu çözeriz” der gibidir. Ancak müellif daha önceki anlatımları ile ikâ'nın da ihtiyarla oluştuğunu açıklayarak ihtiyardaki teselsül sorununu çözüme kavuşturmuştu. Hatibzâde, *el-Hâşiye*, vr. 100^a.

diğeri plastik kaplamalı iki kalem sunulmuştur. Bu kişi değerli malzemeye yapıldığı için daha değerli olduğu inancıyla (dâî) mutlaka altın olanı mı tercih edecektir? Sadrüşşerîa, işte bu noktada her fiilin illet bütününde gerekli gördüğü îkâ'nın işlevini hatırlatır. Çünkü "müreccihin varlığında fiilin zorunlu olduğu" görüşü, öncelikle Basrî tarafından fiilin tamamen insanın etkisiyle gerçekleştiğini göstermek için ortaya atılmıştı. Bu fayda inancı/müreccih ve peşinden zorunlu olarak gelen ihtiyarla fiil, ona göre tamamen insan kaynaklıydı. Böylece insan fiilinde tek başına etkin oluyordu. Râzî ise tüm bunların yaratılmış olduğunu söylemek suretiyle insanın etkisini ortadan kaldırıyordu.⁵⁵⁶ Sadrüşşerîa da müreccihi oluşturan durumlardan sonra bir de îkâ'nın gerekli olduğunu söyleyerek ikisi arasında bir durum oluşturmaya çalışmıştır. Ona göre îkâ'; söz konusu bu müreccihe rağmen, iradenin ve kudretin yaratılmasına sebep olan yaratılmamış tercihtir ve fiili zorunluluktan kurtarmaktadır. Ancak bu noktada Samsûnî, şârih Teftazânî'ye zıt yorumlarda bulunmuştur. Bu yorumlar Razî'nin delilinde geçen şu öncülün fiilin her iki anlamına göre tekrar değerlendirilmesine sebep olmuştur; "müreccihin varlığı halinde fiilin varlığı ihtiyârî değil, zorunludur."

Teftazânî'ye göre Sadrüşşerîa, îkâ'nın zorunlukla değil, imkanla gerçekleştiğini delillendirerek, müreccihin varlığına rağmen îkâ' anlamıyla fiilin zorunlu olmadığını ispatlamak istemiştir. İmkanla gerçekleşen îkâ' ile birlikte ise gerekli tüm unsurlar tamamlandığı için hâsıl bilmasdar anlamıyla fiil zorunlu olacaktır. Böylece müreccihin varlığında fiilin ihtiyârî olabileceğini göstermiştir. Nihayetinde müreccihin varlığında mevcûd fiil, ihtiyarla gerçekleşen bir zorunluluğa sahip olmuştur.⁵⁵⁷

Samsûnî'ye göre müreccihe yani misaldeki kalemlerin tercih sebebi olabilecek durumlara ilave olarak; irade, kudret ve îkâ' devreye girmektedir. O, irade ve kudretin etkisinden önce gerçekleşen her şeyin fiilin meydana gelmesindeki rolünü dikkate almıştır. İrade ve kudretin taalluklarına sebep olan îkâ' zorunlu değil ihtiyârîdir. Ancak mevcûd bir varlık olması îkâ' ile tamamlanacağı için, îkâ'dan önce müreccihin varlığına rağmen fiil (hâsıl bilmasdar anlamıyla) zorunlu olmayacaktır. İkâ' ile birlikte gerekli olan tüm unsurlar yani tam illet tamamlandığı için fiilin mevcûd bir varlık olması artık zorunludur. Samsûnî bu sonuçla, Sadrüşşerîa'nın delilinin, tam illetin

⁵⁵⁶ Kestelî, *el-Hâşiyetü 'l-kübrâ*, vr. 43^a-43^b.

⁵⁵⁷ Teftazânî, *et-Telvîh*, s. 398

varlığında fiilin zorunlu olmadığı iddiasını ispatlayamadığını düşünür. Kaldı ki İkinci Mukaddime’de tam illetle birlikte varlığın zorunlu olduğunu kabul edip, sonuçta bunu inkar etmenin doğru olmadığını söylemektedir.⁵⁵⁸

Sadrüşşerîa’ya göre Râzî’nin delilindeki hangi öncülün, fiilin hangi anlamı için geçersiz olduğuna ilişkin Teftazânî ve Samsûnî’nin görüşlerini, daha kolay takip edebilmek için şöyle tablolastırabiliriz:

Tablo-7 Teftazânî’ye göre Sadrüşşerîa’nın delili

Râzî’nin Öncülü	Sadrüşşerîa’ya Göre Râzî’nin Öncülündeki Müreccih	Sadrüşşerîa’nın Sonucu
Müreccihin varlığında fiil zorunludur. :	Tam müreccih →	Hayır, ikâ’ anlamıyla fiil zorunlu değildir.
Müreccihin varlığında fiil ihtiyârî değildir. :	Tam müreccih+îkâ’=Tam illet →	Hayır, hâsıl bilmasdar anlamıyla fiil ihtiyârîdir.

Tablo-8 Samsûnî’ye göre Sadrüşşerîa’nın delili

Râzî’nin Öncülü	Sadrüşşerîa’ya Göre Râzî’nin Öncülündeki Müreccih	Sadrüşşerîa’nın Sonucu
Müreccihin varlığında fiil zorunludur. :	Müreccih+îkâ’ Kudret+îrade=Tam illet →	Evet, hâsıl bilmasdar anlamıyla fiil zorunludur.
Müreccihin varlığında fiil ihtiyârî değildir. :	Müreccih+kudret+irade →	Hayır, ikâ’ anlamıyla fiil ihtiyârîdir.

Yukarıda görüldüğü üzere Teftazânî, tam müreccihten sonra ikâ’yı illete dâhil etmiştir. Bu yorum Samsûnî gibi Hacı Hasanzâde tarafından da doğru bulunmamıştır.⁵⁵⁹ Tam müreccihin, müreccih ve ikâ’ birlikteliğinden oluşması gerekli görülmüştür. Ancak Teftazânî’nin bu anlatımındaki amacı Sadrüşşerîa’nın her iki

⁵⁵⁸ Samsûnî, *el-Hâşiyetü’l-kübrâ*, vr. 133^b-134^a.

⁵⁵⁹ Hacı Hasanzâde, *el-Hâşiyetü*, vr. 150^b.

duruma göre anlattıklarını tutarlılıkla sunmaktır. Sadrüşşerîa ilk pasajda, iki eşit durumdan birini seçecek olan failin ihtiyarının, müreccih olabileceğini anlatmaktadır. Teftazânî'nin bu tam müreccih anlatımıyla, ilk durumda ikâ' yine zorunlu olmayacak, ikâ' ile birlikte de mevcûd fiil yine ihtiyârî olacaktır. Ancak Samsûnî iki durum arasındaki farkı dikkate almayıp, doğrudan ikinci durum üzerinden konuya girmektedir. İkinci durumda söz konusu misaldeki kalemlerin kişiye sunulduğu anda failde oluşacak fayda inancını, irade ve kudret sıfatından ayrı tutarak müreccih kabul etmiştir. Oysa Râzî'nin delilinde bunlar her biri yaratılmış olarak tam müreccihî oluşturmaktadır. Sadrüşşerîa ise, Râzî'ye karşı yaratılmış olsa da bu irade ve kudretle birlikte fiilin hala ihtiyârî olabileceğini ispat etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla başlangıçta yani İkinci Mukaddime'de "illetin varlığında ma'lûlün varlığının zorunlu olduğunu" kabul etmesine karşılık, son noktada buna ters bir şey söylememiştir. Sonuçta ulaştığı yargı, kelam geleneğinde dillendirildiği üzere "ihtiyara dayalı zorunluluk ihtiyarla çelişmez" çıkarımıdır. Ancak o bu çıkarımda eksik görülen kısımları, insan ve Allah'ın fiillerini kapsayan bütüncül bir bakışla tamamlamak istemiştir. Bu durumda Samsûnî'nin Sadrüşşerîa'nın bu delilinin, "tam illetin varlığında fiilin zorunlu olmadığı" iddiasını ispatlayamadığını düşünmesi, filozofların ve kelimcilerin farklı zorunluluk anlayışını dikkate almamasından kaynaklanmaktadır.

Hâşiye müellifleri, Sadrüşşerîa'nın tüm bu çabasıyla Mâturîdî görüşünü temellendirmeye çalıştığında mutabıktır. Onun ilk olarak, Eş'arî delilini aslına göre zikrettiğini, ikinci olarak yanlış gördüğü ve bu konuyu araştıranlar için gizli kaldığını düşündüğü yerleri dört mukaddimenin açıklamasıyla düzenlediğini belirtirler. Onlar müellifin, mukaddimleri tamamlayınca Eş'arîlerin hata yaptıklarını düşündükleri kısımları detaylandırıldığını söylerler. Böylece onlara göre Eş'arî delilinin butlanını ortaya koymuş, vardığı yer cebrin iptali olmuştur. Aynı zamanda Kaderiyye görüşünün de iptalini sağlamış ve ikisi arasındaki Mâturîdî görüşünü ispat etmiştir. Ancak onlar, Sadrüşşerîa'nın tüm bu gayretinde kilit unsur kıldığı mevcûd ve ma'dûm olmayan hallerin kelam geleneğinde zaten ma'dûm kabul edilen izâfetler olduğunu belirtmiş, bunlara hal denmesini ise lafzî bir tartışma olarak değerlendirmişlerdir.

SONUÇ

Hanefî fıkıh usûlü içerisinde telif edilen eserlerde fiillerin bizâtihi hüsün-kubuh sıfatları taşıyıp taşımadığı meselesine belirli konular içerisinde, o konunun bir alt başlığı olarak kısmen değinilmiştir. Hüsün-kubuh meselesi bu konulardan en etraflı şekilde emir ve nehiy meselelerinde işlenmiştir. Pezdevî'den sonra kelamcı yönleri de ön plana çıkan bazı müelliflerin konuyu Mutezile'ye cevap mahiyetinde, Mâturidî bakış açısını yansıtan bir perspektifle ele aldıklarını görmekteyiz. Klasik sonrası bu dönemde her ne kadar İbnü's-Saatî mütekellimîn ve fukaha metodunun birlikte işlendiği memzuc metodun ilk örneğini verse de hüsün-kubuh meselesi özelinde baktığımızda, konuyu insan hürriyeti bağlamında kelâmî bir girişle müstakil olarak ilk inceleyen usûlcü Cessâs olmuştur. Cessâs, kulun fiillerini yaptığı anlayışına bağlı kalarak insana fiilerinde son derece geniş bir hürriyet alanı sunmuştur. Bu durumda başta Hanefîlerin insan hürriyetini kabul noktasında bir sorunu bulunmamıştır. Esasen Eş'arîlere ait bir sorun olan bu konuya Sadruşşerîa'nın ise Mürcie-Mutezile çizgisinin dışında Eş'arîleri de kapsayıcı bir çözüm bulmaya çalıştığı görünmektedir. Bu bağlamda Cessâs'ın görüşlerini temel alıp, Pezdevî geleneğini takip ederek onun eserini, mütekellimîn usûlcülerinden Fahreddin er-Râzî'nin eserlerindeki bir takım bahislerle genişletmesi anlamlıdır. Ayrıca Sadruşşerîa'nın aslında orijinal bir Mutezile ürünü olan hal kavramına başvurmayı uygun bulmasının yine bu sorunun eski köklerine dönmekten başka çözümü olmadığını da bize hissettirmiş olduğu söylenebilir.

Sadruşşerîa mukaddimelere başlamadan önce Râzî'nin *el-Mahsûl* isimli fıkıh usûlü eserinde hüsün ve kubhun kaynağının akıl değil şariat olduğu düşüncesini, bu iki vasfın fiilin zâtına veya sıfatına ait olmadığını ve insanın fiilinde hürriyet sahibi olmadığını tezleri üzerine kurduğu delilini özetlemiştir. Sadruşşerîa daha sonra Râzî'nin kulların fiillerinin kendi ihtiyarıyla gerçekleşmediği için fiilin hüsün ve kubhla nitelenemeyeceğini söyleyen bu deliline karşılık, fiilde insanın ihtiyarının bulunduğunu ispatlamak için kendi delilini inşa etmiştir. Müellif delillendirmesinde kendisinden önceki âlimlerin de çetrefilli meselelere girişten önce kullandığı mukaddime metodunu kullanmış ve delilini mukaddimeler şeklinde oluşturmuştur.

Oldukça fazla eser yazan ve süreç içerisinde görüşlerinde değişimler olabilen Râzî'nin söz konusu bu delilinde âlemdeki her unsurun varlığını cevher-i fert teorisi üzerine kurulan bir evren anlayışı üzerinden ele aldığını görmekteyiz. Bu durumda zihnî varlığa yer açmadığı ve varlık-mahiyet ayrımını kabul etmediği görülen bu delilinde, insan fiillerin varlığa çıkışındaki her sürecin yaratılmış unsurlardan oluştuğuna vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla insanın fiilinde iradesinin gerçekte hiçbir şekilde etkin olmadığı bir zorunluluktan bahsetmekte, bu sebeple yaratmaya tâbi olan fiillerin sahip olduğu hüsün ve kubuh niteliklerinin aklî olamayacağı sonucuna varmaktadır.

Sadrüşşerîa ise kendi delilinde hal teorisinden yararlanarak, insana fiilinde bir alan açmaya çalışmıştır. Hal kategorisinin yaratılmamış olduğunu özellikle söyleyen müellif, insanın tercihini de hal kategorisine dâhil ederek onun yaratılmamışlığını vurgulamıştır. Ancak Sadrüşşerîa'nın teorisinden bağımsız olarak hal teorisinin kelimada, varlık-mahiyet ayrımının olmaması sebebiyle bu ilim içerisinde genel kavramlara ulaşmak için geliştirilmiş olduğu ve bu yolla ulaşılan kavramların felsefedeki zihnî varlık temelli ikinci mâkullere tekabül ettiği genel olarak kabul edilmektedir. İkinci mâkuller, dış dünyada bir varlığı olmayan kavramlara denk gelmektedir ve bu haliyle hakîkî bir varlık olmayıp sadece itibârî kavramlar niteliğindedir. İşte Sadrüşşerîa'nın kendi teorisini kurma yolunda yaptığı şeylerden biri/ilki bu genel kabulün dışına çıkmak olmuştur. Buna göre tezimiz boyunca biz Sadrüşşerîa'nın, halleri yokluktan varlığa geçişi ifade eden bir tür sübûta sahip mefhumlar olarak tanımladığını gördük. Her ne kadar ikinci mâkulleri ve bu şemsiye kavram altında izâfetleri hallere örnek olarak verse de onun bu kavram ile ele aldığı tüm unsurlara, filozofların zihnî varlık kabullerinin bir ürünü gibi yaklaşmadığı açıktır. O, hallerin akılla kavranabilir olmasına itiraz etmez ve bu haliyle ma'lûm ve mâkul olduklarını kabul eder. Ancak onların sırf aklın itibarına dayalı bir tahakkuka sahip olmalarını da reddederek gerçek bir mevcutla birlikte bulunan “ne mevcut ne ma'dûm” şeklinde kategorileştirdiği bir tür gerçekliğe sahip mefhumlar olduğuna değinmiştir. İncelediğimiz hâşiyelerde Sadrüşşerîa'nın hallerinin ikinci makullere denk geldiği belirtilmemiş, kelam geleneğinde ma'dûm kabul edilen izâfetleri içerdiği söylenmiştir. Bu durumda tartışmanın bu unsurların kabul edilmelerinde değil onlara hal denmesinde olduğu belirtilmiştir. Bunun yanı sıra Sadrüşşerîa'nın hal teorisinin salt lafızları ifade etmediği tespitimize sadece delilde hal kategorisinde görülen tercihi

ifade eden îkâ'lar üzerinden değinmişlerdir. Her ne kadar katılmasalar da îkâ'nın Mutezile'nin ma'dûmun, mevcûd yani var olmasa bile sâbit olduğu görüşüne benzediğini söylemişlerdir. Ma'dûmun sübûtu görüşündeki mahiyet fikri ise felsefedeki mahiyet fikri gibi altındaki bütün fertleri kapsayan tümellik veya türlük anlamında değildir. Kanaatimizce Sadrüşşerîa'nın itibârî unsurlardaki teselsülü kabul etmesine rağmen, îkâ'daki teselsülü kabul etmeyip Vâcib'te bitirmesi ona bir sübût verdiğini göstermektedir. Bir sübûtu bulunan bu îka'ların, fail tarafından kendilerine varlık verilmediği, böylece her bir mevcûd fiilin tek tek ne mahiyette gerçekleşeceğinin belirlendiği gözükmemektedir. Tespitlerimize göre Sadrüşşerîa için îkâ', fiilin mevcûd bir varlık olarak ne şekilde varlık kazanacağını belirleyen sâbit bir durumu ifade etmekte ve bu açıdan Mutezile'nin ma'dûm ve sübut nazariyesine benzemektedir.

Mâtürîdî olan Sadrüşşerîa'nın halleri yaratılmamış bir kategori olarak, îkâ' kavramı üzerinden insan iradesini fonksiyonel hale getirmek için kullanması, Mâtürîdî kelamı içinde vazgeçilmez olan hüsün kubuh anlayışından kopmadan insan fiillerindeki sorumluluğu temellendirebilecek bir teorik izah tarzı ve temellendirme yapmaya muktedir olmuştur. Bu kelam disiplini içerisinde kendisinden önceki kelimcilerden Mâtürîdî ve Neseffî'nin metinlerinde insan iradesinin yaratılmamış bu fonksiyonuna açıkça işaret edilmemiştir. Onlar, iradenin bağımsız olduğunu hissettiren açıklamalarda bulunmuşlarsa da yaratılmışlığı veya yaratılmamışlığı üzerinde durmamışlardır. Sadrüşşerîa'nın insanın kendi fiillerinin ortaya çıkmasında kendi iradesini fonksiyonel kılma teşebbüsü, ondan bir asır sonra yaşamış olan İbnü'l-Hümmam tarafından aynı perspektiften devam ettirilmiştir. Bu kelam sisteminde yaratılmış olmayan iradenin, irâde-i cüziyye olduğuna dair yapılan vurgu, Sadrüşşerîa'nın hal kategorisine dâhil ettiği tercih fikrinden kaynaklanmış görünmektedir. Onun, irade-i cüziyye kavramını metinde hiç kullanmasa da irade-i cüziyyenin mahlûk olmadığı fikrini merkeze alması kelamda ilk dönemlerden itibaren var olan küllî-cüzî ayrımının farklı bir karaktere bürünmesini sağlamıştır. İnsan iradesinin yaratılmamış olduğu görüşü Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümmam çizgisiyle Osmanlı âlimleri tarafından Mâtürîdîliğin ayırıcı özelliklerinden kılınmıştır. Kanaatimizce bu durum Fatih Sultan döneminde gerçekleşmeye başlamıştır. Bu dönem âlimleri söz konusu hâşiyelerinde Sadrüşşerîa'nın insan iradesinin iki aşamadan oluştuğu ve sıfat olan iradenin meydana gelmesini sağlayan aşamanın

yaratılmamış olduğu tezini onun gibi ara bir kategoriye ait olarak değil mâdum kategorisi içerisinde kabul etmektedirler. Ancak bu durumda Sadrüşşerîa'nın mümküni oluşturan unsurlar içerisinde mutlaka mevcûd da ma'dûm da olmayan bir vasıtanın bulunması gerektiği formülasyonuna bağlı kalmaksızın ihtiyarın yaratılmamışlığını doğrudan ma'dûm bir unsur olduğunu kabul etmekle açıklamış görünmektedirler. Fatih dönemi dikkate alındığında, Hanefilik gibi Mâturîdîliğe de öncelikli bir statü tanındığının görülmesi Osmanlı'nın klasik döneminde Mâturîdîliğin değil Eş'arîliğin belirleyici olduğu iddialarını geçersiz kılmaktadır. Kanaatimizce bu iddialara delil gösterilen Osmanlı medreselerinde Eş'arî metinlerinin ders kitabı seçilmesi, Osmanlı âlimlerinin kelam ilmine entellüktüel bir çaba olarak yaklaşmalarının ve kendilerini ilmî açıdan tatmin eden müellifleri takip etmelerinin bir sonucudur. Hâşiye müelliflerinin Sadrüşşerîa'yı Eş'arî âlim Teftazânî karşısında her durumda savunmamaları bir mezhep taassubu içerisinde olmadıklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ancak gerek metin seçimi gerek varılan sonuçlar açısından hâşiyelerdeki tartışmalar entellektüel bir tartışma zemininde kendi bilgi birikimlerini ortaya koyma amacından ziyade bilinçli bir hareket olarak okunabilir. Fatih dönemi sonrasında Sadrüşşerîa'nın tartışma konuları ile müstakil irade risalelerinin yazılması bu hareketin devamı olarak görülmektedir. Özellikle Seyyid Bey gibi son dönem Osmanlı âlimleri, modernleşmenin şartları içerisinde insanın sorumluluğunu ve çabasını ifade eden mezhep olarak Ehl-i sünnet içerisinde Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümmam çizgisine vurgu yapmışlardır. Aslında Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımının, Eş'arî kelamının insanın hürriyeti hakkındaki çok önemli bir sorununu çözerken bir yandan da Râzî'nin formülasyonundan sonra klasik Mâturîdîliğin eski yöntemle çözmesi mümkün olmayan bu sorunu ortadan kaldırdığı ifade edilebilir.

Sadrüşşerîa, insan iradesinin fiilinin meydana gelmesinde fonksiyonel olarak yer aldığını temellendirip izah ettiği bu yeni teorisini ortaya koymak için oluşturduğu mukaddimelerden sonra fiillerin iyi-kötü şeklindeki değerinin nasıl belirlendiğini incelemektedir. Bunun için Eş'arî delilinin fiillerin zâtı veya sıfatı sebebiyle hasen ya da kabih olamayacağını iddia eden kısma tekrar değinmektedir. Sadrüşşerîa'nın daha önce bu kısımda Eş'arîlerin fiilin özüne ait veya bir vasfı olarak hüsün veya kubhu, arazın arazla kâim olamayacağı gerekçesiyle reddetmelerinin geçersiz bir argüman olduğunu zikretmiş olsa da mukaddimelerin ortaya koyduğu âlem anlayışıyla konuyu ayrıca ele aldığını görmekteyiz. Sadrüşşerîa, aklın sadece fiillerdeki hüsün ve kubhu

bilmede âlet olabileceğini, hükmün ise şeriat tarafından konduğunu söyleyerek, Mutezile ile Eş'arî arasındaki Mâturîdî görüşünü belirtmektedir. Aklî çıkarımlarla fiilin zâtı veya sıfatıyla bu vasıfları taşıması gerektiğini belirtmesinin yanında bir de ontolojik bir izâh getirmektedir. İzahında Hanefî literatür içerisinde Debûsî ile başlayan aynı ve gayrı itibariyle fiilin hasen veya kabih olması ayırımına bağlıdır. Müellif kendinden önceki usûlcülerden farklı olarak ise izâfetleri de fiilin zatına dâhil etmek için “aynıyla hasen veya kabih” olan fiiller tanımlaması yerine “nefsi itibariyle hasen veya kabih” tanımlamasını uygun bulmaktadır. Aynı şekilde yine Debûsî'ye ait hissî ve şer'î fiil ayırımı da Sadrüşşerîa'nın sisteminde belirleyici bir rol oynamıştır. Şer'î bir fiilin varlığı, hissî varlığının yanında şeriatın emriyle sabit olmakta bu yönüyle şeriat bu fiili var kabul edip onu inşâ etmektedir. Fiilin zât veya sıfatıyla ilişkili olmaksızın bizâtihi Şâri'nin hitabına göre böyle bir anlama kavuştuğu düşüncesinin dinamiklerinden biri, fiilin nisbet edildiği izâfete göre hasen veya kabihliğinin değişmesi olarak gösterilir. Sadrüşşerîa ise izâfetin, fiilin zâtına ait olduğunu şer'î fiil mefhumu üzerinden açıklamaktadır. Fiilin varlık sahasına çıkmış haliyle onu meydana getiren cüz ve sıfatları incelediğinde bazı cüz ve sıfatların, fiilin kendisini onayladığı tespitini yapmakta, fiilin bu unsurlarla hasen veya kabih olduğunu söylemektedir. O şer'î mefhumun, bazen fiilin cüzlerinden kendisi ile birebir örtüşen, fiili doğrulayan bir cüz'üne; bazen ise şer'î mefhum fiilin bir cüz'üne değil de fiili doğrulayan ancak ona dışarıdan ilişen bir lâzımına bağlı olduğunu belirtmektedir. Bu durumda şer'î mefhumun oluşmasında ondan ayrı düşünölemeyecek şekilde eklektik bir unsur olan hasen veya kabihin, onun cüz'ü ise fiilin zâtını; lâzımı ise fiilin gayrını ifade ettiğini ileri sürmektedir. Böylece o “aynıyla hasen” yerine “nefsiyle hasen” tanımlamasını seçtiğinde, aslında izâfet değıştikçe zât da değışeceğı için izâfet olan bu cüzün “aynı” ifade etmediğı iddiasına karşılık, izâfetin de zâta ait olduğı ve aynla aynı mefhumda bulunduğı düşüncesini, nef kavramı altında temellindirmek istemiştir.

Kanaatimizce Sadrüşşerîa, fiilleri her türlü izâfetinden ayrı olarak değil, izâfetin fiilin mahiyetine eklenmiş haliyle bizâtihi tek tek değerdendirmektedir. Bu değerdendirme onun îkâ' dediğı fiillerin izâfetine göre sübût bulunduğı tek tek durumları ifade etmektedir Dolayısıyla izâfet edildiğı şeye itibarla îka' edilen fiilin de hasenlik veya kabihliğinin değışeceğı, bu yüzden bu özelliklerin fiilin zâtına ait olamayacağı argümanı ona göre geçersiz olmaktadır. Bu özellikleriyle îkâ', itibârî olmaktan öte, fiilin zâtına ait bir tür tahakkuka sahip durumlar olmakta, îkâ'sına göre dış dünyada

mevcûd olan her fiil de izafe edildiği duruma göre ayrı bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Böylece müellif kendi mezhep geleneği içerisinde üretilen hissî-şer’î fiil ayrımını, ontolojik düzlemde fiilin zâtını veya sıfatını dikkate alan bir tahlille yeniden yorumlamaktadır. Onun gayesi, şer’î anlamın oluşmasında sadece file ait emir veya nehyin değil, fiilin içerdiği yapının da belirleyici olduğunu göstermektir. Bu noktada üzerinde durulması gereken bir husus da Sadrüşşerîa’nın sisteminde fiillerin hasen veya kabih olmasını belirleyen bu unsurların onun zâtına ait izâfetler ya da başka bir fiilin zâtına ait olup ona hâriçten ilişen izâfetler olmasını insanın sorumluluğunu belirleyen kriterler kılmasıdır. Onun delillendirmesinde “hâsıl bilmasdar” anlamıyla bir fiilin mevcûd hale gelmesi, Allah’ın yaratmasına bağlı iken hasen veya kabih bir şeyin yaratılmasıyla vasıflanmak O’nun yaratmasına ait değildir. İnsan ise kendisine ait olan fiille yani kesbiyle mevcûd bir şeyler meydana getirmemektedir. İnsan fiiliyle sadece mevcûd olmayan bu izâfetleri değiştirebilmekte ve bu yüzden fiili hasen veya kabih olmayla vasıflanmaktadır. İhtiyarı ile işlediği bu fiil, tercih ettiği izâfete göre hasen veya kabih olmaktadır. Böylece fiiliyle hüsün ve kubhun dünyada övgü, ahirette sevap veya dünyada yergi, ahirette ceza anlamını ortaya çıkarmakta dolayısıyla insanın mükellef ve sorumlu tutulması Allah’ın adalet sıfatını zedelemekten temellendirilebilmekte, teklif teorisi kabul edilebilir hale gelmektedir.

Sadrüşşerîa, delilinde hal teorisiyle sadece insan iradesini değil Allah’ın iradesini de temellendirmek istemiştir. Bunun için de deliline karşılık verdiği Râzî’nin yolunu takip etmeyi tercih etmiştir. Râzî her ne kadar görüşlerine ciddi eleştirilerde bulunsun da birçok eserinde felsefe yapan bir kalamcı olarak nitelenecek şekilde İbn Sînâ’nın yöntem ve içeriklerini takip etmiştir. Tezimiz boyunca Râzî’nin söz konusu delilinde İbn Sina’nın irade temelli bir yaratmanın neden mümkün olamayacağına dair ileri sürdüğü argümanları, insanın fiilinde hiçbir söz hakkının bulunmadığı sonucuna varacak şekilde Allah’ın iradesini ön plana çıkararak dönüştürdüğünü tespit ettik. Ancak Râzî’nin insanın irade sahibi bir fail olduğunda tercihlerinin mutlaka bir sebebi yani bir müreccih olduğu şeklindeki görüşünün aynı şekilde Allah’ın fiiline de uygulabileceği Cürcânî gibi Eş’arî kalamcılar tarafından fark edilmiştir. Bu durum, İslam filozoflarının illet-ma’lûl zorunluluğuna dayalı görüşlerinde Allah’ın yaratmasının neden irade değil bilgi merkezli olması gerektiği iddialarına kalamcıların kendi söylemlerine uygun bir cevap vermelerini zorlaştırmıştır. Sadrüşşerîa, İbn Sina’nın irade temelli yaratma anlayışına getirdiği itirazlara Râzî’nin deliliyle, uygun

cevapların verilemeyeceğini öngörmüştür. Râzî'ye karşıt bir delil oluşturma amacı taşıyan Sadrüşşerîa bu sebeple onun sunduğu çerçevenin içinde kalmış ve tıpkı onun gibi felsefe temelli argümanlar kullanmıştır. Bu bağlamda Sadrüşşerîa'nın delilinde ikâ' kavramı üzerinden insanın ihtiyârî fiilindeki iradesini etkin kılma amacıyla ortaya koyduğu hal teorisiyle bir yandan İbn Sina'nın bu eleştirilerine cevap vermek istediğini görmekteyiz. Hal teorisi ona, insan fiillerini illet-ma'lûl birlikteliği içerisinde ancak insanı zorunlu bırakmayan bir delillendirmeye açıklama imkanı sunarken, âlemden mümkün olan her şeyin illeti Allah olarak belirlendiğinde O'nun da zorunlu olmaksızın âleme varlık kazandırdığını söyleme imkanı tanımaktadır. Aynı zamanda burada İbn Sînâ'nın irade yerine bilgiyi ön plana çıkardığı yaratma anlayışını temellendirmede kullandığı bazı kavramların –muhassıs gibi- da kelim kaynaklı olduğunu tespit ettiğimizi belirtmemiz gerekmektedir. Bu durumda müellifin tabii alandaki zorunluluğu felsefedeki illet- ma'lûl ilişkisi bağlamında kabul etmezken, iradenin dâhil olduğu illet-ma'lûl birlikteliğindeki zorunluluğu kabul ettiğini tespit ettik.

Sadrüşşerîa, fikhî kıyasta ise her ne kadar illetin hükmü zorunlu olarak gerektirdiği görüşünde olsa da illetin kendi başına hükmü gerektirdiğini kabul etmemektedir. Kanaatimize göre o, Mutezile'ye ait illetin kendi başlarına hükmü gerektirdiği görüşü ile illetleri alâmet olarak gören Eş'arî görüşü arasında bağlı bulunduğu Hanefî mezhebi görüşüne uygun bir tutum benimsemiştir. Böylece o, ulûhiyette ortaklık içermeyecek ancak fiillere bağlanan sevap ve ceza hükümlerini de zemine kavuşturacak bir tutum benimsemiştir. Böylece mukaddimeler boyunca oluşturmaya çalıştığı; kulların fiillerinin tamamıyla kendilerine ait olduğu düşüncesi ile fiillerinde etkisinin olmayıp bütün fiillerin bir sebebe bağlı olmaksızın gerçekleştiği yani cebr düşüncesi arasında sistemi ile uyumlu bir fikhî kıyas anlayışı benimsemiştir.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî*, Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî (thk.), 4 Cilt, Dârü'l-Kütübî'l Arabiyye, Beyrut 1994.

Ahsîkesî, Hüsameddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* (Neseffî'nin Şerhu'l-Müntehab adlı eserinin metni olarak), Sâlim Ögüt (thk.), İstanbul 2003.

Akkanat, Hasan ve Coşar, Hakan, "Eş'arî Kelamında Cüveynî'den Urmevî'ye Metodolojik Dönüşüm", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*, Kastamonu, 04-06 Mayıs 2018, ss. 231-235.

Akman, Mustafa, "Eş'arîlerin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i Hâdis'in Vardığı Sonuçlar", *İslami Araştırmalar*, C. XXII, S. 2, 2011, ss. 71-88.

Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 000706.

———, *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1155.

Alper, Ömer Mahir, "İbn Sîna'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi Mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.7, 2003, ss. 61-77.

Alper, Hülya, "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 28, ss. 33-58.

Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Cüneyd Kaya (ed.), İsam Yayınları, İstanbul 2013, ss. 429-464

Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*, 4 Cilt, Abdurrezzâk Afîf (tlk.), y.y. 2003.

Arpaguş, Hatice K., "Mâturîdîlik ve İrade-i Cüziyye Meselesi", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, 3 Cilt, Kastamonu, 05-07 Mayıs 2017, ss. 41-48.

- Aslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, 5 Cilt, İstanbul 2014.
- Aslan, İbrahim, “Kadı Abdülcebbar’ın İyilik-Kötülük Dualitesine Yönelttiği Eleştiriler”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. XI, S. I, 2013, ss. 77-99.
- Ay, Mahmut, *Sadruşşerîa’da Varlık*, Ankara 2006,
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010.
- Aydın, Salih, “Tabatabâî’de Felsefî ve Mantıkî Kavramların Tasavvurât Temelli Ayrımı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 43, 2015, ss. 156-173.
- Aygün, Fatma, “İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. XVI, S. 1, 2018, ss. 157-187.
- Bakkal, Ali, “Makâsıdü’ş-Şerîa ve Sosyal Değişim (Câbirî’nin Makâsıd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili)”, *Kutlu Doğum 2002: Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, 2007, ss. 353-381.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- , *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, 2 Cilt, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Baçoğlu, Tuncay, “Saymerî’nin Usûlü ve Usûl Görüşü Hakkındaki Bazı Tespitler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 2, Konya 2003, ss. 273-277.
- Batak, Kemal, “Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize- Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir Mi?”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 20, 2009, ss. 33-68.
- Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul 2004.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3 Cilt, İstanbul t.y..
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıyapısı*, Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Usûlü'l-fıkıh*, Uceyl Casim Neşemi (nşr.), Mektebetü'l-İrşad, İstanbul 1994.

Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Arasta Yayınları, Bursa 2001.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Burhan fî usûli'l-fikh*, Abdülazim ed-Dib (thk.), 2 Cilt, Câmiatu Katar, Doha 1978.

———, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*, Muhammed Zâhid Kevserî (thk.), Kahire 1992.

———, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, Faysal Bedir Avn, Ali Sâmi en-Neşşar, Süheyr Muhammed Muhtâr (thk.), İskenderiye 1969.

Çağrı, Mustafa ve Hökelekli, Hayati, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, İstanbul 2000, ss. 380-384.

Çalış, Halit, “Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2005, S. 4., ss. 73-98.

Çelebi, İlyas, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16-17, 1998-1999, ss. 55-90.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvimü'l-edille fî usûli'l-fikh*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

Demir, Osman, “Cüveynî'de Ahval Teorisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 20, 2008, ss. 59-78

———, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul 2015.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “İlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, İstanbul 2000, ss. 117-120.

Durmuş, İsmail, “Mukaddime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXI, İstanbul 2006, ss. 115-117.

Ebu'l-Feth, Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, Muhammed Zekî Abdülber (thk.), Mektebetu Dârü't-Turas, Kahire 1992.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ma'rifeti'l-hucceci's-şer'iyee*, Abdülkadir b. Yasin b. Nâsır el-Hatîb (thk.), Beyrut 2000.

Esen, Bilal, *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihat Teorisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, Hellmut Ritter (tsh.), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980.

Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilahî*, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (thk.), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1987.

———, *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhurin mine'l-ulema*, Taha Abdür-rauf Sa'd (thk.), Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire t.y..

———, *Nihâyetü'l-ukul fî dirayeti'l-usûl*, Said Abdüllatif Fude (thk.), Darü'z-Zehâir, Beyrut 2015.

———, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (thk.), 6 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y..

Fârâbî, Ebû Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Kitabu'l-Huruf: Harfler Kitabı (metin: çeviri)*, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXIII, İstanbul 2007, ss. 548-556.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Cemre b. Züheyr Hâfız (thk.), 4 Cilt, Medine 1993.

———, *Mi'yârü'l-ilm fî'l-mantık: İlmin Ölçütü (metin: çeviri)*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

———, *Tehâfütü'l-felâsife*, Süleyman Dünya (thk.), Dâru'l-Meârif, Mısır t.y.

Görgün, Tahsin, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. V, 2001, ss. 59-108.

Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, İbrahim Halil Üçer (çev.), İstanbul 2012.

Güdekli, Hayrettin Nebi, “Basra Mu'tezilesi ve Eş'arîlik Açısından Klasik Dönem Kelâmında Süreklilik Problemi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*

Sempozyumu Bildirileri, (Siirt, 21-23 Eylül 2014), İstanbul 2015, Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan (ed.), C. I, ss. 429-437.

Habbâzî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, Muhammed Mazhar Beka (thk.), Câmîiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1983.

Hacak, Hasan, Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

———, “Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi, İslâmî İlimlerde Metodoloji” *Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 2014, ss. 511-545.

———, “Mâtürîdî Kelamı ve Hanefî Fıkhı: Mâtürîdîliğin Âlem Anlayışının Hanefî Fıkhiyla İlişkisi”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Maturîdîlik/Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul 2012.

Hacı Hasanzâde, Mehmed b. Hasan, *el-Hâşiyetü ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 000706.

Harman, Vezir, “Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. XIII, S. 1, 2015, ss. 167-189.

Hatibzâde, Molla Muhyiddin Mehmed Efendi, *el-Hâşiyetü ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye ktp., Murad Molla, nr. 000706.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, “Emir”, *Lisânu'l-arab*, Dâru'l-Meârif, I, Kâhire t.y., ss. 125-130.

———, “Hades”, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, IX, Kahire t.y., ss. 796-798.

———, “Nehy”, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, XLIX, Kahire t.y., ss. 4564-4566.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *el-Keşf an Menâhici'l-edille*, Mahmud Kasım (thk.), Kahire 1964.

İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, Kübra Şenel (çev.), İstanbul 2018.

———, *Metafizik I*, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

İbnü's-Saâtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî (thk.), 2 Cilt, Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1996.

İbnü'l-Hâcib, Cemaleddin Ebi Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Münteha'l-vüsûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Îcî, Ebu'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman, *Şerhu Muhtasaru'l-Münteha*, Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (thk.), 2 Cilt, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

İpşirli, Mehmet “Hacı Hasanzâde Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, İstanbul 1996, ss. 503-504.

———, “Alâeddin Arabî Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II, İstanbul 1989, s. 319.

İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl*, Âdil Ahmed Abdülmevcûd –Ali Muhammed Muavvaz (haz.), 6 Cilt, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1998.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi (metin: çeviri)*, İlyas Çelebi (çev.), 2 Cilt, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

Kahraman, Hüseyin, “Bâkılânî'nin Ahval Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi/International Journal of Islamic Studies*, C. III, S. 1, 2017, ss. 65-83.

Kara, İsmail “Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 4, 2000, ss. 189-279.

Karâfî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (thk.), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997.

Kaş, Murat, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihni Varlık*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn*, M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge (tsh.), 2 Cilt, Ankara 1941.

Kaya, Mahmut, “Mugalata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXX, İstanbul 2005, s. 373.

Kaya, Sibel, “Zorunlulukla İlişkilendirilen Mümkün Varlık Tasavvurunun İslam Felsefesindeki Konumu ve Muteahhîr Dönem Kelamına Yansımaları”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, S.35, 2018, ss. 535-570.

Kaya, Veysel, “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Görüşü”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), 2013.

Kazanç, Fethi Kerim, “Mutezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdı Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar*, C. XXVII, S. 3, 2016, ss. 280-310.

Keskin, Halife, “İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S. 1, 2001, ss.69-91.

Kestelî, Molla Muslihiddin Mustafa, *el-Hâşiyetü ’l-kübrâ ale ’l-Mukaddimâti ’l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 000706.

———, *el-Hâşiyetü ’s-suğrâ ale ’l-Mukaddimâti ’l-erbaa*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 000706.

Koloğlu, Orhan Şener, “İbnü’l-Melâhimî”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-melahimi> (01.02.2019)

———, “Osmanlı Kelam Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009)*, Bursa 2010, ss. 374-395

Köksal, Cüneyd, “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 28, 2012, ss. 1-43.

———, “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa’ya giriş-”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 28, İstanbul 2012, ss.1-44.

———, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. I, s. 27, İstanbul 2016, ss. 101-132.

Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Kutbüddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tahtani *Risâle fî tahkîki'l-küllîyyât*, Ömer Türker (çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

Kutluer, İlhan, “İlliyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, İstanbul 2000, ss. 121-123.

———, “Ma’kûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXVII, İstanbul 2003, ss. 459-460.

Lâmişî, Ebû’s-Sena Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî usûli'l-Fıkh*, Abdülmecid Türkî(thk.), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.

Leknevî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevaidü'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevaidi'l-behiyye*, Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani (tsh. ve tlk.), Matbaatu's-saadet, Kahire 1906.

Mâcit, Muhittin, “İmkan Metafiziği Üzerine -Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi-”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, C. II, S. 3, 1997, ss. 93-141.

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik (Şakâiki'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri)*, Abdülkadir Özcan (haz.), 3 Cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muahmmmed, *el-Fusûlü'l-bedâyi'*, Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (thk.), 2 Cilt, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2006.

Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb Ahsâkesî*, Sâlim Öğüt (thk.), İstanbul 2003.

Nesefî, Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *et-Temhid li'l-kavâ'idî't-tevhid*, Habîbullah Hasan Ahmed (thk.), Dârü't-Tıbaatî'l-Muhammediyye, Kahire 1986.

———, *Keşfu'l-esrâr şerhi'l-musannef ale'l-menâr*, 2 Cilt, Beyrut t.y..

Öcal, Şamil, “Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? –Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, *Dinî Araştırmalar*, C. II, S. 5, 1999, ss. 225-254.

Özdiñç, Rıdvan, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

Özen, Şükrü, “Sadrüşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXV, İstanbul 2008, ss. 427-431.

———, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul 2001.

Özer, Hasan, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, C. I, S. 1, 2018, ss. 169-240.

———, “Teftazânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXX, İstanbul 2011, ss. 299-308.

Pezdevî, *Usûl*, (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr* adlı eserinin metni olarak), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1997.

Râgıb el-İsfahânî, Muhammed b. Uzeyz Sicistânî İbnü'l Hâim, “Fiil”, *Câmiul-beyân fî Müfredâtî'l-Kur'an*, Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindavi (thk.), Mektebetü'r-Rüşd, II, Riyad 2007.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, Fethullah Huleyf (thk.), Dâru'l-meârîf, Kahire 1969.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Mahbubi, *Ta'dîlu'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, No: 798.

———, *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh*, (Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî'nin *et-Telvihi ila keşfi hakaiki't-Tenkih* adlı eserinin metni olarak), Muhammed Adnan Derviş (thk.), 2 Cilt, Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1998.

Samsûnî, Molla Hasan b. Abdüssamed, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp, Murad Molla, nr. 000706.

———, *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp, Murad Molla, nr. 000706.

Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Mesâilu'l-hilâf fî usûli'l-fıkıh*, (Abdelouahad Jahdani'nin yayınlanmamış doktora tezinin metni olarak), Provence Üniversitesi, Marsilya, 1991.

Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Mizanü'l-usûl fî netaici'l-ukul fî usûli'l-fıkh*, Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di (thk.), 2 Cilt, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'd-Diniyye, Bağdad 1987.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Ebü'l-Vefâ el-Efganî (thk.), Dâru'l-fıkr, Beyrut 1993.

Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, Emine Nurefşan Dinç (thk.), İfav Yayınları, İstanbul 2016.

———, *Şerhu'l-mevâkıf: Mevakıf Şerhi (metin: çeviri)*, Ömer Türker (çev.), 3 Cilt, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.

———, “Fııl”, *Kitâbu't-Târifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 168.

———, “Ma'kûlât”, *Kitâbu't-Târifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 221.

Sinanoğlu, Mustafa “Teklîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XL, İstanbul 2011, s. 385-387.

Şehrânî, Âyız b. Abdullah b. Abdulaziz, *et-Tahsîn ve't-Takbîhu'l-Akliyyânî ve Eseruhumâ fî Usûlu'l-Fıkh*, 3 Cilt, Riyad 2008.

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, Ahmed Ferîd el-Mezîdî (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Taşkın, Bilal, *Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fî'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 7, 2015, ss. 73-109.

Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Ahmed Efendi, *Şakâiki'n-Nu'mâniyye fî ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut 1975.

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *et-Telvih ila keşfi hakaiki't-Tenkih*, Muhammed Adnan Derviş (thk.), 2 Cilt, Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1998.

———, *Şerhu'l-mekâsıd*, Abdurrahman Umeyre (thk.), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.

Tehanevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî, "Fiil", *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*, Dâr-u Sâdır, III, Beyrut t.y., ss. 460-461

Türker, Ömer, "Ahlâkî Müeyyidenin İmkan ve Zorunluluğu", *Ahlâk ve Müeyyide: Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*, Ömer Türker (ed.), Ankara 2017.

———, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 18, 2007, s. 1-26.

———, "Hanefî Usûl Geleneğinde Vicdâniyyât Kavramı: Ahlâkî Bilincin Nesnel Doğası", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Yunus Cengiz, Selime Çınar (ed.), İstanbul 2018, ss. 3-32.

———, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S.17, İstanbul 2007, ss. 1-24.

———, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), İstanbul 2013, ss.17-40.

Urmevî, Ebû's-Sena Siracüddin Mahmûd Siraceddin, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (thk.), 2 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.

Ünverdi, Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. LI, S.1, 2015, ss. 71-100.

Üzüm, İlyas "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVI, İstanbul 1997, ss. 463-464.

Yaran, Cafer Sâdık, "Ahlâkî Müeyyide: Çoklu, Güçlü, İlkeli", *Ahlâk ve Müeyyide - Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*, Ömer Türker (ed.), Ankara 2017, ss. 157-190.

Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXV, s.314.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II, İstanbul 1989, ss.190-192.

———, “İbn Küllâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XX, İstanbul 1999, ss. 156-157.

———, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXV, Ankara 2002, ss. 304-306.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâturîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1997.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, “Emir”, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Ali Hilâlî (thk.), X, Kuveyt 1972, ss. 68-78.

———, “Nehy”, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâhî Abdülbâkî (thk.), XL, Kuveyt 2001, ss. 148-159.

ÖZGEÇMİŞ

Şule Güldü 25.11.1986 tarihinde Ordu’da doğdu. 2004 yılında Samsun Anadolu İmam-Hatip Lisesi’ni bitirdikten sonra 2008 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2011 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “Ahzâb Sûresi’ndeki Fıkhî Hükümlerin Tefsir ve Hâdis Kaynaklarında Ele Alınışı” adlı tezi ile yüksek lisans programını tamamladı. 2013 yılından itibaren Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktadır. İngilizce ve Arapça bilen Şule Güldü bir çocuk annesidir.

İletişim Bilgileri

E mail : sule.akti@omu.edu.tr

Telefon: 05449399195